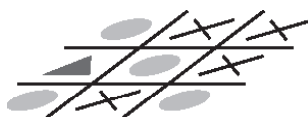


O racjonalności w nauce i w życiu społecznym



O racjonalności w nauce i w życiu społecznym

redakcja naukowa

Zbigniew Drozdowicz, Zbyszko Melosik, Sławomir Sztajer



Poznań 2009

© Copyright by WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

Poznań 2009

Wydanie I

RECENZENT

Prof. dr hab. Edward Jeliński

REDAKCJA

Adriana Staniszevska

KOREKTA

Michał Staniszevska

PROJEKT OKŁADKI

Dorota Bojkowska

Wszelkie prawa zastrzeżone
Kopiowanie i powielanie w jakiegokolwiek formie
wymaga pisemnej zgody Wydawcy

ISBN 978-83-929736-5-6

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
ul. Szamarzevskiego 89c
60-569 Poznań

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM
ul. Wieniawskiego 1
61-712 Poznań

Spis treści

Część I: Filozoficzna refleksja nad racjonalnością

Zbigniew Drozdowicz, <i>O typach i typologizacji racjonalizmu. Kilka uwag wstępnych</i>	9
Grzegorz Dziamski, <i>Prawda jako fakt instytucjonalny</i>	21
Andrzej Przyłębski, <i>Rozum hermeneutyczny</i>	39
Andrzej Kapusta, <i>Racjonalność szaleństwa: filozoficzne dyskusje wokół współczesnych koncepcji urojeń</i>	55
Marcin Trybulec, <i>Racjonalność między relatywizmem a etnocentryzmem. Znaczenie technologii komunikacyjnych dla problematyki racjonalności</i> ...	71

Część II: Problemy racjonalności nauki

Zbyszko Melosik, <i>Teoria i wiedza we współczesnych naukach społecznych – walka dyskursów</i>	87
Jan Such, <i>Racjonalność przyrody a racjonalność życia społecznego</i>	107
Monika Walczak, <i>Prolegomena do teorii racjonalności nauki</i>	125
Barbara Trybulec, <i>Racje czy przyczyny? Formalistyczna teoria racjonalności oraz jej naturalistyczna krytyka</i>	141

Część III: Społeczny wymiar racjonalności

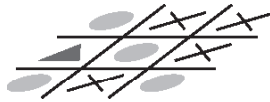
Marek Hetmański, <i>Problem wiedzy niepewnej w koncepcji racjonalności ograniczonej</i>	157
Ryszard Wójtowicz, <i>Homo consumer</i>	175
Beata Guzowska, <i>Estetyzacja jako dominujący rys współczesnej kultury – próba racjonalizacji</i>	191
Oskar Szwabowski, <i>Racjonalność „niepełna” jako irracjonalność</i>	201
Eligiusz Lelo, <i>O racjonalności samobójstwa</i>	207
Małgorzata Słociuk, <i>O racjonalności zaufania, czyli zaufanie strategiczne versus zaufanie normatywne</i>	215

Część IV: Wokół racjonalności magii i religii

Zbigniew Stachowski, <i>Jan Paweł II o relacjach między nauką a wiarą</i>	225
Ewa Stachowska, <i>Między racjonalnością a irracjonalnością w ponowoczesnym obszarze sacrum</i>	235
Jarema Drozdowicz, <i>Wymiary racjonalności światopoglądu magicznego w ujęciu antropologicznym</i>	249
Łukasz Kleska, <i>Idea jedności wiary i rozumu. Od Fides et ratio do Caritas in veritate</i>	265
Sławomir Sztajer, <i>Racjonalność religii wobec niektórych współczesnych prób jej naturalizacji</i>	273
Juliusz Iwanicki, <i>Skrzyżowane drogi racjonalności filozofii i racjonalności religii w twórczości Leszka Kołakowskiego</i>	291
Ewelina Drzewiecka, <i>Idea Bogocześniaka a racjonalność religii (na przykładzie współczesnej powieści bułgarskiej)</i>	297

Część I

Filozoficzna refleksja nad racjonalnością



ZBIGNIEW DROZDOWICZ

O typach i typologizacji racjonalizmu. Kilka uwag wstępnych

Sformułuję dwie generalne tezy, które wydają mi się mało kontrowersyjne. Pierwsza z nich sprowadza się do banalnego stwierdzenia, że dążenie do racjonalności stanowi jedno z najdawniejszych i najbardziej fundamentalnych celów stawianych przez tych, których nazywano najpierw mędrkami, a później filozofami i uczonymi lub po prostu myślicielami. Druga z tych tez to stwierdzenie, że to, co w wyniku tych prób znajdowano i co uznawano lub tylko nazywano racjonalnością, różni się między sobą tak bardzo, że postronny obserwator może dojść do wniosku, iż więcej w tym jest różnic niż podobieństw lub wewnętrznych sprzeczności. Trzeba przy tym wyraźnie powiedzieć, że dla wielu racjonalistów pojawienie się sprzeczności było i jest równoznaczne z brakiem racjonalności. Nasuwa się w tej sytuacji pytanie, czy te wielowiekowe poszukiwania racjonalności same w sobie są racjonalne? Pytanie to oczywiście nie jest nowe. Stawiali je już bowiem starożytni mędracy, a ci, którzy – jak np. sceptycy – generalnie odpowiadali na nie przecząco, eksponując przy tym różnorakie ludzkie ograniczenia, nie przekreślali tym samym całkowicie sensowności takiego poszukiwania; tyle tylko, że zakładali z góry, iż nie może ono zakończyć się całkowitym sukcesem, a racjonalność dostrzegali w tym, żeby to wiedzieć i nie podejmować prób osiągnięcia tego, co jest nieosiągalne.

Nie oznacza to, że byłbym skłonny przyłączyć się w tej mierze do stanowiska sceptycznego. Podzielam jednak opinię tych, którzy uważają, że w szeroko pojętej kulturze duchowej, w tym w filozofii, nauce oraz życiu społecznym, było i jest miejsce na istotnie różniące się racjonalności, a to, że niektóre z nich się wykluczają lub też wykluczają i dopełniają równocześnie, było i jest czymś zwyczajnym i co więcej – daje się racjonalnie wyjaśnić i uzasadnić. Ta-

kie wyjaśnienia i uzasadnienia pojawiały się zresztą w przeszłości i pojawiają nadal, a to, że różnią się one między sobą w sposób istotny, można racjonalnie wyjaśnić i uzasadnić. W kulturze zatem było i jest miejsce dla różnego typu racjonalności.

Z wielu względów pożądane byłoby w miarę racjonalne określenie typów racjonalności oraz ich uporządkowanie. Jest z tym jednak spory kłopot. Przekonują o tym podejmowane w tym zakresie próby. Przywołam tutaj tylko dwa przykłady. Pierwszy pojawia się w szkicu Władysława Tatarkiewicza pt. *O niektórych postaciach racjonalizmu XVII i XVIII wieku*. Autor określa racjonalizm jako „teorię, która w przeciwieństwie do [...] empiryzmu twierdzi, że poznanie polega nie na doświadczeniu lub że nie zaczyna się od doświadczenia, lub że nie pochodzi z doświadczenia, nie postępuje przez doświadczenie, nie ogranicza się do przedmiotów danych w doświadczeniu”, lecz „polega na zrozumieniu, zaczyna się od idei wrodzonych, pochodzi z rozumu, postępuje przez rozumowanie, przekracza doświadczenie” itd.¹ Wyróżnia on dwa typy racjonalizmu: *dyskursywny* i *intuicyjny*. Jego zdaniem, „typem czysto dyskursywnego racjonalizmu jest system Gottfrieda W. Leibniza, a intuicyjnego – system Kartezjusza”. Dalej pojawia się coś, co nazywa „odmianami racjonalizmu”, to znaczy jego „odmiana naturalistyczna i idealistyczna”. W pierwszej z nich „rozum był pojmany antropomorficznie”, natomiast w drugiej „teomorficznie”. Jego zdaniem, „lord Herber i kartezjanie, choć i jeden, i drudzy są zaliczani do racjonalistów, reprezentują całkowicie odmienny sposób myślenia. Dwoistość racjonalizmu była zupełnie zrozumiała: walczył on bowiem na dwa fronty i miał dwa przeciwieństwa: empiryzm i mistycyzm. Odpowiednio do tego istniały dwie jego formacje: antyempirystyczna i antimistyczna, inaczej mówiąc, idealistyczna i naturalistyczna”.

Problem nie tylko w tym, że nie jest jasne, jak ma się zróżnicowanie na typy do zróżnicowania na odmiany i formacje, w szczególności które z nich jest nadrzędne, a które podrzędne. Problem również w tym, że nie jest jasne, czy są to zróżnicowania wykluczające się, czy też dopełniające, a jeśli dopełniające się (co być może jest zakładane), to w których z wymienionych w ogólnej charakterystyce racjonalizmu punktów się one dopełniają (bo raczej nie we wszystkich). Najpoważniejsze zastrzeżenia można jednak mieć do łączenia wyróżnionych typów racjonalizmu z wyróżnionymi osobami. Moim zdaniem, ani w „systemie Leibniza”, ani w „systemie Kartezjusza” nie występuje w „czystej” formie bądź to „dyskursywna”, bądź też „intuicyjna” rola rozumu – przeciwnie, zarówno Kartezjusz, jak i Leibniz zakładają, że rozum będzie pełnił obie funkcje jednocześnie; co oczywiście nie znaczy, że będzie je pełnił równocześnie. Bardziej szczegółowe wyjaśnienie, o co chodzi jednemu i drugiemu z przed-

¹ W. Tatarkiewicz, *O niektórych postaciach racjonalizmu XVII i XVIII wieku*, w: idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, s. 109 nn.

stawicieli racjonalizmu, podałem przy innej okazji². Trzeba jednak zauważyć, że zaproponowana przez Tatarkiewicza typologia nie jest jasna, a niejasności te dotyczą jej najistotniejszych punktów.

Drugim z przykładów typologii racjonalizmu i racjonalności, która rodzi istotne wątpliwości, jest propozycja Maxa Webera. Zacznę jednak od kwestii ogólniejszej, tzn. od próby odpowiedzi na pytanie, co stanowiło główny przedmiot zainteresowania badań prowadzonych przez tego wybitnego niemieckiego uczonego (socjologa, prawnika, historyka i religioznawcy)? Odpowiedzi takiej udzielił m.in. jeden z bardziej cenionych weberystów Wolfgang Schluchter. Jego zdaniem: „Kapitalizm jest pierwszym tematem Maxa Webera. Od początku traktował go jako problem instytucjonalny. Możemy to dostrzec już w jego pierwszej ważnej publikacji, to znaczy w pracy o historii handlowych przedsiębiorstw w średniowiecznych miastach Włoch”. Twierdzi on również, że „ta wczesna perspektywa została zachowana i ukazana ponad trzydzieści lat później w odautorskim wprowadzeniu do nauk o etyce gospodarowania w światowych religiach...”. Dalej jednak stwierdza, że w najgłośniejszej z Weberowskich rozpraw, tzn. w *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu*, owym „pierwszym tematem” jest pojawienie się i przeobrażenie racjonalności i racjonalizmu w kulturze zachodniej³. Skłonny jestem podpisać się pod tymi twierdzeniami. Dodam tylko, że w Weberowskim *opus magnum* pt. *Gospodarka i społeczeństwo* głównym zagadnieniem jest pojawienie się i przeobrażenia w kulturze zachodniej różnych form i typów racjonalizmu. Przekonuje o tym m.in. fakt, że pojęcie racjonalności pojawia się wielokrotnie w każdej z jej ośmiu części oraz w każdym wchodzącym w jej skład punkcie rozważań. Zwrócili na to uwagę już dawno weberycyści. Podkreślają oni jednak również, że bogactwo różnego rodzaju „racjonalizmów”, „racjonalności” i „racjonalizacji” nie idzie w parze ani z precyzyjnym określeniem tych terminów, ani z konsekwentnym ich stosowaniem, ani nawet z unikaniem przez Webera wewnętrznych sprzeczności. Przykładowo: Alan Sica stwierdza, że „Weber stosuje dużo »racjonalizmów«, jednak wiele ze zwrotów, których używa, jest wzajemnie sprzecznych” (i podaje tego przykłady), dodając, że „perspektywa wyjaśnienia słowa »racjonalizowanie«, do którego Weber dołączył takie synonimy, jak: rozwikłanie, systematyzowanie i rozróżnianie, nie jest zachęcająca. Wyjaśnia to fakt, dlaczego nikt nigdy tego nie dokonał. Jest wyraźne przywiązanie Webera od podziału racjonalizm – irracjonalizm, dwubiegunowy konceptualizm”, ale słowa te są „niczym za-

² Por. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Poznań 2008, s. 9 nn.

³ „Tak jak kapitalizm, racjonalizm nie jest, według Webera, ograniczony do współczesnego Zachodu. [...] racjonalizm i racjonalizacje istniały we wszystkich cywilizacjach i najbardziej różnorodnych obszarach życia społecznego były zrationalizowane »począwszy od bardzo rozbieżnych punktów widzenia i w bardzo różnych kierunkach«. Sugeruje to, że to, co jest racjonalne z jednej perspektywy, wydaje się być irracjonalne z innej...”. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley – Los Angeles – London 1985, s. 6 nn.

klęcia"⁴. Rzecz jasna, nie oznacza to, że od „zaklinania” do „racjonalizowania” nie prowadzi żadna droga. Jednak z pewnością nie jest to droga ani łatwa, ani krótka. W *Gospodarce i społeczeństwie* Weber pokazał zarówno spory kawałek tej drogi, jak i pojawiające się na niej istotne trudności.

Chciałbym jednak pozostać przez chwilę przy jego *Etyce protestanckiej* – nie dlatego, że jest tam mniej „zaklinania” różnego rodzaju racjonalizmu i irracjonalizmu (bo jest to kwestia dyskusyjna), ale dlatego, że przedstawione tam typy racjonalizmu i irracjonalizmu są dobrze znane i dyskutowane od momentu ukazania się tego dzieła. Upraszczając radykalnie tę kwestię, można powiedzieć, że Weber wskazuje tam na pojawienie się w kulturze duchowej Zachodu tylko jednego takiego typu racjonalizmu, który wyraźnie wspierał rozwój kapitalizmu, a dokładniej jego „ducha”⁵. Wszystkie elementy wspierające owego „ducha” znalazł nie tyle w całej etyce protestanckiej, co w takich specyficznych jej odmianach, jak „cztery nurty ascetycznego protestantyzmu”, tzn. „kalwinizm, pietyzm, metodyzm i sekty wyrosłe z ruchu nowochrześcijańców”⁶. Najpierw przeciwstawił tę etykę i związany z nią racjonalizm etyce katolickiej i jej irracjonalizmowi, a następnie etyce luterańskiej. Nie jest jednak jasne, czy przypisał jej niższą formę racjonalizmu, czy też uznał, że jej duchowe zaplecze było i jest w gruncie rzeczy irracjonalne. Analizował to na przykładzie „koncepcji zawodu u Lutra”, zaś we wnioskach generalizujących stwierdza, że „u Lutra pojęcie zawodu pozostało tradycyjne” (tzn. albo irracjonalne, albo też racjonalne w historycznym sensie tego słowa). Istnieje więc problem z Weberowską typologią racjonalności i irracjonalności. Można wprawdzie podjąć próbę takiego odczytania Weberowskich sugestii, aby wyłoniły się z nich w miarę racjonalne, czyli m.in. w miarę spójne logicznie i historycznie uzasadnione typy racjonalności, ale pozostaną one w sferze – być może nawet interesujących i inspirujących do dalszych badań – interpretacji. Rzecz jasna, takie interpretacje pojawiają się w literaturze przedmiotu⁷.

⁴ A. Sica, *Weber, Irrationality and Social Order*, California – London 1988, s. 193 nn.

⁵ Weber wskazał, co konkretnie wchodzi w skład owego „ducha”, m.in.: dążenie do zysku („kapitalizm jest dążeniem do zysku w sposób trwały, racjonalnie kapitalistyczny: do ciągłe nowych zysków, do *rentowności*”, podkr. M. Webera), sporządzanie „rachunku kapitałowego” („Tam, gdzie do kapitalistycznego zysku dąży się racjonalnie, całe działanie zorientowane jest na rachunek kapitałowy”), kapitalistyczne planowanie („stosowanie środków rzeczowych lub osobowych w taki sposób, by w bilansie suma końcowa jakiegos konkretnego przedsięwzięcia” była dodatnia), bilansowanie i szacowanie oraz wiele innych czynności wymagających nie tylko sprawnego umysłu „kapitalisty”, ale także odpowiednich warunków społecznych do jego praktycznych działań. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s. 1 nn.

⁶ Ibidem, s. 77 nn.

⁷ Przykładowo: Wolfgang Schluchter, bazując na Weberowskich opracowaniach religioznawczych, proponuje wyodrębnienie dwóch typów: „religijno-metafizycznego postrzegania świata”, tzn. „teocentrycznego” i „kosmocentrycznego”. W pierwszym z nich „elementy krytyczne mają przewagę nad elementami poznawczymi” oraz występuje „tendencja kierowania

1. Typologizacja racjonalności według osobowości

Sytuacja nie jest oczywiście aż tak beznadziejna czy też – jak to określa Monika Walczak w monografii pt. *Racjonalność nauki* (stanowiącej ważny głos we współczesnej dyskusji nad racjonalnością nauki) – „osobliwa, żeby nie powiedzieć schizofreniczna” – że niewiele można zrobić w zakresie racjonalizacji typologii racjonalności, i w gruncie rzeczy każda podejmowana w tym zakresie próba ma charakter arbitralny, a co za tym idzie, równie irracjonalny jak wszystkie wcześniej podejmowane⁸. Niektóre z nich rzeczywiście sprawiają takie wrażenie – tytułem przykładu można przywołać *Zarys historii filozofii* Jana Legowicza. Ten bez wątpienia znawca europejskiej tradycji filozoficznej wyróżnia tam m.in. „grecki racjonalizm humanistyczny” (a w jego ramach „racjonalizm indywidualistyczny”, „sceptyczny relatywizm”, „intelektualizm etyczny Sokratesa” itd.), „irracjonalizm i arystotelesowski racjonalizm żydowski”, „filozoficzno-teologiczną recepcję arystotelesizmu i jej opozycję racjonalistyczną”⁹. Jednak nawet w tej przyjmowanej bez wskazania jasnych kryteriów typologizacji można znaleźć istotne racje i mają one historyczne uzasadnienie. Jednym z bardziej konsekwentnie stosowanych kryteriów jest wyróżnianie wielkich osobowości filozoficznych (Sokrates, Platon czy Arystoteles) i prezentacja wpływów ich poglądów. Ma to jednak nie tylko swoje racje, ale także istotne ograniczenia i uproszczenia. Zacznę od pierwszych.

Dla nikogo, kto studiował historię filozofii, nie powinno ulegać wątpliwości, że w okresie starożytnym wykształciła się instytucja filozoficznego mistrza i autorytetu dla tych, którzy chcieli poznać tajniki filozofii i byli gotowi poświęcić temu zajęciu sporo czasu i wysiłku. W ten sposób powstały w tamtym czasie różne szkoły filozoficzne, nazywane często od nazwiska ich założycieli i liderów. Wiadomo jednak również, że niektórzy spośród tych, którzy pobierali w nich nauki – mimo że poczuli się do związków ze swoją szkołą, a nawet występowali pod jej szyldem – w wielu istotnych kwestiach różnili się od swoich mistrzów. Pokazał to już dawno m.in. Diogenes Laertios w swoich *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*¹⁰. Niektóre z tych szkół przeszły na przestrzeni kilku wieków taką ewolucję, że nawet ci, którzy nie do końca utożsamiali się z poglądami ich założycieli, stawali w ich obronie i odcinali się od tych, którzy w ich przekonaniu nadużywali imienia mistrza. Dobrym przykładem mogą być dialogi Aureliusza Augustyna *Przeciwko Akademikom*. Owi tytułowi „akademicy” to sceptycy,

się w stronę praktycznego racjonalizmu i antyintelektualizmu”, natomiast w drugim „elementy poznawcze są ważniejsze od elementów krytycznych” i pojawia się „tendencja kierowania się w stronę teoretycznego racjonalizmu i intelektualizmu”. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism...*, s. 160.

⁸ M. Walczak, *Racjonalność nauki*, Lublin 2006, s. 13 nn.

⁹ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1967.

¹⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984.

zaliczani do Trzeciej lub Czwartej Akademii¹¹. W okresie średniowiecza pojawiła się wprawdzie również jedna szkoła, nazywana była po prostu „szkołą” czy też bardziej uczenie „scholastyką” (pochodzące z jęz. greckiego określenie oznacza to samo co „szkoła”) oraz miała i ma swoje wielkie osobowości, ale budowanie w oparciu o nie jej typologizacji jest raczej mało uprawnione, m.in. z tego względu, że radykalnej zmianie uległo pojmowanie autorytetu, a ci, którzy byli w niej faktycznie wielkimi mistrzami i nauczycielami, programowo odcinali się od uznawania nawet najmądrzejszych osób za najwyższe autorytety¹². W czasach nowożytnych pojawiły się oczywiście również wielkie osobowości naukowe i filozoficzne, a nawet nazwiska niektórych z nich stały się swoistym „szyldem” dla prawdziwej racjonalności (wystarczy przywołać Kartezjusza), ale mówienie o „szkołach” utraciło swój pierwotny sens – przede wszystkim z uwagi na to, że w tym okresie naukowa i filozoficzna racjonalność weszła w dosyć ścisłe związki z krytycyzmem i krytycyzm ten odnosił się do wszystkiego i wszystkich; również tych, którzy byli jego duchowymi ojcami.

W swoich uwagach w kwestii ograniczeń i uproszczeń związanych z wielkimi filozofami i ich szkołami nie wychodzę poza „klasyczną filozofię”. Jej „nieklasyczne” formy – nazywane czasami po prostu „filozofią”, ale mające niejednokrotnie więcej wspólnego z ideologią, polityką czy religią niż z filozofią – w jeszcze większym stopniu ukazują ograniczenia w budowaniu typologizacji racjonalności w oparciu o wielkie osobowości. Niemal „klinicznym” przykładem może być marksizm. Już za życia samego Karola Marksa zaczął się mocno różnicować i na niewiele zdały się apele oraz kolejne pisma wyjaśniające jego fundatora. Po jego śmierci było z tym jeszcze gorzej, o czym przekonują m.in. pisma i działania tych, którzy pod hasłami obrony „praw ludu pracującego miast i wsi” najpierw dokonali faktycznego zamachu stanu (nazywanego Wielką Rewolucją Październikową), a później doprowadzili do zagłady milionów prawdziwych lub urojonych przeciwników „filozofii społecznej”, nazwanej przez nich komunizmem.

¹¹ Por. Św. Augustyn, *Przeciwko Akademikom*, w: idem, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953.

¹² Pisał o tym m.in. św. Augustyn, skądinąd uznawany za autorytet teologiczny, ale w swoich pismach kwestionujący ludzkie autorytety i opowiadający się za autorytetem Kościoła. W *Contra epistulam fundamenti* przyznaje, że „gdyby nie autorytet Kościoła, nie uwierzyłbym nawet Ewangelii”, natomiast w traktacie *O porządku* wyjaśnia: „Autorytet pobudza wiarę i przygotowuje człowieka do posługiwania się rozumem. Rozum prowadzi do zrozumienia i poznania. Jednakże autorytet nie może całkowicie obyć się bez rozumu, trzeba bowiem rozstrzygnąć, komu należy wierzyć” i dodaje: „aby osiągnąć wiedzę, musimy się opierać na dwóch czynnikach: autorytecie i rozumie. Chronologicznie autorytet wyprzedza rozum; logicznie zaś rozum jest na pierwszym miejscu. [...] dla ludzi prostych skuteczniejszy jest autorytet ludzi stojących na wyższym poziomie, rozum zaś bardziej odpowiada ludziom uczonym, to jednak – ponieważ każdy, zanim zostanie uczonym, najpierw musi być ignorantem, żaden zaś ignorant nie wie, w jakim stanie powinien się przedstawić swoim nauczycielom i jaki tryb życia będzie sprzyjał nauce – wynika stąd, że bramy do przybytków wiedzy tym, którzy chcą znać jej wielkie i niezbadane skarby, otwiera tylko autorytet”. Św. Augustyn, *O porządku*, w: ibidem, s. 219 nn.

2. Typologizacja racjonalności według epok

Cieszyła się ona i cieszy nadal sporą popularnością – nie tylko wśród historyków filozofii, ale także nauki, sztuki prawodawstwa i wielu jeszcze innych ludzkich osiągnięć możliwych do ujęcia w kategoriach racjonalności. Takie typologizacje pojawiły się w momencie, gdy dało się w jakiś sposób odróżnić jeden okres kulturowy od drugiego. Miało to miejsce m.in. po upadku kultury greckiej i pojawieniu się rzymskiej. Rzymianie – o czym dzisiaj wiemy – nie stworzyli własnej, równie oryginalnej filozofii jak Grecy. W okresie starożytnym oni sami jednak tego nie wiedzieli i poszukiwali – tak jak Plotyn – w filozofii rzymskiej tych wartości, które pozwalałyby na uznanie jej za bardziej racjonalną niż filozofia grecka¹³. Podobnie było z rzymską religią i religijnością. Maria Jaczynowska w swojej monografii poświęconej religiom świata rzymskiego pokazuje, że pozostawały one pod silnym wpływem greckiej („Wpływy greckie na religię rzymską datują się co najmniej od początków V wieku p.n.e.”), bogowie rzymscy mają swoich odpowiedników w panteonie greckim, a praktyki kultowe Rzymian stanowią mieszanekę lokalnych tradycji i zapożyczeń greckich¹⁴. Nie wiedział o tym lub nie przyjmował tych faktów do wiadomości jeden z największych apologetów Republiki Rzymskiej Cycero. W swoich pismach nie tylko bowiem wyróżnia dwa typy religijności: grecką i rzymską, ale uznaje tę drugą za bardziej racjonalną niż pierwsza¹⁵. Wraz ze społecznym umocnieniem chrześcijaństwa

¹³ Plotyna (203-269) zalicza się do przedstawicieli piątej Akademii Platońskiej. Została ona założona przez Antiochosa z Askalonu (zm. ok. 68 r. p.n.e.) i początkowo stanowiła próbę „łączenia idealizmu Platona nie tylko z idealizmem Arystotelesa, ale także z materializmem stoików”, natomiast później z „tendencją do ujęcia szeroko rozbudowanego idealizmu platońskiego w ortodoksyjne karby szkolne i razem z nią silną opozycją przeciwko stoickiemu materializmowi”. Por. A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974, s. 227 nn.

¹⁴ M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 38 nn.

¹⁵ Marek Tulliusz Ciceron (wł. Cicero) był sławnym rzymskim politykiem (pełniącym m.in. funkcje pretora, senatora i namiestnika Cylicji), oratorem i pisarzem – samych rozpraw filozoficznych napisał kilkanaście (w serii „Biblioteka Klasyków Filozofii” zostały wydane w czterech obszernych tomach). Jako filozof był i jest łączony z Nową Akademią platońską, w której scholarchami byli najpierw Filon z Tessalskiej Laryssy (jego nauk słuchał w 87 r. Ciceron), a później jego uczeń Antioch z Askalonu. Kwestiom religii i religijności poświęcił rozprawy: *O naturze bogów*, *O wróżbiarstwie* oraz *O przeznaczeniu*. W pierwszej z nich wymienia uczonych i filozofów greckich, którzy – powołując się na swój rozum – utrzymywali, że „bogów nie ma wcale”, oraz takich, którzy twierdzili, że „bogowie zupełnie nie wdają się w sprawy ludzkie”. Jego zdaniem, jest to nieracjonalne, bowiem bez wiary w bogów i w ich zajmowanie się naszymi sprawami nie ma ani prawdziwej pobożności, ani prawdziwej cnoty, ani też pokoju i spokoju publicznego. „Nie wiem – pisał – czy z wykorzeniem bogobojności nie znikłaby także ufność, nie uległa rozkładowi społeczność ludzka i nie zanikła najwznioślejsza z cnót, jaką jest sprawiedliwość. Jednakowoż są też inni, naprawdę wielcy i znakomici filozofowie, którzy twierdzą nie tylko to, że całym światem kieruje i rządzi rozum i mądrość boska, ale również i to, że bogowie czuwają nad życiem ludzkim i mają je w swej pieczy”. Ciceron, *O naturze bogów*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960, s. 11. Wśród tych „innych filozofów” umieszcza również siebie.

pojawił się autorzy chrześcijańscy, którzy wręcz za swoją misję uznali wykazanie wyższości tej religii, w tym wyższej racjonalności zarówno nad religią Greków, jak i Rzymian. Jednym z nich był Aureliusz Augustyn. Jego *opus magnum* pt. *Państwo Boże* w znacznej mierze stanowi polemikę z poganami, w tym z praktykami i wierzeniami Greków i Rzymian¹⁶. Po Weberowskich analizach religii i religijności twierdzenie, iż w tym obszarze życia społecznego nie można znaleźć żadnej istotnej racjonalności, może świadczyć o braku orientacji.

W czasach nowożytnych takich typologizacji racjonalności opartych o wyróżnienie cywilizacyjnych epok pojawiło się znacznie więcej. Był to bowiem okres w dziejach ludzkich, w którym wyraźniej postawiono zarówno na myślenie racjonalne, jak i historyczne, i starano się powiązać jedno z drugim. Przykładów można oczywiście podać wiele. Dla pokazania, że próby takie pojawiły się w różnych krajach europejskich przywołam trzy z nich. Pierwszego dostarcza *Nauka nowa* Giambattisty Vica (1668-1744), profesora uniwersytetu w Neapolu. Owa tytułowa „nauka” to według niego filozofia zajmująca się takimi „racjonalnymi dociekaniami”, które pozwalają „wykryć schemat idealnej historii wiecznej”. „Schemat idealny” to dziejowe przechodzenie narodów przez „trzy epoki: bogów, bohaterów oraz ludzi”¹⁷. W każdej z nich miał występować odmienny typ racjonalności. Drugiego z tych przykładów dostarcza *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* francuskiego filozofa i polityka Jeana A. N. Condorceta (1743-1794). Wyróżnionych jest tam aż dziesięć epok i w każdej z nich jego autor znalazł jeśli nie jakiś swoisty typ racjonalności, to przynajmniej takie jej elementy, które skłaniają go, po pierwsze, do twierdzenia, że ludy i narody

¹⁶ W powstałych w ostatnich latach życia św. Augustyna *Sprostowaniach* wyjaśnia on zarówno okoliczności powstania tego dzieła, jak i jego zawartości. „W pierwszych pięciu księgach – pisałem – zbijam tych, którzy o pomyślność doczesną tak się troszczą, że dla jej zdobycia uważają za konieczną część wielu bogów, przez pogan dotąd czczonych, i utrzymują, że zakaz tej czci spowodował obecne klęski i ich obfitość. W następnych pięciu księgach rozprawiamy przeciwko tym, co – chociaż godzą się na to, że na te klęski doczesne jak zawsze były, tak i będą zawsze [...] – dowodzą jednakże, że cześć bogów licznych i składanie im ofiar pożyteczne jest dla przyszłego pośmiertnego życia”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002, s. 15 nn. Rzecz jasna, wszystko to jest nie tylko pozbawione religijnego, ale także racjonalnego uzasadnienia.

¹⁷ „W epoce bogów poganie wierzyli, że żyją pod rządami boskimi, a wszelkie nakazy otrzymują za pomocą wróżb i wyroczeni, stanowiących najdawniejsze fakty historii świeckiej. W epoce drugiej wszędzie w republikach arystokratycznych panowali bohaterowie mocą zdecydowanej, ich zdaniem, wyższości swej natury nad naturą plebejską. Wreszcie w epoce ludzi wszyscy uznali się za równych względem natury, wskutek czego tworzono najpierw państwa ludowe, następnie zaś monarchie, jedne i drugie będące formą rządów ludzkich. Odpowiednio do tych trzech rodzajów natury i rządów mówiono trzema językami [...]. Pierwszym posługiwano się w epoce rodzin, gdy poganie zaledwie zaczęli się cywilizować – był to język niemy, znaków lub rzeczy związanych w naturalny sposób z pojęciami, jakie miały wyrażać. Drugi był językiem symbolów bohaterskich. Podobieństwa, porównania, obrazy, metafory i opisy naturalne stanowiły główny zasób środków wyrazu tego języka, używanego za czasów panowania bohaterów. Trzeci był językiem ludzkim. Składał się z wyrazów konwencjonalnych i był właściwy republikom i państwom monarchicznym”. Por. G. Vico, *Nauka nowa*, Warszawa 1966, s. 28 nn.

Europy przechodzą w swoich dziejach proces postępującej racjonalizacji myślenia i działania, a po drugie, do wyartykułowania takich typów racjonalności, jak racjonalność starożytnych Greków i Rzymian, odrodzeniowych Włochów oraz oświeconych Anglików i Francuzów. Ci ostatni okazują się reprezentować najwyższy ze wszystkich wyróżnionych przez Condorceta typów racjonalności¹⁸. Trzeci przykład można znaleźć w *Myślach o filozofii dziejów* niemieckiego filozofa Johana G. Herdera (1744-1803). Również tam przyjmowane jest założenie, że ludy i narody przechodzą w swoich dziejach globalny proces racjonalizacji zbiorowego życia, a także wyróżnione są – w zależności od stopnia zaawansowania tego procesu – różne cywilizacje. Na samym końcu okazuje się, że nad wszystkimi góruje nie świat romański, lecz germański – góruje nie tylko racjonalnością, ale także protestancką religijnością, m.in. dlatego, że miał takich filozofów, jak Leibniz i takich teologów, jak Luter¹⁹.

Problem nie tylko w tym, że autorzy tych i podobnych do nich filozofii dziejów przedstawiają różne nacje i różne religie jako najbardziej prawych dziedziców tego wszystkiego, co w dziejach ludzkich było racjonalne. Problem nawet nie w tym, że ujawniają oni swoje szczególne przywiązanie do kultury własnego narodu, a to, co nie buduje jego pozytywnego wizerunku lub mogłoby stanowić na nim jakąś poważną rysę, jest przez nich albo pomijane, albo bagatelizowane. Problem natomiast w tym, że w kreśleniu obrazu tego, co było i jest racjonalne posługują się niejednokrotnie szczególnymi racjami, wynikającymi z przywiązania Vica do katolicyzmu, Herdera do luterańskiego protestantyzmu, a u Condorceta z głębokiej awersji do wszystkich Kościołów i wyznań chrześcijańskich. Nie twierdzę, że nie są to istotne racje. Przeciwnie, uważam, że pojęcie racji jest nie tylko kategorią logiczną, ale również psychologiczną, społeczną, polityczną itd. i z całą powagą skłonny jestem traktować zarówno te pierwsze, jak i te drugie. Rzecz jednak w tym, aby mieć jasność, w jakim sensie i w jakich kontekstach są one stosowane i, rzecz jasna, nie mylić racjonalizmu i racjonalności zbiorowej z osobistymi odczuciami, awersjami i preferencjami, a w każdym razie orientować się, kiedy kończyć się ta pierwsza i zaczynają te drugie.

3. Typologizacje historyczne

Podane wyżej przykłady pokazują m.in., że wyróżnianie i porządkowanie racjonalizmu z historycznego punktu widzenia cieszyło się sporą popularnością

¹⁸ Najwyższą, bowiem oświeceni Francuzi mieli: „najlepszych ekonomistów („ekonomiści francuscy propagowali z zapałem ten prosty system, według którego nieograniczona swoboda najpewniej przyczynia się do rozwoju handlu i przemysłu”), najlepszych pisarzy („pisarze francuscy starali się wyleczyć Anglię z jej przesądów handlowych, z jej poszanowania dla błędów jej konstytucji i jej praw”) i wiele jeszcze innych „naj...”. J. A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, s. 203 nn.

¹⁹ Por. J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. I i II, Warszawa 1962.

i ma co najmniej jedną wielką zaletę – pozwala przedstawić zarówno proces wyłaniania się jego poszczególnych typów, jak i ich wewnętrznego różnicowania się na różne formy i odmiany. Przyjmuję, że typy mają charakter nadrzędny wobec form racjonalizmu, a te z kolei wobec jego odmian. Istotnym ułatwieniem w poruszaniu się po tym ogromnie zróżnicowanym obszarze było i jest odwołanie się do historycznego źródła, różnie pojmowanego i wykorzystywanego. Wiele w tym przypadku zależy od przedmiotu rozważań. W historii filozofii tymi źródłami są, a w każdym razie mogą być, zarówno filozoficzne teksty, jak i ich historyczne konteksty – społeczne, kulturowe, językowe itd. Podobnie jest przy poszukiwaniu racjonalności w nauce, a nawet w jakiejś mierze w religii, o czym przekonują opracowania religioznawców, w tym historyków i socjologów religii. W przypadku poszukiwania i ewentualnie wskazywania racjonalności w życiu społecznym do wymienionych już źródeł dochodzą różnego rodzaju istniejące (do pewnego czasu): „konstelacje interesów”, „konwencje i prawa”, „stosunki wspólnotowe”, „solidarność i reprezentacja”, „porządki administracyjne i regulacyjne”, „instytucje” itd. Wszystkie te kategorie podaję za Maxem Weberem – nie tylko dlatego, że potrafił on wskazać różne typy, formy i odmiany racjonalności społecznej, ale również dlatego, że pokazał, jak złożoną tworzą one „materię”. Jeśli dzisiaj zgłaszane są do jego badań i ich wyników różnego rodzaju uwagi krytyczne, to są one związane głównie z tym, że dokonał nie takiej selekcji tworzących ją elementów, jakiej zdaniem krytykujących go dokonać powinien. Tego jednak, że takiej selekcji dokonać trzeba i że on sam jej dokonuje, był świadomy. Co więcej, przedstawił jej generalne zasady²⁰.

²⁰ Od tamtego czasu procedura ta nazywana jest „idealizacją”. Jej zasady przedstawił Weber w artykule pt. *Metoda historyczna Roschera*. Wyjaśnia tam, że „nauki „filozoficzne [humanistyczne – Z. D.] mają na celu uporządkowanie ekstensywnie i intensywnie bezgranicznej mnogości zjawisk poprzez zastosowanie systemu pojęć i praw. W najlepszym przypadku te pojęcia i prawa są bezwarunkowo i koniecznie ważne. Konkretnie możliwe właściwości »rzeczy« i zdarzeń [...] właściwości, które czynią je postrzegalnymi przedmiotami, są stopniowo odrzucane. Ten projekt jest konsekwencją logicznego ideału tych dyscyplin, do których czysta mechanika zbliża się najbardziej. Ich bezkompromisowe, logiczne zaangażowanie się w systematyczną hierarchię generalnych konceptualizacji [...], konceptualizacji coraz bardziej generalnych, oraz w ich standardy precyzji i jednoznaczności, sprowadzają nauki filozoficzne do najbardziej radykalnej redukcji, jaka jest możliwa. [...] W konsekwencji wyniki tych nauk stają się coraz bardziej odległe od empirycznej rzeczywistości. [...] W końcowej analizie wytworem tych nauk jest komplet całkowicie niejakościowych – i przez to samo całkowicie wyimaginowanych – istot pojęciowych. Ostatecznymi, logicznymi wytworami tych dyscyplin są abstrakcyjne relacje ogólnej ważności (prawa)”. Nieco dalej zaś dodaje: „Logicznym ideałem tych dyscyplin jest rozróżnienie podstawowych własności konkretnego zjawiska poddanego analizie z jego przypadkowymi lub nic nie znaczącymi własnościami, a tym samym intuicyjne ustanowienie poznania tych podstawowych cech. Próba uporządkowania zjawisk w uniwersalny system konkretnych przyczyn i skutków, które są natychmiastowo i intuicyjnie zrozumiałe, kieruje te dyscypliny do wzrastająco zaawansowanego objaśnienia pojęć. Te pojęcia mają na celu przybliżenie reprezentacji konkretnej rzeczywistości poprzez selekcję i połączenie tych własności,

Wynika z nich, że w każdym przypadku przed przystąpieniem do próby określenia typów, form i odmian racjonalizmu trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie, co powinno i może być uwzględniane w tych zabiegach, a co może być w nich pomijane? Możliwości jest wiele, w tym wiele możliwych wariantów ustalenia stałych i zmiennych składników racjonalizmu. Przykładowo: możliwe jest takie ustalenie jego typów, w którym za stałe przyjmuje się – tak jak to miało miejsce w przywołanej na początku typologizacji W. Tatarkiewiczza – pojmowanie rozumu i ewentualnie rozumności, natomiast zmiennymi mogą być praktyczne zastosowania tego pojmowania rozumu. Za stałe mogą być jednak przyjęte – tak jak to ma miejsce u Maxa Webera – działania społeczne, natomiast za zmienne – formalne i realne warunki ich występowania. W przywołanych przykładach taką stałą był również stosunek do religii i religijności, natomiast zmiennymi – zarówno charakter tego stosunku (u jednych był pozytywny, u innych negatywny, a jeszcze częściej pod jednym względem pozytywny, natomiast pod innym negatywny), jak i rodzaj tej religii i religijności (ze zróżnicowaniem m.in. na grecką i rzymską, pogańską i chrześcijańską, katolicką i protestancką). Wszystkie te wyróżnienia i rozgraniczenia mają za sobą stosunkowo długą tradycję i mogą wykazać się takimi efektami, które czynią z nich ujęcia na swój sposób modelowe.

Są jednak i takie stałe, które przynajmniej na pierwszy rzut oka wyglądają na wyznaczniki nie racjonalizmu, lecz raczej irracjonalizmu, a przynajmniej wymagają takiego „oswojenia” z racjonalizmem, aby nie stanowiły dla niego istotnego zagrożenia. Za taką stałą może uchodzić posługiwanie się pojęciem „racjonalności” niczym „zaklęciem” i niepodawanie ani jego znaczeniowej charakterystyki, ani też uzasadnienia dla używania go w odniesieniu do istotnie różniących się tekstów i kontekstów. Za taką stałą może jednak również uchodzić nieskrywane lub z trudem skrywane przywiązanie do jednej religii i religijności oraz awersja do innych. Może oczywiście za nią uchodzić także głęboką awersja do wszystkich tradycyjnych religii i budowanie na niej – tak jak to ma miejsce u Condorceta – z jednej strony obrazu świata opanowanego przez zabobony i religijnych oszustów, z drugiej natomiast – wyzwolonego przez agnostycznych filozofów i uczonych. W przypadku gdy w grę wchodzi (jako ewentualne stałe) elementy psychologiczne, pojawia się spory kłopot z ich wyrażeniem w języku racjonalizmu i racjonalności. Co do tego jednak, że muszą one być brane pod uwagę przy jej rozpatrywaniu, byli przekonani już starożytni filozofowie, a M. Weber przekonująco pokazał, że nawet te z nich, które tradycyjnie występowały pod „dosyć pretensjonalnie brzmiącym pojęciem »ducha«, daje się racjonalnie ująć i tak interpretować, że na końcu pojawi nam się zachowujący się na swój sposób racjonalnie całkiem konkretny »kapalista«”.

które uznajemy za charakterystyczne”. M. Weber, *Roschers's „historische Methode”*, cyt. za: A. Sica, *Weber, Irrationality...*, s. 118 nn.

Na koniec jeszcze parę uwag na temat typologizacji w szczególnie mi bliskim obszarze zainteresowań, to znaczy w historii filozofii. Pod pewnym względem sytuacja jest w niej bardziej komfortowa niż w innych dziedzinach badań, bowiem nad racjonalnością ludzkiego myślenia i działania zastanawiało się wielu filozofów i proponowali oni szereg interesujących rozwiązań. Jest zatem na kim się wzorować i w czym wybierać. To bogactwo urodzaju nie ułatwia jednak znalezienia takich kryteriów, które pozwoliłyby na bezdyskusyjne określenie chociażby głównych typów racjonalizmu występujących w historii filozofii. Ilustracją tych trudności jest przywołana na początku propozycja W. Tatarkiewicza (a dotyczy ona przecież tylko racjonalizmu XVII i XVIII wieku). Warto jednak wykorzystywać różne doświadczenia i różne przemyślenia w tym zakresie. Szczególnie pomocne są, w moim przekonaniu, propozycje oraz sugestie tych filozofów i uczonych, którzy sami utożsamiali się z racjonalizmem i próbowali stawiać czoła jego najpoważniejszym zadaniom i wyzwaniom. Uczonym ułatwiającym mi dostrzeganie istotnych problemów związanych z racjonalnością oraz racjonalizacją myślenia i działania jest Max Weber. Jednak również u wielkich filozofów-racjonalistów znajduję takie twierdzenia, które odczytuję jako „klucze” do uporządkowania obrazu powstawania i przeobrażenia się różnego typu racjonalizmu. Takim „kluczem” stało się dla mnie m.in. Kantowskie twierdzenie: „Istnieją dwie absolutnie pierwsze zasady wszystkich prawd, jedna z nich jest zasadą prawd twierdzących, mianowicie twierdzenie: cokolwiek jest, jest, druga jest zasadą prawd przeczących, mianowicie twierdzenie: cokolwiek nie jest, nie jest”. Wynika z niego, że można i trzeba zasadnie mówić o dwóch dopełniających się typach racjonalności, tzn. racjonalności afirmacji (twierdzenia) oraz racjonalności negacji (przeczenia)²¹. Tak te twierdzenia odczytuję i tak je stosuję przy podziale racjonalności występującej w filozofii starożytnej, odrodzeniowej i nowożytnej²².

²¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, Warszawa 1957, s. 302 nn.

²² Por. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w filozofii starożytnej i odrodzeniowej*, Poznań 2008; idem, *Racjonalność w filozofii nowożytnej*, Poznań 2008.

GRZEGORZ DZIAMSKI

Prawda jako fakt instytucjonalny

*Prawda nas nie wyzwoli, ale zapanowanie
nad produkcją prawdy – owszem.*

Michael Hardt, Antonio Negri, *Imperium*¹

Pytanie o racjonalność jest współczesną wersją starego pytania o rozum i prawdę, o miejsce rozumu i prawdy we współczesnej kulturze. Jaką rolę w dzisiejszej kulturze odgrywa rozum i prawda? Jak rozumiemy dziś prawdę? Jakie znaczenie jej przypisujemy? Czy zrezygnowaliśmy z prawdy, a może odkryliśmy jej skrywaną, irracjonalną stronę? Czym jest dla nas dzisiaj prawda, która kiedyś miała nas wyzwolić?

1.

Bronisław Łagowski napisał niedawno, że postmodernizm uwalnia nas od faktów. „Przenosząc dyskusję w sferę filozofii, zwłaszcza postmodernistycznej, uwalniamy się od krępujących faktów i możemy głosić dowolną brednię, zwłaszcza gdy dotyczy polityki”². Wypowiedź Łagowskiego została sprowokowana wywiadem, jakiego udzielił „Gazecie Wyborczej” obecny minister kultury, Bogdan Zdrojewski. Omawiając program obchodów rocznic 1 września 1939 i 4 czerwca 1989 r. minister kultury miał powiedzieć, że ostatecznym końcem

¹ M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kotbaniuk, Warszawa 2005, s. 173.

² B. Łagowski, *Klamra Zdrojewskiego*, „Przegląd” 35/2009.

II wojny światowej były czerwcowe wybory '89 roku w Polsce oraz upadek muru berlińskiego³.

Czy postmodernizm rzeczywiście zwalnia nas od przymusu liczenia się z faktami, jak chce Łagowski? Moim zdaniem, rzecz przedstawia się dokładnie odwrotnie. Postmodernizm nie tylko nie lekceważy faktów, ale wręcz przeciwnie – nawołuje do wnikliwego przyglądania się faktom. Weźmy zdanie, które sprowokowało rozważania prof. B. Łagowskiego: „1 września 1939 roku wybuchła II wojna światowa”. Czy zdanie to jest prawdziwe? 1 września 1939 r. wojska niemieckie zaatakowały Polskę, był to początek niemieckiej agresji na Polskę, ale czy początek II wojny światowej? 1 września 1939 r. rozpoczęła się wojna niemiecko-polska, bitwa o Polskę, w polskiej literaturze znana pod nazwą „kampanii wrześniowej”, w niemieckiej pod nazwą „Blitzkrieg”⁴, ale czy był to początek II wojny światowej? 3 września 1939 r. Wielka Brytania i Francja wypowiedziały wojnę III Rzeszy, konflikt nabrał charakteru międzynarodowego, ale nadal pozostał konfliktem europejskim, a nie światowym. Wejście Armii Czerwonej do Polski 17 września 1939 r. nie nadało wojnie charakteru światowego. Nastąpiło to dopiero po japońskim ataku na Pearl Harbor 7 grudnia 1941 r. i włączeniu się Stanów Zjednoczonych do wojny. A może kilka miesięcy wcześniej, kiedy rozpoczęły się działania wojenne w Afryce? W 1940 r. działania wojenne przeniosły się na teren Afryki Północnej, ale nadal był to konflikt mocarstw europejskich: Włoch, Niemiec, Wielkiej Brytanii, chociaż po stronie brytyjskiej walczyły oddziały australijskie. Oczywiście, możemy powiedzieć, że istnieje związek przyczynowo-skutkowy między niemieckim atakiem na Polskę a wybuchem II wojny światowej. Polski historyk pisze: „Datą historycznie ścisłą [wybuchu II wojny światowej – G. D.] jest oczywiście 1 września. Natomiast data 3 września jest także ważna, gdyż od tego dnia wojna z lokalnej rozprawy między Niemcami i Polską przeistoczyła się wojnę europejską, a w dalszym rozwoju wydarzeń światową”⁵. Zdania te wydają nam się prawdziwe, jeżeli jednak przyjrzymy się im nieco uważniej, to zauważymy, że przestajemy tu mówić o faktach, a zaczynamy tworzyć narrację, opowieść o II wojnie światowej. Fakty wypierane są przez narrację, a ściślej – zdania narracyjne. Zdania narracyjne, według Arthura C. Danto, który wprowadził to określenie do dyskursu metahistorycznego, odnoszą się do dwóch oddzielonych w czasie zdarzeń, które zostają powiązane w taki sposób, że pierwsze zdarzenie

³ Myśl tę powtórzył na kongresie „W drodze do wolności” (19 XI 2009) marszałek senatu Bogdan Borusewicz, mówiąc: w roku 1989 zakończyło się to, co się rozpoczęło w 1939 r., „Gazeta Wyborcza” z 20 XI 2009 r.

⁴ 8 września wojska niemieckie znalazły się pod Warszawą, 13 września Francja uznała, że bitwa o Polskę jest przegrana, 18 września polski rząd i wyższe dowództwo opuściło kraj. N. Cawthorne, *Decydujące bitwy II wojny światowej*, tłum. J. Szczepańska, M. Michowski, Warszawa 2009, s. 15.

⁵ P. Zaremba, *Historia dwudziestolecia (1918-1939)*, t. 2, Paryż 1981, s. 405 (podkr. G. D.).

zaczyna funkcjonować tak, jakby było przyczyną drugiego⁶. Paradigmatycznym przykładem zdania narracyjnego jest zdanie: „W 1724 roku urodził się autor *Krytyki władzy sądowniczej*”. Zdanie „1 września 1939 r. rozpoczęła się II wojna światowa” jest zdaniem narracyjnym. Czy byłoby ono prawdziwe, gdybyśmy nie znali tego, co nastąpiło później? Gdyby 3 września Wielka Brytania i Francja nie wypowiedziały Niemcom wojny? Gdyby na początku października 1939 r. Wielka Brytania i Francja zgodziły się na propozycję Hitlera i zaakceptowały podział Polski? Czy byłoby prawdziwe, gdyby wiosną 1940 r. Niemcy nie zaatakowały Holandii, Belgii, a później Francji? Jaki udział w wybuchu II wojny światowej miało zajęcie Czechosłowacji w marcu 1939 r., a jaki przyłączenie Austrii do III Rzeszy? Jaki udział w wybuchu II wojny światowej miała konferencja pokojowa w Monachium we wrześniu 1938 r.? „Korzenie II wojny światowej tkwiły w poprzedzającej ją pierwszej wojnie” – pisze angielski historyk Nigel Cawthorne⁷. Jaka jest różnica między korzeniami a początkiem? Czy korzenie nie są ukrytym, niewidocznym początkiem? Czy Europa nie zmierzała ku wojnie od traktatu wersalskiego, a przynajmniej od objęcia władzy w Niemczech przez Hitlera?⁸ Postmodernizm nie uwalnia nas od faktów, przeciwnie, każe uważniej przyrzeć się procesowi wytwarzania faktów.

2.

Walter D. Bannard napisał przed laty: „Modernizm był idealistyczny, postmodernizm jest polityczny”⁹. Modernizm podtrzymywał wiarę w obiektywność rozumu i prawdy i dlatego był idealistyczny; postmodernizm pyta, jak wytwarzana jest prawda, ponieważ przyjmuje, że prawda nie jest nam dana, lecz społecznie wytwarzana. A jeżeli jest społecznie wytwarzana, to można zasadnie pytać: kto ją wytwarza?, w jakim celu?, dla kogo? Tam, gdzie modernizm widział rozum i działanie rozumu, tam postmodernizm widzi politykę i działanie sił politycznych, władzy, dominacji, hegemonii. Postmodernizm przyjmuje, że prawda, podobnie jak dzieło sztuki, jest faktem instytucjonalnym.

⁶ A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965. Cyt. za: P. Ricoeur, *Czas i opowieść. Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2008, ss. 199-206.

⁷ N. Cawthorne, *Decydujące bitwy...*, s. 7.

⁸ Przyczyny II wojny tkwiły w tym, co Niemcy nazwali „dyktatem wersalskim”, ale realne niebezpieczeństwo wybuchu wojny nie było „brane poważnie pod uwagę do czasu zagarnięcia władzy w Niemczech przez Hitlera”. P. Zaremba, *Historia dwudziestolecia...*, s. 353. Paweł Wieczorkiewicz przypomina, że w 1936 r. Józef Beck zaproponował Francji wspólne uderzenie na Niemcy w celu obalenia Hitlera. P. Wieczorkiewicz, *Zaczęło się w Polsce. Wprowadzenie*, www.nck.pl (25 XI 2009).

⁹ W. Bannard, *On Postmodernism*, „Arts” Feb 1984.

Rozróżnienie na fakty instytucjonalne i surowe wprowadziła pod koniec lat 50. Elizabeth Anscombe¹⁰. Fakty instytucjonalne tym różnią się od faktów surowych (*brute facts*), że nie dają się opisywać w terminach czysto obserwacyjnych, ponieważ są zależne od wytworzonych przez ludzi instytucji. Zaproponowany przez Anscombe podział zdaje się odpowiadać podziałowi na fakty naturalne, które są przedmiotem zainteresowania nauk przyrodniczych (*natural sciences*), oraz fakty kulturowe, które stanowią przedmiot badań nauk społecznych (*social sciences*) i nauk o kulturze (*cultural sciences*). W rzeczywistości podział ten jest nieco bardziej skomplikowany, ponieważ każdy opis faktów surowych (naturalnych) wymaga odwołania się do wytworzonych przez ludzi instytucji, np. podanie ciężaru jakiegoś przedmiotu wymaga odwołania się do wypracowanej przez ludzi konwencji określania ciężaru. Można jednak powiedzieć, że w przypadku faktów surowych (naturalnych) da się oddzielić wypowiedź od tego, czego ona dotyczy, a więc oddzielić wypowiedź od jej desygnatu; wypowiedź zostaje wprawdzie wyrażona w wypracowanym przez ludzi języku – języku fizyki, chemii, biologii – ale opisywane przez te wypowiedzi fakty istnieją niezależnie od ludzi, nie są przez nich wytworzone. Od razu, rzecz jasna, rodzi się pytanie, do jakiego stopnia fakty są niezależne od języka, jakim je opisujemy? Jak język wpływa na opisywane przez nas fakty? A tym samym w jakim stopniu nauki przyrodnicze, skoro posługują się językiem, są zakorzenione w kulturze i tworzą kulturowo zdeterminowane obrazy tzw. obiektywnego świata?

Nie mówię tu nic nowego, powtarzam jedynie poglądy Paula K. Feyerabenda z *Against Method* (1975)¹¹ i *Science in a Free Society* (1978)¹², którym postmodernizm nadał nową siłę. To Feyerabend twierdził, za Whorfem, że „obserwatorzy, którzy używają istotnie różnych języków, będą bądź stwierdzać różne fakty w tych samych warunkach, w tym samym świecie fizycznym, bądź też że uporządkują oni podobne fakty w odmienny sposób”¹³, dlatego tak ważne jest przyswojenie sobie języka danej dyscypliny czy szkoły naukowej, co pozwala jej zwolennikom widzieć to samo lub – ujmując rzecz inaczej – postrzegać obserwowane fakty w podobny sposób. To Feyerabend napisał, że różnych sposobów widzenia świata – wynikających z przyjętego języka i wpisanego weń poglądu na świat – nie da się porównywać, ponieważ aby to uczynić, trzeba „sformułować określone reguły procesu porównywania, takie np. jak reguły logiki”, które od razu przesądzą o wyższości jednego sposobu

¹⁰ E. Anscombe, *On Brute Facts*, „*Analysis*” 3/1958; por. J. Searle, *Czynności mowy*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1987, ss. 69-73.

¹¹ P. K. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London 1975.

¹² Idem, *Science in a Free Society*, London 1978.

¹³ Idem, *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertelwski, Wrocław 1996, s. 214.

widzenia nad drugim¹⁴. To wreszcie Feyerabend napisał, że starożytni Grecy nie wymyślili swoich bogów, jak zwykliśmy się wyrażać, lecz ich odkryli i opisali, tak jak nowożytna nauka odkryła i opisała atomy, bakterie, wirusy, DNA – greccy bogowie istnieli, zanim ludzie zdali sobie sprawę z ich istnienia i żyć będą nadal, bez względu na to, co będą o ich istnieniu myśleć śmiertelnie¹⁵. Bogowie mają zdolność czynienia cudów, zawieszania odkrytych przez naukę praw. Dzisiaj, kiedy jesteśmy informowani o cudach w telewizyjnych serwisach informacyjnych, nie możemy być całkowicie pewni, że Grecy nie mieli racji¹⁶.

Przeprowadzona przez Feyerabenda krytyka naukowego monopolu na prawdę i pokazanie, jak w praktyce wygląda wytwarzanie prawdy naukowej, skłoniły Jeana-François Lyotarda do wprowadzenia terminu *technonauka* i twierdzenia, że miernikiem odkryć naukowych nie jest ich prawdziwość, lecz technologiczna skuteczność¹⁷. Żyjemy w świecie technonauki, która zmienia codzienne życie milionów ludzi na całym świecie szybciej i radykalniej niż kiedykolwiek wcześniej, wystarczy pomyśleć o telewizji satelitarnej, internecie, telefonach komórkowych, transplantacjach, coraz szybszych samolotach i coraz szybszej kolei. Dzięki technonauce żyjemy w innym świecie, niż żyli nasi przodkowie, w świecie, w którym znikają twarde dystynkcje, jasne kryteria, w którym wszystko staje się płynne. Czy mogliśmy przypuszczać jeszcze niedawno, że program komputerowy (plagiat.pl) będzie określał stopień naszej nieoryginalności, że komputer poinformuje nas, że napisana przez nas praca jest w 13,7% nieoryginalna – nieoryginalna, czyli spisana skądś lub przepisana. Autor czy autorka takiej pracy jest więc w prawie 14% przestępcą, złodziejem, plagiatorem, a może plagiarystą¹⁸. Klarowne opozycje zaczynają się rozmywać, jak w przypadku Caster Semenya. Nikt nie jest w pełni oryginalny, a 14% to na razie dopuszczalna miara nieoryginalności. Za kilka lat uznamy, być może, że wystarczy 34%, by uznać pracę za oryginalną.

Nauka, a ściślej technonauka, zmienia nasze życie codzienne, ale nie uważamy, żeby przynosiła prawdziwe, a więc rozstrzygające odpowiedzi na zasadnicze

¹⁴ Ibidem, s. 171.

¹⁵ Ibidem, ss. 244-245.

¹⁶ Niedawno w prasie ukazała się następująca informacja: „Uniwersytet Medyczny w Białymstoku odcina się od wyników badań, które przeprowadzili pracownicy tej uczelni w sprawie tzw. cudu w Sokółce na Podlasiu. Chodzi o opinie wydane przez dwoje patomorfologów, na które powołuje się komisja kościelna badająca wydarzenia w kościele św. Antoniego. Naukowcy przebadali próbkę pobraną z hostii, na której pojawiła się »plama sprawająca wrażenie plamy z krwi«. Orzekli oni, że materiał wskazuje na tkankę mięśnia sercowego, a przynajmniej najbardziej ją przypomina. Zdaniem uczelni badania zostały przeprowadzone w sposób nielegalny, poza oficjalną drogą”. „Dziennik Gazeta Prawna” nr 213 z 1 XI 2009 r. (podkr. G. D.).

¹⁷ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migański, Warszawa 1997.

¹⁸ Pojęcie wprowadzone przez amerykańskiego pisarza Raymonda Federmana.

dla nas pytania, np. kiedy się zaczyna i kiedy kończy człowiek, o czym świadczą przeczące Habermasowskiemu consensusowi dyskusje na temat aborcji i eutanazji, medialne debaty wokół Terri Schiavo (2005) czy Elany Englaro (2009). Nauka nie ma w tych sprawach głosu rozstrzygającego, choć każda ze stron odwołuje się do autorytetu nauki, powołując własnych ekspertów¹⁹. Można więc powiedzieć, że akceptujemy użyteczność nauki, ale nie przyznajemy jej wyłączności na tworzenie prawdziwego obrazu świata, akceptujemy technonaukę, ale nie czujemy się zobowiązani do zaakceptowania tworzonego przez nią obrazu świata. Kiedy zaczęła się ta zmiana? Paul Feyerabend, żeby raz jeszcze przywołać ten postmodernistyczny autorytet w sprawach nauki, powiada, że zaczął mieć wątpliwości co do wyższości naukowego poglądu na świat w połowie lat 60., kiedy na uniwersytecie w Berkeley, gdzie wówczas wykładał, pojawili się studenci spoza zachodniego świata – Meksykanie, Czarni, Indianie. „Kim byłem – zastanawiał się Feyerabend – aby mówić tym ludziom, co i jak mają myśleć? Nie znałem ich problemów, chociaż wiedziałem, że mają ich wiele. Nie orientowałem się w ich zainteresowaniach, uczuciach, obawach...”²⁰. Dlaczego nasze zachodnie myślenie ma być lepsze od poglądów wypracowanych przez ich kultury, dlaczego mielibyśmy im narzucać nasz sposób myślenia, lekceważąc wypracowane w ich kulturach poglądy na świat, stosunki międzyludzkie, relacje człowieka z przyrodą? Czy tylko dlatego, że to my podbiliśmy ich kultury, a nie oni naszą? Że uczyniliśmy z naszej nauki narzędzie podboju świata i innych kultur? Zacząłem się zastanawiać, pisze dalej Feyerabend, jaką wiedzę miałbym przekazywać moim niezachodnim studentom, przyjmując jako coś oczywistego, że to ode mnie i mnie podobnych zależy, czego będziemy ich nauczać, tak jakby oni sami nie mieli w tej sprawie wiele do powiedzenia.

W tym krótkim fragmencie Feyerabend kilkakrotnie posługuje się słowem „polityka”. Najpierw pisze o nowej polityce edukacyjnej wprowadzonej przez rząd, dzięki której na amerykańskich uczelniach pojawili się studenci, których wcześniej tam nie było – Meksykanie, Czarni, Indianie. Później pisze o tym, jak próbował wypracować własną politykę edukacyjną dla niezachodnich studentów. W *Farewell to Reason* zauważa samokrytycznie, że pragnął zaofiarować swoim studentom lepszą politykę, niż oferował im prezydent Johnson,

¹⁹ Zob. przypis 16. Badania hostii, na której pojawiła się plama przypominająca plamę krwi przeprowadziła prof. Maria Sobaniec-Łotowska i prof. Stanisław Sułkowski. „Sobaniec-Łotowska to zaufany człowiek arcybiskupa Ozarowskiego – mówi jeden z pracowników zakładu [Patomorfologii Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku – G. D.]. „Rzeczpospolita” nr 252 z 27 X 2009 r. Książd profesor Mariusz Rusiecki z Polskiej Akademii Nauk podaje definicję cudu: cud to znak Bożego działania, w znaku takim musi być zarówno element empiryczny, jak i widoczny sens zbawczy. „Dopiero gdy wiemy, co Bóg mówi do nas przez dany znak, możemy zjawisko nazwać cudem”. Badanie tkanki to zaledwie pierwszy etap, drugim etapem jest teologiczne odczytanie znaczenia tego, co wydarzyło się w Sokółce. Ibidem.

²⁰ P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, s. 261.

ale tak samo jak prezydent Johnson odmawiał podmiotowości tym, którym chciał pomagać²¹.

Feyerabend miał świadomość, że prawda jest faktem instytucjonalnym, dlatego chciał wyzwolić działalność badawczą – na tyle, na ile to możliwe – z instytucjonalnych zależności, opowiadając się za całkowitą swobodą badań naukowych: „osobie próbującej rozwiązać jakiś problem, czy to w nauce, czy gdziekolwiek indziej, trzeba pozostawić całkowitą wolność i nie można jej ograniczać żadnymi wymogami czy normami...”²², nawet normami racjonalności, bo to właśnie normy racjonalności mają najbardziej instytucjonalny charakter, wytyczają granice i przywołują do porządku niesfornych badaczy. Intencją Feyerabenda, tak jak ją rozumiem, nie była likwidacja instytucji nauki, lecz obrona przed instytucjonalnymi zniekształceniami. Przypominało to trochę praktykę artystyczną Hansa Haacke, którego krytyka instytucjonalna (*Institutional Critique*) nie dążyła do zniesienia instytucji sztuki, lecz do jej obrony przed zniekształcającym wpływem czynników zewnętrznych, polityki i ekonomii, ideologii i rynku²³. Czy taka obrona jest możliwa? Czy broniąc czystości instytucji sztuki i nauki, nie popadamy w modernistyczny idealizm, o którym pisał Walter Bannard? Feyerabend wierzył w wolne społeczeństwo (*free society*), a więc w abstrakcję, jak sam napisał w swojej autobiografii, w to, że wolne społeczeństwo zapewni nauce wolność, a ta będzie prowadzić do dalszego postępu nauki²⁴. Postmodernizm nie wierzy w abstrakcję, dlatego jest tak wyczulony na instytucjonalną naturę sztuki i nauki, na to, jak społeczeństwo wytwarza „prawdziwą” sztukę i „prawdziwą” naukę.

Jean-François Lyotard, którego traktuję tu jako spadkobiercę naukowego anarchizmu Feyerabenda²⁵, zauważa, że integralną częścią nauki jest nauczanie, wprowadzanie młodych adeptów w tajniki wiedzy naukowej. Bez nauczania trudno sobie wyobrazić naukę, a tym bardziej jej postęp, *whatever it means*. Nauczanie polega na przekazywaniu wiedzy przez tych, którzy ją posiadają (nauczyciele), tym, którzy jej (jeszcze) nie posiadają, ale chcieliby ją osiąść (uczniowie). Nauczanie opiera się na przekonaniu, że wiedzę da się przekazać, że ci, którzy nie posiadają wiedzy, jeśli będą się należycie starać, zostaną w przyszłości ekspertami w wybranej przez siebie dziedzinie wiedzy, a więc

²¹ Idem, *Farewell to Reason*, London – New York 1994, s. 318.

²² Idem, *Przeciw metodzie*, s. 260.

²³ Zob. A. Fraser, *From the Critique of Institutions to an Institution of Critique*, w: J. Welchman (red.), *Institutional Critique and After*, Zurich 2006, s. 132.

²⁴ P. Feyerabend, *Zabijanie czasu*, tłum. T. Bieroń, Kraków 1996. Taki pogląd reprezentował później Richard Rorty.

²⁵ Lyotard nie powołuje się na Feyerabenda, raczej na Thomasa Kuhna i francuskich historyków nauki. Feyerabendowi poświęca ledwie kilka zdań i to w przypisie: Feyerabend domagał się „oddzielenia nauki od państwa. Ale co z rozdziałem Nauki i Pieniądza?” J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna...*, s. 172.

odbiorcami zdolnymi do samodzielnego weryfikowania uzyskanej wiedzy. Problem polega na tym, w którym momencie student z odbiorcy wiedzy, nawet krytycznego, ma się przekształcić we współtwórcę wiedzy, w którym momencie ma zostać dopuszczony do dialektyki badaczy, dialektyki wiedzy i niewiedzy?²⁶ W którym momencie nauczyciel ma zacząć się dzielić ze studentami nie tylko swoją wiedzą, ale także niewiedzą? Lyotard używa tu nieco zgrzytliwego terminu *reprodukcja prosta i rozszerzona*. Reprodukacja prosta polega na przekazywaniu studentom wiedzy posiadanej przez nauczycieli, reprodukacja rozszerzona – na dopuszczaniu studentów do pracy twórczej, a więc na wychodzeniu poza zastaną wiedzę. Reprodukacja rozszerzona tworzy elitarne wyspy na morzu zdemokratyzowanej edukacji. Jednak nawet na poziomie reprodukcji prostej celem edukacji nie jest już prawda, lecz odpowiedź na pytanie, czemu ona służy? Jak zdobytą na uczelni wiedzę będę mógł/mogła wykorzystać?²⁷ Na poziomie reprodukcji rozszerzonej natomiast celem jest podważanie panującego wśród ekspertów *consensusu*, nie tyle więc prawda, co zaproponowanie nowego pomysłu – naukowcem jest ten, kto ma pomysł, powiada Lyotard²⁸.

3.

Postmodernizm bardziej niż na prawdzie skupia się na sposobach, reżymach wytwarzania prawdy. Bardziej zajmuje go władza niż prawda, władza narzucania innym własnej prawdy. Kto i dlaczego może narzucać innym własną prawdę? „Każde społeczeństwo – pisze Michel Foucault – ma swój reżym prawdy, swoją ogólną politykę prawdy, to znaczy typy dyskursów, które akceptuje i uznaje za prawdziwe; mechanizmy i instancje pozwalające odróżniać wypowiedzi prawdziwe od fałszywych oraz środki, które to rozróżnienie sankcjonują; techniki i procedury zgodnie z którymi prawda jest pozyskiwana; wreszcie osoby, które mogą oceniać, co mamy uważać za prawdę”²⁹. Każde społeczeństwo ma więc własne instytucje służące wytwarzaniu prawdy, w naszym społeczeństwie są to centra badawcze, uniwersytety, ale także kliniki, szpitale, więzienia, muzea, media, wszędzie tam toczy się walka o prawdę, czyli o to, według jakich reguł będziemy oddzielać prawdę od nieprawdy, wypowiedzi prawdziwe od nieprawdziwych. Celem tej walki nie jest, powiada Foucault, „wyzwolenie prawdy

²⁶ Ibidem, s. 82.

²⁷ Ibidem, ss. 143-144.

²⁸ Ibidem, s. 162.

²⁹ M. Foucault, *Truth and Power*, w: P. Rabinow (red.), *The Foucault Reader*, New York 1984, s. 73. Ogólna polityka prawdy opiera się na takich środkach, jak: dyplomy, licencje, koncesje, atesty, akredytacje. Przykładowo, tylko badania DNA przeprowadzone w atestowanych laboratoriach mają wartość dowodową, a więc są uważane za prawdziwe, wszystkie inne nie.

z systemu władzy (byłoby to chimerą, ponieważ prawda już jest władzą), lecz oddzielenie władzy, jaką dysponuje prawda od wszelkich form hegemonii – społecznej, ekonomicznej, kulturowej, w ramach których prawda funkcjonuje. Kwestią polityczną nie jest dzisiaj błąd, złudzenie, wyalienowana świadomość czy ideologia, lecz sama prawda”³⁰.

Dlaczego prawda stała się kwestią polityczną? Prawda stała się kwestią polityczną, ponieważ wywiera bezpośredni wpływ na kształt i funkcjonowanie instytucji społecznych, a tym samym na sposób życia ludzi. W epoce nowoczesnej, posttradycyjnej coraz więcej instytucji opiera swoje funkcjonowanie nie na tradycji, lecz na naukowych, wypracowanych przez nauki społeczne zasadach. Zasady te są niepodważalne, niekwestionowane, ponieważ reprezentują uniwersalny rozum, mogą być przedmiotem dyskusji w gronie ekspertów, ale nie mogą ani nie powinny być podważane przez ludzi podlegających oddziaływaniu danej instytucji. W ten sposób nauki społeczne, które były głównym przedmiotem zainteresowania Michela Foucaulta, czy też nauki o człowieku, jak wolał je nazywać sam Foucault, przekształcają się w biowładzę, czyli władzę nad codziennym życiem ludzi – życie stało się przedmiotem władzy. Michael Walzer słusznie zauważa, że Foucault nie był teoretykiem polityki³¹, z czego zdaje się czynić francuskiemu autorowi zarzut. Rzeczywiście, Foucault nie był teoretykiem polityki, analizującym i porównującym różne systemy polityczne, nie interesowała go władza polityczna, systemy partyjne, formy sprawowania władzy politycznej, interesował go polityczny wymiar nauk społecznych, władza, jaką w nowoczesnych społeczeństwach zyskały nauki o człowieku reformujące stare i projektujące nowe instytucje, szpitale, więzienia, szkoły, fabryki, domy dla obłąkanych i zakłady poprawcze. Nic zatem dziwnego, że bardziej niż rzeczywiste funkcjonowanie tych instytucji interesowały go projekty i propozycje, plany architektoniczne, podręczniki reguł i przepisów, regulaminy zarządzania, a więc wszystko to, co proponowali przedstawiciele nauk społecznych, aby usprawnić funkcjonowanie instytucji, oprzeć ich działanie na bardziej rozumnych, bardziej naukowych zasadach³².

Foucaulta interesowała polityka prawdy, nie tylko to, jak prawda jest wytwarzana, ale także gdzie jest wytwarzana. Dlatego uważał, że intelektualistów dawnego typu, intelektualistów uniwersalnych powinni zastąpić intelektualiści konkretni (*specific intellectuals*). Konkretny intelektualista nie wypowiada się w imieniu uniwersalnych wartości, nie walczy o „sprawiedliwość i prawdę dla wszystkich”, lecz działa na rzecz prawdy i sprawiedliwości tam, gdzie pracuje – na uniwersytecie, w laboratorium, szkole, fabryce, szpitalu. Problemy,

³⁰ Ibidem, ss. 74-75.

³¹ M. Walzer, *Samotna polityka Michela Foucaulta*, w: M. Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie kim jestem... Michel Foucault dzisiaj*, Poznań 1998, s. 16.

³² Ibidem, s. 22.

z którymi się spotyka, nie są uniwersalne, lecz konkretne, są to jak najbardziej realne, materialne, codzienne sprawy, w których przejawiają się jednak problemy ogólne, władza, prawo, sprawiedliwość³³. Te lokalne interwencje nie są źródłami oporu, które doprowadzą w przyszłości do jakiejś całościowej zmiany systemu, są to raczej działania pokazujące, jak w konkretnych instytucjach, na uniwersytetach czy w mass mediach, w szpitalach czy fabrykach, wygląda walka o prawdę, o narzucenie swojej prawdy innym. Intelktualista konkretny jest bez wątpienia bardziej uciążliwy dla władzy niż intelektualista uniwersalny, snujący rozważania o lepszym życiu lub – co gorsza – o upadku czy kryzysie wartości, ponieważ podejmuje konkretne problemy i wysuwa konkretne rozwiązania.

4.

Wspomniana wcześniej krytyka instytucjonalna mogłaby sugerować, że celem artystów awangardy było uwolnienie sztuki od krępujących ją instytucji artystycznych. Sugestię taką wzmacnia Peter Burger, który w klasycznej już dziś książce *Teorie der Avantgarde* (1974) twierdzi, że celem historycznej awangardy było zniesienie mieszczańskiej instytucji sztuki i wprowadzenie twórczości artystycznej z powrotem w świat życia codziennego³⁴. Ponadto Douglas Crimp w artykule *On the Museum's Ruins* (1980) stawia tezę, że sztuka postmodernistyczna rozwija się na ruinach muzealnej koncepcji sztuki, a więc na ruinach narracji rozwijanej przez jedną z najważniejszych i najbardziej prestiżowych instytucji świata sztuki³⁵. Możemy jednak zapytać, czy rzeczywiście celem Hansa Haacke, Daniela Burena, Marcela Broodthaersa, Michaela Ashera, a więc artystów uznawanych za twórców krytyki instytucjonalnej, od czasu opublikowania przez Benjamina Buchloha artykułu *From the Aesthetics of Administration to Institutional Critique* (1990), było odrzucenie instytucji sztuki, wyprowadzenie sztuki poza instytucje artystyczne? A może coś wręcz przeciwnego?

Twórcy krytyki instytucjonalnej wskazywali na rolę, jaką instytucje sztuki, w tym przede wszystkim muzea, odgrywają w kształtowaniu publicznego obrazu sztuki. To, co trafia do muzeum, co jest prezentowane w muzeum, uzyskuje status pełnoprawnej, społecznie akceptowanej sztuki. Prezentowane przez muzeum obiekty mogą, a właściwie mogły, bo mówimy tu o sytuacji z końca lat 60., podobać się publiczności lub nie podobać, ale ich status jako obiektów

³³ M. Foucault, *Truth and Power*, s. 68. Prekursorami intelektualisty konkretnego są dla M. Foucaulta Robert Oppenheimer i fizycy pracujący nad amerykańską bombą atomową. Feyerabend pisze, że Bohr i Szilard mieli świadomość, że bomba atomowa zmieni tradycyjne myślenie o polityce. P. K. Feyerabend, *Farewell to Reason...*, s. 23. Zob. również R. Rhodes, *The Making of the Atomic Bomb*, New York 1986.

³⁴ P. Burger, *Teoria awangardy*, Kraków 2006.

³⁵ D. Crimp, *On the Museum's Ruins*, w: *On the Museum's Ruins*, Cambridge (Mass.) 1993.

sztuki był niepodważalny. Muzeum było przecież instytucją przeznaczoną do kolekcjonowania i wystawiania sztuki, a zatrudnieni w nim eksperci, historycy i krytycy sztuki, dysponowali odpowiednią wiedzą, żeby ocenić, co jest sztuką, a co nie. Więcej, co jest dobrą, wartościową sztuką, a co mniej wartościową, niezasługującą na pokazywanie w muzealnej przestrzeni. W tej sytuacji awangarda wydawała się tworzyć sztukę niemuzealną, ponieważ walczyła z zastanym kanonem artystycznym, ale nie znaczy to, że tworzona przez awangardę sztuka nie mogła trafić do muzeum, jeśli odniosła sukces, jeśli proponowane przez nią wartości zyskały uznanie strażników muzealnego kanonu sztuki. Powstaje oczywiście pytanie, na jakich zasadach prace awangardowych artystów trafiały do muzeów, w jakim stopniu muzealna interpretacja była zgodna, a w jakim wypaczała oryginalne intencje artystów. Jak muzealna rama, by użyć określenia Mieke Bal, wpływała na odbiór prac awangardy artystycznej³⁶. Krytyka instytucjonalna skoncentrowała się na tym, jak pracuje pozornie neutralna rama oddzielająca sztukę od niesztuki czy też dobrą sztukę od złej sztuki, jak narzuca swoją siatkę pojęciową na wystawiane dzieła, jak wpisuje je w muzealną narrację i poddaje muzealnej reinterpretacji.

Krytyka instytucjonalna mogła zatem sugerować, że istnieje sztuka instytucjonalna, społecznie akceptowana i sztuka pozainstytucjonalna, społecznie nieakceptowana; sztuka oficjalna i przeciwstawiająca się jej sztuka nieoficjalna, awangardowa. Ta pierwsza uważana była za sztukę, druga aspirowała do miana sztuki. Pierwsza korzystała z istniejących w społeczeństwie instytucji artystycznych (muzeów, galerii, salonów wystawowych, akademii), druga tworzyła własną sieć instytucji (plenery, letnie szkoły, galerie alternatywne). Obie odwoływały się do idei, do pojęcia sztuki, do dyskursu określającego, czym jest sztuka. Pierwsza w sposób mniej jawny, bo odwoływała się do dyskursu oczywistego, znanego, dobrze już zinstytucjonalizowanego, druga w sposób bardziej otwarty i gwałtowny, bo proponowała dyskurs nowy, jeszcze nierozpoznany i poza wąskim kręgiem artystów nieakceptowany. Nie było więc tak, że prace artystów stawały się dziełami sztuki dopiero wówczas, gdy otrzymywały akceptację oficjalnych instytucji artystycznych. Ma bowiem całkowitą rację Monroe Beardsley, kiedy pisze, że „to, co stworzyli Manet, Monet, Cézanne było dziełem sztuki, zanim jeszcze zostało wystawione, a więc rozpoznane i zaakceptowane jako sztuka przez artystyczny establishment”³⁷. Artyści awangardy tworzyli dzieła sztuki, a nie – jak dość tajemniczo pisze George Dickie – „kandydatów do oceny” (*candidates for appreciation*)³⁸. Nie zdawali się na werdykt oficjalnego świata sztuki, lecz tworzyli własny, który akceptował ich prace jako dzieła

³⁶ M. Bal, *Double Exposures: the Subject of Cultural Analysis*, London 1996.

³⁷ M. Beardsley, *Is Art Essentially Institutional?*, w: L. Aagard-Mogensen (red.), *Culture and Art*, Nyborg 1976, s. 200.

³⁸ G. Dickie, *Art and Aesthetic. An Institutional Analysis*, Ithaca 1974, s. 34.

sztuki – awangardowe dzieła sztuki, jeśli koniecznie chcielibyśmy je odróżnić od tradycyjnych. Mieliśmy więc tu do czynienia ze sporem dwóch światów sztuki, dwóch prawd na temat sztuki – coś było dziełem sztuki w jednym świecie, choć nie musiało nim być w drugim. Świat sztuki bowiem to „instytucja społeczna, w której dzieła sztuki znajdują swoje miejsce”³⁹.

Andrea Fraser zastanawia się, czy instytucja sztuki jest czymś zewnętrznym wobec sztuki? Czy istnieje sztuka, która następnie jest instytucjonalizowana, czy może jest tak, że instytucja sztuki jest niezbędną do tego, żebyśmy zobaczyli jakiś przedmiot czy działanie jako sztukę? Żeby zobaczyć coś jako sztukę, odpowiada Fraser, musimy na to spojrzeć jak na sztukę, a więc umieścić w koncepcyjno-percepcyjnej ramie sztuki, w kontekście powołanych przez sztukę praktyk i dyskursów⁴⁰. Weźmy działanie czeskiego artysty Jiriego Kovandy. Działanie to tak opisuje sam artysta: „Praga, plac Wacława. Stoję przed wejściem do teatru. Wykonuję proste ruchy i gesty według opracowanego wcześniej scenariusza. Mijający mnie przechodnie nawet nie podejrzewają, że oglądają *performance*” (*Teatr*, 1976)⁴¹. Mamy tu silnie zaznaczoną opozycję: samotny artysta – instytucja artystyczna (teatr). Artysta znajduje się poza instytucją artystyczną, przed wejściem do teatru, na ulicy, pozbawiony jest więc instytucjonalnego wsparcia. Wykonuje jakieś ruchy i gesty, których większość przechodniów nie kojarzy ze sztuką. Artysta zdaje sobie z tego sprawę, jest to wpisane w jego działanie. Gdyby chciał, żeby było inaczej, to zaprosiłby grono znajomych i przyjaciół, aby zapewnić sobie publiczność. Ale artysta chce doprowadzić do skrajności napięcie między prywatnym gestem artysty a ignorującymi ten gest przechodniami. Chce, żeby przechodnie „nawet nie podejrzewali”, że oglądają sztukę, że oglądają *performance*. Ostatnie zdanie sporządzanego przez artystę komentarza jest tu kluczowe. Kovanda wie, gdzie umieścić swoje działanie, żeby było postrzegane jako sztuka – nie przez mijających go obojętnie praskich przechodniów, lecz przez osoby zajmujące się sztuką, które będą oglądać dokumentację tego działania i słuchać lub czytać komentarz artysty.

John Searle, nawiązując do wprowadzonego przez Elizabeth Anscombe podziału na fakty surowe i instytucjonalne, pisze, że każde zjawisko może być opisane jako fakt surowy lub instytucjonalny. Searle pisze: „Wyobraźmy sobie bardzo wyszkolonych obserwatorów, opisujących mecz piłkarski wyłącznie przez stwierdzenia surowych faktów. Co mogliby o nim powiedzieć za pomocą tego opisu? Oczywiście, w pewnym zakresie można powiedzieć całkiem sporo, a posługując się technikami statystycznymi, można nawet sformułować pewne

³⁹ Ibidem, s. 29.

⁴⁰ A. Fraser, *From the Critique of Institutions to an Institution of Critique*, w: J. Welchman (red.), *Institutional Critique...*, s. 130.

⁴¹ Cyt. za: Documenta XII, Kassel 2007, s. 371.

prawa. [...] Ale niezależnie od tego, jak wiele danych tego rodzaju zgromadzą nasi wyimaginowani obserwatorzy, niezależnie od tego, jak wiele uogólnień indukcyjnych uczynią – znów w naszej wyobraźni – z tych danych, ciągle jeszcze nie opiszą meczu piłkarskiego. Czego brakuje temu opisowi? Brakuje mu wszystkich tych pojęć, za którymi stoją reguły konstytutywne, takich pojęć, jak bramka, spalony, aut, podanie, zagrywka, przerwa itd., a tym samym brakuje mu wszystkich prawdziwych stwierdzeń, jakie można wypowiedzieć o grze w piłkę nożną...”⁴²

Działanie Jiriego Kovandy można również opisać jak fakt surowy, ale z tego opisu, najbardziej nawet szczegółowego, nie wyniknie, że opisujemy działanie artystyczne. Aby to dostrzec, trzeba odwołać się do instytucji sztuki, do wytworzonych przez sztukę praktyk i dyskursów, co zresztą robi sam artysta, przywołując termin *performance*. Trzeba spojrzeć na działanie Kovandy jak na sztukę, a więc umieścić je w odpowiedniej ramie percepcyjnej. Umieścić w odpowiedniej ramie percepcyjnej to przyznać temu działaniu inny status, uznać je za wypowiedź artystyczną, za *performance*, i z tej perspektywy odczytywać i interpretować.

Peter Burger w przywoływanej już książce *Teorie der Avantgarde* twierdził, że awangardowy projekt zniesienia mieszczańskiej instytucji sztuki poniósł klęskę, ponieważ awangarda lat 60. zinstytucjonalizowała antyinstytucjonalny bunt historycznej awangardy. Wiele lat później Burger dopowiedział, że sztuka postmodernistyczna może być uważana za sztukę prawdziwie postawangardową, ponieważ pogodziła się z upadkiem awangardowej utopii wyjścia poza instytucję sztuki⁴³. Nie jest to do końca prawda. Krytyka instytucjonalna zmieniła bowiem rozumienie instytucji sztuki – instytucja sztuki nie jest już tylko miejscem, gdzie się wystawia, prezentuje sztukę, ale zinternalizowaną przez nas wiedzą na temat sztuki, naszym sposobem rozpoznawania, postrzegania, odczytywania i wartościowania sztuki. Instytucja sztuki nie jest poza nami, lecz w nas, w naszym myśleniu o sztuce – pisze Andrea Fraser⁴⁴. Jest to radykalna zmiana w rozumieniu instytucji sztuki. Instytucję sztuki tworzą praktyki, a w jeszcze większym stopniu dyskursy pozwalające nam patrzeć na coś – przedmiot, działanie, wypowiedź – jak na sztukę. Nie jest to sytuacja nowa, ponieważ sztuka nigdy nie była faktem surowym, zawsze wymagała odwołań do towarzyszących jej dyskursów. W przypadku sztuki tradycyjnej odwołania te wydawały się czymś oczywistym i naturalnym, ponieważ byliśmy z nimi zaznajamiani już w szkole, na wczesnym etapie edukacji artystycznej; z dyskursem towarzyszą-

⁴² J. Searle, *Czynności mowy*, s. 72. Takimi surowymi faktami mogą być np. dane dotyczące tego, ile metrów przebiegł dany zawodnik podczas meczu. Informacja taka może być podstawą do oceny zaangażowania zawodnika w grę.

⁴³ P. Burger, *Aporias of Modern Aesthetics*, w: A. Benjamin, P. Osborne (red.), *Thinking Art: Beyond Traditional Aesthetics*, London 1991, s. 14.

⁴⁴ A. Fraser, *From the Critique of Institutions...*, ss. 130-131.

cym sztuce współczesnej musimy się natomiast zapoznać sami. Przypomina to trochę podział Lyotarda na reprodukcję prostą i rozszerzoną – kontakt ze sztuką tradycyjną nie zmusza nas do wejścia w dialektykę wiedzy i niewiedzy, sztuki i niesztuki, możemy bowiem z powodzeniem poprzestać na wiedzy przekazanej nam przez nauczycieli. Dopiero kontakt ze sztuką współczesną zmusza nas do wyjścia poza przyswojoną w szkole wiedzę na temat sztuki.

Krytyka instytucjonalna zwróciła uwagę na jeszcze jeden ważny element – świat sztuki jest zawsze zanurzony w realnym świecie. Świat sztuki nie istnieje poza czy ponad realnym światem, w oderwaniu od politycznych i ekonomicznych interesów realnego świata. Każde społeczeństwo tworzy własne instytucje sztuki, mniej lub bardziej związane z jego potrzebami, oczekiwaniami, wyobrażeniami o sobie i sztuce. Krytyka instytucji sztuki przeradza się więc nieuchronnie w krytykę wytwarzającego te instytucje społeczeństwa, a zmiana instytucji sztuki jest zawsze dziełem konkretnych intelektualistów, dążących do innego funkcjonowania konkretnych galerii, muzeów, domów aukcyjnych, targów sztuki i innych instytucji świata sztuki; intelektualistów odpowiadających sobie na pytanie, jakie wartości chcemy instytucjonalizować, jakie praktyki artystyczne nagradzać, na czym uznaniu nam zależy, a czyja opinia jest nam obojętna?⁴⁵

5.

Powróćmy na koniec do pytania, co to właściwie znaczy, że prawda jest faktem instytucjonalnym? Czy znaczy to, że jest wytwarzana w instytucjach, i to nie tylko tych, które zostały przez społeczeństwo do wytwarzania prawdy powołane, jak uniwersytety czy centra badawcze, ale we wszystkich instytucjach powołujących się na wytworzoną przez nauki o człowieku prawdę – w szpitalach, szkołach, fabrykach, mass mediach, muzeach itd. We wszystkich tych instytucjach toczy się walka o prawdę, pojmowaną nie jako abstrakcyjna idea, lecz konkretny zbiór reguł określający funkcjonowanie danej instytucji. Wszystkie te instytucje są obszarem ścierania się różnych interesów, różnych prawd, lekarzy i pacjentów, nadzoru więziennego i więźniów, wykładowców i studentów, menadżerów, kuratorów, artystów i publiczności muzealnej. Jak zatem jest możliwe pogodzenie tych częstokroć sprzecznych interesów (prawd)?⁴⁶ Jak jest możliwe pogodzenie wielu oczekiwań i interesów, a więc pluralizmu z prawdą? W *Farewell to Reason* Feyerabend podsuwa rozwiązanie: trzeba myśleć o prawdzie, nie tracąc z oczu ludzi, pisać, widząc twarze tych,

⁴⁵ Ibidem, s. 133.

⁴⁶ Paradoksalnie wspólny interes wykładowców i studentów, lekarzy i pacjentów sprowadza się do pomnażania kapitału promocyjnego instytucji. Zob. A. Wernick, *Promotional Culture: Advertising, Ideology and Symbolic Expression*, London 1991.

dla których i o których się pisze, a więc przywrócić humanistyczny i społecznie zaangażowany wymiar naukom o człowieku. Feyerabend przyznaje, że rozwiązanie to podsunęła mu jego ostatnia, czwarta żona, Grazia Borrini, której zaangażowanie w konkretne akcje humanitarne zmieniło jego stosunek do ludzi, nauczyło go szacunku dla tych, którzy „pomimo głodu, rozmaitych opresji, wojen, prześladowań próbują przeżyć i nadać swojemu życiu odrobinę godności i szczęścia”⁴⁷. Czy nauki o człowieku mają im w tym pomagać, czy odbierać to pragnienie w imię prawdy?

Ale prawda jest dla postmodernizmu faktem instytucjonalnym w jeszcze innym, być może nawet ważniejszym znaczeniu. Postmodernizm ujawnia bowiem to, co wielu autorów przyjmowało wcześniej za niewartą uwagi oczywistość: podstawową i najważniejszą instytucją społeczną jest język. Stąd pojawiające się często wśród krytyków postmodernizmu wrażenie, że dla postmodernistów rzeczywistość jest w istocie tylko produktem rozmaitych gier językowych, konstruktem językowym⁴⁸. Postmodernizm jest wyczulony na językową naturę badanych praktyk, na milczącą zgodę zawiązującą się wokół wspólnoty językowej, co J. Habermas podniósł do rangi wpisanego w język *consensusu*. Postmodernizm nie zmienia jednak rzeczywistości w konstrukt językowy, nie odrywa nas od faktów, jak chce prof. B. Łagowski, nakazuje jedynie uważniej przyrzeć się językowi, jakim te fakty opisujemy, poddać analizie to, jak dana wspólnota używa języka i jakie cele chce za jego pośrednictwem osiągnąć.

Kiedy minister kultury Bogdan Zdrojewski mówi o klamrze spinającej rok 1989 z rokiem 1939, to odwołuje się do pewnej narracji, która znalazła wyraz w edukacyjnej grze planszowej (planszowo-karcianej) *Zaczęło się w Polsce* wydanej na zlecenie Narodowego Centrum Kultury. „Gra składa się z planszy – pisze autor gry, Gregor Prędko – zbudowanej z trzech kręgów przedstawiających okresy chronologiczne i geograficzne (?) Polski i Europy w latach 1939-1989. Rozgrywka polega na rywalizacji między graczami, którzy wcielając się w archetypowych polskich bohaterów (?), przemieszczają się po planszy. Ich celem jest jak najszybsze dotarcie do Okrągłego Stołu, który znajduje się w jej centrum”⁴⁹.

„Zaczęło się w Polsce” to nie tylko nazwa gry planszowej, ale hasło obchodów „70. rocznicy wybuchu II wojny światowej oraz 20. rocznicy odzyskania wolności i upadku komunizmu w Europie Środkowej”, organizowanych pod patronatem Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. We wstępie do „obchodów roku Wielkich Rocznic” minister kultury napisał: „W 1939 roku byliśmy pierwszym krajem, który przeciwstawił się ekspansji dwóch totalitary-

⁴⁷ P. K. Feyerabend, *Farewell to Reason...*, ss. 318-319.

⁴⁸ Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, tłum. A. Przybylski, Kraków 2001, s. 197.

⁴⁹ Strony internetowe Narodowego Centrum Kultury, www.nck.pl (znaki zapytania G. D.).

zmów. Zmagaliśmy się z wrogiem na polach bitewnych. Musieliśmy także stawić czoła bezwzględnej okupacyjnej rzeczywistości łapanek, wywózek, egzekucji, obozów koncentracyjnych, gett [...] Przetrwaliśmy gehennę. D o c z e k a l i ś m y zwycięstwa. Cieszymy się krajem wolnym i niepodległym”⁵⁰.

Ministerialny, rządowy projekt „Zaczęło się w Polsce” pokazuje, jak wytwarzana jest prawda na temat najnowszej historii Polski, jak budowana jest narracja, dla której wrzesień 1939 r., a ściślej wybuch II wojny światowej jest zaledwie punktem wyjścia. Zdarzają się, oczywiście, potknięcia i lapsusy. Dla młodego autora gry planszowej zwińczeniem zapoczątkowanej w 1939 r. opowieści jest Okrągły Stół – archetypiczne postacie polskich bohaterów starają się jak najszybciej dotrzeć do Okrągłego Stołu, by przy nim zasiąść. Dla autorów rocznicowych obchodów dużo ważniejszą datą wydają się być czerwcowe wybory do sejmu i senatu – pod hasłem „Ważne słowa” zamieszczono bowiem telewizyjną wypowiedź Joanny Szczepkowskiej „Proszę Państwa, 4 czerwca 1989 r. skończył się w Polsce komunizm”⁵¹. Minister kultury pisze „doczekaliśmy zwycięstwa” zamiast „wywalczyliśmy zwycięstwo”, „wybiliśmy się na niepodległość”, „obaliliśmy komunizm”, jakby chciał pomniejszyć wkład Polaków w zwycięstwo nad światowym komunizmem. Widać, że mamy tu do czynienia z historią *in statu nascendi*, historią wytwarzaną, która nie przybrała jeszcze ostatecznej formy, ale myliłby się ten, kto by widział w tym jedynie propagandę, ideologię, politykę historyczną lub marketing polityczny, a więc wszystko tylko nie prawdę historyczną. Prawda jest obecna we wszystkich tych dyskursach, można nawet powiedzieć, że wszystkie one wspierają się na prawdzie, bez prawdy utraciłyby swoją moc, pozostałyby niewartą uwagi propagandą lub ideologią. „Kwestią polityczną nie jest dzisiaj błąd, złudzenie, wyalienowana świadomość czy ideologia, lecz sama prawda” – powiada Michel Foucault⁵². Prawda ma bowiem także cele pozapoznawcze, służy nie tylko poznawaniu rzeczywistości, ale również wpływaniu na zachowania ludzi i przekształcaniu rzeczywistości, uzyskiwaniu różnych form dominacji i hegemonii.

Modernizm wierzył w możliwość wyzwolenia prawdy z systemu władzy, wierzył, że można wyzwolić prawdę z instytucjonalnych uwarunkowań czy też stworzyć takie instytucje, które będą podporządkowane wyłącznie prawdzie, które będą służyć wytwarzaniu prawdy dla niej samej, i dlatego pozostawał idealistyczny ze swoją wiarą w czystą prawdę. Postmodernizm zburzył te złudzenia. Pokazał, że wszystkie instytucje, także naukowe, podlegają zewnętrznym ocenom, presji wydajności czy też skuteczności, że oceniane są i rozliczane z tego, ilu mają studentów, ile publikacji, ile grantów, ile patentów, ile wdrożeń

⁵⁰ Ibidem (podkr. G. D.).

⁵¹ Ibidem.

⁵² M. Foucault, *Truth and Power*, s. 73.

itd.⁵³, że w coraz większym stopniu podlegają ocenom biznesowym, a więc takim jak wszystkie przedsiębiorstwa funkcjonujące w warunkach gospodarki rynkowej. Pokazał także, że prawda wytwarzana jest poza instytucjami naukowymi, że instytucje naukowe nie mają monopolu na wytwarzanie prawdy w dzisiejszej refleksyjnej kulturze, w świecie mnożących się fundacji i centrów badawczych, ciągle rosnącej roli mass mediów i internetu. Dlatego tak ważna staje się refleksja nad wytwarzaniem prawdy, nad polityką czy też reżymem prawdy, nad tym, kto, gdzie i w jaki sposób ją wytwarza.

Na proste z pozoru pytanie, kiedy wybuchła II wojna światowa, można byłoby odpowiedzieć – dla różnych państw i społeczeństw w różnym czasie. W 1940 r., a więc już po złamaniu oporu Polski, zorganizowano w Wenecji XXII Biennale Sztuki, w którym wzięły udział takie państwa, jak: Belgia, Holandia, Hiszpania, Grecja, Szwajcaria, Jugosławia, Rumunia, Węgry, ale także Stany Zjednoczone (Amerykanie pokazali grafiki 248 artystów). Z udziału w Biennale wycofała się Francja, Wielka Brytania oraz Związek Radziecki, który zresztą nie uczestniczył w Biennale już od 1934 r.⁵⁴ Czy to znaczy, że wojna nie wybuchła 1 września 1939 r.? Wybuchła, ale nie miała jeszcze charakteru światowego i różne były konsekwencje tego wydarzenia dla codziennego życia ludzi w Polsce, Czechach, Hiszpanii czy Stanach Zjednoczonych. Zgodzić się na datę 1 września 1939 r. to zgodzić się na pewną opowieść o II wojnie światowej, dla jednych narodów bardzo istotną, Polaków, Niemców, Rosjan (Ukraińców!), dla innych ważną, choć nie tak istotną, Francuzów, Brytyjczyków (Czechów!⁵⁵), dla jeszcze innych o niewielkim lub prawie żadnym znaczeniu, Hiszpanów, Włochów, Amerykanów⁵⁶. Zgodzić się na czyjąś opowieść to uznać znaczenie tej opowieści dla innych, to nie tylko zgodzić się na pewien fakt historyczny, ale także na wynikającą z tego faktu wizję historii.

⁵³ Zob. J.-F. Lyotard, *Praca badawcza i jej uprawomocnienie przez skuteczność* (rozdz. 11), w: *Kondycja ponowoczesna...*, ss. 121-134.

⁵⁴ F. Rylands, E. di Martino, *Flying the Flag for Art. The United States and the Venice Biennale*, Richmond 1993.

⁵⁵ Milan Kundera pisze, że II wojna światowa zaczęła się od konferencji w Monachium w 1938 r. „Od ich (Czechów – G. D.) kapitulacji rozpoczęła się druga wojna światowa...” M. Kundera, *Nieznosna lekkość bytu*, tłum. A. Holland, Wrocław 1989, s. 152.

⁵⁶ Wyrazem tego może być ranga polityków biorących udział w uroczystościach z okazji 70. rocznicy wybuchu II wojny światowej zorganizowanych 1 września 2009 r. na Westerplatte. Wśród gości była kanclerz Niemiec Angela Merkel, premier Federacji Rosyjskiej Władimir Putin, premierzy Litwy, Łotwy, Estonii, Finlandii, Szwecji, Ukrainy, Czech, minister spraw zagranicznych Wielkiej Brytanii. Zabrakło przedstawicieli Francji, Hiszpanii, Włoch, Stanów Zjednoczonych. Zob. www.nck.pl.

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI

Rozum hermeneutyczny

Tytuł tego tekstu, jak to się często zdarza, jest jedynie pewnym skrótem myślowym, zasygnalizowaniem problemu, który może mieć rozmaite rozwinięcia. I tak, po pierwsze, *rozum hermeneutyczny* można rozumieć jako próbę poszukiwania pewnej nowej postawy dla racjonalności, zarówno filozoficznej (tzn. teorii racjonalności), jak i potocznej (w sensie wskazań dla racjonalizacji naszych codziennych praktyk życiowych). A może nawet jako próbę odsłonięcia pewnej ludzkiej zdolności – zdolności do interpretowania – tkwiącej w szeroko pojętej rozumności człowieka, idąc tropami Kanta, który wyróżniając rozmaite duchowe władze człowieka, odróżniał rozum od intelektu, rozum praktyczny od rozumu teoretycznego, rozum czysty od rozumu „zanieczyszczonego” empirią (doświadczeniem)¹. Można powiedzieć, że nad wypracowaniem tak pojętego rozumu hermeneutycznego pracowało w XX wieku kilku najwybitniejszych filozofów. Mam tu na myśli nie tylko ojców założycieli filozofii hermeneutycznej: Wilhelma Diltheya (1833-1911), Martina Heideggera (1879-1976) czy Hansa-Georga Gadamera (1900-2002), ale także Richarda Rorty’ego (1931-2007) czy Gianni’ego Vattimo (ur. 1936), zaliczanych często nie do hermeneutyki, lecz do postmodernizmu.

Można by też, po drugie, przypomnieć o projekcie tzw. krytyki rozumu historycznego, kojarzonym głównie z hermeneutyczną filozofią życia stworzoną przez Wilhelma Diltheya oraz z transcendentalną filozofią wartości (i odniesienia do wartości – *Wertbeziehung*) wypracowaną przez neokantystę badeńskiego Heinricha Rickerta (1863-1936). Chodziło – gwoli przypomnienia – o uzupełnienie kanonu trzech Kantowskich krytyk rozumu o czwartą krytykę, która stworzy podstawy dla naukowości nauk historycznych (czy szerzej: humanistycznych

¹ Zob. np. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986.

i społecznych). W oczach Kanta nauki te nie mogły uchodzić za równoprawne naukom przyrodniczym. Powód tkwił m.in. w niemożliwej do przeprowadzenia matematyzacji tych nauk. „Tyle nauki, ile matematyki” – zwykł mawiać na ten temat Immanuel Kant. Bujny rozwój tych nauk w XIX stuleciu stworzył jednak potrzebę nie tylko uznania ich naukowości, ale także odgraniczenia jej od naukowości realizowanej w naukach przyrodniczych². Główne dzieło Gadamera, *Prawda i metoda*, jest polemiką z tymi rozwiązaniami, podejmuje kwestię rzetelności badań historii, a ponadto silnie oddziało na sposób uprawiania nauk humanistycznych w drugiej połowie XX wieku, może zatem zostać potraktowane jako trzecia – obok dwóch wyżej wymienionych: Diltheyowskiej i Rickertowskiej – próba zbudowania krytyki rozumu historycznego.

Po trzecie, można by w tym kontekście pytanie to ująć jako pytanie o relację rozum – hermeneutyka, tj. jak filozofia hermeneutyczna odnosi się do kwestii rozumności i racjonalności. W tym tekście chciałbym się skupić na tej ostatniej kwestii, tematy pierwszy i drugi zostawiając dla innych, obszerniejszych opracowań.

W oczach wielu badaczy filozofia hermeneutyczna – także dlatego, że w dużym stopniu zawdzięcza swe powstanie transcendentalnej fenomenologii – uchodzi za koncepcję niejasną, jeśli nie mętną, romantyzującą, wyłożoną niezbyt precyzyjnym, poetyckim językiem, a zatem daleką od spełnienia kryteriów intersubiektywnej komunikowalności i intersubiektywnej kontrolowalności cech dyskursu, które „porządna” filozofia analityczna chciałaby z nauk przyrodniczych przenieść na filozofię³. Oczywiście nie zgadzam się z takim osądem filozofii hermeneutycznej, co więcej – uważam, iż dzięki przejściu transcendentalnej fenomenologii w fazę hermeneutyczną (co zapoczątkowuje *Sein und Zeit* Martina Heideggera oraz rozprawa Edmunda Husserla pt. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*) w filozofii XX wieku dokonuje się coś, co bywa określone jako hermeneutyczny zwrot filozofii⁴. W tym kontekście mówi się także o zwrocie lingwistycznym (*linguistic turn*) oraz o interpretacyjnym zwrocie filozofii.

Krótko rzecz ujmując, chodzi o przewyżczenie panującego za sprawą neokantyzmu i neopozytywizmu kultu nauki (scjentyzmu), redukującego filozofię do roli (1) ugruntowania nauk pozytywnych oraz (2) scalenia ich rezultatów do

² Zob. A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badań-skiego*, Poznań 1994.

³ O wzajemnych relacjach filozofii hermeneutycznej i (transcendentalnej) fenomenologii piszę obszerniej w trzech tekstach: *Fenomenologia wobec hermeneutycznego zwrotu filozofii* („Principia” t. XLVII-XLVIII, Kraków 2007, ss. 229-246); *O fenomenologii w hermeneutyce, czyli Gadamerowska krytyka Husserla* [w: A. Przyłębski (red.), *Dziedzictwo Gadamera*, Poznań 2004, ss. 169-188] oraz *Znaczenie fenomenologii Husserla dla hermeneutyki* (w fenomenologicznym numerze „Przeglądu Filozoficznego” – w druku).

⁴ Przekształceniom tym poświęcona jest książka: A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005.

postaci spójnego światopoglądu. Dzięki fenomenologii odrodziła się idea pozytywnych badań filozoficznych, zogniskowana w pojęciu *Lebenswelt* (świat życia, świat przeżywany); dzięki hermeneutyce świat życia, jako świat naszego codziennego doświadczenia, uzyskał pierwszorzędną rangę w badaniach filozoficznych, m.in. z tego powodu, iż jest punktem wyjścia przekształceń, które prowadzą do powstania wszelkiej racjonalności, w tym racjonalności naukowej⁵.

Filozofia hermeneutyczna – bo mówiąc o hermeneutyce, mam na myśli filozofię hermeneutyczną, a nie tzw. hermeneutykę techniczną⁶ – dopełnia dzieła „przewyciężenia metafizyki”, a tym samym odrzucenia dualistycznych koncepcji filozoficznych w rodzaju platonizmu, kartezjanizmu, kantyzmu czy „husserlizmu”. Za sprawą Diltheya (oraz Heideggera) poznanie zostało podporządkowane rozumieniu, tzn. wróciło tam, gdzie jego miejsce, rozumienie zaś ujęte zostało z perspektywy życiowej (a więc ontologicznej) potrzeby orientacji czy wręcz ujęte jako reakcja każdego człowieka (a nawet każdego żywego organizmu, jak rozszerza to Fryderyk Nietzsche, a za nim Günter Abel⁷). Poznanie i rozumienie stają się sposobami bycia bytu ludzkiego, tzn. bytu egzystującego interpretacyjnie.

Odstanianie specyfiki owego egzystowania, m.in. jako budowanie istoty i sposobów wytwarzania doświadczenia i jego roli, prowadzi do bardzo silnego zaakcentowania znaczenia języka, zgodnie z mocnym twierdzeniem wypowiedzianym przez Gadamera w *Prawdzie i metodzie*, że: „Byt, który może zostać zrozumiany, jest językiem”⁸. Pojęcie języka, którym Gadamer się posługuje, jest bardzo pojemne. Píše on: „... język to centrum, w którym mieszczą się ja i świat, lub lepiej: prezentują się w swej pierwotnej współprzynależności. [...] spekulatywna struktura języka [...], który nie jest odzwierciedleniem czegoś trwale danego, lecz przybieraniem-postaci-językowej, w której wyraża się całość sensu. [...] ten zwrot od działania rzeczy samej, od przybierania-postaci-językowej przez sens wskazuje na pewną uniwersalno-ontologiczną

⁵ Znakomite wprowadzenie w problematykę *Lebensweltu* zawiera książka: Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.), *Świat przeżywany*, Warszawa 1993. Niedawno ukazała się, przygotowana przez Rochusa Sowę, monumentalna edycja wszystkich prac Husserla na ten temat: E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Dordrecht 2008.

⁶ Wedle propozycji zgłoszonej przez Gunthera Scholtza nazwa „hermeneutyka techniczna” odnosi się do konkretnej dziedziny artefaktów kultury (np. dzieł sztuki, pism świętych, kodeksów prawnych) i zawiera konkretne reguły interpretowania i wykładni obowiązującej w tej dziedzinie. Por. G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje »filozofia hermeneutyczna«?*, w: S. Czerniak, J. Rolewski, *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Toruń 1994.

⁷ Por. G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin – New York 1984; idem, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt a. M. 1993.

⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 429 (jest to nieco przeze mnie zmodyfikowany przekład zdania „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”).

strukturę, mianowicie na podstawową konstytucję wszystkiego, ku czemu w ogóle rozumienie może się zwrócić. [...] Fenomen hermeneutyczny narzuca tu niejako własną uniwersalność na bytową konstytucję czegoś rozumianego, gdy określa ją w uniwersalnym sensie jako *język*, a własne odniesienie do bytu jako interpretację. Tak więc mówimy nie tylko o języku sztuki, ale też o języku natury i w ogóle o języku, jaki tworzą rzeczy”⁹.

Nie jest to zatem żadna redukcja filozofii do kwestii badania języka (tzn. zwykła filozofia języka), dokonująca się z uwagi na jego łatwiejszy jakoby do uchwycenia, intersubiektywny charakter. Nie musi to też wcale prowadzić do zapomnienia o tzw. perspektywie pierwszoosobowej (tj. o indywidualnym doświadczeniu każdego z nas) na rzecz perspektywy trzecioosobowej (dającej się wyrazić w języku ekstraspekcyjnej obserwacji), kroku niezbędnego w praktyce nauk pozytywnych, ale niebezpiecznego, jeśli chodzi o filozofię. Filozofii o perspektywie pierwszoosobowej zapomnieć nie wolno, bo tylko jej uwzględnienie pozwala mówić, że refleksja filozoficzna wypełnia rolę, do której została powołana: rozjaśniania wszystkich aspektów egzystencji człowieka na podstawie analizy doświadczenia we wszystkich jego przejawach. Jasno widział to Martin Heidegger (a także Dilthey i Scheler), dziś podkreśla to silnie np. Hermann Schmitz w swej *Nowej Fenomenologii*¹⁰. Dorobek Heideggera muszę tutaj pominąć, także dlatego, że – zwłaszcza w swej późnej filozofii – zajmował się głównie destrukcją metafizyki, a to znaczy także: zachodnioeuropejskiej racjonalności, zwłaszcza pokartezjanskiej racjonalności nowożytnej. Pragnął dzięki temu zrobić miejsce (tj. przygotować się myślowo na nadejście) dla jakiejś jeszcze przezeń niedookreślonej, postnowożytnej racjonalności, dla której punktem orientacyjnym jest pojęcie *Gelassenheit* (tłumaczone zwykle na polski, nieco mylnie, jako „wyzwolenie”, w rzeczywistości znaczące „uspokojenie, „opanowanie”, „odprężenie się”, „wyluzowanie”), związane z jego analizami zdominowanego przez istotę techniki „czasu światobrazu”, epoki dziejów, w której – jego zdaniem – obecnie żyjemy¹¹.

Moje uwagi na temat rozumności z perspektywy hermeneutycznej chciałbym oprzeć na pracach dwóch autorów (czy też: zilustrować je ich fragmentami), z których pierwszy jest klasykiem filozofii hermeneutycznej, drugi zaś nie

⁹ Ibidem, s. 429. Nawiasem mówiąc, tłumaczenie fragmentu „diese Wendung vom Tun der Sache selbst, vom Zur-Sprache-kommen des Sinnes...” jako „zwrot od..., od...” wydaje się błędne. Powinno być: „zwrot o ..., o...”. Potwierdza to amerykański przekład *Prawdy i metody*, dokonany przez J. Weinsheimera i D. G. Marshalla (*Truth and Method*, London – New York 2004, ss. 469-470).

¹⁰ H. Schmitz, *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*, Freiburg – München 2005.

¹¹ M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki; Istota techniki; Czas światobrazu*, w: idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., Warszawa 1977, ss. 316-334, 224-255 i 128-167.

zawsze jest do tego kierunku zaliczany, choć jego prace szczególnie go – jak sądzę – do tego predestynują. Pierwszym jest Hans-Georg Gadamer, drugim – Richard Rorty.

Gadamer wychodzi od tego, co w swej hermeneutyce faktyczności już w latach 30. wypracował Heidegger, tzn. od skończoności bytu ludzkiego, jego sytuacyjnego osadzenia, od tego, co Heidegger wyraża słowem „rzucenie” (*Geworfenheit*)¹². Gadamer podkreśla ów moment historyczności bytu ludzkiego nawet mocniej niż jego mistrz, poświęcając jego analizie większość swych prac. Czyni to kierowany przekonaniem, iż, po pierwsze, warunkiem naszego rozumienia czegokolwiek i rozumiejącego odniesienia się do niego jest posiadanie siatki wstępnych przeświadczeń, otwierających nas na „percepcję” danej sfery bytu. Nazywa je, jak wiadomo, przedsądami (*Vorurteile*)¹³.

Po drugie zaś – uważa, że źródłem tych przedsądów nie jest mój indywidualny umysł, lecz kultura, w której żyję. Gadamer unika przy tym terminu „kultura”, mówiąc raczej o „dziejach” oraz o „tradycji” czy przekazie historycznym (*Überlieferung*), ale sądzę, że użycie tego terminu jest w pełni uzasadnione. W tym właśnie kontekście pojawia się u Gadamera termin *rozum historyczny*. Rozumność nie jest dlań transcendentnym wobec człowieka logosem, odkrywanym przez filozofów w jakimś „meta-fizycznym” badaniu, lecz rezultatem procesu historycznego, zebraniem doświadczeń i refleksji ludzkości w dziejach do postaci tego, co w danej epoce czy w danej kulturze obowiązuje. Nie istnieją zatem jakieś pozaświatowe czy ponadświatowe (metafizyczne, transcendentalne) kryteria rozumności, które dałoby się odstąpić raz na zawsze w jakimś apriorycznym badaniu, wolnym od przypadkowości cechującej wszelkie badanie empiryczne, także historyczne.

Gadamer jest przeciwnikiem oświeceniowego kultu rozumu abstrahującego od dorobku tradycji i historii. Rozumność jest, jego zdaniem, produktem doświadczenia historycznego, przekazywanego następnym pokoleniom dzięki istnieniu tradycji i języka. Jak można się domyślać, nie jest to język pojęty jako przyjmowana na mocy konwencji (umowy między użytkownikami) struktura syntaktyczno-semantyczna, lecz jako wypracowany w dziejach wspólnoty kulturowej (narodu), obrosły znaczeniami język naturalny, codzienny język

¹² W 2007 r. toruńskie wydawnictwo Rolewski opublikowało przekład tych niezwykle ważnych wykładów Heideggera, zatytułowany *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, dokonany przez dwójkę moich uczniów: M. Boneckiego i J. Duraja.

¹³ Spotykane niekiedy tłumaczenie Gadamerowskiego użycia terminu *Vorurteil* jako „przesąd” wydaje się całkowicie niezgodne z jego intencjami. Chodzi mu bowiem o wstępny osąd towarzyszący każdemu naszemu aktowi rozumienia, o przeświadczenia, które żyjemy, próbując coś zrozumieć, dające się jednak zrewidować w trakcie rozumienia. Nawiasem mówiąc: na określenie słowa przesąd w podstawowym znaczeniu, w jakim o jakimś człowieku mówimy, że „jest przesądny”, język niemiecki posiada precyzyjny termin „Aberglaube”, którym się Gadamer w tym kontekście nigdy nie posłużył.

komunikacji, język literatury, wzbogaćany przez języki fachowe, odniesione do obszarów ontycznych (praktyk życiowych), w których człowiek się porusza i do nich przylegający. Używając terminologii wypracowanej przez Ludwiga Wittgensteina, można by powiedzieć, że jest on sumą wszystkich gier językowych, w które człowiek jest uwikłany. Słowo „uwikłany” ma przy tym podkreślać, że człowiek nie tylko gra, ale i „jest grany”, tzn. nie jest panem tego, co może się mu przydarzyć, lecz uczestnikiem pewnego „wydarzenia”¹⁴.

Tak pojęty język jest wszechogarniający. Nie sposób go transcendować. Gadamer uważa, że jego uniwersalność przewyższa uniwersalność nauki oraz naukowego obrazu rzeczywistości: „Jego uniwersalizm kroczy obok uniwersalizmu rozumu”, stwierdza w *Prawdzie i metodzie*. I dodaje: „[...] jeśli rozumienie nie zna granic, to i ujęcie językowe, które doświadcza tego rozumienia w interpretacji, musi nieść w sobie przewyciężającą wszelkie ograniczenia nieskończoność. Język jest językiem samego rozumu”¹⁵.

Nierozzerwalny związek tak pojętego języka i rozumu widać, zdaniem Gadamera w osobliwej dwuznaczności charakteryzującej grecki termin *logos*, przekładany zarówno jako rozum, jak i język. Język to nie tylko jedna z kilku form symbolicznych, jak chce Cassirer, czy też duchowe wyposażenie człowieka, jak w nawiązaniu do Kantowskich teorii władz umysłu pisze niekiedy Wilhelm von Humboldt. Język to miejsce czy też medium (samo-)prezentacji bytu. To on „rozstrzyga” o tym, że ludzie „mają” świat, a nie są skazani na jednowymiarową egzystencję w otoczeniu¹⁶. „Kto ma język, ten »ma« świat”, stwierdza Gadamer w *Prawdzie i metodzie*¹⁷. Język jest jednak zarazem śladem naszej skończoności, historyczności, i to nie tylko dlatego, że „istnieją rozmaite postaci budowy ludzkiego języka [tzn. różne języki naturalne – A. P.], lecz dlatego, że każdy język stale się kształtuje i przekształca, gdy pozwala coraz wyraźniej przemawiać swemu doświadczeniu świata”¹⁸. To zaś wiąże naszą obecną rozumność z tradycją i historią, co Gadamer wyraża za pomocą pojęcia dziejów efektyw-

¹⁴ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000. Ciekawe, że także Gadamer używa w tym kontekście słowa „gra”. W *Prawdzie i metodzie* znajdujemy np. następujące sformułowania: „Czym jest prawda, również tu daje się najlepiej określić od strony pojęcia gry: To, jak się niejako rozkłada ciężar rzeczy spotykanych przez nas podczas rozumienia, samo jest procesem językowym, by tak rzec grać ze słowami, które grają wokół zamierzonej treści. To gry językowe pozwalają rozumieć świat nam uczącym się – a kiedy przestajemy nimi być?” (s. 441). Rozważenie tego, czy jest to użycie analogiczne do tego, z którym mamy do czynienia w przypadku Wittgensteina – kwestia niewątpliwie warta zbadania – wymagałoby odrębnej rozprawy.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 368.

¹⁶ I dodaje: „Język [...] otwiera całość naszego odniesienia do świata, i w tej całości języka obraz wzrokowy w równym stopniu zachowuje swoją prawomocność, jak nauka znajduje swoją”. Ibidem, s. 408.

¹⁷ Ibidem, s. 411.

¹⁸ Ibidem, s. 414.

nych i świadomości efektywno-dziejowej, będącej dlań wartością prawdziwie racjonalnego osadzenia w rzeczywistości. Heideuberski filozof pisze:

[...] świadomość historyczna nie jest w rzeczywistości wcale otwarta, lecz raczej, odczytując swe teksty „historycznie”, już z góry i zasadniczo niweluje tradycję, tak iż miernika naszej wiedzy tradycja nigdy nie może postawić pod znakiem zapytania. [...] Świadomość efektywnodziejowa natomiast wznosi się ponad taką naiwność zrównywania i porównywania, gdyż pozwala, by tradycja stała się dla niej doświadczeniem i jest otwarta na wezwanie do prawdy, jakie w niej spotyka. Świadomość hermeneutyczna nie spełnia się w metodycznej samopewności, lecz w tej samej gotowości do doświadczenia, jaka doświadczonego odróżnia od dogmatycznie uprzedzonego. To właśnie wyróżnia świadomość efektywnodziejową, jak to możemy teraz ściślej stwierdzić na podstawie pojęcia doświadczenia¹⁹.

Dlatego też, zdaniem Gadamera, językowe doświadczenie świata jest w pewnym sensie „absolutne”, natomiast ujęcie rzeczywistości z perspektywy biologii czy fizyki, dla wielu filozofów uchodzące za fundamentalne, jest relatywne względem tego językowego doświadczenia rzeczywistości: „[...] prawda, jaką przekazuje nam nauka, sama zależy od określonego odniesienia do świata i nie może rościć sobie pretensji do stanowienia całości. Język zaś rzeczywiście otwiera całość naszego odniesienia do świata [...]”²⁰. Twierdzenie, że świat fizyczny (świat materii) jest światem prawdziwym, jest fałszem: „[...] świat fizyki nie może być całością bytu [...]. Fizyka wyliczająca samą siebie i będąca własnym wyliczaniem byłaby wewnętrznie sprzeczna” – powiada Gadamer²¹. To samo dotyczy, *per analogiam*, biologii.

Kontynuację, czy nawet pewnego rodzaju rozwinięcie, tego hermeneutycznego myślenia o rzeczywistości i naszym jej rozumieniu odnajdujemy – jak sądzę – w pracach Richarda Rorty’ego²². Dobrze znany jest atak na epistemologiczny paradygmat uprawiania filozofii, dominujący od czasów Kanta (jeśli nie Kartezjusza), przypuszczony przezeń w głośnej, dziś już klasycznej, pracy pt. *Philosophy and the Mirror of Nature*²³. Dużo mniej w świadomości filozoficznej obecna jest konkluzja jego wywodów, postulująca właśnie prze-

¹⁹ Ibidem, ss. 336-337.

²⁰ Ibidem, ss. 407-408.

²¹ Ibidem, s. 410. Wyjaśniająco dodaje: „[...] biologia jak fizyka już z góry zaprojektowały swą dziedzinę przedmiotową, której poznanie jest równoznaczne z opanowaniem jej”.

²² Warto przypomnieć, że obaj filozofowie znali się i cenili. Siedemdziesięcioletni Gadamer podczas swych pobytów w USA uczył się na wykładach Rorty’ego (o czym ten ostatni pisze w tekście pt. *Der Vorlesungsgast*, w: G. Figal (red.), *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Stuttgart 2000, ss. 87-91), natomiast Rorty, żywo zainteresowany hermeneutyką Gadamera, nie tylko poświęcił jej dużo miejsca w swym głównym dziele, ale także wygłosił wspaniały wykład na jej temat podczas uroczystości zorganizowanej na Uniwersytecie w Heidelbergu z okazji setnych urodzin Gadamera, opublikowany później jako „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”, w tomie pod tym samym tytułem (Frankfurt a. M. 2001). Ocenę tę dane mi było potwierdzić osobiście podczas spotkania z Rortym przy okazji jego pobytu w Poznaniu w 1995 r.

²³ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.

mianę samorozumienia filozofii w duchu hermeneutyczności. Amerykański neopragmatysta stwierdza:

Hermeneutyka nie jest „innym rodzajem poznania” – „rozumieniem” jako czymś przeciwnym (nakierowanemu na przewidywanie „wyjaśnianiu”). Lepiej jest uważać ją za innego rodzaju technikę radzenia sobie za światem. Filozofia zyskiwałaby na jasności, gdybyśmy pojęcie „poznania” *odstąpili* naukom dążącym do przewidywania i przestali się kłopotać „alternatywnymi metodami poznania”. Gdyby Platon nie zaszczyił w tradycji przeświadczenia, że nie mające podstaw w poznaniu prawdziwości przekonań działanie jest „irracjonalne”, a Kant nie wpoił jej, że nie można być filozofem bez „teorii poznania”, nie warto byłoby zapewne kruszyć kopii o słowo *poznanie*²⁴.

Hermeneutyka, i to we wszystkich jej przejawach, jest dla Rorty’ego próbą zmiany ludzkiego samorozumienia, próbą zbudowania nowego obrazu człowieka. Kluczowymi pojęciami tak rozumianej hermeneutyki są: kultura jako konwersacja ludzkości, kształcenie się i samokształtowanie (*Bildung*) oraz odwaga na zmianę słownika warunkującego naszą partycypację w rzeczywistości (przyrodniczej i kulturowej) jako warunek naszego rozwoju, tj. życia w pełni ludzkiego. Dążenie do zbudowania, tzn. do zdobywania przesądów umożliwiających nowe, ciekawsze rozumienie otaczającego nas świata, jest tu ważniejsze od posiadania w pełni racjonalnego, naukowego poznania. Przyjmując nieco inne od Gadamera pojęcie prawdy, Rorty powiada, iż dążenie do zbudowania powinno zastąpić dążenie do prawdy, rozumianej jako jedyna, niepodważalna, naukowo ugruntowana wiedza o rzeczywistości²⁵.

Rorty’ego podejście do kwestii rozumu i racjonalności przedstawię na przykładzie dwóch tekstów zawartych w tomie pt. *Filozofia jako polityka kulturalna*²⁶. W tekście pt. *Holizm a historycyzm* Rorty wychodzi od stwierdzenia, iż analitycznych filozofów umysłu i języka można podzielić na dwie grupy: atomistów i holistów. Zgadniają się oni co do twierdzenia, iż istoty ludzkie wyróżnia spośród innych to, że posiadają umysł i język, różni jednak zdecydowanie podejście do tego, czym umysł i język są oraz jak – w związku z tym – należałoby je (a w szczególności umysł) badać.

Atomści wierzą w istnienie zasiedlających umysły przekonań i znaczeń, i chcieliby wyjaśnić, jak funkcjonują umysł i język. Interesuje ich zatem aparat neurologiczny, w który wyposażona jest każda ludzka jednostka. Chcąc go badać, powołali do życia kognitywistykę. „Holiści – powiada Rorty – wątpią w produktywność tego zamierzenia, gdyż uważają za błąd traktowanie umysłu

²⁴ Ibidem, s. 316.

²⁵ Ibidem, s. 320. Należy dodać, że ponieważ Gadamer pojmuje prawdę w duchu wypracowanej przez Heideggera idei *nieskrytości* (tak przełożył grecką *aletheia*), a nie jako zbiór twierdzeń logicznych opisujących postrzeganą rzeczywistość, to może nadal uważać dążenie do prawdy, zawarte nawet w tytule jego głównego dzieła, za coś cennego i wyróżniającego autentycznie ludzką egzystencję. Nie jest to jednak prawda poznania, lecz prawda bytu.

²⁶ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.

i języka tak jak byty, mające części składowe, strukturę i wewnętrzne działanie. Nie wierzą, że są rzeczy nazywane »przekonaniami« lub »znaczeniami«, na które można by rozkładać umysły i języki. Ich zdaniem, atomiści nie uświadamiają sobie, że racjonalność – rzecz nas wyróżniająca – jest zjawiskiem społecznym, a nie zjawiskiem, który ludzki organizm może wyeksponować sam z siebie”²⁷.

Holiści, a sam Rorty zalicza siebie do tej grupy, ujmują zatem racjonalność w kategoriach praktyki społecznej. Wyjaśnienia tego, jak to się stało, że pewne organizmy stały się racjonalne, będą oni poszukiwać w badaniach powstawania różnych praktyk społecznych. „Bardziej niż aparat neurologiczny będzie nas wówczas interesować zmiana historyczna” – powiada amerykański filozof. To, czym z jego punktu widzenia jest racjonalność, ilustruje on na przykładzie funkcjonowania komputera, z immanentnym mu rozróżnieniem na *hardware* i *software* (tzn. oprzyrządowanie i oprogramowanie). Funkcjonowanie tego drugiego bez pierwszego jest wprawdzie niemożliwe, znajomość funkcjonowania pierwszego niewiele nam jednak daje dla zrozumienia drugiego. Jak się można domyślać, analogonem *hardware’u* jest mózg, zaś *software’u* – umysł. Umysł nie może funkcjonować bez mózgu, ale znajomość budowy mózgu – wbrew nadziejom dużej części kognitywistów – nie wyjaśni nam funkcjonowania umysłu.

Próby „wyjaśnienia ludzkiego zachowania oparte na neurologii lub biologii ewolucyjnej powiedzą nam tylko, co dzielimy z szympancami”²⁸. Aby uchwycić poziom ludzki, trzeba przekroczyć poziom przedstawień (obrazów mentalnych), tj. filozofię świadomości, i przejść na poziom badania funkcjonowania norm oraz procesów referencyjnych. Umysł to nie jest działający w pewien sposób mechanizm (jak twierdzą postkartezjaniści), lecz „zespół zdolności uruchomionych dzięki nadaniu jawnego charakteru normom społecznym”²⁹. Doskonałą ilustrację czy też konkretyzację tej tezy, i to w duchu filozofii hermeneutycznej, stanowi monografia Zdzisława Krasnodębskiego pt. *Rozumienie ludzkiego zachowania*, w której punkt odniesienia stanowią osobliwe, redukcjonistyczne próby wyjaśnienia ludzkich zachowań w duchu filozofii neopozytywistycznej (Carl Hempel, Theodore Abel i in.). Krasnodębskiemu udaje się, w nawiązaniu do Diltheya, Webera, Gadamera i Heideggera, pokazać znaczenie nastawienia hermeneutycznego dla właściwego uchwycenia całej złożoności ludzkich zachowań³⁰.

Badanie racjonalności to zatem – przynajmniej wedle holistów i hermeneutów – badanie praktyki społecznej, w której się owa racjonalność przejawia, a zatem badanie kultury (w tym historii jako dziejów przemian kulturowych). Holiści – dobrym przykładem są tu, zdaniem Rorty’ego, prace Roberta Bran-

²⁷ Ibidem, s. 266.

²⁸ Ibidem, s. 268.

²⁹ Ibidem, s. 270.

³⁰ Z. Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986.

doma – traktują serio Hegla, próbując produktywnie połączyć go z Darwinem, tworząc historycyzm podbudowany czy też osadzony naturalistycznie³¹. Sam Rorty zgadza się, by określić to stanowisko mianem *filozofii hermeneutycznej*³². Aby pojąć rozum, trzeba wiele wiedzieć o oprogramowaniu mózgu, można to zaś poznawać, analizując praktyki społeczne (gry językowe) oraz zmiany kulturowe. Dla postheglowskich darwinistów racjonalność może być „wyłącznie poszukiwaniem intersubiektywnego porozumienia w kwestii sposobu realizacji wspólnych projektów” – dodaje Rorty w drugim z przywoływanych tu tekstów, pt. *Kant a Dewey. Obecna sytuacja filozofii moralnej*³³.

Krytykując ze stanowiska Heglowskiej etyczności (*Sittlichkeit*) formalizm i rygoryzm etyki Kanta, Rorty odrzuca Kantowskie pojmowanie czystego rozumu praktycznego i związane z nim pojęcie *przyrodzonej natury* człowieka³⁴. Rozwijając Gadamerowskie myślenie o naukach w perspektywie hermeneutycznej, amerykański filozof stwierdza, iż „racjonalność fizyce, etyce i logice nadaje nie to, że są aksjomatyzowalne”, lecz to, że każda z tych dziedzin jest „samokorygującym się przedsięwzięciem, które może zakwestionować każdą tezę, ale nie wszystkie naraz”³⁵. Nasuwa się tu skojarzenie z Wittgensteinowskimi pojęciami *gry językowej* i *form życia*. Rorty się nimi posługuje, wzbogacając je o pojęcie o rodowodzie *stricte* hermeneutycznym. „Holiści, powiada, nie widzą bardziej obiecującego badania, jak działają umysł i język [a więc: czym jest racjonalność – A. P.], niż badanie, jak działa rozmowa”.

Rozmowa jest, jak wiadomo, jednym z najważniejszych pojęć hermeneutyki Gadamera. *Wir sind ein Gespräch* („Jesteśmy rozmową”) – stwierdza w jednym ze swych tekstów³⁶. Podsumowując nasze rozważania na temat hermeneutycznego ujęcia rozumu i racjonalności, powróćmy zatem do mędrca z Heidelbergu, następcy Hegla i Jaspersa, aby wskazać na inne aspekty jego stosunku do kwestii racjonalności. W tekście zatytułowanym *Racjonalność wobec przemiany epok*, zamieszczonym w czwartym tomie jego *Dzieł zebranych*, Gadamer zastanawia się nad losami pojęcia racjonalności w kontekście przemian historycznych i towarzyszących im filozoficznych konceptualizacji³⁷.

„Jeśli jest coś, co nie podlega historycznej zmianie i jako niezmiennalne może być pewnym zgody wszystkich, to tym czymś jest bez wątpienia to, co

³¹ Ibidem, ss. 275 i 289.

³² Ibidem, s. 275.

³³ Ibidem, s. 283.

³⁴ Ibidem, s. 287.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Rozwinięciu tego wątku filozofii Gadamera poświęciłem tekst pt. »Jesteśmy rozmową«. *Dialogiczny charakter hermeneutyki H.-G. Gadamera*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu*, Poznań 2003, ss. 113-128.

³⁷ H.-G. Gadamer, *Rationalität im Wandel der Zeiten* (1979), w: idem, *Gesammelte Werke*, t. 4, Tübingen 1987, ss. 23-36, tłum. polskie w: A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa, ss. 187-201.

racjonalne. Dopóki *ratio* porusza się na swoim własnym polu, wszystkie jego kroki myślowe uzyskują tę samą nieosiągalność ze strony zmiany historycznej”. Tak jest, powiada Gadamer, w przypadku matematyki i logiki. A co z innymi tworamii kultury? „Czy »filozofia« sama – pyta heidelberski myśliciel – nie jest nauką rozumową, która tylko w świecie zachodnim rozwinęła się jako nauka, i to jako owa »nauka«, której z powodu zastosowań technicznych przypadła we współczesnym świecie decydująca rola? I czy nie oznacza to, że samo myślenie o tym, czym jest racjonalność, *ratio*, rozum, a nawet samo ukształtowanie się tych pojęć, artikulacja słów, które je oznaczają, nie jest właśnie zadaniem filozofii? Inne wyżej rozwinięte kultury, jak choćby chińska, wybrały przecież całkiem inną drogę poszukiwania odpowiedzi na prapytania ludzkości, które pojawiły się w religiach, i nie była to droga nauki ani tworzenia pojęć. To jak idea racjonalności rozwinięta została w myśli greckiej i jak »racjonalność« w sojuszu z rozwijającą się nauką, w szczególności z tym etapem jej rozwoju, który rozpoczął się wraz z Galileuszem, wciąż na nowo zapewnia sobie miejsce w całości pojęć filozoficznych – pytanie o to nie jest bynajmniej wtórnym zadaniem historycznym. Przemierza się tu bowiem całą przestrzeń tej nauki rozumowej, która zwiemy filozofią, przestrzeń samego rozumu”³⁸.

Gadamer dokonuje filozoficznego przeglądu głównych postaci racjonalności, które dominowały w kulturze i filozofii europejskiej od czasów jej antycznych, greckich początków do naszej, nacechowanej jednością wiedzy i techniki epoki racjonalności naukowej. Już sama „grupa językowa, do której należy język grecki, rodzina języków indoeuropejskich, posiada własności strukturalne, które ogólnie ułatwiają jej drogę ku »racjonalnemu« ujmowaniu świata, zaś sama greka, w szczególności dzięki pewnym własnościom, takim jak bogato rozwinięty rodzaj nijaki i skłonność do nominalizacji wszelkich rodzajów słów za pomocą rodzajnika bardzo sprzyja myśleniu pojęciowemu. Wystarczy pomyśleć o tworzach takich, jak »bycie« (*to on*) u Parmenidesa lub »to, co ogólne« (*to katholon*) u Arystotelesa, które były wskutek tego możliwe. Również początek greckiej tradycji literackiej, właśnie w epickiej poezji Homera i Hezjoda, potwierdza, że jako pierwsi nie musieli przyjść myśliciele, filozofowie, by wnieść do greckiej istoty racjonalną jasność”³⁹.

Z bogatego pola znaczeniowego, wytyczającego drogę rzymskiemu *ratio* wybijają się w świecie kultury greckiej dwa słowa: *logos* i *nous*. Drogę zachodnioeuropejskiej racjonalności ukształtowało zwłaszcza to pierwsze, dla którego miarodajną wykładnię długo stanowiła idea matematycznie wyrażalnej harmonii sfer kosmicznych i skal muzycznych, wysunięta przez Pitagrosa. „»Posiadać« *logos* to znaczy znać liczbę, która coś określa. To znaczy – udzielać o czymś sensownych informacji, podać podstawę, dlaczego coś jest tym, czym jest”

³⁸ Ibidem, ss. 187-188.

³⁹ Ibidem, s. 188.

bowiem: „Pobrzmiwające matematycznie słowo »logos« dzięki pitagorejskim odkryciom wzniosło się do pozycji głównego słowa bycia. To, co jest policzone i określone przez swą liczbę, oraz pozwala na podanie stosunku długości strun, wytwarzających harmonijne tony, zostaje jednocześnie rozpoznane i uchwycone jako coś, co my zwiemy »pojęciem«”⁴⁰.

Natomiast drugi z terminów „*nous*” był mocniej związany z kruchym istnieniem człowieka, z jego konstrukcją ontologiczną. „»Posiadanie« rozumu w sensie *nous* jest wyróżnikiem człowieka. Kto nie ma *nous*, ten nie jest przy zdrowych zmysłach, nie jest w posiadaniu zdrowego rozumu. Cóż to jest jednak za »posiadanie«? Właśnie nie jakiś arsenał broni, narzędzi, nauk czy słów, którymi się dysponuje, lecz czujność spostrzegania i zauważania tego, co jest, samego bytu, tak jak poprzedza on wszelkie użycie broni, narzędzi, nauk i słów. W ten sposób Parmenides przeciwstawił nierozdzielność *noein* i *einai* pewnej bezmyślności, która nie zauważa przepaści znajdującej się w mówieniu o stawaniu się i przemijaniu, w mówieniu o tym, czego tu nie ma jakby tu było, krótko: w mówieniu o nicości. Przez to myślenie całe zostaje zanurzone w bycie, ale nie jak coś obok niego istniejącego, lecz tak, że byt »stoi« poprzez nie, tworząc we wszelkim profilującym mówieniu o nim owo »tu-oto« bytu, jego »*aletheia*«”⁴¹.

Takie ujęcie racjonalności, wyznaczone przez współgranie *logos* i *nous*, zostaje w sposób istotny przeobrażone przez założenia, które są dziełem Kartezjusza i Galileusza. Wspólnym mianownikiem ich ujęcia racjonalności była idea metody. To ona gwarantowała intersubiektywną sprawdzalność twierdzeń, nawet jeśli brały się one z badań, które odchodziły od obserwacji rzeczywistości (bytu) na rzecz projektowania eksperymentów naukowych (sztucznych sytuacji), których wyniki podważały niejednokrotnie prawdy naocznego oglądu oraz zdrowego rozsądku. „»Stara« fizyka, którą stworzył Arystoteles, nie znała czegoś, co można by nazwać prawem natury. Jej podstawą była jedynie regularność w zmienności świata: nie konieczność, lecz to, co regularne (*to hos epi to polu*) było podstawą, na której wybudowywała się ograniczona racjonalność samej natury oraz pojęciowa nauka o przyrodzie. To przeciwko tej »nauce«, zgodnie z którą arystotelicy bronili się przed patrzeniem przez lunetę, nowa nauka chciała się przebić. Jednak Galileusz zrobił swoje z bezprzykładną odwagą, formułując przeciwko wszelkiemu oglądowi zasady mechaniki, w szczególności dotyczące swobodnego spadania ciał, i ustanawiając mechanikę jako naukę”⁴².

Wynalazki, które dzięki temu stały się możliwe, miały straszliwą siłę przekonywania i przyciągania. To one dokonały reszty. Mimo wysiłków Kanta, Fichtego

⁴⁰ Ibidem, s. 189.

⁴¹ Ibidem, s. 190.

⁴² Ibidem, s. 193.

czy Hegła, którzy usiłowali ratować honor filozofii jako strażniczki ogólno ludzkiej racjonalności (rozumności), „wizja nauki, którą reprezentowała matematyka, podporządkowała swym kryteriom także filozofię”. Doprowadziło to nie do podporządkowania nauk filozofii, lecz filozofii – naukom. To one stały się miernikiem tego, co racjonalne. „Właśnie to zawężenie funkcji »racjonalności« do nauki, które w ten sposób osiągnięto, miało w końcu doprowadzić proces racjonalizacji świata ludzkiej pracy oraz świata społecznego do tej skrajności, która określa epokę przemysłu i nieograniczonego rozprzestrzeniania się techniki. Racjonalność zostaje w istocie zredukowana do racjonalności środków, które służą przyjętym jako oczywiste celom. Jest to potężny proces, redukcja, będąca zarazem ekspansją. Od tej pory to, co nie może zostać osiągnięte poprzez naukową racjonalizację charakteryzowane jest jako obszar irracjonalności, która związana jest z etycznymi lub religijnymi rozstrzygnięciami dotyczącymi przekonań, pozbawionymi wszelkiego racjonalnego uzasadnienia”⁴³.

Jednak dziedzictwo filozofii zmusza nas, uważa Gadamer, do wykroczenia poza tak wąsko pojętą rozumność. Racjonalności nie wolno bowiem ograniczać do nauki. Już Nietzsche głosił istnienie »małego rozumu« (intelektu) i »dużego rozumu« (mądrości ciała, mądrości natury), wskazując przez to na racjonalność wyższego rzędu niż ta, którą da się wykazać za pomocą *stricte* naukowej argumentacji. Szczególnie pouczający jest w tym sensie przykład Hegła. Głęboka siła przyciągania jego filozofii, która ją do dziś wyróżnia, polega głównie na tym, że starał się nie pomijać żadnego istotnego fenomenu czy doświadczenia. Jego analizy miłości, fenomenowi zdawałoby się dość irracjonalnego, są tego doskonałym przykładem. Mimo to zebranie ich wszystkich w wielkiej syntezie przybierającej postać wiedzy absolutnej, reprezentującej absolutny, ponadludzki rozum, natrafiło na opór, którego filozoficzna artykulacja przywróciła równowagę między tym, co ludzko i tym, co ponadludzko rozumne. „Tym, co było ważne dla filozofii egzystencji, krytyków idealizmu pod hasłem problemów z Ty, neomarksizmu, teologii dialektycznej, przeciwko Hegłowskiemu dopełnieniu idealizmu w wiedzy absolutnej, była pewna przemożna siła faktyczności znajdującej się poza wszelkim pojmowaniem, mająca ograniczyć roszczenia pojęcia – konkretno-faktyczna decyzja (na rzecz wolności, wiary, praktyki, polityki). Nie jest to irracjonalizm, bezpodstawna decyzja, nie jest to ślepy decyzyzizm u kresu wszelkiej racjonalności, lecz pewna umieszczona w samej praktyce racjonalność, która nie potrafi oddzielić od siebie tego, na co się »decyduje«”⁴⁴.

Kontekst dla powyższych słów stanowi Gadamerowska koncepcja odrodzenia ideału mądrości życiowej, która sytuuje się poza podziałem filozofii na teoretyczną i praktyczną, w sensie, jaki tym dwóm pojęciom nadał Kant. Jest to

⁴³ Ibidem, s. 195.

⁴⁴ Ibidem, s. 200.

powrót do zasadnych roszczeń (rozpoznań) myślenia greckiego, konkretnie do Arystotelesowskiej fronezy, dla której określenia nowożytna koncepcja etyki nie wystarcza. Jest to bowiem mądrość teoretyczna i praktyczna zarazem, realizująca się w sytuacyjnym działaniu zgodnym z rozsądkiem. A także w rozumnej konceptualizacji tego, co nam się przydarza. Oto – zdaniem autora *Prawdy i metody* – podstawowe zadanie filozofii, któremu musi ona pozostać wierna dla dobra ludzkości. Jak stwierdza w zakończeniu swego wywodu: „[...] przykład Greków zdaje się pouczać o tym, że przedsięwzięcie rozumu, które nazwało się potem filozofią, było takim myśleniem, którego w naszym sensie nie można nazwać ani praktycznym ani teoretycznym: myśleniem, które pyta o »początek«, a to znaczy nie o to czy o tamto, lecz o wszystko, o »być w całości« (*ta panta*), który jest czymś więcej niż »wszystko«. Tu widać nierozzerwalny związek z narodzeniem się racjonalnego panowania nad światem, które miało doprowadzić do »nauki«. Odważna racjonalność nauki nie opiera się na samej sobie. Tego możemy nauczyć się z obudzenia się nauki u Greków. Ich zapytywanie przełamuje wizję świata życia uporządkowanego przez rządy bogów w micie i kulcie – jednak ich duch musi przenieść do swego myślenia całe dziedzictwo tej tradycji religijnej i ostawić pytanie o to, co boskie, tak samo jak pyta o bycie. Tak rozpoczęli Grecy. Pytali o jeden Byt, o Jedno, które jest »mądre«. To jednak wydaje się zadaniem, które wyłania się zawsze i wszędzie, niezależnie od tradycji, nawet jeśli nie doprowadziły one do powstania nauki. W naszej określonej przez naukę cywilizacji nie może się ono stopniowo podporządkować metodycznemu opanowaniu, jak domaga się tego droga nauk doświadczalnych i związanego z nimi badania, będącego przecież procesem nie mającym końca. Zadanie filozofii pojawia się raczej w związku ze zmianami i rozwojem racjonalnego opanowania świata, które określa nasze zachodnie dzieje, ciągle na nowo, choć pozostaje wciąż tym samym. Między racjonalnością nauki a zadaniem myślenia, które zwiemy filozofią bądź metafizyką, istnieje nieustające wzajemne oddziaływanie. [...]. Jednak takie relacje wymiany między filozofią i nauką nie powinny prowadzić ku temu, by filozofia rozumiała sama siebie od strony nauki. Nie chodzi już o rozszerzenie nauki i doprowadzenie jej ku czystej nauce rozumowej. [...]. Rozum ludzki, napotykaný w rozmaitych postaciach i formach, stawia przed nami zadanie myślenia. To że ludzie wszędzie w świecie swe doświadczenie rzeczywistości artykułują w języku i że komunikują się za pomocą języka, sprawia, że perspektywa całości jest ciągle aktualna. Heidegger i Wittgenstein ponownie zwrócili nam na to uwagę. Każde doświadczenie, które niszczy ześrodkowanie na samym sobie czy to jednostki czy społeczeństwa, wkracza w jasną przestrzeń tego, co myśląc musimy uzasadnić i przed czym musimy się usprawiedliwić.”⁴⁵

Słowa te dobitnie pokazują znaczenie racjonalności, które jest bliskie całej filozofii hermeneutycznej. Uważa się ona za współczesną, „słabą” (w sensie

⁴⁵ Ibidem, s. 201.

nadany temu terminowi przez Vattimo) postać Filozofii Pierwszej i jako taka proponuje nam rozmowę o całym bogactwie znaczeniowym związanym ze słowem „rozum”. Rozmowę, do której doprasza wybitnych przedstawicieli zachodniego myślenia. Jest to bowiem dialog, w którym nikt, najbardziej nawet „współczesny”, nie może sobie rościć prawa do ostatniego słowa.

ANDRZEJ KAPUSTA

Racjonalność szaleństwa: filozoficzne dyskusje wokół współczesnych koncepcji urojeń

Wstęp

Celem artykułu jest prezentacja współczesnych koncepcji powstawania urojeń. Punktem wyjścia analiz są trudności definicyjne oraz przykłady szeroko dyskutowanych w filozofii psychiatrii zaburzeń urojeniowych (syndrom Cotarda, urojenia Capgrasa). Problematyka irracjonalności urojeń zostanie przedstawiona w kontekście tezy Karla Jaspersa o niezrozumiałości myślenia psychotycznego (tzw. urojeń pierwotnych). Następnie zostaną ukazane irracjonalne cechy urojeń oraz naszkicowane teorie podważające ich przekonaniowy charakter. Dalsze analizy ukażą ograniczenie dotychczasowych założeń epistemicznych (propozycjonalizm, psychologia potoczna) oraz „racjonalnych” i „empirycznych” wyjaśnień urojeń. Krytyka dotychczasowych teorii urojeń ma służyć wykazaniu konieczności wypracowania szerszej koncepcji doświadczenia i poznania. Zaproponowana przez José Luisa Bermúdeza¹ *racjonalność inkluzywna* służy podkreśleniu afektywnego i społecznego charakteru poznania i szeroko pojętej racjonalności. Efektem podjętej krytyki jest propozycja wykorzystania określeń *struktury tła* i *ucieleśnienia* jako narzędzi teoretycznych służących pełniejszemu uchwyceniu specyfiki doświadczeń urojeniowych.

1. Problem definicji urojeń

Urojenia są stosunkowo łatwe do zdiagnozowania, natomiast trudne do zdefiniowania. Klasyczna, podana przez Jaspersa, definicja charakteryzuje je jako fałszywą

¹ J. L. Bermúdez, *Normativity and rationality in delusional psychiatric disorders*, „Mind & Language” 5(16)/2001, ss. 457-493.

opinię, utrzymywaną z nadzwyczajnym przekonaniem, odporną na odmienne doświadczenia i kontrargumenty oraz posiadającą niemożliwą do zrozumienia treść². Podobną definicję podaje Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne. Urojenie jest to „fałszywe przekonanie oparte na niewłaściwym wnioskowaniu o zewnętrznej rzeczywistości, silnie podtrzymywane pomimo tego, w co wierzy prawie każdy i pomimo ustanowienia bezspornych i oczywistych dowodów lub faktów przeciwnych [...]”³. Problem z klasyczną definicją polega na tym, że mimo dobrego opisu większości urojeń nie wiadomo, czy jest ona w stanie uchwycić ich istotne cechy. Ponadto wydaje się ona w niektórych przypadkach za szeroka, natomiast w innych za wąska. Jeżeli definicja jest za szeroka, może się okazać, że obejmuje niektóre zjawiska niebędące urojeniami. Ma to ważne konsekwencje praktyczne, albowiem jako istotne kryterium schizofrenii urojenia stanowią diagnostycznie ugruntowaną podstawę dla hospitalizacji wbrew woli pacjenta. Czasami mogą się pojawić nietypowe kulturowo przekonania, których nie da się zrozumieć poprzez odniesienie do pochodzenia i wykształcenia pacjenta, ale które niekoniecznie mają patologiczny charakter. W ten sposób łatwo potraktować jako rodzaj patologii wszelkie nowe, a nawet genialne idee, niezależnie od tego, czy okażą się one później prawdziwe, czy fałszywe. Również samo głębokie przekonanie odporne na cudze argumenty nie zawsze powinno być traktowane jako objaw patologiczny.

Podana wyżej definicja urojeń może okazać się również za wąska. Często przywoływanym przykładem jest urojenie, którego treść okazuje się ostatecznie prawdziwa. W przypadku syndromu Otella albo urojeniowej zazdrości pacjent cierpi na bardzo wyrafinowane podejrzenia co do niewierności małżeńskiej. Nie jest wówczas istotne, czy partner jest rzeczywiście w jakimś skrywanym związku z inną osobą. Ważny jest urojeniowy, skrajny rodzaj podejrzliwości, który przypadkowo może okazać się zgodny z rzeczywistością.

Często kwestionuje się próby traktowania urojeń jako rodzaju przekonań. Szczególnie gdy przekonanie zdefiniujemy jako stwierdzenie, które zostało zaakceptowane bądź w oparciu o jakiś autorytet, bądź o fakty czy dowody. Można się także zastanawiać, czy przypisanie nazwy *urojenie* przekonaniom dotyczącym jedynie zewnętrznej rzeczywistości jest słuszne, albowiem dziwaczne twierdzenia mogą dotyczyć także jaźni, ciała i umysłu. W praktyce urojeniowy charakter może mieć także: wartościowanie, percepcja, myślenie, uczucie, nastrój czy doświadczenie⁴. Można także przypuszczać, że urojenia stanowią

² Sam Jaspers traktuje tego rodzaju definicję jako powierzchowną i niesatysfakcjonującą. K. Jaspers, *General Psychopathology*, tłum. J. Hoenig, M. Hamilton, Manchester 1963; idem, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin – Heidelberg 1996.

³ *Diagnostic Statistical Manual of Mental Disorders*, American Psychiatric Association, wyd. IV, 2000.

⁴ T. Fuchs, *Delusional Mood and Delusional Perception: A Phenomenological Analysis*, *Psychopathology* 38/2005, ss. 133-139.

jedynie fragment zniekształconego świata pacjentów świata, który częściowo pokrywa się z wieloma uznanymi w danej kulturze przekonaniem. Dlatego czasami trudno jest oddzielić niektóre urojenia od błędnych twierdzeń na temat rzeczywistości, wartościowania czy pamięci przeszłych doświadczeń.

R. G. T. Gipps i K. W. M. Fulford⁵ sugerują, że oficjalnie definicje urojeń są w stanie wychwycić podstawowe kryteria klasyfikowania urojeń, ale bez rozpoznania ich najbardziej istotnych cech⁶. Koncentrują się one bowiem jedynie na najbardziej uderzających ich zewnętrznych przejawach, najłatwiej rozpoznawalnych symptomach schizofrenii, które nie występują w pozostałych zaburzeniach. Mamy więc do czynienia ze statystycznie ustalonymi wskaźnikami urojeń. Głębsza analiza urojeń wymagałaby ujawnienia sposobów, w jaki stają się one dziwaczne, niezwykle, nieuzasadnione. Nie należy więc koncentrować się na ich skryzalizowanej formie, ale na dynamice ich rozwoju, a zwłaszcza związku z innymi zjawiskami patologicznymi (np. zaburzenia tożsamości) oraz światem doświadczenia pacjenta, szczególnie na zmianach w przeżywaniu własnego ciała oraz relacji i sposobach komunikowania się z innymi osobami. Jedynie adekwatne ramy pojęciowe pozwolą uniknąć błędnych i ograniczonych hipotez empirycznych.

2. Przykłady urojeń

Urojenia Capgrasa i Cotarda stanowią przykład monotematycznych i ograniczonych symptomów, o których Fulford mówi, że są urojeniami „najlepszej jakości” – stanowią szczególnie cenny obiekt badawczy, gdyż ich treść jest zasadniczo powtarzalna u różnych pacjentów. W pierwszym przypadku ich treść jest ograniczona do twierdzeń dotyczących istnienia oszusta, w drugim zaś pacjent wygłasza przekonanie, iż jest martwy, a co najmniej nieistniejący lub odcieleśniony. Powyższe twierdzenia nie podlegają na ogół głębszemu opracowaniu. Przekonanie, że bliska osoba – przyjaciel lub krewny – została podmieniona przez oszusta, jest utrzymywane pomimo wykazywania przez inne osoby, a nawet refleksji podejmowanej przez samego pacjenta, że taka sytuacja jest bardzo mało prawdopodobna i nieuzasadniona. Przy czym mimo utrzymywania twierdzenia, że bliskie osoby zostały podmienione, pacjent nie decyduje się, by ich poszukiwać ani dociekać, co się z nimi stało i czy są bezpieczne.

Brak spójności między przekonaniem albo między przekonaniem i działaniem może nasuwać pytanie, czy mamy w takiej sytuacji w ogóle do czynienia z przekonaniem? Czasami pacjenci działają na podstawie swoich dziwacznych

⁵ R. G. T. Gipps, K. W. M. Fulford, *Understanding the clinical concept of delusion: From an estranged to an engaged epistemology*, „International Review of Psychiatry” 3(16)/2004, ss. 225-235.

⁶ Jednym z kryteriów rozpoznania niedźwiedzia panda jest jego występowanie w Chinach. To jednak nic nam nie mówi o samych niedźwiedziach.

przekonań. Nie można jedynie stwierdzić, że to co mówią, jest całkowitym nonsensem, a siła wypowiedzi świadczy o pewnej szczerości ich wypowiedzi. Pacjent może ubrać się w czarny strój w żałobie po małżonce lub wykonać czynności mające unicestwić podstawioną na jej miejsce oszustkę. T. Stone i A. W. Young⁷ widzą tego rodzaju przekonania jako skutek doświadczenia braku *afektywnej swojskości* (za co odpowiedzialna jest ukryta, afektywna ścieżka rozpoznawania twarzy innych osób) przy rozpoznaniu twarzy bliskiej osoby, a jednoczesnym zachowaniu funkcji kognitywnej (jawnej wzrokowej ścieżki) rozpoznania. Urojenia Capgrasa w ramach tego sposobu wyjaśnienia stanowią odwrotność prozopagnozji (poczucia, że obce osoby wydają się pacjentowi znajome), gdzie afektywne (ukryte) rozpoznanie twarzy osób jest zachowane, a wizualne rozpoznanie twarzy uszkodzone.

Bardziej szczegółowe badania wykazują, że sytuacja urojeń Capgrasa jest bardziej złożona i powinno się mówić o całej grupie doświadczeń i przekonań, których treść może dotyczyć nawet domowych zwierząt, znajomych obiektów i miejsc. Tego rodzaju symptomy nie zawsze mają charakter odizolowany od innych objawów i występują w ramach przebiegu schizofrenii.

W urojeniach Cotarda pojawiają się twierdzenia związane z unicestwieniem siebie, a czasami i całego świata. Twierdzenia typu „Jestem martwy”, „nie istnieję” wyrażają głębokie przekonanie pacjenta, że zniknął ze świata, chociaż nie w odniesieniu do ściśle biologicznych kryteriów. Nie należy ich traktować jedynie jako rodzaj frapującej metafory. Podobnie jak w przypadku urojeń Capgrasa mamy do czynienia z brakiem spójności przekonań czy nawet sprzeczności, która kwestionuje możliwość przypisania tego rodzaju wypowiedziom jakiegokolwiek propozycjonalnej treści. Badania kliniczne pokazują ścisły związek między urojeniami Cotarda a poważną depresją, chociaż w przypadku większości zaburzeń depresyjnych pacjent może twierdzić, że czuje się „jak” ktoś martwy, a nie że jest martwy.

3. Urojenia jako przedmiot filozoficznych dyskusji

Urojenia stanowią rodzaj zaburzeń myślenia. Jako przykłady głębokiej irracjonalności wykorzystywane są w wielu filozoficznych dyskusjach nad statusem przekonań i kryteriów racjonalności. Badania procesów poznawczych odpowiedzialnych za powstawanie urojeń mają służyć tworzeniu lepszych teorii tłumaczących zwyczajne formy myślenia i poznania. Poszukiwania dotyczą różnic między irracjonalnością naszych codziennych przekonań przyjmujących często charakter przesądów czy sytuacji samooszukiwania⁸ a głęboką irracjonalnością

⁷ T. Stone, A. W. Young, *Delusions and brain injury: the philosophy and psychology of belief*, „Mind & Language” 12/1997, ss. 327-364.

⁸ Zob. T. Bayne, J. Fernández (red.), *Delusion and Self-deception: Affective and Motivational Influences on Belief Formation*, Hove 2008.

urojeń. Współczesne psychiatryczne definicje urojeń koncentrują się na ich zewnętrznych cechach, a w mniejszym stopniu na wewnętrznych mechanizmach ich powstawania. Opisy te odwołują się na ogół do epistemicznych terminów, takich jak: przekonanie, uzasadnienie, prawdziwość czy racjonalność. Szczególnie zwraca się uwagę na odporność urojeń wobec racjonalnej krytycznej argumentacji, na intensywność ich uznawania oraz niezgodność z powszechnie przyjętymi treściami.

Irracjonalność urojeń polega na załamaniu się relacji między przekonaniem a działaniem, między przekonaniem a faktami oraz między całą siecią wzajemnie wspierających się przekonań. Nie jest to jednak „załamanie” radykalne. Często jednak pacjenci są w stanie rozwinąć sieć patologicznych przekonań, mogą nawet zgodnie z nimi działać, a nawet uznawać fakt, że dla innych treść urojeń może wydawać się dziwaczna i mało prawdopodobna. Mimo istnienia elementów wnioskowania, wpływu elementów afektywnych i motywacyjnych na ich powstawanie, nie posiadają one na ogół racjonalnej treści, którą można by przewidzieć, a która wydawałaby się jedynie błędna i zaskakująca.

Skrajne stanowisko na temat urojeń nie tylko polega na traktowaniu ich jako głęboko irracjonalnych przekonań, lecz trudności zrozumienia treści urojeniowej traktuje się często jako brak umiejętności formowania przekonań jako takich; w ramach takiej perspektywy poważnie chorym pacjentom psychiatrycznym w ogóle nie można przypisać treści przekonaniowych. Nie jest to jednak zgodne z powszechnym rozpoznawaniem przez klinicystów treści urojeń, które czasami pozwalają na częściowe zrozumienie zachowań pacjentów. Teoretyczny problem pojawiający się przy okazji analizy urojeń dotyczy relacji między przekonaniem a racjonalnością. Być może związek między racjonalnością a przekonaniem nie jest wcale taki silny, jak to się często przyjmuje. Mogą one być przypisywane ludziom w określonych sytuacjach, mimo że nie spełniają niektórych racjonalnych ograniczeń. Częsta krytyka doksastycznego⁹ (przekonaniowego) podejścia do urojeń polega na zarzucie zbyt rygorystycznego definiowania przekonań jako takich, co powoduje nadmierne podkreślanie różnicy między irracjonalnością urojeniową a bardziej powszechnymi niepatologicznymi postaciami irracjonalności.

4. Teza o niezrozumiałości psychoz a problem racjonalności

Spór dotyczący racjonalności i przekonaniowego charakteru urojeń często pojawia się w kontekście tezy Karla Jaspersa o niezrozumiałości psychoz, a w szczególności niezrozumienia tzw. urojeń pierwotnych¹⁰. Z tezy Jaspersa

⁹ T. Bayne, E. Pacherie, *In defence of the doxastic conception of delusion*, „Mind & Language” 2(20)/2005, ss. 163-188.

¹⁰ Podział na urojenia pierwotne i wtórne został w prowadzony przez Karla Jaspersa i zasadniczo stanowi konsekwencję jego tezy o niezrozumiałości psychoz schizofrenicznych. Te pierwsze

wynika zasadnicza nieciągłość między urojeniami a przekonaniami czy między poznaniem normalnym a patologicznym. Tego rodzaju radykalne odgraniczenie tego co normalne i patologiczne niesie ze sobą pewne teoretyczne trudności. Dlaczego urojenia wydają się mimo wszystko posiadać pewną treść? W jakim sensie stanowią rodzaj stanów umysłu, które mają dla samego pacjenta znaczenie? Według przywoływanej przez Jaspersa tradycji hermeneutycznej (Diltheya), o stanach mentalnych można mówić jedynie wtedy, gdy są one powiązane, wspierają się i wzajemnie dopełniają z innymi stanami psychicznymi. Ten związek sensu jest w stanie uchwycić rozumienie „genetyczne” – rodzaj hermeneutycznej strategii. Jednakże psychozy, według niemieckiego filozofa i psychiatry, nie dają się rozjaśnić w świetle dynamiki życia mentalnego. Można je jedynie opisywać na poziomie biologicznego procesu, w odniesieniu do relacji przyczynowych. Jeżeli więc stany psychotyczne, które można jedynie próbować wyjaśnić w sposób przyczynowy, są bezsensowne i nie wpisują się w dynamikę życia psychicznego, to czy można im przypisywać jakąkolwiek treść? Jak to się dzieje, że klinicyści oraz inne osoby rozpoznają pewne treści urojeń, które są czasami według wyrażanej tematyki klasyfikowane (np. urojenia wielkościowe, myśli nasłane o odpowiedniej treści)? Być może należałoby je traktować jako skutek niepojętej patologicznej wyobraźni lub wypowiedź bez treści, puste akty mowy, coś na kształt szumu, bezsensownego hałasu, stanowiącego wynik defektu mózgu i pod którym nie kryją się żadne sensowne treści?

Niejasność pojawiająca się w koncepcji Jaspersa¹¹, któremu wielokrotnie zarzucano zbyt radykalną postawę wobec symptomów psychotycznych, stanowi przedmiot dyskusji współczesnych badaczy. Na ile irracjonalność urojeń różni się od innych niechorobowych form racjonalności, szczególnie zaś samoszukiwania? Tym bardziej że niektóre współczesne kognitywne teorie urojeń dopuszczają możliwość ich racjonalnego charakteru, widząc w nich racjonalną reakcję na skrajne, anomalne doświadczenie. W ten sposób stoją na stanowisku odmiennym od Jaspersa – zakładają ciągłość między urojeniami i codziennymi formami irracjonalności. Perspektywa braku ciągłości, przepaści między normą i patologią występuje w teoriach podważających przekonaniowy (doksastyczny) charakter urojeń. Ponieważ przekonania definiuje się w odniesieniu do racjonalności, ważne jest ustalenie: na ile racjonalne (czy raczej irracjonalne) mogą być normalne codzienne przekonania i jakie kryterium racjonalności należałoby przyjąć?

zwane także urojeniopodobnymi ideami, powstają w zrozumiałym sposobie na podstawie poprzedzających je afektów, sensoryjnych, krępujących lub wywołujących poczucie winy doświadczeń, fałszywej percepcji, derealizacji itp. Urojenia pierwotne są w znacznym stopniu niepojętym i nieredukowalnym do jakichś innych doświadczeń czy przekonań. K. Jaspers, *General Psychopathology...*, s. 98.

¹¹ Ibidem.

5. Czy urojenia mają irracjonalny charakter?

Pośród argumentów optujących za irracjonalnością urojeń wskazuje się zasadniczo na to, że:

– nie są wystarczająco uzasadnione i mogą być utrzymywane również w obliczu wykazania faktów przeciwnych – pacjent może więc spoglądać na marmurową ścianę kawiarni i nagle zyskać przekonanie, iż „koniec świata już blisko”¹²;

– nie są spójne z innymi przekonaniem i zachowaniami – pacjent może utrzymywać, że jego matka zmienia się w inną osobę, ilekroć nakłada on swoje okulary; może też utrzymywać, że w jego ciele znajduje się elektrownia jądrowa albo że jednocześnie znajduje się w Bostonie i Paryżu¹³; ciekawym przykładem są praktycznie samoobalające się twierdzenia, obecne np. w urojeniach Cotarda, gdy pacjent twierdzi, że jest martwy.

Troska o ustalenie racjonalności urojeń (czy szerzej stanów psychotycznych) stawia nas przed pytaniem o racjonalne ograniczenia przekonań jako takich. Kryterium ograniczającym nasze przekonania może być racjonalność logiczna (proceduralna), opierająca się na spójności, umiejętności wnioskowania indukcyjnego i dedukcyjnego. Jednakże na ogół wskazuje się, że pacjenci ze schizofrenią rozumują często bardzo logicznie i łatwo przechodzą testy logicznego wnioskowania (w porównaniu z resztą zdrowej populacji)¹⁴. W przypadku urojeń mamy raczej do czynienia z niespełnieniem zasad dobrego rozumowania. Pojawiają się one w wyniku niespełnienia zasad racjonalności epistemicznej¹⁵ – braku właściwej oceny dowodów (wiarygodności), spójności przekonań i braku ich rewizji pod wpływem nowych dowodów i faktów. Urojenia nie spełniają Davidsonowskiego kryterium tła¹⁶. Pomimo dowodów na jawnie łamane fundamentalne normy racjonalności, a szczególnie niezgodności z innymi uznawanymi przekonaniem, są nadal utrzymywane i niepoddawane przez pacjenta rewizji. Donald Davidson¹⁷ dopuszcza lokalną i przejściową postać irracjonalności systemu poznawczego, przyjmuje jednak zgodnie z zasadą życzliwości poznawczej, iż tylko podmiot zasadniczo racjonalny może posiadać przekonania i możliwe jest przewidywa-

¹² J. Campbell, *Rationality, meaning and the analysis of delusion*, „Philosophy, Psychiatry, & Psychology” 2-3(8)/2001, ss. 89-100.

¹³ T. Bayne, E. Pacherie, *In defence of the doxastic...*

¹⁴ P. Garety, D. Hemsley, *Delusions: Investigations into the Psychology of Delusional Reasoning*, Hove 1997.

¹⁵ J. L. Bermúdez, *Normativity and rationality...*, ss. 457-493; L. Bortolotti, *Delusions and Other Irrational Beliefs*, Oxford 2009.

¹⁶ L. Bortolotti, *Delusions and Other Irrational...*; J. Campbell, *Rationality, meaning...*

¹⁷ D. Davidson, *Paradoxes of irrationality*, w: R. Wollheim (red.), *Philosophical essays on Freud*, Cambridge 1982, ss. 289-305, przedruk w: D. Davidson, *Problems of Irrationality*, Oxford 2004, ss. 169-188.

nie i wytlumaczenie jego zachowań. W rzeczywistych sytuacjach potocznego myślenia niektóre przekonania nie dają się jednak tak łatwo poddać falsyfikacji. Przekonania „zawiasowe” czy twierdzenia strukturalne (Wittgenstein) stanowią przyjętą (w sposób nawykowy, nierefleksyjny) podstawę wszelkich innych twierdzeń i podobnie jak głębokie przekonania religijne oraz te dotyczące obrazu samego siebie czy prawd moralnych, nie poddają się łatwo rewizji. Odróżnienie urojeń od dogmatycznych lub po prostu bardzo głębokich fundamentalnych dla danej jednostki przekonań może okazać się bardzo trudne, o czym świadczą trudności podania dobrej definicji urojeń.

I. Gold i J. Hohwy¹⁸, dostrzegając kłopoty z odróżnieniem urojeń od innych irracjonalnych przekonań i nie widząc w nich skutku niewłaściwego rodzaju rozumowania i formowania przekonań, odwołują się do (ir)racjonalności doświadczeniowej (*experiential*). Podkreślają (za Ch. Frithem) brak doświadczenia własnej podmiotowości (*self agency*) u pacjentów ze schizofrenią. Wskazują oni na istotne cechy rzeczywistego podmiotu, dla którego obecność przekonań jest ściśle powiązana z ich odniesieniem do sprawcy. W ten sposób ujawnia się ten wymiar doświadczenia, który trudno odnieść do przekonań traktowanych jako rodzaj sądów lub zdań, czy mówiąc językiem współczesnej filozofii umysłu – postaw przekonaniowych. To, o czym mówią Gold i Hohwy, można zaprezentować w szerszym kontekście schizofrenicznego doświadczenia – urojenia ukazują uwikłanie myśli, przekonań i pragnień w szerszym kontekst doświadczenia. Przekonania są uwikłane w odczucia egzystencjalne wyrażające się w postaci poczucia rzeczywistości i pierwotnego zakorzenienia w świecie. Poczucia rzeczywistości nie da się opisać za pomocą przekonań traktowanych jako rodzaj postaw przekonaniowych. Fulford i Gipps¹⁹ poszukują epistemologii, która jest w stanie uchwycić istotne cechy urojeń. Krytykują kognitywne koncepcje doświadczenia, które widzą w nim jedynie zbiór danych dostarczanych do systemu przekonań, następnie przetwarzanych i zaakceptowanych jako rodzaj przekonań o określonej treści. Według nich, częścią szeroko pojmowanego doświadczenia jest znajdujące się w tle poczucie przynależności do świata konieczne do nadania odpowiedniej struktury wszelkim konkretnym doznaniom, myślom i przekonaniom.

6. Czy urojenia są przekonaniem?

Według podejścia doksastycznego urojenia stanowią rodzaj przekonań. Podkreśla się więc te cechy, które zbliżają je do normalnych myśli i pragnień, a przede wszystkim ich związek z działaniem, subiektywną intensywność oraz

¹⁸ I. Gold, J. Hohwy, *Rationality and schizophrenic delusion*, „Mind & Language” 1(15)/2000, ss. 146-167.

¹⁹ R. G. T. Gipps, K. W. M. Fulford, *Understanding the clinical concept...*

autentyczność ich przyjmowania i głoszenia przez pacjenta. Krytyka doksastycznego podejścia do urojeń polega na ujawnieniu takich jego własności, których nie można uchwycić, gdy skoncentrujemy się na propozycjonalnej treści. Wśród krytycznych argumentów wobec przekonaniowego charakteru urojeń wymienia się następujące:

- urojenia nie są zintegrowane z innymi przekonaniem danej osoby,
- urojenia nie są wspierane przez fakty,
- urojenia nie ulegają modyfikacji pod wpływem przeciwnych dowodów,
- urojenia często nie prowadzą do działania.

Jak łatwo zauważyć, argumenty przeciwko urojeniom jako przekonaniom pokrywają się z argumentami przeciwko racjonalności przekonań. Wiąże się to z rolą, jaką w klasycznej teorii definiowania urojeń pełni ich racjonalne ograniczenie.

Alternatywne anty-doksastyczne podejście spotykamy w ramach teorii metakognitywnej urojeń i rodzaju eliminatywizmu urojeniowego. Według G. Currie i J. Jureidini²⁰, urojenia mają charakter patologiczny, ponieważ prezentują się jako coś, czym same nie są. One jedynie przypominają przekonania, ale przekonaniem nie są, ponieważ nie posiadają ich istotnych cech. Są one wyobrażeniami, które błędnie zostają rozpoznane przez osobę jako przekonanie. Jak powiadają Currie i Jureidini: „urojenia są w różny sposób podobne do przekonań, w innym przypadku nie byłoby tendencji do myślenia o nich jako o przekonaniach. Sugerujemy, że te (pewnego rodzaju) wyobrażenia są w znacznym stopniu podobne do przekonań, chociaż faktycznie nie są przekonaniem. Wyobrażenia są w stanie odzwierciedlać wiele charakterystyk przekonań związanych z wnioskowaniem. Czytelnicy literatury wyobrażają sobie rzeczy na temat bohaterów i zdarzeń historii, a wyobrażenia łączą się w złożony sposób z ich przekonaniem i prowadzą do nowych wyobrażeń; w ten sposób dokonujemy wnioskowań na podstawie tego, co w opowieści jawne na temat tego, co jest jedynie ukrytą treścią”²¹. Wyobrażenia, według Currie, podobnie jak wiele urojeń, mogą mieć charakter niespójny, nie muszą prowadzić do bezpośredniego działania oraz mogą nieść ze sobą znaczne emocje.

G. E. Berrios²² w swym eliminatywnym i redukcyjnym podejściu twierdzi, że urojenia stanowią w rzeczywistości *puste akty mowy*, czyli nie mają żadnej treści i nie stanowią rodzaju stanów intencjonalnych.

Krytycy doksastycznego podejścia do urojeń nie zawsze kwestionują to, że ich powstanie wiąże się ściśle z procesami wytwarzania i utrzymywania się

²⁰ G. Currie, J. Jureidini, *Delusions, rationality, empathy*, „Philosophy, Psychiatry and Psychology” vol. 8, 2-3/2001, ss. 159-162.

²¹ Ibidem, s. 159.

²² G. E. Berrios, *Delusions as „wrong beliefs”: a conceptual history*, „British Journal of Psychiatry” 159/1991 (suppl. 14), ss. 6-13.

normalnych przekonań. Często podkreśla się jednak, że nacisk na poznawczy i treściowy charakter urojeń nie jest w stanie ujawnić ich istotnych cech. Zwolennicy i obrońcy doksastycznego charakteru urojeń, Bayne i Pacherie²³, aby zachować wiarygodność swojego podejścia, krytykują „homogeniczne” pojmowanie przekonań i podkreślają ich *wielowymiarowy charakter*. Ich bardziej realistyczne podejście do przekonań dopuszcza *lokalną irracjonalność* (niespójność) tych przekonań.

7. Urojenia, propozycjonalizm i psychologia potoczna

Aby pokonać pojawiające się trudności w interpretacji psychoz i urojeń, należałoby przemyśleć naszą interpretację codziennych przekonań i potocznego myślenia. Jaspersowski paradoks ujawnia bowiem ukryte założenia, które nie pozwalają na uchwycenie pełni doświadczenia i wiąże się z wąskim pojmowaniem przekonań, tzw. propozycjonalizmem. Pojęcie przekonania czy pragnienia stanowi bowiem abstrakcyjne pojęcie służące określeniu wielu subtelnych stanów i realności życia codziennego i nie jest w stanie objąć wielu afektywnych i kontekstowych aspektów rozumienia. Możliwość odniesienia się do stanów i postaw za pomocą stwierdzeń typu: „x jest p”, „jestem przekonany, że p” są dosyć ograniczone. Można np. być przekonanym o czymś, co jednocześnie wydaje nam się nieprawdą. Ludzie, słysząc o śmierci bliskiej osoby, mogą do końca nie wierzyć, że dany fakt miał miejsce. Co więcej, pewne głębokie i trudne do artykulacji odczucie zdaje się tkwić u podstaw wielu przekonań filozoficznych. Przekonania takie są na ogół mocno nasycone emocjonalnie. Chociaż można wykazać, że również emocje mają charakter intencjonalny, dotyczą jakiejś treści, nie znaczy to, że stanowią one kombinację postaw przekonaniowych i że można od siebie oddzielić aspekt informacyjny od motywacyjnego.

Takie propozycjonalne pojmowanie przekonań i pragnień funkcjonuje również w psychologii potocznej (*folk psychology*), która nie jest w stanie odzwierciedlić sposobów, jakimi dochodzimy do przekonań, i nie opisuje w pełni sposobów odczytywania stanów innych osób. Psychologia potoczna, koncentrując się na przekonaniach i pragnieniach, nie dostrzega, że większość naszych działań ma charakter nawykowy i habitualny i nie jesteśmy w stanie na ogół podać racji własnych i cudzych zachowań. Nawet jeśli tak jest, to w wyjątkowych sytuacjach i niekoniecznie oznacza, że podawane przez nas racje dla danego działania są trafne. Na ogół widzimy bezpośrednio cechy przedmiotów, które stanowią narzędzia do realizacji naszych celów. Dostrzegamy też bezpośrednio stany różnych osób i ich motywacje, nie przeprowadzając ukrytych wnioskowań lub symulacji. Zasadniczo trudno jest oddzielić percepcje i emocje od przekonań, stanowią one część szerszego doświadczenia podmiotu.

²³ T. Bayne, E. Pacherie, *In defence of the doxastic...*, ss. 163-188.

G. Currie²⁴ traktuje urojenia jako rodzaj wyobrażeń, które są rozpoznawane przez pacjenta jako przekonania. Zakłada jednak tutaj dosyć restrykcyjne rozumienie przekonań jako stanów o charakterze zdaniopodobnym – propozycjonalnym. Pełnią one funkcjonalną rolę w teoretycznym wnioskowaniu i rozumowaniu. Wydaje się jednak, że czasami urojenia mogą być uznane za przekonania i trudno odróżnić je od wyobrażeń. Deklarowana treść niekoniecznie pokrywa się z rzeczywistymi postawami i dyspozycjami. Pacjent z zespołem Capgrasa może twierdzić, że jego małżonka jest podstawioną oszustką i jednocześnie wątpić w prawdopodobieństwo takiej dziwacznej interpretacji. Nasze postawy i przekonania wiążą się z pewnymi praktycznymi dyspozycjami i odczuciami. Postawy pacjenta wobec swej małżonki nie da się zmienić jedynie poprzez argumentację i wykazanie sprzeczności myślenia. Przypomina to nieco sytuację, kiedy ktoś ma pewne przekonania, ale jednocześnie nie jest w stanie zgodnie z nimi postępować, albo reaguje tak, jakby w nie ostatecznie nie wierzył. Ktoś, kto jest przekonany, że lampka została odłączona od prądu i widzi, że wtyczka została wyjęta z kontaktu, nadal upiera się, że nie zmieni żarówki, gdyż w przeszłości został porażony przez prąd. W wielu sytuacjach trudno nam powiedzieć, w co rzeczywiście wierzymy. W przypadku urojeń Capgrasa najlepszym określeniem postawy pacjenta byłoby stwierdzenie, iż jest przekonany, że „jego małżonka jest podstawioną oszustką”. Jego emocje i działania wskazują na autentyczność przekonania, choć zdaje się on zarazem zachowywać niekonsekwentnie, o ile nie podejmuje wielu działań mających na celu zdemaskowanie takiej oszustki.

8. Racjonalizm i empiryzm wobec urojeń

Błędne założenia co do natury przekonań pokazuje Campbell²⁵, który podkreśla niewystarczalność podejścia „empirycznego” oraz „racjonalnego” dla wyjaśnienia powstawania urojeń. Przez empiryzm rozumie on mechanizm („oddolny”) powstawania przekonań urojeniowych jako skutku anomalnego doświadczenia. „Racjonalizm” polega zaś na „odgórnym” ładowaniu, czyli tłumaczeniu pochodzenia urojeń jako wyniku opracowania wyjściowych nietypowych przekonań. Anomalie doświadczenia nie wyjaśniają treści urojeń Capgrasa czy Cotarda oraz braku rewizji tego typu dziwacznych hipotez. Racjonalizm w dość niewiarygodny sposób dostrzega emocjonalne postawy wobec siebie i innych jako skutek przyjęcia odgórnych przekonań traktowanych jako Wittgensteinowskie twierdzenia ramowe (zdania zawiasowe). Trudno przyjąć, że pewne twierdzenia przyjęte przez pacjenta (prawdopodobnie w rezultacie funkcjonalnego defektu mózgu) implikują tak głęboką zmianę afektu. Przyjęcie bazowego twierdzenia

²⁴ G. Currie, J. Jureidini, *Delusions, rationality...*

²⁵ J. Campbell, *Rationality, meaning...*

o treści „jestem martwy” musiałoby w konsekwencji wywołać jego głęboką zmianę emocjonalną i depresyjną zmianę afektu owocującą poczuciem alienacji własnego ciała. Ograniczenia podejścia empirycznego i racjonalnego w wyjaśnianiu powstawania niektórych urojeń przypomina nieco krytykowany przez Maurice’a Merleau-Ponty’ego podział na empiryzm i intelektualizm oraz generalne oddzielenie percepcji i intelektu. Campbell powołuje się na analizy P. Gerransa, który udowadnia, że zarówno doświadczenie anomalne, jak i treść urojeniowa mają wspólną przyczynę. Podsumowując swoje rozważania na temat urojeń, Campbell stwierdza:

Z jednej perspektywy nienormalne twierdzenie ramowe „jestem martwy”, jest tym co powoduje utratę afektu w percepcji innych ludzi. Nazywam to „racjonalizmem”. W poglądzie konkurencyjnym utrata afektu w percepcji innych ludzi jest tym, co powoduje zaakceptowanie nienormalnych twierdzeń ramowych „jestem martwy”. Nazywam to „empiryzmem”. Gerrans w efekcie odrzuca oba poglądy. W jego analizie to depresja, globalne spłaszczenie afektu, jest odpowiedzialna zarówno za utratę afektu w czasie percepcji, jak i zaakceptowanie twierdzenia strukturalnego „jestem martwy”²⁶.

Urojenia ujawniają pewien ukryty i na ogół w sposób oczywisty przyjmowany afekt, co u Merleau-Ponty’ego wiązało się z koncepcją ciała-podmiot i jego antykognitywizmem. Oczywista w normalnych sytuacjach podstawa stabilnej jaźni w niektórych sytuacjach chorobowych zostaje naruszona. Globalne spłaszczenie afektu w przypadku urojeń Cotarda jest odpowiedzialne zarówno za utratę odczuwania własnego ciała, jak i za powstanie przekonania o treści „jestem martwy”. W przypadku zaś urojeń Capgrasa bezemocjonalna percepcja innych osób nie jest na tyle poważna, żeby je unicestwić; czyni je jedynie oszustami, podmienionymi osobnikami o wyglądzie i zachowaniu bliskich osób.

Fenomenologiczna interpretacja przekonań urojeniowych wskazuje na szeroko pojęty afekt jako źródło swojskości doświadczenia siebie i świata oraz rodzaju umocowania w tym świecie. Poczucie swojskości doświadczenia jest po części cielesnie ukonstytuowane, o ile ciało stanowi Merleau-Ponty’ego ciało-podmiot, ciało żywe. Nie jest to jednak rodzaj odczucia wewnętrznego (anomalii doświadczenia) czy zewnętrznego, ale podstawowe zaburzenie postawy wobec świata, ukryta orientacja, która umożliwia poczucie rzeczywistości i możliwość bycia ulokowanym w świecie.

Dwuczynnikowe koncepcje urojeń²⁷, które miały przewyciężyć jednostronność dotychczasowych koncepcji, zdają się również przyjmować nieadekwatne

²⁶ Ibidem, s. 99.

²⁷ Dwuczynnikowe koncepcje urojeń wiele zawdzięczają koncepcji Brendana Mahera, dla którego urojenia były rodzajem fałszywych przekonań powstałych na skutek racjonalnej odpowiedzi na niezwykle doświadczenia. W przypadku teorii dwuczynnikowej większy nacisk zostaje położony na inne czynniki powstawania urojeń, przez co bardziej przypominają one to, co Jaspers nazywał „ideami urojeniopodobnymi”. Koncepcje wieloczynnikowe starają się przede wszystkim wyjaśnić, dlaczego te dziwaczne urojeniowe hipotezy są przez pacjenta utrzymywane i nie ulegają modyfikacji pod wpływem innych percepcji oraz niezgodnych z hipotezą przekonań.

założenia co do natury formowania i utrzymywania przekonań. Doświadczenie stanowi tu rodzaj wewnętrznej lub zewnętrznej treści, która jest poddawana zniekształconym procesom rozumowania. Jednakże oddzielenie rozumowania od doświadczenia wydaje się nieco sztucznym zabiegiem. Rozumowanie nie przebiega bowiem w oderwaniu od całościowego doświadczenia siebie i świata.

9. Racjonalność inkluzywna i doświadczenie urojeniowe

Analizy sposobów myślenia i działania osób ze schizofrenią wykazują brak utrzymania kryteriów racjonalności epistemicznej. Jednakże Bermúdez²⁸ dostrzega nadmierny rygor takiego negatywnego podejścia, które podkreśla jedynie brak określonego rodzaju kompetencji i nie pozwala uchwycić aspektów sensowności myśli i zachowań psychotycznych. Wprowadzenie przez Bermúdeza określenia racjonalności inkluzywnej (*inclusive rationality*) wobec zachowań i sposobów myślenia schizofreników wskazuje na pewien poziom „poznawczej równowagi” pomimo tego, że ich zachowanie służy realizacji pozapoznawczych celów. Przykład, jaki podaje Bermúdez dotyczy myśli nasłanych (często występujących jako symptom schizofreniczny). W jego interpretacji przekonanie, iż czyjeś myśli są nasłane, przesyłane do umysłu z zewnątrz, stanowi wyjaśnienie łatwiejsze do zaakceptowania przez pacjenta niż przyznanie, że jego doświadczenie ma systematycznie wadliwy charakter i przez to zostaje podważona jego tożsamość jako podmiotu zdolnego rozumieć świat i wchodzić w interakcje z innymi ludźmi. Wydaje się, że te trudności uchwycenia sensowności doświadczenia psychotycznego w języku racjonalności proceduralnej czy epistemicznej stają się mniejsze, gdy uwzględnimy afektywne i kontekstowe aspekty doświadczenia pacjenta.

Krytyka rozumienia opierającego się na zracjonalizowanych przekonaniach i założeniach psychologii potocznej z jej naciskiem na wewnętrzne poznawcze możliwości podmiotów oraz wskazanie na afektywne i kontekstualne uwarunkowania ludzkiego poznania nie pozwalają na oddzielenie od siebie rozumienia sytuacyjnego od psychologicznego. Zdolność kontekstualnego ograniczenia możliwych w danej sytuacji interpretacji ludzkich zachowań stanowi nieodłączny warunek intencjonalnej psychologii. Nie znaczy to jednak, że jesteśmy jedynie odtwórcami społecznych i zawodowych ról, całkowicie uwikłani w kulturowy kontekst. Afektywny aspekt poznania polegający na uruchomieniu własnych zasobów i współbrzmienia w interakcji z innymi nadaje doświadczeniu aktywny i zaangażowany charakter²⁹. Jeżeli przyjmiemy, że większość naszych

²⁸ J. L. Bermúdez, *Normativity and rationality...*

²⁹ Na ten temat zob. moje teksty: *Problem intersubiektywności w świetle współczesnej neurokognitywistyki: od neuronów lustranych po narrację*, „*Studia Philosophiae Christianae*”,

działań i zachowań racjonalnych ma charakter spontaniczny i nawykowy, to nie należałoby przeceniać roli racjonalizacji naszych działań oraz zdolności wskazywania na powody ich uzasadniania. Ważniejsze jest podążanie i zdolność właściwej interpretacji społecznych reguł. Oznacza to jednak, że nie da się z góry dookreślić kryteriów działań racjonalnych. Za Billem Pollardem³⁰, uważającym, że racjonalne zachowanie jest zasadniczo zachowaniem, które nie jest irracjonalne, można by stwierdzić, że normalne zachowanie i myślenie to takie, które nie jest patologiczne. W psychiatrii oznacza to, że liczba sposobów odejścia od uznanych norm społecznych jest różnorodna, a niektóre z nich traktujemy jako rodzaj zachowań chorobowych.

10. Praktyczne i terapeutyczne aspekty urojeń

Powyższe rozważania mają pewne konsekwencje praktyczne. Aspekt terapeutyczny polega na tym, że aby (psycho)terapia pacjenta była w jakimkolwiek stopniu skuteczna, należałoby założyć pewną dozę jego racjonalności, a szczególnie zdolność wglądu i modyfikacji dotychczasowych zachowań. Aspekt hermeneutyczny dotyczy praktycznych sytuacji interpretacji ludzkich zachowań. A jest to sytuacja, którą z góry odrzuca Donald Davidson w swojej zasadzie życzliwości: tylko osobnik w miarę racjonalny może być zrozumiały, bo ma wówczas przekonania. Sytuacja praktycznej interpretacji polega na tym, że nigdy nie mamy pewności, że osoby, z którymi się kontaktujemy, myślą w sposób racjonalny. Ostatecznym kryterium racjonalności jest zarazem podążanie za uznanymi regułami lub ich odpowiednia interpretacja. Istnieje domniemanie racjonalności objawiające się w nieustannych próbach zrozumienia osobników w świetle reguł i zasad społecznych. Jest to zasadniczo proces nieskończony.

11. W poszukiwaniu adekwatnej struktury rozumienia urojeń

Opisywane przez Jaspersa idee urojeniowe przypominają (opisane przez M. J. Ratcliffe'a³¹) przekonania doświadczeniowe i w swej strukturze odpowiadają percepcji zdarzeń i przedmiotów charakterystycznej dla naszego codziennego „normalnego” doświadczenia; ujawniają to, co w potocznym doświadczeniu jest ukryte i zarazem bardzo bliskie. Rekonstrukcja doświadczenia urojeniowego

UKSW 2/2008, ss. 127-164; *Cielesność i zaangażowanie w perspektywie epistemologicznej*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1(179)/2009, ss. 69-106.

³⁰ B. Pollard, *The Rationality of Habitual Actions*, „Proceedings of the Durham-Bergen Philosophy Conference Norway” 1/2005, ss. 39-50.

³¹ M. J. Ratcliffe, *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*, Oxford 2008.

dopuszcza istnienie wiedzy niepropozycjonalnej, struktury tła. Pojęcie *struktury tła* nawiązuje częściowo do Searle'a *tła (Background)* – amerykański filozof wykazuje, że wiedza propozycjonalna zależy od niewypowiedzianych podstaw, będących rodzajem zdolności, dyspozycji. One same nie są ani rodzajem reprezentacji, ani postaw, ani reguł; działają, zanim będziemy w stanie podjąć codzienną percepcję, myślenie i językową aktywność. Struktura tła nawiązuje także do pojęcia *podstawy (Grund)* Ludwiga Wittgensteina³².

W urojeniowych (psychotycznych) przypadkach owa struktura jest niezdolna w odpowiedni sposób narzucać ograniczenia na nasze myśli i pragnienia, na nasze zdolności działania w świecie i pierwotne zaangażowanie w świat. Mamy więc do czynienia z bardziej podstawowym zaburzeniem doświadczenia, a nie z brakiem odpowiedniego rozumowania czy defektem w formowaniu treści doświadczenia. Szczegółowe analizy doświadczenia wymagałyby szerszego opisu bazowej struktury odpowiedzialnej za właściwe funkcjonowanie podmiotu, którą określamy jako *ucieleśnienie*³³. Żywe ciało postrzega obiekty w świecie jako będące już częścią sytuacji zaangażowanej aktywności. Odcieleśnienie zaś niesie w konsekwencji zaburzenie *common sense'u* i brak praktycznej relacji do świata.

Powyższe analizy miały na celu przedstawienie specyfiki irracjonalnego charakteru urojeń. Trudności wskazania na jednoznaczną definicję formalnych i epistemicznych aspektów defektów urojeniowego myślenia wskazują na zaburzenie bardzo podstawowych uwarunkowań tego, co nazywamy racjonalnym myśleniem i działaniem. Szczególnie istotnym elementem okazuje się szeroko pojęta afektywność oraz umiejętność podążania za społeczno-kulturowymi regułami. Dopiero zastosowanie szerokiego modelu doświadczenia pozwala nam uchwycić istotne i subtelne aspekty urojeń.

³² L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. M. Sady, W. Sady, Warszawa 1993 (205).

³³ Zob. G. Stanghellini, *Schizophrenic Delusions, Embodiment and the Background*, „Philosophy, Psychiatry & Psychology” vol. 15, 4/2008, ss. 311-314.

MARCIN TRYBULEC

Racjonalność między relatywizmem a etnocentryzmem. Znaczenie technologii komunikacyjnych dla problematyki racjonalności

Wstęp

Celem tekstu jest odpowiedź na pytanie, jakie znaczenie dla teorii racjonalności posiada historia technologii komunikacyjnych? W jakim sensie historyczna analiza związków między kulturą a rozwojem technologii komunikacyjnych może być przydatna w rozważaniu pewnych problemów związanych z filozoficznymi teoriami racjonalności? Zanim zostanie przedstawiona odpowiedź na postawione pytania, należy zastanowić się, jakiego rodzaju problemy stoją przed teoriami racjonalności.

Problematyka racjonalności ma charakter w wysokim stopniu interdyscyplinarny. Przyjmując, że racjonalność stanowi cechę typowo ludzkiego zachowania, teoria racjonalności powinna uwzględniać jak najszersze spektrum zjawisk: rozpoczynając od wymiaru biologicznego, na płaszczyźnie czysto pojęciowej kończąc. Współczesne teorie racjonalności w pełni uwzględniają fakt interdyscyplinarnego charakteru problematyki racjonalności. Wypada zgodzić się Keithem Devlinem, że jesteśmy świadkami istotnego przesunięcia w sposobie myślenia o racjonalności: przejścia od paradygmatu Kartezjańskiego do kontekstualnych teorii racjonalności. Powodem zmiany sposobu myślenia o racjonalności jest uwzględnienie tego, iż nawet w wysoko zrjonalizowanych społeczeństwach nowoczesnych często rejestruje się postępowanie i myślenie niezgodne z regułami logiki. Próby wyjaśnienia obecności myślenia alogicznego dały początek kontekstualnym teoriom racjonalności. Nowy paradygmat myśle-

nia o racjonalności bierze pod uwagę zagadnienia ewolucyjnej historii gatunku ludzkiego i jej znaczenie w podejmowaniu decyzji w sytuacjach niepewności, uwzględnia rolę emocji we wnioskowaniu i mechanizmy psychologiczne związane ze zmianą opinii (Antonio R. Damasio, Daniel Kahneman, Amos Tverski) oraz fenomenologiczną perspektywę codziennego doświadczenia (Martin Heidegger). Przedstawiona przez K. Devlina krytyka tradycyjnych koncepcji racjonalności czerpie przede wszystkim z takich nauk, jak: psychologia poznawcza, biologia, neurofizjologia, kognitywistyka, teoria sztucznej inteligencji, które ujmują racjonalność jako cechę zachowań indywidualnych podmiotów¹. Wydaje się, że w tym kontekście niewystarczająco reprezentowane są szeroko rozumiane nauki społeczne, uwzględniające kulturowe zróżnicowanie wzorów racjonalnego zachowania. Antropologiczny punkt widzenia w szczególności jest związany z problematyką racjonalności. Źródłem refleksji antropologicznej jest zdziwienie spowodowane zaobserwowanymi różnicami w sposobach myślenia i postępowania, celem zaś – zrozumienie relacji między racjonalnością człowieka Zachodu a racjonalnością, bądź jej brakiem, w innych kulturach. Niniejsze rozważania idą tropem problemu zasygnalizowanego na początku XX stulecia przez Ernsta Cassirera, który krytykował klasyczne podejście do racjonalności, pisząc, że definiowanie człowieka jako *animal rationale* jest bezzasadne w obliczu świadectw dostarczanych przez antropologię kulturową². Zróżnicowanie świadectw, z jakim mamy do czynienia powoduje, iż przekonanie o jednorodności natury ludzkiej zostaje poddane w wątpliwość. Już John Locke, pisząc: „Bóg nie był dla ludzi tak skąpy, aby zrobić z nich wyłącznie stworzenia dwunożne, pozostawiając Arystotelesowi to, by uczynić ich istotami racjonalnymi”³, zwraca uwagę na konieczność założenia jednorodności rozumnej natury człowieka. Zatem zrozumienie relacji między sposobem myślenia człowieka pierwotnego a nowoczesną racjonalnością oraz uzasadnienie jedności natury ludzkiej stanowi wyzwanie dla filozoficznych teorii racjonalności⁴. W szczegól-

¹ K. Devlin, *Żegnaj Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1999, ss. 359-367.

² Można krytykować Cassirera za błędną interpretację zwrotu *animal rationale* w duchu racjonalistycznym i pominięcie innych warstw znaczeniowych tego sformułowania. Grecki *lógos* nie oznacza jedynie rozumu, ale również język (por. H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, Warszawa 2001). Niezależnie jednak od tego, czy Cassirer podał trafną interpretację sformułowania *animal rationale*, problem przez niego zasygnalizowany stanowi ważne wyzwanie dla teorii racjonalności. Por. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1998.

³ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. II, Warszawa 1955, s. 416.

⁴ Od rozwiniętej w XIX wieku koncepcji racjonalności proceduralnej przestaje się oczekiwać określenia istoty człowieka, ponieważ racjonalność jest pojmowana jedynie jako cecha działania, którą można przypisać danemu indywidualnemu zachowaniu lub też nie. Problematyka racjonalności zostaje zindywidualizowana i przestaje być tematem antropologii filozoficznej. Jeśli racjonalność może być przypisana nie tylko człowiekowi, ale również zwierzętom czy maszynom, to pytanie o jedność racjonalnej natury ludzkiej przestaje być w ogóle problemem.

ności należy zadać pytanie, czy filozoficzne teorie racjonalności mogą wyjaśnić ciągłość między myśleniem w społeczeństwach tradycyjnych i nowoczesną racjonalnością? Czy teorie racjonalności potrafią ująć jedność natury ludzkiej, nie zacierając przy tym istotnych różnic między kulturami i stylami myślenia?

Wobec tak postawionego problemu teorie racjonalności prezentują zwykle jedną z dwóch opcji. Odpowiadając pozytywnie na pytanie o ciągłość między myśleniem w społeczeństwach tradycyjnych i współczesnych, teorie racjonalności często popadają w skrajność relatywizmu. Podają one słabą definicję racjonalności, dzięki czemu rozumność może zostać przypisana każdemu człowiekowi. Słaba definicja racjonalności nie jest jednak zdolna do ujęcia istotnych różnic w myśleniu ludzi należących do odmiennych kultur. Można się również spotkać z teoriami, które, często nie wprost, udzielają negatywnej odpowiedzi na pytanie o ciągłość między myśleniem w społeczeństwach prymitywnych i współczesnych. Teorie takie, podając mocną definicję racjonalności, popadają w błąd etnocentryzmu skutkujący wykluczeniem niektórych społeczeństw z kręgu racjonalnej wspólnoty⁵. Zanim zostaną dokładnie omówione trudności obu podejść, należy przyjrzeć się występującym w historii filozofii modelom teorii racjonalności. Pozwoli to nie tylko uporządkować argumentację, ale również uzasadnić tezę, że duża część nowożytnych teorii racjonalności ma kłopot z odpowiedzią na pytanie o ciągłość między myśleniem w społeczeństwach tradycyjnych i nowoczesnych.

1. Modele Teorii Racjonalności

Spoglądając na problematykę racjonalności z perspektywy historycznej, można wyróżnić kilka kluczowych momentów, w których rozumienie racjonalności uległo znacznym przekształceniom: wyłonienie się koncepcji racjonalności subiektywnej, a w jej obrębie: racjonalności dyskursywnej, krytycznej, i instru-

Aby sensownie mówić o jedności ludzkiej natury, należy zgodzić się ze stanowiskiem H. M. Baumgartnera, który pisze: „Z perspektywy rozumu proceduralnego człowiek nie jest już »animal rationale« [...] lecz jednostką, która działa i zdobywa orientację w toku porozumiewania się z innymi. [...] jego [rozumu] pierwotne substancjalne znaczenie rozplynęło się całkowicie w pojęciu (mogącego zresztą podlegać zmianom) metodycznego postępowania [...]. Określenie rozumu jako procedury jest [...] jego niedookreśleniem z uwagi na to, że człowiek, do którego natury należy rozumność, jest osobą”. H. M. Baumgartner, *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1996, ss. 219, 221.

⁵ Klasyfikacja koncepcji racjonalności na relatywistyczne i etnocentryczne zaczerpnięta została od J. Goody'ego z pracy *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge – London – New York 1977, ss. 16-17, 36-42, 146-151. Używając tych pojęć, Goody krytykuje teorie myślenia obecne w antropologii kulturowej. Wydaje się jednak, że rozważania Goody'ego z powodzeniem można przenieść na grunt filozoficznych teorii racjonalności, gdzie sygnalizowane przez niego problemy występują ze wzmoczoną siłą.

mentalnej. H. Schnädelbach analizuje pojęciowe źródła wyłonienia się poszczególnej koncepcji racjonalności⁶. Warto krótko prześledzić te rozważania.

W starożytności racjonalność była rozumiana obiektywistycznie jako cecha otaczającego świata, do którego subiektywny rozum miał się jedynie dostosować. Koncepcja racjonalności subiektywnej powstała dopiero jako rezultat dwóch średniowiecznych sporów: woluntaryzmu z intelektualizmem w kwestii Boskiej wszechmocy oraz sporu o uniwersalia między realizmem a nominalizmem. W pierwszym sporze zwyciężył woluntaryzm, którego dominacja doprowadziła do przekonania, że świat jest przejawem Boskiej woli, a nie Boskiego rozumu. Natomiast dominacja nominalizmu w filozofii późnego średniowiecza doprowadziła do przekonania, że przedmioty pojęć ogólnych nie istnieją obiektywnie, a co za tym idzie nie istnieją Boskie źródła wiedzy. W wyniku tych przekształceń upadło przekonanie o racjonalnym porządku świata, a racjonalność zaczęto przypisywać podmiotowi. Od tej pory jest ona rozumiana jako cecha działania bądź myślenia lub dyspozycja do określonego typu zachowania⁷. Analizy prowadzone w dalszej części tekstu dotyczą właśnie takiego, subiektywistycznego, ujęcia racjonalności.

Kolejna istotna zmiana znaczeniowa związana jest z wyłonieniem się koncepcji racjonalności dyskursywnej. Platon rozróżnia dwa komplementarne aspekty rozumnego postępowania: *ratio* (rozum) i *nous* (intelekt). Rozum to zdolność dyskursywnego myślenia, operowania przedstawieniami, metodycznego dowodzenia. Intelekt jest rozumiany jako zdolność intuicyjnego ujmowania idei bez użycia zmysłów. Takie podwojenie ludzkiej racjonalności można odnaleźć jeszcze u Kartezjusza. Wraz z rozwojem empiryzmu wyłania się koncepcja racjonalności dyskursywnej, racjonalności zredukowanej do operacji na przedstawieniach. Człowiek postrzegany jest tutaj jako istota na różne sposoby przetwarzająca informacje. Szczególną formą tego dyskursywnego ujęcia jest koncepcja racjonalności proceduralnej rozumianej jako zachowanie zgodne nie z dowolnymi, lecz z jasno określonymi regułami. Model takiej proceduralnej racjonalności można znaleźć już u Thomasa Hobbesa, który definiuje racjonalność jako rachowanie, a więc przekształcanie przedstawień według praw matematyki⁸. Proceduralna koncepcja racjonalności ustanowiła paradygmat dla koncepcji racjonalności powstających w filozofii europejskiej od połowy XVII wieku do współczesności⁹.

⁶ H. Schnädelbach, *Rozum*, w: E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1998, ss. 98-137.

⁷ Ibidem, ss. 100-107; idem, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, ss. 5-33; H. M. Baumgartner, *Rozum skończony...*, ss. 198-213.

⁸ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 33.

⁹ Por. H. Schnädelbach, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, ss. 107-114.

W obrębie szerokiej kategorii racjonalności dyskursywnej mieszczą się dalsze próby dookreślenia racjonalności. Należy wyróżnić przede wszystkim racjonalność krytyczną i racjonalność instrumentalną. Klasykiem koncepcji racjonalności rozumianej jako krytyka jest Immanuel Kant. W tym ujęciu, jak wskazuje H. Schnädelbach, istotą racjonalności jest nie tyle kalkulowanie czy przestrzeganie reguł metody, ale krytyczna refleksja nakierowana na wyniki działalności intelektualnej. Racjonalność to samoświadomość i krytycyzm wobec własnych wytworów. Krytycyzm oznacza, po pierwsze, systematyzację i porządkowanie wiedzy, po drugie, dystans wobec własnych przekonań jako środek przed zaślepieniem i dogmatyzmem¹⁰. Kolejny rodzaj teorii racjonalności wyrósł na bazie opisanej przez Maxa Webera racjonalności instrumentalnej, powstałej pod wpływem etyki protestanckiej. Ideał racjonalności instrumentalnej w pełni rozwinął się wskutek zaniku Arystotelesowskiej koncepcji obiektywnych celów życia. Od tej pory teoria racjonalności nie może już nic powiedzieć o racjonalnych celach życia, a jedynie dawać wskazówki, w jaki sposób osiągnąć arbitralnie wybrane cele. Racjonalność instrumentalną należy więc określić jako zdolność doboru właściwych środków ze względu na arbitralnie wybrane cele zgodnie z aktualną wiedzą działającego i możliwymi sposobami działania.

Dalsze rozważania będą bazować na trzech wyróżnionych wyżej modelach teorii racjonalności: racjonalności dyskursywnej, krytycznej i instrumentalnej. Wydaje się, że wśród wszystkich wyróżnionych modeli teorii racjonalności można wskazać zarówno tendencje do etnocentrycznej absolutyzacji różnic kulturowych, jak również do relatywistycznego zacierania kulturowych odrębności.

2. Trudności teorii racjonalności

Wzorcowym przykładem koncepcji racjonalności absolutyzującej różnice kulturowe jest filozofia kartezjańska, która definiuje racjonalność w kategoriach samoświadomości i zgodności z regułami metody analitycznej. Ten typ teorii racjonalności dąży do sformułowania uniwersalnego ideału racjonalności, do którego powinien stosować się każdy człowiek, jeśli ma być uznany za istotę racjonalną. Ujęcie to, absolutyzując opozycję racjonalny – irracjonalny, prowadzi do wniosku, że prawdziwie racjonalny podmiot postępuje zgodnie ze standardami logiki. Kultury pierwotne natomiast nie wykazują najmniejszych nawet oznak racjonalności. Konsekwencją tego typu teorii jest stwierdzenie,

¹⁰ Kantowskie określenie racjonalności najlepiej odpowiada celom artykułu i w dalszej części zostanie ono użyte, aby pokazać, na czym polega jakościowa różnica między dzikimi a współczesnymi ludźmi, przy czym nie wynika ona z zasadniczej niezdolności dzikich do postępowania racjonalnego. Brak krytycyzmu w kulturach prymitywnych nie jest wynikiem braków intelektualnych, a jego źródeł należy poszukiwać w dynamice kulturowej określonej przez dostępne technologie komunikacyjne.

że prawdziwa racjonalność cechuje człowieka Zachodu, natomiast przedstawiciele kultur pierwotnych są z gruntu irracjonalni, czyli pozbawieni rozumu, i dopiero gdy odrzucą sprzeczne z rozumem wierzenia i praktyki, będą mogli stać się w pełni ludźmi. Racjonalność jest postrzegana jako immanentna cecha danej kultury. Abstrahując od merytorycznej trafności Kartezjańskiej teorii racjonalności, istotną jej słabością jest ignorowanie wymiaru historycznego. Nie potrafi ona wyjaśnić, jak możliwe jest przejście od irracjonalnych kultur tradycyjnych do racjonalnego myślenia człowieka nowożytnego. Inaczej mówiąc, jeśli racjonalne myślenie jest nieobecne w społeczeństwach tradycyjnych, to jak możliwe było powstanie przenikniętej racjonalizmem kultury europejskiej z formacji kulturowych opanowanych przez zachowania irracjonalne? Słabość Kartezjańskiej teorii racjonalności objawia się właśnie w braku odpowiedzi na to pytanie. Wynikiem tego jest, często milczące, przyjmowanie tezy, że to „dzięki geniuszowi Greków lub zachodnich Europejczyków mógł powstać człowiek nowoczesny”¹¹, czyli w pełni racjonalny. Oznacza to w istocie przypisanie Europejczykom wrodzonej zdolności do tworzenia wzorów racjonalności, podczas gdy człowiek pierwotny, nie posiadając tych zdolności, może jedynie naśladować wzory kultury zachodniej. Taki wniosek jest równoznaczny z przyjęciem tezy o zasadniczej nieciągłości między myśleniem wśród ludzi pierwotnych a myśleniem w kulturze zachodniej¹².

W ramach klasycznych teorii racjonalności można wyróżnić dwa rodzaje błędów. Pierwszy polega na ograniczeniu refleksji do charakterystyki zachodniego ideału racjonalności i ignorowaniu sposobów myślenia obecnych w innych kulturach¹³. Drugi, rzadziej zauważany błąd można przypisać teoriom, które uwzględniając między myśleniem człowieka nowoczesnego a myśleniem w społeczeństwach pierwotnych, nie potrafią wskazać na istotne cechy łączące te dwa odmienne sposoby myślenia. Przyjęcie, że racjonalność jest wewnętrzną i nieodłączną cechą kultury europejskiej, jest niezadowolające nie tylko z powodu pośredniego zanegowania idei jedności natury ludzkiej. Zwolennik takiego podejścia, odpowiadając na pytanie: co sprawia, że styl myślenia jest racjonalny, musi stwierdzić, że jest to immanentna cecha danej kultury. Odpowiedź taka jest niezadowolająca z powodów formalnych, obciążona jest błędem kolistości. Przyczyną powstania racjonalności nowoczesnej jest wewnętrzna cecha kultury nowoczesnej, czyli racjonalność. Teorie tego typu w dalszej części pracy będą nazywane dualistycznymi lub teoriami „Wielkiego Podziału”¹⁴.

¹¹ J. Goody, *The Domestication of ...*, tłum. wł., s. 16 (sformułowanie oryginalne: „it is due to the genius of the Greeks or the Western Europeans, that modern Man emerged”).

¹² Ibidem, ss. 1-20, 36-51, 146-162; J. Goody, I. Watt, *Następstwa piśmienności*, w: G. Godlewski, A. Karpowicz, I. Kurz (red.), *Communicare. Almanach Antropologiczny. Temat: Oralność/Piśmienność*, Warszawa 2007, ss. 33-73.

¹³ Por. A. Flis, *Ernest Gellner – racjonalność i relatywizm*, w: E. Gellner, *Między filozofią a antropologią*, wybór i oprac. A. Flis, Lublin 1989, s. 173.

¹⁴ J. Goody, *The Domestication...*, ss. 36-51.

Odpowiedzią na teorie „Wielkiego Podziału” są teorie popadające w skrajność relatywizmu. W przeciwieństwie do klasycznych teorii racjonalności punktem wyjścia w modelu relatywistycznym jest uznanie istotnych różnic międzykulturowych, a celem – zbudowanie takiej teorii racjonalności, która pomimo istniejących różnic będzie w stanie wskazać wspólne wszystkim ludziom mechanizmy racjonalnego myślenia i postępowania. Najbardziej jaskrawym przykładem błędu relatywistycznego jest teoria odwołująca się do cybernetyki w celu wyjaśnienia wspólnego wszystkim ludziom podłoża zachowań racjonalnych. W tym ujęciu racjonalność to nic innego jak aktywność porządkowania różnorodności i chaosu, a miarę racjonalności stanowi stopień uporządkowania działania i otoczenia. Każdy wybór o stopień wyższy niż wybór przypadkowy jest racjonalny¹⁵. Dzięki takiej słabej definicji racjonalności gatunek ludzki może być postrzegany jako całość. Stanowi to niewątpliwą zaletę podejścia relatywistycznego w stosunku do teorii „Wielkiego Podziału”. Słabą stroną tego podejścia jest rozmycie ewidentnej jakościowej różnicy między racjonalnością człowieka Zachodu a sposobem myślenia ludzi pierwotnych. Różnica w sposobach postępowania i myślenia między przedstawicielami różnych kultur ma charakter ilościowy, a nie jakościowy. Uznaje się, że kulturowo zróżnicowane sposoby myślenia sprowadzają się do wspólnej miary, jaką jest stopień skuteczności w porządkowaniu otoczenia. Podsumowując, teorie relatywistyczne milcząco przyjmują, że przeciętny przedstawiciel kultury prymitywnej myśli mniej więcej w podobny sposób jak przeciętny Europejczyk¹⁶.

Należy bliżej przyjrzeć się wyróżnionym modelom racjonalności (racjonalności krytycznej, instrumentalnej i proceduralnej) i sklasyfikować je według kryterium trudności, z jakimi się zmagają (por. tab. 1). Wydaje się, że bez większych zastrzeżeń Kartezjański i Kantowski typ teorii racjonalności można zaliczyć do modelu „Wielkiego Podziału”. Zarówno Kant, jak i Kartezjusz, określając istotę racjonalności, nie biorą pod uwagę historycznej perspektywy i w charakterystyce odwołują się do kategorii typowych dla kultury nowożytnej, takich jak: samoświadomość, krytyczne myślenie, idea obiektywności, myślenie zgodne z regułami logiki, stosowanie jasnych i wyraźnych pojęć¹⁷. Wymienione kategorie i metody myślenia są jak wiadomo obce kulturom tradycyjnym. Konsekwencją tego ujęcia jest więc wyraźne oddzielenie racjonalności nowoczesnej od irracjonalności kultur tradycyjnych.

Szczególna sytuacja zachodzi w przypadku racjonalności dyskursywnej i racjonalności instrumentalnej. W modelu racjonalności dyskursywnej, w zależności od szerokiego bądź wąskiego zdefiniowania reguł postępowania,

¹⁵ Por. Z. Cackowski, *Rozum między chaosem a „Dniem Siódmym” porządku*, Lublin 1997, s. 15.

¹⁶ Por. A. Flis, *Ernest Gellner – racjonalność...*, ss. 171-184.

¹⁷ Por. Z. Kondor, *Embedded Thinking. Multimedia and the New Rationality*, Frankfurt a. Main 2008, ss. 79-90.

Tab. 1

TEORIE DUALISTYCZNE (absolutyzacja różnic)	TEORIE RELATYWISTYCZNE (zacieranie różnic)
RACJONALNOŚĆ KRYTYCZNA Racjonalność jako krytycyzm: postawa sceptyczna, podmiot samoświadomy i zdystansowany (I. Kant)	
RACJONALNOŚĆ PROCEDURALNA 1 Racjonalność jako stosowanie reguł logiki, metody naukowej (Kartezjusz, T. Hobbes)	RACJONALNOŚĆ PROCEDURALNA 2 Racjonalność jako stosowanie dowolnych reguł właściwych dla danego kontekstu (K. Devlin)
RACJONALNOŚĆ INSTRUMENTALNA (formalna) Racjonalność jako wysoko sformalizowana refleksja dotycząca jasno zdefiniowanych celów oraz środków ich osiągnięcia	RACJONALNOŚĆ INSTRUMENTALNA (materialna) Racjonalność jako wspólna wszystkim ludziom zdolność rozsądnego i względnie skutecznego postępowania

Źródło: opracowanie własne.

mamy do czynienia odpowiednio z modelem relatywistycznym bądź modelem „Wielkiego Podziału”. Na przykład szeroką definicję reguł postępowania przyjmuje cybernetyczna koncepcja racjonalności, gdzie racjonalne zachowanie lub myślenie jest zdefiniowane jako działanie uporządkowane w stopniu większym niż przypadkowy. Takie szerokie określenie racjonalności nie daje podstaw dla wskazania jakościowej różnicy między racjonalnością nowoczesną a sposobem myślenia w społeczeństwach pierwotnych. Ujęcie to popada więc w skrajność relatywizmu. Jeśli natomiast wąsko zdefiniuje się reguły postępowania, np. jako reguły logiki, to zyska się możliwość jednoznacznego odróżnienia sposobów myślenia w kulturach nowoczesnych i pierwotnych. Nie będzie jednak jasne, na czym polega podobieństwo między pierwotnym a nowoczesnym sposobem myślenia. Co więcej, przy takiej definicji niezrozumiałe jest, jak możliwe było ukształtowanie się racjonalności nowoczesnej. Ujęcie takie popada więc w skrajność dualizmu. Te same rozważania stosują się do racjonalności instrumentalnej, którą można pojmować jako wspólną wszystkim ludziom zaradność życiową bądź wysoko sformalizowaną i rzeczową refleksję na temat założonych, jasno zdefiniowanych celów i metod ich osiągnięcia. Pierwsze określenie należy zakwalifikować do modelu relatywistycznego, drugie – do dualistycznego.

Nasuwa się pytanie: czy istnieje podejście teoretyczne mogące zachować mocne strony modelu dualistycznego i jednocześnie unikające nastroczonych przez niego trudności? W dalszej części tekstu broniona będzie teza, że podejście odwołujące się do technologii komunikacyjnych jako przyczyny przekształceń ludzkiej racjonalności wydaje się unikać jednostronności obu

modeli: relatywistycznego i dualistycznego. Podejście to ujmuje jedność natury ludzkiej, nie zacierając przy tym istotnych różnic między kulturami i sposobami myślenia.

3. Historia technologii komunikacyjnych w badaniach nad racjonalnością

U podstaw przekonania o doniosłości mediów dla problematyki racjonalności leży teza o istotnej roli języka w procesie formowania myśli. Źródła referowanego tu podejścia odnaleźć można już u Alexandra von Humboldta i Johanna G. Herdera, którzy jako pierwsi podkreślili twórczy charakter języka w procesie poznania. Teza o doniosłości technologii komunikacyjnych dla myślenia może być postrzegana jako rozszerzenie podstawowej intuicji dotyczącej znaczenia języka w poznaniu. Skupienie uwagi na znaczeniu mediów dla racjonalności było możliwe dzięki uświadomieniu sobie, że język jako abstrakcyjny system znaków nie mógłby zaistnieć bez materialnej manifestacji. Warunkiem istnienia języka jest istnienie materialnego nośnika (np. mowy, pisma). Powiązanie tej oczywistej tezy ze stwierdzeniem, że materialne środki wyrazu nie stanowią neutralnego medium przekazu treści myśli, prowadzi do pytania: jaki wpływ na sposób myślenia mają poszczególne media komunikacji? Poszczególne środki komunikacji wpływają na to, w jaki sposób język jest rozumiany, a sposób rozumienia języka przez jego użytkowników wpływa na sposób ich poznawczego funkcjonowania. Stąd wynika doniosłość historii mediów komunikacji dla problematyki racjonalności.

Charakteryzowane tutaj podejście do racjonalności wyrosło bezpośrednio z prac powstałych w obrębie szkoły komunikacji społecznej z Toronto, której najśłynniejszym przedstawicielem jest Marshall McLuhan. W podobnym paradygmacie działali również Harold Innis, Eric A. Havelock, Walter Ong, Jack Goody, David R. Olson. Dla problematyki tekstu szczególnie ważne są poglądy dwóch ostatnich autorów. Twierdzenie że racjonalność posiada historię, opiera się na słynnej tezie McLuhana „medium jest przekazem”. Oznacza to, że środki używane do wyrażania i przekazywania myśli przekształcają ludzkie procesy poznawcze, a co za tym idzie – kształtują kategorię racjonalności¹⁸. Różne sposoby reprezentacji tych samych treści prowadzą do różnych nawyków myślowych.

Ta podstawowa teza wynika częściowo z obserwacji korelacji historycznych pomiędzy wynalezieniem i upowszechnieniem nowego medium komunikacji a powstaniem nowego stylu myślenia¹⁹. Twierdzenie o zależności między spo-

¹⁸ Por. D. R. Olson, *The World on Paper. The Conceptual and Cognitive Implications of Writing and Reading*, New York 1998.

¹⁹ Por. K. Jahandarrie, *Spoken and Written Discourse: A Multi-Disciplinary Approach*, Stamford 1999, ss. 199-262.

sobem myślenia a środkiem wyrażania myśli jest również ugruntowane w antropologicznej koncepcji M. Donalda oraz w filozofii umysłu A. Clarka. M. Donald określa technologie komunikacyjne jako zewnętrzne systemy magazynowania wiedzy, których głównym obszarem oddziaływania są zmiany w organizacji społecznej pamięci. W tym ujęciu kultura przekształca nie tylko treści myśli, ale również podstawowe struktury neurologiczne mózgu. Rozwój poznawczy gatunku ludzkiego nie zależy od zmian w strukturze biologicznej organizmu, stąd tak ważna rola uwarunkowań kulturowych i społecznych. Zewnętrzny system magazynowania wiedzy modyfikuje zatem wzory poznawczego funkcjonowania człowieka²⁰. W podobnym duchu wypowiada się A. Clark, budując koncepcję umysłu rozszerzonego. Clark wychodzi poza indywidualistyczną teorię poznania, definiując podmiot poznający jako system poznawczy złożony z biologicznego organizmu i nie-biologicznych narzędzi. W ten sposób częścią podmiotowości stają się media (narzędzia) którymi podmiot dysponuje²¹.

Rozwój technologii komunikacyjnych (takich jak graficzne formy przedstawiania myśli, różne rodzaje pisma w tym pismo alfabetyczne, powstanie prasy drukarskiej) ma więc istotne znaczenie dla historycznych przekształceń ludzkiego myślenia na temat otaczającego świata i podmiotowości. Przejście od kultury prymitywnej do kultury nowoczesnej dokonało się dzięki powstaniu i upowszechnieniu technologii komunikacyjnych i związanych z nimi nowych sposobów rozumienia siebie, świata i języka.

Aby udzielić odpowiedzi na pytanie, czy odwołanie się do technologii komunikacyjnych może wyjaśnić przekształcenia w obrębie racjonalności, przyjmę Kantowskie rozumienie tej kategorii. Racjonalność będzie więc rozumiana jako refleksyjne użycie pojęć (element samoświadomości) oraz krytyczna postawa wobec własnych przekonań (element sceptycyzmu)²². Dalsza argumentacja

²⁰ „Culture can literally reconfigure the use patterns of the brain; and it is probably a safe inference from our knowledge of cerebral plasticity that those patterns of use determine much about how the exceptionally plastic human central nervous system is ultimately organized, in terms of cognitive structure”. M. Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge 1991, s. 14. Klasyczne studia na temat funkcji pisma w organizacji pamięci społecznej zob. J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i tożsamość polityczna w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008; J. Le Goff, *Historia i pamięć*, tłum. A. Gronowska, J. Stryczyk, Warszawa 2007; M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 1969; E. Havelock, *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2007; J. Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, tłum. G. Godlewski, Warszawa 2006.

²¹ „We build »designers environments« in which human reason is able to far outstrip the computational ambit of the unaugmented biological brain. Advanced reason is [...] above all the realm of the scaffolded brain [...] interacting with a complex World of physical and social structures”. A. Clark, *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*, Cambridge 1997, ss. 206, 210.

²² Por. J. Goody, *The Domestication...*, ss. 43-51.

służyć będzie odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób, obciążony błędem „Wielkiego Podziału”, model racjonalności krytycznej może zostać zreinterpretowany w świetle historii technologii komunikacyjnych?

Należy jednak najpierw krótko scharakteryzować i zestawić sposoby myślenia obecne w kulturach pierwotnych i nowoczesnych. Kultury tradycyjne (oralne) oparte na komunikacji bezpośredniej cechuje przywiązanie do tradycji i niechętny stosunek do zmian. Z powodu braku zewnętrznego systemu magazynowania wiedzy działania komunikacyjne są poddane wymogowi jak najdokładniejszego przekazywania treści kulturowych. Wymóg ten można nazwać zasadą homeostazy. Aby wypełnić ten cel, komunikacja i argumentacja w tego rodzaju kulturze posiadają następujące cechy: są addytywne, redundantne, uczestniczące, dialogiczne, a słowa ściśle związane z kontekstem wypowiedzi. Ten typ komunikacji wymaga dużego osobistego zaangażowania w przekazywane treści.

Wraz z pojawieniem się i rozpowszechnieniem pisma zmiany ulegają modele komunikowania i argumentacji. Pismo jako zewnętrzny system magazynowania wiedzy nie wymaga od jego użytkowników ciągłej uwagi i reprodukcji tradycji. Treści raz zapisane mogą być przekazywane z pokolenia na pokolenie w sposób bezosobowy. W ten sposób zostaje uwolniona energia mentalna, która do tej pory była wykorzystywana do zapamiętywania treści kulturowych, a uwaga uczestników kultury może zostać poświęcona innym rodzajom aktywności. Kultura staje się bardziej twórcza nie tylko dlatego, że następuje szybki przyrost wiedzy, ale również dlatego, że jej uczestnicy zostali zwolnieni z obowiązku ciągłego zapamiętywania i przekazywania tradycji. Zmienia się również model komunikowania. Komunikacja staje się niezależna od kontekstu, niezależna od emocji mówiącego, bezosobowa. Możliwe staje się zdystansowanie do wypowiedzianych treści i ich oddalona w czasie analiza i krytyka. Pojawia się linearna i oszczędna argumentacja. Szczególnie istotne jest w tym kontekście zjawisko uwolnienia podmiotu spod presji zapamiętywania istotnych dla kultury treści, dzięki czemu możliwy staje się krytycyzm nakierowany na własną tradycję, tak charakterystyczny dla nowoczesnej Europy. Postawa krytyczna staje się możliwa również dzięki statycznemu charakterowi pisma, które w przeciwieństwie do mowy przedstawia myśli w trwałej i niezmiennej formie. Dzięki temu możliwe staje się świadome operowanie pojęciami i powstaje wyobrażenie myślenia jako operowania jasnymi i wyraźnymi ideami²³. Z kolei ustatycznienie myśli i utrwalenie ich w piśmie pozwala poddać je dokładnemu badaniu i krytycznej analizie.

²³ W tym kontekście nieco inaczej przedstawia się historyczne przejście od idei racjonalności świata do idei racjonalności subiektywnej. W kulturze oralnej sfera indywidualnych myśli jest postrzegana jako nieuporządkowana dziedzina, która może zostać zorganizowana jedynie dzięki dostrojeniu się do nadanego przez Boga porządku panującego w rzeczywistości

Wpływ pisma na sposoby argumentacji wynika z nowych możliwości, jakie tworzy ten środek komunikacji²⁴. Wpływ ten nie ogranicza się jednak tylko do tego, co zostało umożliwione przez pismo, ale wynika również z tego, co zostało przez pismo utrudnione lub wręcz uniemożliwione. Dekontekstualizacja komunikacji pisemnej sprzyja precyzyjnemu i krytycznemu myśleniu nie tylko dlatego, że stwarza możliwość zapisania myśli, powrotu do niej i dokonania spokojnej analizy. Pismo, odrywając mowę od żywego kontekstu, pozbawia zapisane wypowiedzi ich mocy illokucyjnej. W komunikacji mówionej, inaczej niż w piśmie, znaczenie dookreślane jest przez gesty, spojrzenie, ton głosu itp. Z chwilą zapisania danej wypowiedzi zostaje ona niejako wyjęta ze swego naturalnego środowiska; traci te cechy, które dotychczas dookreślały jej znaczenie. Pismo uniemożliwia więc funkcjonowanie żywego kontekstu dookreślającego znaczenie. Brak takiego żywego kontekstu sprawia, że znaczenie zapisanych zdań musi zostać dodatkowo sprecyzowane, aby je właściwie rozumieć. Skłania to uczestników kultury pisma do poświęcania szczególnej uwagi precyzyjnemu rekonstruowaniu skomplikowanych pozajęzykowych kontekstów, które wcześniej (w kulturze oralnej) były po prostu dane²⁵. Proces ten prowadzi do narodzin nowożytnego ideału racjonalności jako myślenia krytycznego, czyli samoświadomego, systematyzującego idee i zdystansowanego do przekazywanych treści.

Podsumowanie

Można teraz odpowiedzieć na postawione we wstępie pytanie: w jaki sposób uwzględnienie historii technologii komunikacyjnych pozwala uniknąć problemów nastręczanych przez teorie dualistycznego podziału? Dane antropologiczne świadczą o tym, że również w społeczeństwach tradycyjnych mamy do czynienia z postawami sceptycznymi i krytycznymi wobec zastanych wzorców²⁶. Podważa to teorię dychotomicznego podziału. Czy wobec tego jesteśmy zmuszeni przejść na pozycje relatywistyczne, stwierdzając, że nie

zewnątrznej. Dzięki narodzinom i rozprzestrzenieniu się pisma możliwe staje się postrzeganie życia wewnętrznego podmiotu w kategoriach uporządkowanego operowania jasnymi i wyraźnymi ideami, co oznacza subiektywizację racjonalności. Nie potrzeba już świata zewnętrznego, aby wprowadzać porządek w dziedzinie subiektywności, ponieważ porządek jest stwarzany przez sam podmiot.

²⁴ [Writing] „made it possible to scrutinize discourse in a different kind of way by giving oral communication semi permanent form, this scrutiny favored the increase in scope in critical activity, and hence of rationality, skepticism and logic”. J. Goody, *The Domestication...*, s. 37.

²⁵ „If writing cannot capture speakers stance, gaze, tone voice stress and intonation, reading such text calls whole new world of interpretative discourse, of commentary and arguments as to how precisely an utterance, now transcribed, was to be taken”. D. R. Olson, *The World on Paper...*, s. 266.

²⁶ Por. J. Goody, *The Domestication...*, ss. 19-35; K. Blixen, *Out of Africa*, New York 1972, ss. 93-94, podaję za: D. R. Olson, *The World on Paper...*, s. 31.

istnieje wyraźna jakościowa granica między myśleniem w społeczeństwach tradycyjnych a nowoczesną racjonalnością? Odpowiedź, którą daje orientacja odwołująca się do technologii komunikacyjnych, jest następująca: „Tradycyjne społeczeństwa znamionuje nie tyle nieobecność refleksyjnego myślenia, co nieobecność właściwych narzędzi dla konstruktywnego rozmyślenia”²⁷. Charakteryzując racjonalność w kategoriach krytycyzmu i samoświadomości, nie chodzi o to, że społeczeństwa tradycyjne nie znają takiego sposobu myślenia. Różnica tkwi w instytucjonalizacji i akumulacji krytycyzmu oraz samoświadomej refleksyjności. Nie jest zatem prawdą, że człowiek pierwotny nie jest zdolny do krytycznego myślenia, co zdają się sugerować teorie dualistycznego podziału. Nie oznacza to również, że mówiąc o krytycyzmie wśród dzikich i nowoczesnych społeczeństw, mówimy zasadniczo o tym samym zjawisku co teorie relatywistyczne. Postawy krytyczne w społeczeństwach prymitywnych z pewnością występują, jednak z braku odpowiednich narzędzi nie są przekazywane z pokolenia na pokolenie, ponieważ przekaz kulturowy poddany jest zasadzie homeostazy. Nadrzędnym celem komunikacji społecznej jest zachowanie posiadanej już wiedzy. Nie oznacza to, że krytycyzm nie występuje, ale że jest postawą prywatną i nie staje się przedmiotem transmisji kulturowej. Dopiero w momencie rozwoju piśmienności możliwe staje się utrwalenie krytycyzmu i jego instytucjonalizacja. Podobnie jest w przypadku samoświadomej refleksji, która co prawda istnieje w społeczeństwach tradycyjnych (oralnych), ale dopiero w momencie graficznego przedstawienia myśli staje się systematycznie praktykowana. Graficzna forma przedstawiania myśli pozwala poddać idee szczegółowemu badaniu i rozwinąć samoświadomość użytkownika języka²⁸. Powoduje to, że zachodzi nie tylko ilościowa zmiana np. w powszechności postaw racjonalnych, ale jakościowo nowy, udoskonalony typ krytycyzmu, będący wynikiem przemian ilościowych.

Zaletą analizy racjonalności z perspektywy technologii komunikacyjnych jest postrzeganie jej z historycznej perspektywy. Wiele trudności filozoficznych teorii wynika z rozważania racjonalności jako czysto abstrakcyjnego zjawiska niezależnego od historycznych przekształceń. Perspektywa technologii komunikacyjnych dostarcza dobrych narzędzi dla prowadzenia rozważań na temat kluczowych czynników uczestniczących w przemianach ludzkiego myślenia. Ponadto scharakteryzowana tu orientacja badawcza wydaje się wystarczająco płodna, aby wyjaśnić podstawowe zmiany w historii ludzkiego myślenia nie jako pojedynczy gigantyczny skok, ale jako serię stopniowych zmian w czasie. Podejście nawiązujące do technologii komunikacji pozwala uniknąć pułapki etnocentrycznego ewolucjonizmu właściwego podejściom klasycznym i relatywistycznego funkcjonalizmu właściwego podejściom naturalizującym racjonalność.

²⁷ J. Goody, *The Domestication of...*, tłum. wł., s. 44.

²⁸ Ibidem, ss. 41-51, 146-150, D. R. Olson, *The World on Paper...*, ss. 33-44, 257-270.

Część II

Problemy racjonalności nauki



ZBYSZKO MELOSIK

Teoria i wiedza we współczesnych naukach społecznych – walka dyskursów

Jak pisze Pierre Bourdieu, „dziedzina naukowa jest polem (to znaczy przestrzenią gry) walki konkurencyjnej, która nastawiona jest na szczególną stawkę – monopol autorytetu naukowego, definiowanego równocześnie i jako umiejętność techniczna, i jako władza społeczna lub [...] monopol kompetencji naukowej rozumianej jako zdolność mówienia i działania w sposób uprawomocniony (to znaczy w sposób autorytatywny i z autorytetem)”. W istocie, stwierdza P. Bourdieu, „chodzi zawsze o stawkę, którą jest możliwość narzucenia własnej definicji nauki”, zawierającej zakres problemów, metod i teorii, uznawanych za naukowe. Celem jest tu więc narzucenie takiej definicji, „która by najbardziej sprzyjała walczącemu [...] a to poprzez przypisanie najwyższej rangi w hierarchii wartości naukowych zdolnościom i umiejętnościom naukowym przez niego posiadanym”. W walce tej „panują ci jej uczestnicy, którym udało się narzucić innym własną definicję nauki, tzn. taką, wedle której doskonałość w uprawianiu nauki polega na posiadaniu, byciu i czynieniu tego, co oni sami posiadają, czym są i co sami czynią”¹.

Struktura pola naukowego w danej dyscyplinie nauk społecznych jest więc w każdym momencie określana „przez stan układu sił między walczącymi stronami, indywidualnymi graczami bądź instytucjami”, przy czym „panujący na danym polu nauki są zwolennikami strategii konserwujących, mają oni bowiem na celu zapewnienie trwałości istniejącemu porządkowi naukowemu, którego sami są

¹ P. Bourdieu, *Specyfika dziedziny naukowej i społeczne warunki rozwoju wiedzy*, w: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma*, t. II, Warszawa 1984, ss. 87, 95.

częścią składową”. W nauce nie istnieją przy tym, zdaniem Bourdieu, instancje rozstrzygające o prawomocności poszczególnych podejść (T. Kuhn pisze, że teorie rozwoju wiedzy „nie dysponują żadnymi konkluzywnymi i uniwersalnymi kryteriami [...] wyboru między konkurencyjnymi teoriami”²). Prawomocność propozycji naukowych jest uzyskiwana natomiast dzięki „względnej mocy grup, których interesy uzewnętrzniają” („nikt nie jest dobrym sędzią, ponieważ nie ma sędziego, który by sam nie był równocześnie stroną”³).

Z kolei wychodząc z założeń poststrukturalizmu, można stwierdzić, że różnorodne rodzaje wiedzy walczą w Akademii o uzyskanie statusu naukowości („normalności” i „uniwersalności”). Dążą też do wykluczenia wersji alternatywnych. Zwolennicy różnych teorii i podejść deprecjonują przeciwne stanowiska jako pozbawione wartości naukowej, etycznej i politycznej. Niekiedy też podnoszą własną teorię do rangi „jedynie reprezentatywnej”, „wszechogarniającej”, „totalnej” i „całościowej” – uznając ją za jedyne i ostateczne kryterium wyjaśniania. Jak obrazowo pisze B. Mercer, „na stronicach akademickich czasopism i naukowych tekstów [...], w seminaryjnych salach [...], ciska się z obwarowanego fortu jednego paradygmatu namiętne oskarżenia w kierunku fortu paradygmatu drugiego: »twój [paradygmat] jest konserwatywny i promuje dyskryminację oraz nierówność – a twój jest radykalny i promuje konflikt [...]«; »twój jest ślepy na centralność zmiany – a twój jest ślepy na oczywistość porządku«; »twój jest idealistyczny, utopijny i oderwany od rzeczywistości – taki sam jest twój [...]«. I tak trwa walka paradygmatów”⁴.

W takiej perspektywie zmiany obowiązujących i powszechnie akceptowanych form wiedzy akademickiej są nie tylko (i nie zawsze) rezultatem postępu w nauce, ale także (i często) rezultatem zwycięstwa w dyskursywnej walce jednej z form wiedzy. Promocja akademicka stanowi wówczas nieodłączną i ważną część walki o władzę, dzięki możliwości rozstrzygnięcia, co jest „prawdziwą wiedzą”. Zwolennicy dominującego sposobu myślenia naukowego, będącego swoistym kanonem akademickim, dążą przy tym do zablokowania alternatyw i związanych z nimi pól problemowych⁵ (przypomnieć tu można choćby próby wykluczania „postmodernistów”). Z kolei nowe formy wiedzy i społecznie konstruowanej prawdy próbują zakwestionować zawartość kanonu, dokonać swoistego przewrotu lub przynajmniej stać się jego częścią (stać się oficjalnym dyskursem intelektualnym). Kluczem jest zdobycie takich ostatecznych uprawo-

² Por. T. Kuhn, *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 494.

³ P. Bourdieu, *Specyfika dziedziny naukowej...*, ss. 111-112.

⁴ B. Mercer, H. C. Covey, *Theoretical Frameworks in the Sociology of Education*, Cambridge 1980, s. 100.

⁵ Por. np. moje uwagi na temat prób zablokowania dyskursu pedagogiki krytycznej w ramach Akademii amerykańskiej, w: Z. Melosik, *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne. Między socjologią edukacji a pedagogiką postmodernistyczną*, Poznań 1995, ss. 148-149.

mocnień, jakimi są doktorat, habilitacja lub tenure względnie profesura. Wracając do rozważań P. Bourdieu: nowicjusze w Akademii mogą przyjąć strategię sukcesji, „zapewniającą im w sposób przewidywalny karierę”, bądź – znacznie bardziej ryzykowną – strategię przewrotu⁶, która często uniemożliwia im zdobycie statusu „samodzielnego pracownika nauki” (tenure lub habilitacji).

A. Howley i R. Hartnett pokazują – za pomocą założeń poststrukturalizmu – w jaki sposób promocja naukowa jest wykorzystywana na współczesnym uniwersytecie do sprawowania władzy nad jednostkami⁷. Wprowadzają oni – za Michelelem Foucaultem – pojęcie *paradygmatu pastoralnego*, który początkowo praktykowany głównie przez Kościół, stał się współcześnie formą instytucjonalnego sprawowania władzy. Paradygmat pastoralny posiada następujące cechy:

- stanowi formę władzy, której ostatecznym celem jest zapewnienie indywidualnego zbawienia w przyszłym świecie,
- jest „władzą uświęconą”,
- nie jest zorientowany na społeczność jako całość, lecz na każdą jednostkę z osobna,
- nie może być praktykowany „bez poznania umysłów ludzi i zbadania ich dusz”, bez zdobycia dostępu do „najgłębszych sekretów” ludzi (co implikuje wiedzę o tożsamości oraz zdolność do kierowania nią).

Władza pastoralna, wyrażając zgodę na jedne działania, a na inne nie, wywiera wpływ na życie jednostek. Istotą nie jest całkowita dominacja nad człowiekiem, lecz „klasyfikowanie” ich oraz doradzanie im i kierowanie nimi. Władza pastoralna ma charakter fundamentalnie normatywny – wymaga, by jednostka wybierała tylko takie działania, które przyczynią się do jej „zbawienia”. Podstawą tej władzy jest następująca transakcja: jednostka ujawnia (np. podczas spowiedzi) prawdę o sobie, a pastor gwarantuje jej indywidualne zbawienie. Analogicznie współczesne instytucje dążą do zapewnienia jednostkom zbawienia, jednak nie na „tamym”, lecz na „tym” świecie. Zbawienie oznacza w tym kontekście dobrobyt, bezpieczeństwo, protekcję; wszystko to w zamian za zaakceptowanie przez jednostkę norm instytucji i typowych dla niej mechanizmów władzy. Podobnie jak władza spowiednicza, także pastoralna władza współczesnych instytucji wykorzystuje wiedzę o ludziach do kształtowania ich codziennego życia. Na współczesnym uniwersytecie istnieją przy tym trzy formy pastoralnej mikro władzy: kanonizacja określonych form wiedzy, wprowadzanie nowicjuszy oraz ocena profesorów. Wszystkie trzy są bezpośrednio związane z promocją naukową.

⁶ P. Bourdieu, *Specyfika dziedziny naukowej...*, ss. 98, 100.

⁷ A. Howley, R. Hartnett, *Telling the Truth about Power Relations: A Foucauldian Analysis of the Contemporary University* (maszynopis udostępniony przez autorów).

Jak komentują Howley i Harnett, kanon obowiązującej wiedzy działa na współczesnych uniwersytetach jako „normalizująca technologia” i stanowi standard, według którego ocenia się wszystkie inne formy wiedzy. Wiedza, która spełnia wymogi kanonu, staje się częścią oficjalnego dyskursu intelektualnego; wiedza uznana za wartościową staje się głosem uniwersalnej obiektywności i prawdy (dąży przy tym do „ekskluzywności” wynikającej z zablokowania innych form wiedzy). Z kolei zwolennicy wiedzy, która nie jest częścią kanonu, muszą walczyć o to, aby być „wysłuchani”. Zwykle znajdują się na marginesie nauki. Taka sytuacja prowadzi do „sojuszy różnych podporządkowanych form wiedzy”, co stanowi konieczny warunek – dążącego do zakwestionowania kanonu – oporu. Opór zmusza kanon do ujawnienia się (w innym przypadku pozostawałby niewidzialny). Granice kanonu są więc wyznaczane wówczas, gdy są kwestionowane. Anty-kanoniści zagrażają przy tym fundamentalnej obietnicy kanonu – uniwersalności. Gdy wiedza dotychczas zmarginalizowana zaczyna zdobywać dużą popularność, „kanoniści” (w obawie przed rewolucją) pozwalają jej stać się częścią kanonu. Zatem każdy zdyskredytowany w danym czasie dyskurs może stać się częścią wiedzy, która „przynosi zbawienie”.

Drugim mechanizmem pastoralnej władzy na współczesnym uniwersytecie jest wprowadzanie nowicjuszy. Dotyczy ono nadawania trzech tytułów: bakałarza (*bachelors degree*), mistrza (*master's degree*) i doktora. Te trzy poziomy i odpowiadające im programy stanowią formę „hierarchicznej selektywności w odnawianiu pastoratu” oraz zawierają dyscyplinujące mechanizmy władzy. Najważniejszym instrumentem jest tu stałe ocenianie kandydatów, które wiąże się bezpośrednio z normalizacją. Specyfika oceniania wynika z podziału na to, co jest uznawane za „normalne” i „nienormalne”. Ocenianie odgrywa zarówno rolę „mechaniczną” (narzucenie porządku w celu ustanowienia kryteriów identyfikowania i wymagania uległości) oraz rolę „symboliczną” (reifikowanie stosunków władzy i legitymizowanie różnic). Obrona pracy doktorskiej służy jako „tymczasowy rodzaj akademickiego zbawienia”, które musi być jednak potwierdzone w trakcie działania trzeciego mechanizmu pastoralnej władzy – okresowego oceniania profesorów.

W świetle przyjętych wyżej założeń i analiz celem socjologii wiedzy byłoby więc badanie, „w jaki sposób jeden dyskurs, który wytwarza rzeczywistość [naukową], staje się uprzywilejowany ponad inne”, w jaki sposób wytwarzana jest „obiektywność” nauki w Akademii, która, jak to ujmuje R. H. Brown, „oznacza intersubiektywność tak szeroką i głęboką, tak uznaną z góry za naturalną, że wynikająca z tego uniformizacja percepcji widziana jest jako rezultat cech zawartych immanentnie w samych obiektach”⁸.

⁸ R. H. Brown, *Modern Science: Institutionalization of Knowledge and Rationalization of Power*, „Sociological Quarterly” 1/1993, ss. 155-157.

Socjolog wiedzy zdawałby sobie przy tym sprawę, iż każdy naukowiec funkcjonuje w ramach określonej społeczności naukowej, która przyjmuje zasady zarówno rozwijające, jak i kontrolujące wyobraźnię naukową. Społeczności naukowe włączają przy tym, jak pisze T. Popkewitz, „zaangażowanie na rzecz pewnych sposobów rozumowania i założeń dotyczących uprawomocnienia wiedzy”⁹.

Śledząc logikę tego zaangażowania, Lech Witkowski stwierdza, że jedną z jej przyczyn jest to, iż zwolennicy nowej teorii „na porządku dnia stawiają problem prawomocności, dla ich przeciwników nieodwracalnie rozstrzygnięty”¹⁰. „Epistemologiczne »odcięcie się« od dominującej »problematyki« [...]” – pisze dalej – oraz „próba wskazania nowych problemów i częściowej choćby negacji dotąd uznanych nastawień poznawczych bywa odebrana jako zagrożenie dla nauki jako wartości, jako zamach na spójność poznawczą i porządek instytucjonalny w nauce [...]”. „Nie ma przy tym na ogół możliwości kompromisu poznawczego. Merytoryczna dyskusja staje się często niemożliwa poza obrębem danej grupy, zespolonej wspólnym dyskursem i kierunkiem zaangażowania badawczego”. W konsekwencji, jak podkreśla L. Witkowski, „zderzenie nastawień poznawczych generuje zniekształcenie komunikacji aż po niezdolność do rozumienia własnych argumentów”¹¹. Porozumienie jest tym bardziej niemożliwe, że – jak zauważa Ian G. Barbour – kryteria, według których oceniają się wzajemnie zwolennicy różnych paradygmatów, same w sobie są częścią tych paradygmatów¹². Zmiany strategii pojęciowej czy językowej przynoszą nowe widzenie całego pola badań, jego restrukturalizację, reinterpretację uznanych dotąd faktów, które stają się czymś innym niż były. Wbrew kumulatywnej koncepcji rozwoju nauki zmiany te są „punktami nieciągłości procesu”. W rezultacie „przeskakujący” do innego paradygmatu uczony „znajduje się nagle w nowym świecie”¹³.

W tym kontekście wielu badaczy pisze o wzajemnej niewspółmierności teorii, która – jak twierdzi Paul Feyerabend – powstaje wówczas, gdy „warunki budowania pojęć jednej teorii nie pozwalają na budowanie podstawowych pojęć innej teorii”. W przypadku niewspółmierności nieprzekraczalność różnic między teoriami A i B wynika ze „zmiany samych warunków pozwalających nam mówić o przedmiotach, sytuacjach, zdarzeniach”. Teorie te są niewspółmierne, ponieważ odnoszą się do różnych światów, a różne społeczności naukowe „rywalizują o to, która z »definicji sytuacji« – dających odniesienie przedmiotowe teorii – będzie prawomocnie reprezentowała wiodący »naukowy« obraz świata”¹⁴.

⁹ T. Popkewitz, *Paradigm and Ideology in Educational Research. The Social Function of the Intellectual*, Philadelphia 1984, s. 3.

¹⁰ L. Witkowski, *Tożsamość i zmiana. Wstęp do epistemologicznej analizy kontekstów edukacyjnych*, Toruń 1988, s. 32.

¹¹ Ibidem, s. 20.

¹² I. G. Barbour, *Mity. Modele. Paradygmaty*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984, s. 14.

¹³ Por. T. Kuhn, *Dwa bieguny...*, s. 492.

¹⁴ Por. S. Lukes, *Niewspółmierność w nauce i w etyce*, w: H. Kozakiewicz, M. J. Siemek (red.), *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, Warszawa 1992, s. 134.

Kolejnego kontekstu, który trzeba rozpatrzyć – w próbie analizy zmiany statusu współczesnej wiedzy akademickiej – dostarcza „wyzwanie postmodernistyczne”, stanowiące część tego podejścia do rzeczywistości, które można nazwać *społecznym konstruktywizmem*. Jak piszą S. Best i D. Kellner, „przez dwie ostatnie dekady debaty postmodernistyczne zdominowały kulturową i intelektualną scenę na całym świecie”, przy czym dyskursy postmodernistyczne podnoszą kwestię, których nie można łatwo pominąć lub włączyć w już ustanowione paradygmaty¹⁵. Szczególne znaczenie – w kontekście statusu wiedzy akademickiej – ma tu postmodernistyczna krytyka tradycyjnego podejścia do nauki, prawdy i wiedzy.

W teoretycznych dyskursach modernizmu rozum był postrzegany jako źródło postępu w dziedzinie wiedzy i w życiu społecznym, uprzywilejowano również takie kategorie, jak prawda i systematyczna wiedza. Zakładano, iż rozum posiada kompetencje pozwalające mu na odkrycie teoretycznych i praktycznych zasad, na podstawie których można budować „systemy myśli i działania” oraz „przekształcać społeczeństwo”¹⁶.

Zwolennicy postmodernizmu odrzucają modernistyczną ideę, że nauka jest „uprzywilejowaną formą rozumu lub pośrednikiem prawdy” oraz przekonanie o prymacie wiedzy naukowej, dążenie do osiągnięcia „naukowego porozumienia”, ideę nauki wolnej od wartości oraz praktyczne i moralne znaczenie nauki¹⁷. Twierdzi się krytycznie, że nauki (szczególnie społeczne) wywodzące się z tradycji modernistycznej zmierzają do odkrycia „logiki społeczeństwa”, „jedyne prawdziwego języka, który odzwierciedla świat” i który artykułuje społeczne działanie, konflikt i zmianę „w ogóle”. Jak pisze S. Seidman, pragną one „znaleźć uniwersalny język, konceptualną kazuistykę, która może oszacować prawdziwość wszystkich języków społecznych”. Dążą też do uwolnienia się od społecznego kontekstu, w którym funkcjonują – po to, aby wyrażać „uniwersalny stan” ludzkości. Chodzi im o „odkrycie uniwersalnej [...] racjonalności, która dostarcza obiektywnych, wolnych od wartości standardów rozwiązywania konfliktów”¹⁸.

Teoretycy postmodernistyczni odrzucają uniwersalistyczne roszczenia Wielkich Opowieści przeszłości, które uosabiały dążenie do objęcia wszystkich czasów i miejsc, do odkrycia praw świata społecznego, jego generalnej struktury i uniwersalnej logiki¹⁹ (co prowadziło, jak twierdzi R. Ashley, do „pomijania dwuznaczności” i do „kontrolowania znaczeń”, poprzez narzucanie interpretacji

¹⁵ S. Best, D. Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, New York 1991, s. 1.

¹⁶ Ibidem, s. 2.

¹⁷ Por. S. Seidman, D. G. Wagner, *Introduction*, w: S. Seidman, D. G. Wagner (red.), *Postmodernism and Social Theory. The Debate over General Theory*, Cambridge 1992, s. 6.

¹⁸ S. Seidman, *The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope*, „Sociological Theory” 2/1991, ss. 132-133.

¹⁹ Ibidem, s. 137.

niezależnej od czasu, w którym dana teoria zaistniała²⁰). Teorie te stanowią – ich zdaniem – totalizujący, logocentryczny projekt, dostarczający „apodyktyczną prawdę” i „złudny racjonalizm”²¹. Według postmodernistów, ogólne i formalne prawa, na których opierają się teorie, nie są ani niezależne, ani obiektywne; jak utrzymuje S. Fish, „w najlepszym wypadku są one tekstualnie relatywne, w najgorszym – totalnie arbitralne”²².

Wielkie Opowieści modernizmu wykształciły, zdaniem Jeana-François Lyotarda, dwa mity: wiarę, że nauka może wyzwolić ludzkość oraz wiarę, że istnieje jedność (kumulatywnie gromadzonej) wiedzy, która kształtuje racjonalne pojmowanie człowieka, natury i społeczeństwa²³. Postmoderniści kwestionują modernistyczne przekonanie, iż „istnieje ścisły lub nawet konieczny związek między nauką, oświeceniem publicznym i postępem społecznym”²⁴ (pisze się w tym kontekście o upadku nadziei związanych z potencjalnym wykorzystaniem nauk społecznych do emancypacji ludzkości). Stąd „Wielka Opowieść utraciła swoją wiarygodność, niezależnie od sposobu unifikacji, jakiego używa”²⁵. Zwolennicy postmodernizmu są przy tym przekonani o niemożliwości istnienia uniwersalnej wiedzy, bowiem twórcy teorii zawsze noszą w sobie piętno swoich „szczególnych społecznych tożsamości i interesów”²⁶ (w postmodernizmie każda próba stworzenia „ogólnego” punktu widzenia jest dekonstruowana w celu ujawnienia roli szczególnego, społecznego punktu widzenia, ukrytego w pojęciach i sposobach wyjaśniania)²⁷. W tym kontekście można powtórzyć za Seidmanem szereg skierowanych przeciwko nauce modernistycznej pytań: „w jaki sposób [...] podmiot, który ma partykularne interesy i uprzedzenia przez fakt życia w specyficznym społeczeństwie, w partykularnych historycznych okolicznościach i zajmujący szczególną pozycję społeczną zdefiniowaną [...] przez klasę, płeć, rasę, orientację seksualną oraz status etniczny i religijny, może tworzyć uniwersalne pojęcia, wyjaśnienia i standardy uprawomocnienia; jak możemy twierdzić zarówno, że ludzie są ukonstytuowani przez swoje szczególne, społeczno-historyczne okoliczności i twierdzić także, że mogą oni uciec od swojego ukontekstualizowania przez tworzenie nielokalnych, uniwersalnie uzasadnionych pojęć i standardów?; jak możemy uwolnić się od podejrzenia,

²⁰ Cyt. za: P. M. Rosenau, *Post-modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads and Intrusions*, Princeton 1992, s. 85.

²¹ Ibidem, s. 81; S. Best, D. Kellner, *Postmodern Theory...*, s. 1.

²² Cyt. za: P. M. Rosenau, *Post-modernism...*, ss. 81-82.

²³ Por. N. Denzin, *Postmodern Social Theory*, „Sociological Theory” 2/1986, s. 199.

²⁴ Por. B. Smart, *Modern Conditions, Postmodern Controversies*, London 1992, s. 76.

²⁵ Cyt. za: D. Kellner, *Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems*, „Theory, Culture and Society” 2-3/1988, s. 252.

²⁶ Por. S. Seidman, *Postmodern Social Theory as a Narrative with Moral Intent*, w: S. Seidman, D. G. Wagner (red.), *Postmodernism and Social Theory...*, s. 67.

²⁷ Por. S. Seidman, D. G. Wagner, *Introduction*, w: ibidem, s. 7.

że każda próba uogólnienia pojęciowych strategii, czyniona przez zamknięte w granicach danej kultury podmioty, nie jest po prostu wysiłkiem narzucenia innym partykularnych, lokalnych uprzedzeń?”²⁸.

Według postmodernistycznych krytyków, modernistyczna epistemologia i odpowiadająca jej metoda naukowa były oparte na przeświadczeniu, że obiektywna prawda istnieje niezależnie od jakichkolwiek symboli, które mogłyby ją wyrażać. Jednocześnie zakładano, że rozum jest autorytatywnie nadrzędny wobec własnych systemów ekspresji²⁹. Stąd celem nauki modernistycznej jest odkrycie prawdy, przy czym – jak zauważył Paul de Man – „to co Jednościowe, to co Dobre i to co Prawdziwe” było centralne dla zachodniej tradycji intelektualnej. Panowało generalne przekonanie, że twierdzenie jest prawdziwe, jeśli adekwatnie odzwierciedla wydarzenia pojawiające się na świecie. Zakładano przy tym, że umysł jest różny od tego, co jest poznawane. Zatem w tradycji modernistycznej „świat był pomyślany dualistycznie”, a prawda była „chroniona” przed konsekwencjami niedoskonałego poznania (przy czym „pierwotna podstawa dla prawdy i porządku była dostępna”)³⁰.

Teoretycy postmodernizmu odrzucają dualizm, bowiem – jak twierdzą – nie ma definitywnej wersji rzeczywistości („nie ma definitywnej wersji tekstu”). Uważają, że nie istnieje żadna pojedyncza interpretacja jakiegokolwiek zjawiska, która może być nadrzędna wobec innej, nigdy też nie istnieje „pojedyncza odpowiedź na żadne pytanie”³¹. W konsekwencji postmoderniści świadomie rezygnują z dążenia do poszukiwania prawdy (takiej jak ją rozumiano w poprzedniej epoce), czyni bowiem ono jako swój układ odniesienia wszystkie kwestionowane kategorie: logikę, racjonalność, rozum³². Odrzucana jest więc idea uniwersalnej prawdy, jako że „wola osiągnięcia prawdy jest wolą zdobycia władzy”³³. Akceptuje się jedynie możliwość istnienia osobistych, zdecentrowanych, zdeintegrowanych, specyficznie lokalnych form prawdy; twierdzi się przy tym, że nie istnieje problem konfliktu różnych prawd, bowiem każda może być zasadna dla „innej wersji świata”³⁴. Wielu teoretyków postmodernistycznych preferuje kontekstualną teorię rzeczywistości, argumentując, że wszystkie twierdzenia dotyczące wiedzy i prawdy są zrozumiałe i możliwe do dyskusji jedynie wewnątrz ich kontekstu społecznego. „Rzeczy-

²⁸ S. Seidman, *The End of Sociological Theory...*, s. 134.

²⁹ R. H. Brown, *Rhetoric, Textuality and the Postmodern Turn in Social Theory*, „Sociological Theory” 2/1990, s. 188.

³⁰ Por. J. W. Murphy, *Postmodern Social Analysis and Criticism*, Westport 1989, s. 33; idem, *Making Sense of Postmodern Sociology*, „The British Journal of Sociology” vol. XXXIX, 4/1988, ss. 603-604.

³¹ P. M. Rosenau, *Post-modernism...*, ss. 79-80.

³² Ibidem, s. 77.

³³ S. Seidman, *The End of Sociological Theory...*, s. 135.

³⁴ P. M. Rosenau, *Post-modernism...*, ss. 22, 80.

wistość jest rezultatem procesów społecznych, akceptowanych jako normalne w specyficznym kontekście”³⁵. Mamy tu więc do czynienia z ideą „wielu rzeczywistości” zdeterminowanych przez sposób „wytwarzania” i „konsumpcji” wiedzy i tekstów, w ramach szczególnych społeczności interpretacyjnych, przy czym w każdej z nich określona wiedza (a więc i rzeczywistość) jest traktowana jako uzasadniona³⁶.

Szczególne znaczenie dla zrozumienia alternatywnego wobec tradycji sposobu postrzegania wiedzy akademickiej ma ten „wariant” teorii postmodernistycznej, który określanany jest mianem poststrukturalizmu. Zdaniem jego zwolenników, istotą walki o kształt życia społecznego jest wytwarzanie znaczeń. Argumentują oni przy tym, iż „znaczenie nie jest po prostu dane, lecz jest społecznie konstruowane w poprzek pewnej liczby instytucjonalnych miejsc i praktyk”³⁷. Znaczenia mają swoje źródło w warunkach społecznych i stosunkach władzy; słowa i pojęcia zmieniają znaczenia w zależności od dyskursu, w ramach którego się znajdują³⁸.

Dyskursywna walka o znaczenia (i narzucanie ich jako obowiązujących) jest związana z dążeniem do uprawomocnienia w społeczeństwie określonych „wersji rzeczywistości”, kosztem wersji alternatywnych. Takie uprawomocnienie stanowi „operację zamykania”: chroni jedne interpretacje, a inne – za pomocą sankcji społecznej – marginalizuje i zmusza do milczenia. W ten sposób ustanawia się metanarracje, poprzez które społeczeństwo żyje, przy czym alternatywne „wersje rzeczywistości” są represjonowane. Tak więc, ustanowienie epistemologicznej ortodoksji jest jednocześnie ustanowieniem heterodoksji, tzn. występowania dyskursów „ujarzmionych”, które są układami wiedzy nieadekwatnej i zdyskwalifikowanej, stąd nisko ułożonej w hierarchii. Alternatywne „wersje rzeczywistości” są zdelegitymizowane przez wykluczanie konstruujących je dyskursywnych praktyk. Mówiąc inaczej, świat jest zawsze „większy” niż jakakolwiek jego wersja w umysłach ludzi. Wyznaczanie tej wersji jest sposobem redukcji świadomości dotyczącej alternatywnych sposobów doświadczania świata. Istnieje więc – powtórzmy – wiele wersji świata, przy czym można powiedzieć za M. Foucaultem, iż każda z nich jest w pełni rzeczywista dla tych, którzy ją posiadają. Jednocześnie walka o świadomość (dotycząca tego, co uważa się za rzeczywistość) jest niczym innym, jak walką o społeczny kształt definicji tego, co jest uważane za „normalne” i tego, co uznaje się za „dewiację”. Procesy definiowania i wykluczania – poprzez całą gamę procesów „rozdzielania” i „różnicowania” – nie są jedynie logicznymi

³⁵ Ibidem, s. 111.

³⁶ Por. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Social Origins of Cultural Change*, Oxford 1989, s. 47.

³⁷ S. Best, D. Kellner, *Postmodern Theory...*, s. 26.

³⁸ S. Ball, *Politics and Policy Making in Education*, London 1990, s. 18.

cechami dyskursu, ale także wstępnymi warunkami socjalizacji, porządku społecznego oraz kontroli społecznej³⁹.

Decydujące dla kształtu życia społecznego jest więc kontrolowanie sposobów poznawania, bowiem to one właśnie stanowią podstawę wytwarzania tożsamości i stosunków społecznych oraz tego, co jest uważane za rzeczywistość. Dominujący dyskurs narzuca takie „imperializujące sposoby poznawania”, które wytwarzają odpowiadającą jego zwolennikom „kulturę reprezentacji” (świata społecznego) oraz związane z nią poczucie sensu życia⁴⁰.

Jednym z kluczowych pojęć Foucaultowskiej dyskursywnej analizy rzeczywistości społecznej jest *prawda*. Poststrukturalizm rezygnuje z modernistycznej koncepcji absolutnej prawdy. Twierdzi się, iż jest ona nieuprawomocniona, ponieważ wiedza leżąca u podstaw prawdy jest zawsze i wszędzie częścią dyskursu, który ma charakter warunkowy i partykularny, a jego „niepewna” i „przemijająca” natura „skazuje go w sposób nieunikniony na zapomnienie”⁴¹. Poststrukturaliści uznają, że kształt prawdy – również i tej, która odnosi się do badań naukowych – jest efektem dyskursywnej walki (dyskursy dominujące w danym okresie historycznym i miejscu geograficznym determinują to, co uważa się za prawdziwe, ważne i odpowiednie⁴²). Walka ta nigdy nie jest – jak pisze Foucault – prowadzona w imieniu prawdy; dotyczy ona natomiast statusu prawdy oraz odgrywanej przez nią roli politycznej i ekonomicznej⁴³. Pojęcie prawdy zostało w radykalny sposób zdekonstruowane; odtąd warunki jej „tworzenia” i „urzeczywistniania” są widziane jako „integralna część jej partykularnej definicji”⁴⁴. Nie można już więc (tak jak to czyniono w modernizmie) oddzielać znaczeń od ich produkcji i reprodukcji. Wszelkie stosunki między słowami, znakami i pojęciami są wytworami kultury, polityki, ekonomii i języka⁴⁵. Innymi słowy, zakłada się, iż poszczególne wersje prawdy o świecie przeważają nad wersjami konkurencyjnymi wyłącznie z powodu takich, a nie innych właściwości danego czasu i przestrzeni⁴⁶. Radykalne „przesunięcia” wewnątrz obowiązującego „rządu prawdy” odzwierciedlają zmiany w „poli-

³⁹ R. H. Brown, *Rhetoric, Textuality...*, ss. 191-193; por. M. Apple, *Official Knowledge. Democratic Education in a Conservative Age*, New York 1993, s. 58.

⁴⁰ J. Fiske, *Power Plays. Power Works*, London 1993, s. 19.

⁴¹ Por. S. Shapiro, *Postmodernism and the Crisis of Reason: Social Change or the Drama of Aesthetic?*, „Educational Foundations” 4(5)/1991, s. 60.

⁴² C. H. Cherryholmes, *Power and Criticism. Poststructural Investigations in Education*, New York 1988, s. 35.

⁴³ M. Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, red. C. Gordon, New York 1980, s. 132.

⁴⁴ Por. J. Knight, R. Smith, J. Sachs, *Deconstructing hegemony: multicultural policy and a populist response*, w: S. Ball (red.), *Foucault and Education. Disciplines and Knowledge*, London 1990, s. 133.

⁴⁵ C. H. Cherryholmes, *Power and Criticism...*, s. 35.

⁴⁶ J. Knight, R. Smith, J. Sachs, *Deconstructing hegemony...*, s. 133.

tyce prawdy”, tzn. zmiany sposobów determinowania tego, co jest uznawane za prawdziwe⁴⁷.

Jak pisze Foucault: „Prawda jest rzeczą z tego świata: jest ona tworzona jedynie na mocy wielostronnych form przymusu. I to wytwarza regularne efekty władzy. Każde społeczeństwo posiada swój rząd prawdy, swoją generalną »politykę prawdy«: to znaczy typy dyskursu, które ono akceptuje i które działają jako prawdziwe; mechanizmy i instancje, które pozwalają na rozróżnienie między prawdziwymi i fałszywymi twierdzeniami; środki sankcjonowania tych rozróżnień; techniki i procedury, którym przydziela się wartość w nabywaniu prawdy; a także status tych, którzy są odpowiedzialni za określanie tego, co uważa się za prawdziwe”⁴⁸. „Prawda ma być rozumiana jako system uporządkowanych procedur na rzecz wytwarzania, regulowania, dystrybucji, cyrkulacji oraz działania twierdzeń”⁴⁹. Problem nie polega zatem, według Foucaulta, na „wykreślaniu granicy między tym w dyskursie, co odpowiada kategorii naukowości lub prawdy, a tym, co mieści się w jakiejś innej kategorii, lecz na dostrzeżeniu, jak rezultaty prawdy są wytwarzane historycznie w ramach dyskursów, które same w sobie nie są ani prawdziwe, ani fałszywe”⁵⁰.

Pojęcie prawdy jest nieodłącznie związane z dwiema innymi, kluczowymi dla analiz poststrukturalnych kategoriami: wiedzy i władzy. Zdaniem Foucaulta, „walka o prawdę” jest walką o władzę i występuje poprzez definiowanie „prawdziwej wiedzy”. Stąd wiedza i władza bezpośrednio implikują się nawzajem: nie istnieją stosunki władzy bez odpowiadającego im konstytuowania dziedziny wiedzy; nie istnieje też jakakolwiek wiedza, która nie konstytuowałaby stosunków władzy. Władza i wiedza są nierozdzielne; formy władzy są nasycone wiedzą, a formy wiedzy są przesiąknięte władzą⁵¹.

W przeszłości twierdzono, iż wiedza (i nauka) jest możliwa jedynie wówczas, gdy „stosunki władzy są zawieszane”. Foucaultowska koncepcja wiedzy/władzy odrzuca takie założenia. Zdaniem poststrukturalistów, istnieje wzajemna współzależność wiedzy i władzy. Praktykowanie władzy jest równoznaczne z wytwarzaniem wiedzy. Takie ujęcie problemu nie oznacza jedynie, iż wiedza jest relatywna i zależna od konkretnego kontekstu społeczno-historycznego. Oznacza ono, że władza i wiedza są w sposób „nieunikniony” związane ze sobą⁵².

⁴⁷ Por. S. Welch, *Communities of Resistance and Solidarity. A Feminist Theology of Liberation*, New York 1985, s. 10.

⁴⁸ M. Foucault, *Power/Knowledge...*, s. 131.

⁴⁹ Ibidem, s. 133.

⁵⁰ Ibidem, s. 118.

⁵¹ Por. K. Hoskin, *Foucault under examination: the cryptoeducationist unmasked*, w: S. Ball (red.), *Foucault and Education...*, s. 49; J. Kenway, *Education and the Rights discursive politics: private versus state schooling*, w: ibidem, s. 173.

⁵² B. Smart, *Michel Foucault*, London 1985, ss. 64-65.

Widać więc wyraźnie, iż poststrukturalizm odrzuca modernistyczne pojmowanie wiedzy jako totalizującego, akumulatywnego systemu. Według Foucaulta, wiedza włącza nieuchronnie stosunki władzy między tym, kto poznaje, procesem poznawania i tym, co jest poznawane. Nie może być ona szacowana w odniesieniu do obiektywnej i historycznej prawdy (bo takiej nie ma). Jedyna uprawomocniona forma szacowania polega na konfrontowaniu danej formy wiedzy z innymi jej formami, z którymi „walczy”, aby je uchylić lub zdelegitymizować. W tej walce wiedza nie wytwarza prawdy, lecz władzę, lub „władzę zamaskowaną jako prawdę”⁵³. Zatem w podejściu poststrukturalnym wiedza i prawda tracą swoją „niewinność” – stają się przesyconymi władzą konstruktami społecznymi.

Kolejny kontekst statusu wiedzy akademickiej dotyczy, graniczącej często z trywializacją, popularyzacji wiedzy w mediach i prasie codziennej. Nie ulega wątpliwości, że każdy „społecznie nośny” (atrakcyjny dla szerszej publiki) dyskurs akademicki, zarówno w zakresie nauk humanistycznych i społecznych, jak i przyrodniczych jest natychmiast „przechwytywany” przez publicystów i dziennikarzy, którzy przekształcają go w „łatwo przyswajalną papkę” i dostarczają w atrakcyjnej językowo i wizualnie formie milionom ludzi. Dotyczy to zarówno nowego odkrycia dotyczącego DNA czy czarnych dziur w kosmosie, jak i nowego sposobu wyjaśniania hiperseksualności (czy oziębłości płciowej) itd. Pierwsza faza popularyzacji ma miejsce w pismach lub programach pretendujących do rangi „popularno-naukowych”. W fazie drugiej główną rolę przejmują najbardziej popularne magazyny, które upraszczają wiedzę do ostateczności (np. w sytuacji, gdy teoria względności czy osobowość typu schizoidalnego jest omawiana przez tygodniki kobiece). Wiedza taka, pozbawiona specjalistycznych pojęć i kategorii, spreparowana jako „papka”, zdaje się być łatwa i przyswajalna. I oto paradoksalnie dziennikarz zastępuje profesora w roli „eksperta”. Ten drugi zdaje się być nudziarzem, który nie potrafi – w przeciwieństwie do tego pierwszego – przekazać myśli i idei. W konsekwencji traci nad nimi kontrolę, stają się one „własnością mediów”. Zdarzają się też naukowcy, którzy mają własne ambicje „przełożenia” swoich dzieł na język popularny; publikują wówczas „pop-wersję” wyników swoich badań. Jeszcze inni z założenia piszą dla szerszej publiczności i – jeśli potrafią w sposób mistrzowski podjąć w swojej książce aktualne problemy – mogą nawet zdobyć daleko idący rozgłos (przykładem mogą być słynne książki Alwina Tofflera: *Szok przyszłości* czy *Trzecia fala*). Nie twierdzę, że „popularne”, masowe upowszechnianie wiedzy naukowej nie powinno mieć miejsca, na pewno odgrywa ono bardzo znaczącą rolę w edukowaniu społeczeństwa, jednak nie ulega wątpliwości, że prowadzi ono do ograniczenia – w społecznej percepcji – autorytetu wiedzy i ekspertyzy naukowej; to wszystko staje się „takie proste”. Wydaje się też, że

⁵³ J. Fiske, *Power Plays...*, s. 14.

jedną z funkcji tworzenia specjalistycznego, bardzo skomplikowanego języka w ramach danej społeczności naukowej jest (instynktowna?) próba obrony autorytetu danej formy wiedzy. Jak pisze B. Martin, celem takiego języka jest stworzenie przekonania, że „jedynie eksperci [...] są w stanie ocenić wartość ezoterycznej wiedzy”, stąd „w celu zachowania władzy [...] akademików, wiedza akademicka nie może być prezentowana w sposób otwarty, łatwy do przyswojenia”, bowiem kwestionowałoby to władzę w zakresie wytwarzania wiedzy. Wiedza musi więc mieć charakter „selektywny” i być zrozumiała tylko dla wybranych grup, jej przekazywanie musi być możliwe tylko przez akademików – i to właśnie uprawomocnia ich status. Wendy Varney komentuje to zjawisko następująco: „cały język akademicki jest konstruowany w ten sposób, że nawet jeśli outsider ma dużą wiedzę na temat dyskutowanej dziedziny, to nadal nie wie, o czym mówią naukowcy”. Popularyzacja, „szczególnie ta, która ujawnia sekrety i problemy wiedzy ekspertów”, stanowi zagrożenie dla autorytetu naukowców⁵⁴.

Trzeba dodać, że rola mass mediów w deprecjonowaniu wiedzy i teorii została doprowadzona do skrajności przez J. Baudrillarda, twórcy koncepcji hiperrzeczywistości. Uważa on, że w warunkach natychmiastowego przechwytywania i relatywizowania przez mass media wszelkich nośnych koncepcji, pojęć i kategorii teorie są „zneutralizowane” już w momencie ich konstrukcji, bowiem – jak piszą S. Best i D. Kellner – „unoszą się w próżni, nie zakotwiczone w żadnym bezpiecznym porcie”. Teoria, aby miała sens, wymaga „głębi, ukrytego wymiaru, niewidzialnego podłoża i stabilnych podstaw” – w epoce postmodernizmu jest to niemożliwe, bowiem wszystko jest tam „zawsze w ruchu”⁵⁵. Teoria traci znaczenie już w momencie powstania. J. Baudrillard pisze, iż w kulturze upozorowania „teoria nie jest już dłużej teorią, jest jedynie wydarzeniem”. Nie istnieje bowiem „rzeczywistość”, z którą „teoria mogłaby stać się niezgodna lub heretycka”, bowiem „w rzeczywistości nie zdarza się nic”. „Teoria nie utrzymuje absolutnie żadnych stosunków z czymkolwiek [...], nie możemy już dłużej wyznaczyć sposobu, w jaki rzeczy się zdarzają”. J. Baudrillard nie widzi sposobu, „w jaki teoria i rzeczywistość mogłyby pójść razem”. Nie jest możliwe „dokonanie tego umysłowego skoku, który uczyniłby możliwym uzyskanie dostępu do [...] stref, gdzie rzeczy naprawdę zdarzałyby się. Wejście poza tę kurtynę jest w takim samym stopniu możliwe jak podskoczenie ponad własny cień”. Stąd teoria (podobnie jak wszelkie układy odniesienia) jest upozorowaniem⁵⁶.

⁵⁴ B. Martin, *Tied Knowledge: Power in Higher Education*, <http://www.uow.edu.au/arts/sts/bmartin/pubs/98tk/tk02.html>.

⁵⁵ S. Best, D. Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, New York 1991, s. 127.

⁵⁶ J. Baudrillard, *Forget Foucault*, New York 1987, ss. 125-126, 129-130, 134.

Warto też rozważyć relacje między wiedzą akademicką (i wykształceniem) a kategorią postępu. Nie ulega wątpliwości, iż – jak ujmuje to H. G. Bloland – „uniwersytet funkcjonuje w oparciu o pojęcia typowe dla Oświeceniowej wizji rzeczywistości: rozum, nauka, postęp”. Występowało tu przy tym przekonanie, że permanentna akumulacja wiedzy i prawdy prowadzi do postępu społecznego: „problemy zostaną rozwiązane, a życie stanie się lepsze”⁵⁷. Istniało więc przeświadczenie, że dzięki powszechnemu wykorzystaniu „prawdziwej wiedzy”, dostarczonej przez uniwersyteckich naukowców, nadejdzie „epoka dobrobytu”, w której bezrobocie i bieda odejdą – i to w skali globalnej – do przeszłości. Takie podejście potwierdzały spektakularne sukcesy, głównie w dziedzinie medycyny (np. szczepionki) i techniki (kolejne wynalazki). Szczególny „modernistyczny optymizm” wiązał się z rolą edukacji akademickiej w zniesieniu „luki ekonomicznej” między państwami zachodnimi i Trzeciego Świata. Powszechną popularność (w latach 60. XX wieku) zdobyło podejście typu „rozwój” („dewelopmentalizm”), w którym podkreślano szczególną rolę edukacji w rozwoju ekonomicznym, politycznym i społecznym krajów rozwijających się. Edukacja – szczególnie na poziomie wyższym – była widziana przez zwolenników tej koncepcji jako „klucz do drzwi modernizacji”, jako swoiste „drożdże rozwoju”⁵⁸.

Ponadto w przeszłości wiedza była postrzegana w społeczeństwie w sposób hierarchiczny, przy czym na szczycie tej hierarchii znajdowała się wiedza naukowa/akademicka, a na samym dole wiedza „ludowa” (wierzenia, tradycje itp.). Współcześnie mamy do czynienia ze stopniowym zacieraniem się różnicy między wiedzą akademicką i poza-universytecką, przy czym – jak pisze H. G. Bloland – „uniwersytet traci dawny monopol na wytwarzanie pewnych rodzajów wiedzy”⁵⁹. Wspomniana hierarchia upada, występuje coraz większe uprawnienie alternatywnych wobec wiedzy akademickiej form wiedzy; dobrymi przykładami są alternatywna czy ludowa medycyna i parapsychologia. Nie ulega wątpliwości, że dla młodego pokolenia podstawowym źródłem konstruowania tożsamości nie jest wiedza szkolna (czy akademicka), lecz kultura popularna (mamy też do czynienia ze zjawiskiem zniesienia różnicy między kulturą wysoką i niską). Wiedza o świecie i życiu dostarczana przez pop-kulturę jest zdecydowanie bardziej atrakcyjna dla młodych ludzi niż wiedza „poważna” („obecnie dla studentów uniwersytet przestał być źródłem wiedzy o świecie, traci swój »paternalistyczny autorytet«”⁶⁰). Współcześnie niewielu już wierzy, że nauka i wiedza naukowa przyniosą powszechny dobrobyt i rozwiązanie zasadniczych problemów

⁵⁷ H. G. Bloland, *Postmodernism and Higher Education*, „Journal of Higher Education” 5/1995, s. 19.

⁵⁸ A. M. Kazamias, K. Schwartz, *Intellectual and Ideological Perspectives in Comparative Education: an Interpretation*, „Comparative Education Review” 2-3/1977, ss. 167-168.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem.

nurtujących poszczególne społeczeństwa i ludzkość jako całość. Oczywisty jest też upadek wiary w nieustanny i nieuchronny postęp. Ponadto powstają coraz to nowe problemy, z którymi nauka nie może sobie poradzić (np. AIDS czy degradacja środowiska). Pesymistycznie można też oceniać problem „wyrównywania” poziomu rozwoju państw Zachodu i Trzeciego Świata. „Luka ekonomiczna” jest coraz większa, a w wielu krajach Afryki, Azji i Ameryki Południowej panuje permanentny kryzys ekonomiczny, prowadzący do klęski głodu. W tej sytuacji autorytet wiedzy akademickiej, która miała być antidotum na problemy (i w konsekwencji – uniwersytetu samego w sobie), ulega zasadniczej erozji. Uniwersytet przestaje być postrzegany przez pryzmat idei „nieuchronnego postępu”.

Dodatkowy kontekst omawianego problemu jest związany ze swoistą komercjalizacją wiedzy akademickiej. Oto bowiem we współczesnym świecie akademickim w coraz większym stopniu rezygnuje się z traktowania wiedzy jako źródła (jakkolwiek rozumianej) prawdy i mądrości. Staje się ona produkowanym i przetwarzanym towarem, posiadającym określoną wartość na rynku. W uwagi na rosnący prymat czynnika ekonomicznego w życiu akademickim następuje przy tym zmiana kryteriów szacowania prestiżu i autorytetu poszczególnych form wiedzy. Liczy się głównie to, „co można sprzedać” (a ktoś kupi kolejną wersję interpretacji wierszy Kochanowskiego czy etnograficzną analizę zwyczajów zapomnianego afrykańskiego ludu?). Dobrym punktem wyjścia jest w tym kontekście przedstawienie poglądów R. H. Browna i R. Cligneta. Uważają oni, iż przez wieki jednym z głównych „dogmatów akademickich” było poszukiwanie wiedzy samej w sobie (wiedzy dla wiedzy). Wielkość uniwersytetu i status naukowca nie były określane przez „natychmiastową użyteczność” ich działań, lecz przez ich wkład w zrozumienie ludzkości i natury, dążenie do prawdy i wiedzy (tradycyjna idea uniwersytetu opierała się na założeniu, że edukacja uniwersytecka powinna mieć charakter „ogólny” i „wyzwolony” – w tym znaczeniu, jak pisze R. Winter, *liberated* oznacza wyzwolona od zewnętrznych wpływów⁶¹). W ostatnim okresie sytuacja zmieniła się radykalnie, wartość badań i zdobywanej wiedzy coraz rzadziej jest postrzegana przez pryzmat kryteriów intelektualnych. Jak pisze dramatycznie H. G. Bloland, współcześnie to wydajność i efektywność stają się głównymi kryteriami szacowania wartości wiedzy. Kategoria „wiedza” staje się równoznaczna z „wiedzą technicznie użyteczną”. Dawne pytania: „Czy to jest prawdziwe?”, „Czy to jest sprawiedliwe?”, „Czy to jest moralne?” zostały zastąpione przez pytania „Czy to jest wydajne?”, „Czy to jest możliwe do marketingowania?”, „Czy to można sprzedać?”, „Czy to można przekształcić w bity informacji?”⁶².

⁶¹ R. Winter, *The University of Life plc: The „industrialization” of Higher Education?*, w: J. Smyth (red.), *Academic Work: the Changing Labour Process in Higher Education*, Buckingham 1995, s. 139.

⁶² H. G. Bloland, *Postmodernism...*, s. 19.

R. H. Brown i R. Clignet twierdzą, że na współczesnych uniwersytetach mamy do czynienia ze „zorganizowaną produkcją wiedzy” – na usługi rządów i korporacji. Cele badawcze są definiowane w kategoriach natychmiastowo użytecznych rezultatów komercyjnych, technicznych, militarnych bądź administracyjnych. To czynniki zewnętrzne (ekonomiczne) definiują przedmiot badań i metody badawcze, a nawet przyjmowane przez naukowców „konceptualne schematy”. Komercjalizacja procesu badawczego (która obejmuje w coraz większym stopniu również nauki społeczne) prowadzi – zdaniem R. H. Browna i R. Cligneta – do rezygnacji z wielu („nieużytecznych”) badań podstawowych, orientacji na krótkoterminowe wyniki, a także do „intelektualnej trywializacji dużej części badań”, „trywializacji ich ewaluacji” i „marketingowania profesorów” (którzy stratyfikowani są według kryterium, jakim są zdobywane z zewnątrz środki finansowe)⁶³.

W podobnym kierunku idą poglądy P. J. Gumpport, która twierdzi, że o ile w przeszłości wiedza była postrzegana przez pryzmat „skumulowanego społecznego dziedzictwa” oraz punkt wyjścia wspólnych wartości i źródło integracji społecznej, to współcześnie traktuje się ją w kategoriach rynkowej wartości użytkowej. W ten sposób pewne formy wiedzy akademickiej (nieznajujące praktycznego zastosowania) tracą swój dawny autorytet, a nawet uprawomocnienie, a inne – zyskują. Wiedza przestaje być dobrem publicznym, staje się zwykłym towarem⁶⁴. Jednocześnie pragmatyczne pytanie: „co ja z tym mogę zrobić?” zastępuje dawne: „czy to jest prawdziwe?”. Takie podejście w oczywisty sposób prowadzi do restratyfikacji poszczególnych gałęzi wiedzy i dyscyplin: nauki stosowane zyskują na znaczeniu, nauki odwołujące się do badań podstawowych – tracą. Badania nad wydajnością produkcji fasolki są uważane za bardziej wartościowe niż kolejne próby interpretacji myśli Platona (cóż można zrobić z Platonem na rynku i kto go zrozumie?).

P. C. Gumpport idzie jeszcze dalej w swojej krytyce przemian rynkowej produkcji wiedzy akademickiej w Stanach Zjednoczonych. Twierdzi ona, iż komercjalizacja wiedzy (wyrażająca się w pytaniu „jaką wiedzę warto wytwarzać?”) i rezygnacja z dążenia do odkrywania wiedzy, która posiadałaby wartość „immanentną”, prowadzi do zakwestionowania jednej z podstawowych idei uniwersytetu – otwarcia na wszystkie rodzaje wiedzy, niezależnie od możliwości ich aplikacji. W konsekwencji następuje gwałtowny rozwój niektórych dyscyplin, inne z kolei zamierają. Komodyfikacja wiedzy i orientacja na rynek ograniczają nauczanie i badania, a także „myślenie w edukacji”⁶⁵. Tego typu

⁶³ R. H. Brown, R. Clignet, *Democracy and Capitalism in the Academy: The Commercialization of American Higher Education*, w: R. H. Brown, J. D. Schuster, *Knowledge and Power in Higher Education*, New York – London 2002, ss. 38-41.

⁶⁴ P. J. Gumpport, *Academic restructuring: Organizational change and institutional imperatives*, „Higher Education” 39/2000, ss. 68, 81-82, 84.

⁶⁵ Ibidem, ss. 84-85.

analizy prowadzą P. C. Gumpert do rozważań bardziej ogólnych. Uważa ona, że współczesny uniwersytet jest w sytuacji „napięcia nie do rozwiązania”: orientacja na komodyfikację wiedzy i jej sprzedaż na rynku przynosi środki finansowe, lecz uniwersytet traci wówczas – typowy dla przeszłości – „autorytet moralny”, zrezygnuje ze swoich tradycyjnych celów i wartości, odchodzi od swojego „historycznego charakteru, funkcji i zakumulowanego dziedzictwa”; w konsekwencji staje się jeszcze jedną rynkową instytucją (*de facto* traci „postać uniwersytetu”). Z drugiej strony, rezygnacja z zewnętrznego finansowania także może spowodować upadek uniwersytetu – z przyczyn najbardziej prozaicznych, czyli braku środków na codzienne funkcjonowanie (jak pisze P. C. Gumpert: „podejście menadżerskie prowadzi do uzyskania jednego typu uprawomocnienia, lecz utraty innego”). W rezultacie znajdujemy się „w najbardziej krytycznym okresie” dla edukacji wyższej⁶⁶.

Warto zwrócić uwagę na jeden jeszcze kontekst problemu statusu wiedzy akademickiej i statusu profesorów. Oto nowy, typowy dla współczesności sposób uprawiania nauki polega również na przejściu z badań indywidualnych w zespołowe. W przeszłości to wybitna jednostka stwarzała teorię czy koncepcję, która zmieniała sposoby postrzegania świata czy dokonywała innego typu „przełomu”. Można w tym kontekście przypomnieć nazwiska Kopernika, Darwina, Freuda czy Einsteina lub z czasów nie tak odległych – choćby Parsonsa, Webera. Powstawały całe „szkoły myślenia” – z mistrzem (żyjącym lub zmarłym symbolem), tysiące uczniów stosowało określone procedury badawcze. Niekiedy niektórzy z nich dokonywali „rozłamu” i tworzyli własne (nieco lub radykalnie) odmienne (choć mające swoje źródło w tradycji) ośrodki umysłowe (nasuwają się tu nazwiska wybitnych kontynuatorów psychoanalizy: Horney, Adlera, Fromma). Dzieła mistrza zawsze przy tym pozostawały ważnym lub nawet decydującym „układem odniesienia” – czy to jako skarbnica „nieodwołalnej mądrości”, czy to jako „punkt odbicia” – dla własnej alternatywnej koncepcji. Współcześnie sytuacja zmieniła się. Powstanie wąskich specjalizacji spowodowało rosnącą fragmentaryzację badań naukowych; badacze zajmują się drobnymi wycinkami rzeczywistości. Coraz mniej naukowców podejmuje przy tym ryzyko konstruowania „wielkiej teorii”, która kwestionowałaby dotychczasowe sposoby postrzegania i analizowania rzeczywistości. Rezultaty badań przedstawiane w postaci artykułów czy książek są zwykle zrozumiałe wyłącznie dla kolegów z tej samej sub-dyscypliny. Z drugiej strony występuje – zasygnalizowane już – zjawisko badań prowadzonych „na zamówienie” rządów czy wielkich firm. Wszystko to powoduje zmianę sposobu uprawiania nauki. Postać mistrza, który kreśli gęsim piórem idee zmieniające sposoby postrzegania (a niekiedy nawet i wizję) świata, zastępuje dobrze zorganizowany, zorientowany na rozwiązanie problemu zespół badawczy – pod kierunkiem

⁶⁶ Ibidem.

„szefa”. Celem zespołu jest efektywna i wydajna produkcja wiedzy, przy optymalizacji kosztów i czasu. Nie myśli się wówczas o „wielkich teoriach” czy kwestionowaniu „sposobów postrzegania świata”, lecz o doborze jak najbardziej skutecznych „ludzi” i „metod”. W konsekwencji coraz mniej profesorów wierzy w stworzenie własnej koncepcji czy napisanie książki, która miałaby istotny wpływ na rozwój nauki czy na samoświadomość społeczną. Często akceptuje przypisaną mu rolę „rzemieślnika-detalisty”, który zajmuje się przyczynkami (choć nie wydaje się, aby było to zjawisko nieuniknione).

Czy w związku z tym powinniśmy zaakceptować ideę „końca wiedzy akademickiej”? Sądzę, że powyższe analizy nie prowadzą do takich pesymistycznych wniosków. Nie zgadzam się np. z twierdzeniem, że przyjęcie założenia o braku możliwości uzyskania „ostatecznej prawdy” o świecie prowadzi do wniosku, iż żadna forma wiedzy nie opisuje rzeczywistości, która może być punktem wyjścia nihilizmu epistemologicznego oraz przyjęcia negatywnej tezy o „końcu wiedzy” i redukowaniu jej (jak również teorii) do „statusu bajek”. Wydaje mi się, że dyskurs postmodernistyczny, rezygnując z totalności w opisie świata, kryje w sobie także tezę optymistyczną i pozytywną: „każda forma wiedzy i każda teoria mogą w jakimś stopniu opisywać świat”. Świat społeczny nie jest ontologicznie monolityczny: jest różnorodny, skomplikowany, wewnętrznie sprzeczny, jest dynamiczny, ciągle otwarty, nieustannie w trakcie stawania się. Dlatego zamiast akceptacji założenia o poszukiwaniu megateorii lub przyjęcia stanowiska postteoretycznego, zasadna wydaje się być aprobatą idei, że każda forma wiedzy może pozwolić nam dotrzeć do jakiegoś zakątka rzeczywistości społecznej lub spojrzeć na dany zakątek z innej perspektywy.

Różnorodne, społecznie skonstruowane dyskursy naukowe stanowią więc merytoryczną i wartościową odpowiedź na światy kulturowe i społeczne, które już są, na rzeczywistość, która jest realna dla żyjących w niej ludzi. Można tu przywołać przekonujące twierdzenie L. Witkowskiego, iż „postęp poznawczy nie polega już na gromadzeniu prawd rozrastających się do jednolitej, harmonijnie rozwiniętej całości [...]. Nauka, funkcjonując w społecznym świecie nieprzejrzystości, złożoności, kryzysu i sprzeczności, sama w sobie nie jest i nie może być oazą harmonii i jedynomyślności. Jest natomiast wyróżnioną instytucją społeczną, w której autonomia w myśleniu i skuteczność w działaniu może prowadzić do radykalnego »nie« i »inaczej«”⁶⁷.

Heterogeniczność współczesnego dyskursu akademickiego sprawia jednak, że zmienia się, moim zdaniem, rola profesora. Przestaje być mistrzem, którego zadaniem jest wdrożenie młodego adepta nauki (i potencjalnego wyznawcę) w „najlepszą” teorię. Jest on natomiast w większym stopniu jak nauczyciel geografii (lub – aby pójść śladem Z. Kwiecińskiego – „przewodnik”, względnie

⁶⁷ L. Witkowski, *Tożsamość i zmiana. Wstęp do epistemologicznej analizy kontekstów edukacyjnych*, Toruń 1988, ss. 40-41.

„tłumacz”⁶⁸), z którym wspólnie analizuje się różne fragmenty mapy dyskursów i przewiduje badawcze i ideologiczne konsekwencje przyjęcia określonego stanowiska. Można przy tym przybrać postawę „wiecznego wędrowca”, który będzie nieustannie podróżował w poprzek dyskursów i badań, w jakich okolicznościach mogą one uzyskać status adekwatnych. Można także wybrać sobie „na stałe” miejsce pobytu teorii, która zafascynuje swoimi możliwościami i potencjałem badawczym⁶⁹. Nie wolno jednak kolonizować całej mapy własnym podejściem, wymazywać podejść konkurencyjnych, tworzyć białych plam. Interdyskursywny i interparadygmatyczny dialog wydaje się być w tym kontekście najbardziej pożądaną postawą⁷⁰.

⁶⁸ Z. Kwieciński, *Tropy – ślady – próby. Studia i szkice z pedagogiki pogranicza*, Poznań – Olsztyn 2000, ss. 272-274.

⁶⁹ Por. Z. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Toruń – Poznań 1995, s. 31.

⁷⁰ Na temat dialogu interparadygmatycznego por. Z. Melosik, *Współczesna amerykańska socjologia edukacji*, „Forum Oświatowe” 4/1994, ss. 5-51.

JAN SUCH

Racjonalność przyrody a racjonalność życia społecznego

Wstęp

W artykule pragnę zarysować cztery tezy. Pierwsza głosi, że racjonalność przyrody i racjonalność życia społecznego to pojęcia niewspółmierne, wskazujące nie tylko na wieloznaczność, ale także na paradoksalność pojęcia racjonalności.

Teza druga wyraża sprzeciw wobec tradycyjnej, dominującej w naszej kulturze koncepcji racjonalności instrumentalnej, polegającej na doborze środków skutecznego działania, dla której brak przeciwwagi w postaci racjonalności aksjologicznej, nastawionej na właściwy wybór celów.

Teza trzecia wyraża przekonanie, że aczkolwiek w wymiarze teoretyczno-filozoficznym nacisk winien być położony na (często niedostrzeganą lub niedocenianą) racjonalność aksjologiczną, to w wymiarze praktycznym – w obliczu zadań stojących przed współczesnym społeczeństwem polskim – na czoło wysuwa się racjonalność instrumentalna, jako że na obecnym etapie rozwoju naszego kraju efektywność, skuteczność naszych działań, zarówno w trybie indywidualnym, jak i zbiorowym, jest najważniejszym wskaźnikiem stopnia racjonalności naszego społeczeństwa.

Teza czwarta dotyczy racjonalności nauki ujmowanej jako jedna z wyróżniających się form racjonalności życia społecznego. Nauka jawi się jako gatunek wiedzy ludzkiej o wyróżnionym statusie poznawczym oraz o maksymalnej osiągalnej przez człowieka w danym czasie formie racjonalności.

1. Matematyczny charakter racjonalności przyrody i racjonalności poznania naukowego

Przekonanie o „matematycznej” naturze rzeczywistości, żywione w starożytności przez szkołę pitagorejską, platońską oraz neoplatońską jest obecne w naszej kulturze po dzień dzisiejszy. Co więcej, matematyka oraz matematyczne (ściśle) przyrodoznawstwo mocno ugruntowały to przekonanie wśród współczesnych uczonych.

Odpowiednio do tego już w starożytności próbowano nadawać prawom natury postać matematyczną. Najwięcej sukcesów odnosił na tym polu najwybitniejszy matematyk i fizyk starożytnej Grecji Archimedes, którego statyka – dzięki wykorzystaniu geometrii Euklidesa oraz arytmetyki do opisu praw dźwigni – stała się pierwszym działem ścisłego przyrodoznawstwa i tym samym początkiem nowożytnej fizyki. Istotne osiągnięcia odnotował także Eratostenes, którego badaniom i obliczeniom zawdzięczamy pierwsze nader dokładne jak na owe czasy dane ilościowe dotyczące wielkości Ziemi.

Istotnym wyjątkiem była szkoła Arystotelesa, która stosując tok rozważań swego mistrza o „jakościowej” naturze rzeczywistości, była przeświadczona, że zjawiska przyrody nie poddają się opisowi za pomocą matematyki, co zaważyło na rozwoju matematyki w okresie średniowiecza.

Jednakże już Kopernik, Kepler, Galileusz i Kartezjusz – krocząc śladem neoplatoników oraz Archimedes, Eratostenesa, Apoloniusza i Ptolemeusza – przywrócili matematyce, zwłaszcza geometrii, miano głównej dyscypliny dostarczającej przyrodoznawstwu środków ścisłego opisu badanych zjawisk i praw nimi rządzących. Toteż przekonanie Galileusza, że „księga przyrody jest napisana językiem geometrycznym”, zostało potraktowane z najwyższą powagą przez Newtona i innych twórców rewolucji naukowej XVII stulecia.

Rachunek różniczkowy i całkowy, stworzony przez Newtona i Leibniza, stał się drugim – obok geometrii Euklidesa – potężnym środkiem penetracji poznawczej zjawisk fizycznych. Sukcesy matematycznego przyrodoznawstwa tak dalece olśniły Leibniza, że uznał on matematyczne metody badań za jedyne godne miana metod w pełni naukowych, co znalazło wyraz w jego programie *mathesis universalis*. Wieki XVIII i XIX przyniosły rozszerzenie matematycznych metod badawczych na wszystkie działy fizyki i chemii, czyli także na „nauki baronowskie” (określenie Kuhna), zajmujące się ciepłem, elektrycznością, magnetyzmem oraz procesami chemicznymi¹. Jeszcze większą potęgę ujawniły

¹ Kuhn wyróżnił w dawnych naukach fizycznych dwa „grona” dyscyplin: (1) „klasyczne nauki fizyczne” (astronomia, optyka geometryczna, statyka, matematyka oraz harmonia, czyli teoria muzyki), które dla swego rozwoju nie wymagały eksperymentu laboratoryjnego, a jedynie obserwacji oraz matematycznych (głównie geometrycznych) metod obróbki jej wyników oraz (2) „nauki baronowskie”, oparte na eksperymencie i niestosujące metod matematycznych.

niły matematyczne metody badań w XIX wieku, kiedy to Maxwellowi – dzięki zastosowaniu metody hipotezy matematycznej – udało się do „prądu przewodzenia” odkrytego doświadczalnie przez Faradaya dołączyć przewidziany teoretycznie „prąd przesunięcia” i w ten sposób podać pełną postać równań elektrodynamiki klasycznej. Po raz pierwszy dała tu o sobie znać zasada, potem często dostrzegana w fizyce, że „równania są mądrzejsze od ich twórców”.

Wiadomo, że Einstein w młodości nie doceniał roli matematyki w fizyce. O eleganckim matematycznym „czterowymiarowym” ujęciu szczególnej teorii względności (STW) przez Minkowskiego mawiał, że gdy jego teoria znalazła się w rękach matematyków, przestał ją rozumieć. Dopiero wielki gmach ogólnej teorii względności (OTW), oparty na potężnym aparacie geometrii Riemanna, geometrii różniczkowej i rachunku tensorowego, sprawił, że Einstein porzucił swój nieco lekceważący stosunek do matematyki. Zrozumiał też, że bez „geometrycznego” ujęcia STW przez swego byłego nauczyciela nie mógłby stworzyć OTW. Odtąd nie opuszczało go zdumienie nad skutecznością matematyki w nowożytnej i współczesnej fizyce².

Znane jest powiedzenie Einsteina, że „najbardziej niezrozumiałą rzeczą w świecie jest to, że świat jest zrozumiały”. „Rozumność” świata, czyli to, że poddaje się ludzkiemu pojmowaniu, ujmował on jako jego matematyczność. W pracy *Fundamenty fizyki teoretycznej* Einstein pisze:

Fizyka obejmuje tę grupę nauk przyrodniczych, które definiują swoje pojęcia za pomocą pomiarów i których pojęcia, jak również stwierdzenia, poddają się matematycznym ujęciom. Dziedzinę ich zainteresowań można przeto określić jako tę część całej naszej wiedzy, którą daje się wyrazić za pomocą matematyki. Wraz z postępem nauki obszar fizyki rozszerzył się do tego stopnia, że wydaje się, iż jest on ograniczony jedynie przez ograniczenia samej metody³.

Jak wiadomo, Einstein, podobnie jak Planck, usilnie dążył do jednolitego ujęcia całej fizyki, dlatego po stworzeniu OTW cały swój wysiłek skierował na zbudowanie jednolitej teorii pola, która byłaby w stanie przewyciężyć dualizm materii korpuskularnej i polowej, a wraz z nim dualizm materii i czasoprzestrzeni. Dążenie tego rodzaju nazywał racjonalną unifikacją i pisał: „Ktokolwiek doświadczył silnego przeżycia, związanego z uzyskaniem postępu w tej dziedzinie, zostaje poruszony głęboką czcią wobec racjonalności, jaka ujawnia się w istnieniu”⁴.

Th. S. Kuhn, *Tradycje matematyczne a tradycje eksperymentalne w rozwoju nauk fizycznych*, w: idem, *Dwa bieguny: tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985, ss. 67-112.

² M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, Kraków 1995, s. 171.

³ A. Einstein, *The Fundamentals of Theoretical Physics*, w: idem, *Ideas and Opinions*, New York 1978, s. 316.

⁴ A. Einstein, *Science and Religion*, w: ibidem, s. 57.

Fakt „coraz bardziej zdecydowanego wykraczania nauki poza wyobrażeniowe możliwości”⁵, a w szczególności wzrastającej niepoznawalności współczesnej fizyki relatywistycznej, zwłaszcza kwantowej, sprawia, że – jak pisze M. Heller – „Osiągnięcia nowoczesnej nauki są nieustannym zwycięstwem matematyki nad wyobraźnią”⁶. To samo w jeszcze większym stopniu dotyczy najnowszych hipotez współczesnej fizyki i kosmologii na temat czarnych dziur, kwarków i kwazarów, superstrun, supergrawitacji, supersymetrii, pętlowej grawitacji kwantowej oraz fizyki i kosmologii nieprzemiennej, kryjących „w sobie niewyobrażalną treść, do jakiej bez pomocy matematyki nigdy byśmy nie doszli”⁷.

Matematyka okazała się zatem znacznie potężniejsza od wyobraźni ludzkiej w tym sensie, że tylko dzięki matematyce możemy adekwatnie opisać zjawiska mikroświata oraz świata kosmicznego, a przeto tych poziomów rzeczywistości, które przekraczają możliwości naszej wyobraźni i dlatego nie mogą być ujmowane za pomocą żadnych poglądowych modeli czy wyobrażeń, żadnych poglądowych przedstawień. Bez pomocy matematyki ani poznanie, ani manipulowanie zjawiskami z innych poziomów niż makropoziom nie byłoby możliwe.

Moc matematyki w opisie świata Einstein tłumaczy „racjonalnością, jaka ujawnia się w istnieniu”, a silne przeżycie związane z głęboką czią wobec racjonalności, jaka objawia się w istnieniu, nazywa religijnością⁸. Wielu badaczy fakt matematyczności przyrody, tzn. to, że – jak mawiał Galileusz – „księga przyrody jest napisana w języku geometrycznym”, wyjaśnia tym, iż stanowi ona realizację planu boskiego⁹.

2. Paradoksalność i wieloznaczność pojęcia racjonalności

Matematyka od czasów Platona i Euklidesa uchodzi za niedościgniony wzorzec racjonalności. Sama racjonalność jest jednak uwikłana w liczne paradoksy. Otóż jeden z paradoksów racjonalności polega na tym, że przyroda tak łatwo poddaje się ściśłemu opisowi matematycznemu, podczas gdy społeczeństwo stanowiące wszak wytwór działalności człowieka, uchodzącego przecież za isto-

⁵ M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, s. 178.

⁶ Ibidem, s. 169.

⁷ Ibidem, s. 170.

⁸ A. Einstein, *Science and Religion*, w: idem, *Ideas ...*, s. 57.

⁹ Sam Einstein – jak wiadomo – w Boga osobowego, stwórcę świata nie wierzył i głosił pogląd przypominający panteizm Spinozy, pogląd, który w harmonii samego Wszechświata, w doskonałości jego praw dopatrywał się cech boskości. Einstein wypowiedział go w 1929 r., gdy wybierał się do Ameryki. Wtedy to rabin Nowego Jorku przysłał do niego telegram z zapytaniem: „Czy wierzy pan w Boga?”. Einstein odpowiedział również telegraficznie: „Nie wierzę w Boga osobowego, który zajmuje się losem i czynami ludzi. Wierzę w Boga Spinozy, który się objawia w harmonii Wszechświata”. Zob. telegram Einsteina z 1929 r. Archiwum Einsteina 33-272, Hebrew University of Jerusalem; por. A. Einstein, *The Human Side*, Princeton 1979, s. 43.

tę w dużej mierze racjonalną, schematom matematyki – zarówno jej metodom, jak i strukturom – poddaje się z trudem. Wiadomo, że potęga nowożytnego przyrodoznawstwa zasadza się właśnie na matematycznej metodzie badania. Stąd nieustanny zachwyt fizyków, np. Einsteina¹⁰, Wignera¹¹ czy Penrose’a – jak oni powiadają – „nad niepojętą skutecznością matematyki w naukach przyrodniczych”. Penrose pisze:

Jest rzeczą godną uwagi, jak niezwykle precyzyjnie matematyka opisuje najbardziej fundamentalne fizyczne aspekty rzeczywistości. To właśnie miał na myśli Eugene Wigner, gdy w swoim słynnym wykładzie (1969) mówił o „niepojętej skuteczności matematyki w naukach fizycznych”. Lista sukcesów jest naprawdę imponująca [...]¹².

Nieco dalej czytamy:

Podobnie jak Wigner, ja również uważam ten fakt za coś nadzwyczajnego. Dlaczego świat fizyczny zachowuje się zgodnie z matematycznymi prawami, i to z tak niezwykłą dokładnością? Ponadto okazuje się, że teorie matematyczne, które regulują zachowanie fizycznego świata, są niezwykle płodne po prostu jako idee matematyczne. Ten związek jest dla mnie tajemnicą¹³.

Warto przy okazji odnotować, że skuteczna w naukach przyrodniczych okazuje się nie matematyka jako taka i nie metoda czysto matematyczna, lecz metoda nazywana zazwyczaj metodą matematyczno-empiryczną. Zamazuje się w ten sposób doniosłą różnicę między nimi, gdyż pierwsza jest metodą matematyczną, druga natomiast metodą przyrodniczą, wypracowaną przez fizyków oraz przedstawicieli innych nauk ścisłych – zarówno matematycznych, jak też empirycznych. Natomiast skuteczność metod (czysto) matematycznych ujawnia się nie w naukach przyrodniczych czy jakichkolwiek innych naukach empirycznych, lecz w samej matematyce, gdzie metody matematyczne wypracowane w jednej teorii czy jednym dziale matematyki okazują się skuteczne w innych działach matematyki, prowadząc niejednokrotnie do przełomu w ich rozwoju.

Wcześniej przedstawiony paradoks, pokazujący, że na czym innym polega racjonalność przyrody, a na czym innym racjonalność społeczeństwa, wiąże się z innym, dobrze znanym paradoksem racjonalności, tym razem dotyczącym samej sfery społecznej. Paradoks ten ma dwa wymiary. Po pierwsze, polega on na tym, że chociaż działania jednostkowe ludzi mają na ogół charakter ce-

¹⁰ Według Einsteina, tajemnicza skuteczność matematyki w opisie fizycznym świata wynika z tego, że „przyroda jest realizacją tego, co jest najprostsze do pomyślenia pod względem matematycznym”. A. Einstein, *O metodzie fizyki teoretycznej*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 2001, s. 184.

¹¹ E. R. Wigner, *Niepojęta skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XIII, Kraków 1991, ss. 11-18.

¹² R. Penrose, *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1997, s. 60.

¹³ Ibidem, ss. 100-101.

lowy, wynikający z wyboru, i w tym sensie racjonalny, to jednak dalekosiężne skutki tych działań – z uwagi chociażby na częstą niezgodność i krzyżowanie się interesów i celów indywidualnych – już owej celowości nie wykazują i są zazwyczaj nieprzewidywalne. Po drugie, chociaż poszczególni ludzie realizują swe cele, kierując się na ogół własnymi jednostkowymi interesami, to rezultaty ich działalności, np. rynkowej, układają się w pewną sensowną całość, sprawiającą, że występuje reprodukcja warunków życia społecznego, pozwalająca społeczeństwu normalnie funkcjonować i nierzadko dalej się rozwijać. Na uwzględnieniu tego aspektu racjonalności życia ludzkiego polega przewaga liberalnego podejścia do gospodarki i społeczeństwa, reprezentowanego np. przez Friedricha von Hayeka, nad podejściem planistycznym, nazywanym też marksistowskim, którego orędownikiem był u nas np. Oskar Lange. Przewagę w tym sporze uzyskał liberalizm, gdyż rozum ludzki i wiedza przezeń kumulowana okazują się niedostateczne, by w sposób odgórny racjonalnie zarządzać społeczeństwem jako całością lub choćby jego gospodarką. Mimo że nauka rozwija się obecnie w niebywałym tempie, tempie eksponencjalnym, czyli wykładniczym o okresie 15-letnim, co oznacza, że co 15 lat zasób wiedzy naukowej się podwaja, to nasza wiedza o społeczeństwie okazuje się nazbyt fragmentaryczna, a życie społeczne zbyt złożone, aby człowiek – czy to w pojedynkę, czy w zespole – mógł w sposób planowy pokierować całym społeczeństwem i jego dalszym rozwojem. Wygląda na to, że rozwinięte społeczeństwo informacyjne nie będzie w stanie w sposób planowy kierować rozwojem społeczeństwa i jego gospodarki. Rzecz jasna, można sobie wyobrazić, że kiedyś ludzie osiągną taki stan wiedzy o społeczeństwie i będą dysponować tak potężnymi środkami inżynierii społecznej, iż zdołają pokierować w sposób planowy dalszym swoim rozwojem, jednakże jest to pieśń odległej przyszłości.

Rozwiązanie tego rodzaju paradoksów okazuje się niemożliwe bez uświadomienia sobie, że za terminem *racjonalność* kryją się nie tylko rozmaite znaczenia, lecz że znaczenia te niekiedy mają ze sobą niewiele wspólnego. Na przykład racjonalność przyrody, polegająca na jej matematyczności (lub jak niektórzy ostrożni autorzy wolą mówić – „matematyzowalności”, tj. pewnej charakterystyce świata, „dzięki której możemy nań rzutować naszą własną matematyczność”)¹⁴ – ma niewiele wspólnego z racjonalnością działań ludzkich.

¹⁴ Zob. M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, s. 184. Teza o matematyzowalności świata jest słabsza aniżeli teza o jego matematyczności, gdyż druga pociąga pierwszą, lecz nie odwrotnie. Skłaniam się do poglądu głoszonego przez wielu autorów, że jest ona także słuszniejsza, gdyż, po pierwsze, język matematyki dobrze pasuje nie tyle do świata, co raczej do uproszczonych wyidealizowanych modeli rzeczywistych sytuacji opisywanych przez teorie fizyczne, a po drugie, nie wszystkie rodzaje zjawisk dają się opisywać matematycznie równie skutecznie i równie łatwo. Na przykład zjawiska biologiczne, a tym bardziej społeczne, opisowi matematycznemu poddają się z trudem. Być może jest to wynik tego, że matematyka przez wiele stuleci rozwijała się pod przemożnym wpływem zapotrzebowań ze strony fizyki i przed XX stuleciem była raczej

łączy je zapewne jedynie idea jakiegoś ogólnego porządku, rozumianego jako brak chaosu, jakiegoś ładu czy harmonii, oznaczającej brak dysonansów.

Pojęcie *racjonalności* jest zatem – jak przypuszczam – pojęciem *rodzinnym* w sensie Wittgensteina, podobnie jak analizowane przez niego pojęcie *gry* lub (bliskie mu znaczeniowo, ale również wieloznaczne) pojęcie *zabawy*. Do jego analizy może służyć rozum transwersalny Wolfganga Welscha, tzn. rozum dokonujący przejść między lokalnymi formami racjonalności¹⁵. Wobec niemożności powrotu do rozumu uniwersalnego wprowadzającego metaporządek jest to być może jedyna rozsądna alternatywa, jeśli nie chcemy ugrzęznąć w chaosie lokalnych form racjonalności.

Owe ogólne idee porządku, ładu czy harmonii, zawarte w różnych pojęciach racjonalności, sprawiają, że to, co określamy jako *racjonalne*, na ogół waloryzujemy pozytywnie, gdyż życie i kultura polegają – z punktu widzenia termodynamiki – na pokonywaniu nieporządku, czyli na przekształcaniu chaosu w porządek. Jedynie irracjonalista lub nihilista mogą mieć w tej kwestii zasadniczo odmienne zdanie.

3. Racjonalność życia społecznego

Jeśli uznamy, że racjonalność przyrody, czyli – jak się niekiedy powiada – jej inteligibilność polega na matematyczności, to powstaje pytanie: na czym polega racjonalność życia społecznego? Ogólnie przyjmuje się, że polega ona na racjonalności działań ludzkich – i to zarówno w trybie indywidualnym, jak i zbiorowym. Z kolei racjonalność działań ludzkich – według dominującej w naszej kulturze tradycyjnej koncepcji racjonalności – ma polegać na skutecznym osiąganiu przez człowieka swoich celów.

Takie ograniczenie racjonalności naszych zachowań do doboru skutecznych środków realizacji wytyczonych celów, zwane racjonalnością instrumentalną, budzi jednak od wielu lat coraz powszechniejszy sprzeciw. Nie ulega wątpliwości, że obok racjonalności instrumentalnej należy wyróżnić – jako jej normatywną przeciwwagę – racjonalność aksjologiczną, polegającą na właściwym wyborze celów¹⁶. To, że także wybór celów – wbrew tradycyjnej koncepcji racjonalności – podlega kryteriom racjonalności, nie jest bynajmniej oczywiste, jest to jednak – jak sądzę – fakt. Harvey Siegel pisze:

dotądkiem do fizyki niż dziedziną o rozbudowanej wewnętrznej logice rozwoju. Rzecz jasna, matematyka współczesna, nie tracąc kontaktu z fizyką, jest w pełni samodzielną dziedziną badawczą, skoncentrowaną na problemach wynikających z własnych badań, aczkolwiek zaangażowaną także w realizację zapotrzebowań wielu innych nauk.

¹⁵ W. Welsch, *Rozum i przejścia. O rozumie transwersalnym*, w: T. Buksiński, *Rozum i racjonalność*, Poznań 1997.

¹⁶ J. Such, *Nauka i racjonalność*, w: J. Goćkowski (red.), *Nauka, tożsamość i tradycja*, Kraków 1995, ss. 51-57.

Najgłębsze dyskusje w historii ludzkości dotyczą między innymi celów, czy wręcz celów ostatecznych, a koncepcja racjonalności, która nie dopuszczałaby możliwości, że takie spory da się racjonalnie rozsądzić, czy że pojęcie racjonalności ma w odniesieniu do nich zastosowanie – byłaby poważnie okrojona [...]. Wbrew teorii decyzji pojęcie racjonalności można w równym stopniu odnieść do celów, co i do środków, które do nich prowadzą. Racjonalność jest pojęciem szerszym niż to, którym posługuje się teoria decyzji¹⁷.

Znany filozof John Searle wykazuje, że twierdzenie Arystotelesa (uznawane także przez Hume'a, Russella i innych zwolenników tradycyjnej koncepcji racjonalności), iż „namysł zawsze dotyczy środków do celu, ale nigdy samego celu”, jest oparte na wielu fałszywych przesłankach¹⁸. Zgadając się z Johnem Searlem, sądzę, że cele także poddają się racjonalnym osądom. Po pierwsze, cele mogą być niezgodne z aktualnie uznawanymi przez społeczeństwo wartościami i normami. Postulat wierności pewnym ogólnym wartościom, czyli zgodności celów z systemem aksjonormatywnym społeczeństwa, jest nazywany racjonalnością koherencyjną. Wchodzi ona zatem w skład racjonalności aksjologicznej¹⁹. Po drugie, cele mogą być niedopasowane do aktualnie odczuwanych lub przewidywanych potrzeb. Po trzecie, mogą one być utopijne, tzn. niedopasowane do istniejących warunków i tym samym niemożliwe do urzeczywistnienia na danym etapie. Po czwarte, mogą się okazać wzajemnie sprzeczne, czyli niewspółrealizowalne – mogą się wzajemnie wykluczać. Niesprzeczność celów stanowi wymaganie racjonalności formalnej. Po piąte, koszty urzeczywistnienia celów mogą przekraczać osiągnięte przez nie korzyści, i to przekraczać nie tylko w wymiarze ekonomicznym. Wreszcie po szóste, może się okazać, że wytyczony cel daje się urzeczywistnić jedynie za pomocą niegodnych etycznie środków. Na przykład komunizm upadł m.in. dlatego, że była to ideologia zmierzająca do wprowadzenia równości społecznej, a nawet tzw. urawniłowki za wszelką cenę, bez przebierania w środkach, naruszająca elementarne normy etyczne. Wszystko to wymaga oceny celów według kryteriów, które można nazwać kryteriami racjonalnego wyboru celów²⁰. Dlatego nie ulega wątpliwości, że także cele nie są poza zasięgiem racjonalnej dyskusji oraz racjonalnej oceny.

¹⁷ H. Siegel, *Na czym polega racjonalność nauki?*, w: K. Jodkowski (red.), *Na czym polega racjonalność nauki*, Lublin 1991, s. 187.

¹⁸ J. Searle, *O niektórych słabościach tradycyjnej koncepcji racjonalności*, „Roczniki Filozoficzne”, t. LIII, 2/2005, ss. 5-17.

¹⁹ A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa*, Kraków 2003, s. 366; S. Sztajer, *Europa wobec kryzysu racjonalności. Problemy i wyzwania*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Europa wspólnych wartości*, t. 2, Poznań 2005, s. 31.

²⁰ J. Such, *O niewystarczalności racjonalności naukowej*, w: A. Komendera, R. Podoń, M. Śliwa (red.), *Człowiek i wartości*, Kraków 1997, ss. 115-117; idem, *Zasady i rodzaje racjonalności naukowej*, w: L. Zacher (red.), *Racjonalność myślenia, decydowanie i działanie*, Warszawa 2000, ss. 143-159.

4. Jak zwiększyć stopień racjonalności w życiu społecznym

Kolejne pytanie – od strony praktycznej jeszcze bardziej doniosłe – brzmi: jak zwiększać stopień racjonalności w życiu społecznym? Odpowiedź na nie wymaga niewątpliwie konkretyzacji do stanu, w którym dane społeczeństwo się znajduje oraz do celów, jakie sobie stawia. Jeśli chodzi o współczesne społeczeństwo polskie, to zadania stojące aktualnie przed nami można ująć w trzech głównych punktach:

1) szybki postęp gospodarczy, eliminujący syndrom ściśle ze sobą powiązanych bolączek społecznych, takich jak ubóstwo ponad połowy ludności naszego kraju, zwłaszcza rodzin wielodzietnych oraz bezrobotnych, najwyższe do niedawna w Unii Europejskiej bezrobocie, masowa emigracja ludzi młodych i na ogół dobrze wykształconych oraz spadek przyrostu naturalnego i liczby ludności, a wreszcie starzenie się społeczeństwa;

2) kontynuacja przemian ustrojowych, mających na celu normalizację życia we wszystkich sferach w drodze likwidacji absurdów zaistniałych w warunkach realnego socjalizmu;

3) włączenie się i aktywne uczestnictwo Polski w systemie integracji europejskiej oraz w procesie globalizacji.

Duża oczywistość celów, przynajmniej na najbliższe lata, wymaga obecnie koncentracji uwagi i wysiłku nie na racjonalności aksjologicznej, skupiającej się na właściwym doborze celów, lecz na racjonalności instrumentalnej, polegającej na zastosowaniu skutecznych środków do realizacji powyższych celów. To, co rozumne, powinno być zarazem efektywne, w danym wypadku skuteczne w urzeczywistnianiu wskazanych celów.

W dalszej perspektywie na czoło wysunie się niewątpliwie racjonalność aksjologiczna, związana z koniecznością uniknięcia przez ludzkość zagrożeń wynikających z nieuporządkowania życia społecznego w skali światowej, a także z niebywałego tempa rozwoju nauki i techniki, co oznacza również ogromny przyrost mocy środków zniszczenia, mogących doprowadzić do samozagłady naszego gatunku.

Wszakże na obecnym etapie rozwoju naszego kraju efektywność, skuteczność naszych działań – zarówno w trybie indywidualnym, jak i zbiorowym – jest najważniejszym wskaźnikiem stopnia racjonalności naszego społeczeństwa. Zwiększanie tej skuteczności zdaje się zależeć głównie od trzech czynników:

1) zmniejszania biurokracji krępującej inicjatywę i działalność ludzką we wszystkich dziedzinach życia,

2) likwidacji patologii społecznych z korupcją na czele – korupcją, która objęła obecnie wszystkie sfery życia społecznego w naszym kraju, tj. ludzi wszystkich zawodów (często także naukowców i nauczycieli akademickich), i przybrała charakter masowy w tym sensie, że w kolejno odkrywanych aferach korupcyjnych uczestniczą dziesiątki, a nawet setki przestępców różnych profesji,

3) likwidacji absurdów stworzonych przez realny socjalizm, gdyż zasada racjonalności działań ludzkich, stosowana w humanistycznie, przestaje obowiązywać – jak wykazał to na licznych przykładach Leszek Nowak – gdy życie społeczeństwa przebiega w warunkach ekstremalnych, znacznie odbiegających od stanu uznawanego za normalny²¹.

Racjonalizacja życia społecznego w naszym kraju wiąże się też niewątpliwie z odsłanianiem prawdy o tych obszarach naszej przeszłości narodowej, które albo ulegały (świadomemu zwłaszcza) zafałszowaniu, albo też były – jako niewygodne – skazywane na przemilczenie i zapomnienie. Tu jest miejsce zarówno dla historyków, jak też dla pisarzy i artystów, których działalność w zakresie odsłaniania fragmentów tradycji narodowej – zafałszowanych lub skazanych wcześniej na zapomnienie – może się przyczynić znacznie do podniesienia stopnia racjonalności naszej świadomości narodowej, a w sposób pośredni także – racjonalności naszych zachowań i naszych działań.

Chciałbym poruszyć jeszcze jeden aspekt racjonalności, który w praktyce życiowej ludzi odgrywa istotną rolę. Na aspekt ten zwrócił uwagę Arystoteles, który twierdził, że najmądrzejszym słowem, jakie wymyślili ludzie, jest słowo „umiar”. Dlatego człowiek rozumny (i zarazem cnotliwy), według Arystotelesa, to nie człowiek zuchwały ani tchórzliwy, lecz obdarzony cnotą odwagi; nie człowiek rozrzutny ani skąpy, ale szczodry itd. Rozumność zatem, zgodnie z Arystotelesem, polega po prostu na braku przesady. Dobrze wyraża to powiedzenie: „rozumny soli, a głupi przesoli”.

Także badania empiryczne potwierdzają tezę, że ludzie o niższym poziomie inteligencji są bardziej skłonni do wydawania sądów i ocen skrajnych niż ludzie o wyższym poziomie. Tłumaczy się to zapewne tym, że przy decyzjach i wyborach ludzi o niższym potencjale intelektualnym stany uczuciowe uznawane wszak za czynnik mało racjonalny odgrywają większą rolę niż przy decyzjach ludzi o wyższym potencjale intelektualnym.

5. Racjonalność nauki i jej wyróżniki

Szczególnym przypadkiem racjonalnych zachowań ludzi jest racjonalność działalności uczonych, stanowiąca istotny składnik racjonalności nauki²². Obecnie w związku z prądami postmodernistycznymi często podnoszona jest kwestia, czy racjonalność ludzi nauki wyróżnia się w sposób istotny spośród

²¹ L. Nowak, *Two Inter-Human Limits to the Rationality of Man*, w: L. Nowak, M. Paprzycki (red.), *Social System, Rationality and Revolution*, Amsterdam – Atlanta 1993, ss. 197-204.

²² Drugim składnikiem racjonalności nauki jest racjonalność wytworów działalności naukowej. Zob. H. Siegel, *Na czym polega racjonalność...*, s. 204. W literaturze poświęconej racjonalności nauki często zacierza się rozróżnienie między racjonalnością wytworów działalności naukowej a racjonalnością działalności badawczej. Ibidem.

racjonalności osób zajmujących się innymi dziedzinami kultury, czy też nauka jest jedną z licznych gier kulturowych (językowych), o porównywalnym statusie poznawczym i prestiżu społecznym.

Tradycyjny filozoficzny problem: czy świat jest poznawalny? – jest w swym ogólnym sformułowaniu zapewne problemem metafizycznym o nikłym stopniu rozstrzygalności. Jednakże całkiem realny pozostaje problem, czy gatunki wiedzy ludzkiej układają się (dają się ułożyć) w pewną zhierarchizowaną strukturę, w coś na kształt piramidy, czy też należy je traktować jako równorzędne „gry w poznanie”²³. Zarówno uczonych, jak też ludzi o tradycyjnych zapatrywaniach na naukę wręcz szokuje porównywanie osiągnięć poznawczych nauki do osiągnięć poznawczych nie tylko astrologii czy alchemii, ale także mitologii czy szamanizmu, dokonywane przez Fryderyka Nietzschego, Paula Feyerabenda oraz licznych zwolenników mocnego programu socjologii wiedzy czy postmodernizmu.

Wybitni teoretycy i znawcy nauki, tacy jak Karl R. Popper, Kazimierz Ajdukiewicz, Lee Smolin czy Michał Heller, przypisują nauce pewien specjalny, jej tylko właściwy, rodzaj racjonalizmu.

Według K. Poppera, racjonalizm naukowy jest najwyższą formą racjonalizmu. Jest to racjonalizm krytyczny, który odznacza się nie tylko krytycyzmem, lecz również samokrytycyzmem. Jako taki reprezentuje postawę sceptyczną wobec wszelkich dotychczasowych osiągnięć. Ameba i Einstein stosują tę samą metodę – metodę prób i błędów, jednakże z punktu widzenia racjonalizmu różnica między nimi jest ogromna: w wyniku błędu popełnionego przez amebę ameba ginie, natomiast w wyniku błędu popełnionego przez Einsteina ginie nie Einstein, lecz jego teoria²⁴.

Racjonalizm krytyczny stanowi rdzeń filozofii nauki Poppera, a to z tego względu, że metoda krytycznego racjonalizmu swą najdoskonalszą realizację uzyskała właśnie w metodzie nauk empirycznych stworzonej przez Jończyków, która polega na krytycznej dyskusji, czyli na stawianiu i odrzucaniu hipotez²⁵. Według Poppera, krytyczny racjonalizm stanowi odpowiedź na pytanie: „w jaki sposób możemy żywić nadzieję na wykrycie i wyeliminowanie błędów?”. Odpowiedź ta brzmi: „poprzez krytykę teorii i przypuszczeń [...] oraz spekulatywnych prób rozwiązania problemów”²⁶. Uczonego od dogmatycznego zwolennika takiej czy innej – religijnej lub świeckiej – doktryny odróżnia brak pewności

²³ J. Such, *Czy możliwa jest hierarchia gatunków wiedzy ludzkiej*, w: A Klawiter, L. Nowak, P. Przybysz (red.), *Umysł a rzeczywistość*, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki”, t. 5(18), Poznań 1999, ss. 31-42; J. Such, *Gra zwana nauką*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 16, 3(63)/2007, ss. 15-28.

²⁴ K. R. Popper, *Conjectural Knowledge*, w: idem, *Objective Knowledge*, Oxford 1986, s. 25.

²⁵ Zob. A. Chmielewski, *Filozofia Poppera*, Wrocław 1995.

²⁶ K. R. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, tłum. B. Chwe-deńczuk, Warszawa 1997, s. 65.

oraz przekonanie o prowizoryczności wszelkich wyników poznawczych, w tym także naukowych – o omylności nauki. Jako ideał przyświeca mu wprowadzenie prawdy obiektywnej, ale ma on świadomość, że nawet gdyby ją posiadał, nie byłby w stanie tego dowiedzieć ani sobie, ani innym. Dążąc bowiem do prawdy, nigdy nie osiąga się pewności. Racjonalizm krytyczny Poppera zakłada postęp poznawczy nauki, jednakże żadna z prób podania ilościowej miary tego postępu jak dotąd się nie powiodła.

Chociaż metoda krytycznego racjonalizmu swoje najdoskonalsze ucieleśnienie znalazła w nauce, to jednak powinna być, według Poppera, stosowana także we wszystkich innych obszarach działalności człowieka. Jej wybór – zdaniem M. Hellera – jest wyborem z zakresu moralności intelektualnej, jest w istocie wyborem moralnym. Heller pisze:

Wybór metody krytycznego racjonalizmu (i metody empirycznej jako jego najskuteczniejsze-gocienia) jest wyborem pewnej wartości, a więc w swej istocie wyborem moralnym. Nauka europejska ostatecznie dokonała tego wyboru na przełomie XVII i XVIII wieku, a filozofia europejska znacznie wcześniej. Wybór ten zawiera w sobie decyzję nieposługiwania się argumentem przemocy. W tym miejscu filozofia nauki Poppera przechodzi w jego filozofię dziejów i społeczeństwa²⁷.

Według K. Ajdukiewicza, wiedza naukowa jest z dwu powodów najbardziej racjonalnym gatunkiem wiedzy. Pierwszy to ten, że ze wszystkich gatunków wiedzy ludzkiej w najwyższym stopniu spełnia ona zasadę intersubiektywności, którą Ajdukiewicz nazywa słabą zasadą racjonalności. Wiedza naukowa – dzięki takim swym walorom, jak wysoki stopień ogólności, wysoki stopień ścisłości (dokładności), wysoka informacyjna zawartość (logiczna i empiryczna) oraz prostota logiczna – odznacza się także wysokim stopniem intersubiektywnej komunikowalności oraz intersubiektywnej sprawdzalności, które stanowią dwa składniki zasady intersubiektywności²⁸.

Drugi podstawowy wyróżnik racjonalności naukowej to ten, że nauka jako jedyny gatunek wiedzy ludzkiej spełnia (jest w stanie spełniać, aczkolwiek z trudem) mocną zasadę racjonalności. Jest nią zasada racjonalnego uznawania przekonań, zgodnie z którą stopień przekonania, z jakim głosimy (dowolny) dany pogląd, powinien odpowiadać stopniowi jego uzasadnienia (a w każdym razie nie powinien być od niego wyższy). Jeśli bowiem stopień przekonania przewyższa stopień uzasadnienia, to nieuchronnie popadamy w dogmatyzm (jeśli natomiast ten pierwszy jest niższy od drugiego, to zajmujemy postawę przesadnego sceptycyzmu)²⁹.

²⁷ M. Heller, *Filozofia świata*, Kraków 1992, s. 151.

²⁸ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949, s. 73.

²⁹ Ajdukiewicz pisze: „warunkiem wystarczającym na to, aby jakiś sposób wnioskowania był z praktycznego punktu widzenia racjonalny, jest żeby stopień pewności wniosków wyprowadzanych wedle tego sposobu z przesłanek prawdziwych nie przekraczał stopnia niezawodności tego sposobu wnioskowania. [...] Można np. mając na oku cel czysto teoretyczny, tzn. poznawanie

Przedstawiciele innych niż nauka gatunków wiedzy, takich jak wiedza potoczna (zwana też powszechną lub zdroworozsądkową), wiedza filozoficzna czy wiedza religijna, nie są w stanie przestrzegać mocnej zasady racjonalności, co można łatwo rozpoznać po tym, że np. wyznawca tej czy innej religii zazwyczaj wyłącznie własną religię uznaje za prawdziwą, a zwolennicy tego czy innego systemu filozoficznego przeważnie z dużą łatwością akceptują jego główne tezy i z równie wielką ostrością krytykują wszystkie pozostałe systemy.

Lee Smolin, próbując wydobycь cechy swoiste nauki i racjonalności naukowej, pisze, że „[...] filozofom nie udało się znaleźć ogólnej strategii wyjaśniającej, jak działa nauka, zaś strategie przez nich podane w niewielkim stopniu przypominają to, jak nauka działa w rzeczywistości. Odnoszące sukces strategie zostały w pewnym momencie odkryte i włączone w praktykę poszczególnych nauk”³⁰.

Uczeni, aczkolwiek podobnie jak ludzie innych profesji, np. biznesmeni, myśliwi czy farmerzy, działają w sytuacji niepełnej wiedzy, w sytuacji niepewności, to jednak są „mistrzami w wyciąganiu wniosków w oparciu o niepełne przesłanki”³¹. Działalność w oparciu o niepełną wiedzę ma to do siebie, że ludzie zarówno łatwo dają się oszukiwać, jak też łatwo oszukują samych siebie. Nauka, według Smolina, jest „sposobem na pielęgnowanie, i zachęcanie do odkrywania nowej wiedzy, ale ponad wszystko inne jest to kolekcja umiejętności i praktyk, które [...] są niezwykle efektywne w obnażaniu popełnianych błędów. Jest to nasza najlepsza broń w naszej odwiecznej walce z naszą skłonnością do oszukiwania siebie i innych”³². Społeczeństwo jako całość – w odróżnieniu od społeczności uczonych – nie posiada takich skutecznych mechanizmów obnażania popełnianych błędów. Nic też dziwnego, że czasami staje się ono ofiarą oszustw na wielką skalę. „Największe tragedie ubiegłego wieku miały miejsce, ponieważ ludzie dobrej woli dali się nabrać na proste odpowiedzi proponowane przez ich przywódców”³³.

Odpowiadając na pytanie: „dlaczego nauka działa tak dobrze?”, Smolin stwierdza, że nauka „odniosła sukces, ponieważ naukowcy tworzą społeczność, która jest określona i funkcjonuje poprzez przestrzeganie wspólnych wszystkim zasad etycznych”³⁴. Są to następujące dwie zasady:

prawdy i unikanie fałszu, uznawać za racjonalne takie i tylko takie sposoby wnioskowania, które od przesłanek prawdziwych zawiodą nas zawsze do wniosków prawdziwych, a nigdy do fałszywych”. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienie racjonalności zawodnych sposobów wnioskowania*, w: idem, *Język i poznanie*, t. I, Warszawa 1985, s. 290.

³⁰ L. Smolin, *Kłopoty z fizyką*, Warszawa 2008, s. 301.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 302.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, s. 303.

1. Jeśli jakieś zagadnienie może być rozstrzygnięte przez ludzi działających w dobrej wierze, stosujących racjonalne argumenty do analizy ogólnie dostępnych świadectw, to podane przez nich rozstrzygnięcie jest akceptowane.
2. Z drugiej strony jednak, jeśli zastosowanie racjonalnego rozumowania do analizy powszechnie dostępnych świadectw nie doprowadza ludzi dobrej woli do uzgodnionego rozstrzygnięcia sprawy, społeczność musi dopuszczać możliwość, że dojdą oni w tej sprawie do różnych konkluzji, a wręcz zapewnić im wsparcie³⁵.

L. Smolin przyznaje wprawdzie, że społeczność naukowa pod wieloma istotnymi względami nie różni się od społeczności klasztornej, która także stanowi pewien rodzaj „społeczności etycznej” i z której zresztą – historycznie rzecz biorąc – wyrosła. Odróżnia ją jednak od tej drugiej w sposób zasadniczy jedna fundamentalna sprawa: nastawienie do wiedzy – i to zarówno do wiedzy zastanej, jak też do wiedzy nowej. Wydziały fizyczne tym się gruntownie różnią od klasztorów i szkół teologicznych, że są nastawione na osiąganie wiedzy nowej, w silnym przekonaniu, iż człowiek jest w stanie uzyskać wiedzę lepszą od wiedzy swoich przodków, podczas gdy klasztory petryfikują wiedzę zastaną, w przekonaniu, iż nasi antenaci już dawno temu posiadli wiedzę absolutną. Tym, co się ceni na wydziałach fizyki, jest zatem innowacyjność, a tym, na co skierowany był wysiłek klasztorów, było utrzymanie wiedzy w dotychczasowym kształcie, gdyż wszelka innowacyjność „pachnie herezją”. Wysiłek ten był zatem skierowany na kultywowanie dogmatów religijnych.

Społeczność naukowa to społeczność imaginatywna, „której etyka i organizacja włącza wiarę w nieuniknioną postępu i otwartość na przyszłość. Otwartość ta tworzy miejsce – mentalnie i instytucjonalnie – na nowości i niespodzianki. Społeczność ta opiera się więc na wierze, że przyszłość będzie lepsza, choć zdaje sobie sprawę, że nie potrafimy przewidzieć, jak owa lepsza przyszłość zostanie osiągnięta”³⁶.

Społeczność imaginatywna wierzy, że przyszłość przyniesie zdarzenia niespodziewane, nowe odkrycia i nowe kryzysy, z którymi trzeba będzie sobie poradzić. Zamiast zawierać współczesnej wiedzy jej członkowie swoje nadzieje i oczekiwania na przyszłość inwestują w przyszłe generacje, przekazując im zasady etyczne i narzędzia myślowe, indywidualne i kolektywne, które umożliwią im radzenie sobie z okolicznościami wykraczającymi daleko poza nasze współczesne wyobrażenia³⁷.

Społeczność naukowa, będąca jednocześnie społecznością etyczną i imaginatywną, to społeczność realizująca zasadę, że „kontrowersja stanowi podstawę postępu naukowego”³⁸. Smolin jest przekonany, że „Nauka rozwija się

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. 305.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, s. 306.

szybciej, kiedy mamy do czynienia z rywalizującymi teoriami³⁹. „Musimy wspierać opozycję, polegającą na niezgodzie, w ramach dostępnych świadectw. Wiedząc, jak bardzo ludzie chcą być lubiani, pasować do otoczenia, należeć do zwycięskiego obozu, musimy postawić sprawę jasno, że gdy poddajemy się tym potrzebom, zdradzamy naukę⁴⁰”.

Zatrzymałem się dłużej nad zarysowaniem koncepcji racjonalności nauki L. Smolina nie tylko dlatego, że jest mi ona bliska, lecz także dlatego, iż ten wybitny fizyk przedstawia ją, mając na uwadze konkretny cel, jakim jest wydobywanie fizyki teoretycznej z trapiących ją od ponad 30 lat kłopotów, z których główny polega na zbyt dużej koncentracji badań na teorii superstrun (która przy tym odegrała się od zaplecza eksperymentalnej fizyki), ze szkodą dla alternatywnych teorii i kierunków badawczych, takich jak pętlowa grawitacja kwantowa czy geometria nieprzemienialna. Współczesna fizyka teoretyczna – zwłaszcza w USA – nie przestrzega, zdaniem Smolina, kanonów racjonalnego działania, którym fizyka zawdzięcza swe wcześniejsze wielkie dokonania.

Wśród postulatów racjonalności nauki doniosłą rolę wielu badaczy przypisuje krytycyzmowi i samokrytycyzmowi. Według A. N. Whiteheada, wiedza naukowa jest zdobywana w sposób metodyczny i planowy, natomiast wiedza potoczna narasta w sposób żywiołowy, zazwyczaj niezamierzony. Z tym wiąże się następująca fundamentalna różnica w postawach uczonego i laika (jako nosiciela wiedzy potocznej): postawa uczonego odznacza się wysokim stopniem samokrytycyzmu i samokontroli, natomiast postawa laika to postawa zaufania i prostoduszności w stosunku do uzyskanej wiedzy zdroworozsądkowej.

Whitehead dopatruje się w owej postawie krytycznej głównego wyróżnika działalności naukowej. Twierdzi on, że nauka ukształtowała się w społeczności starożytnych Greków, gdy pierwsi filozofowie europejscy ze szkoły jońskiej (Tales i jego uczniowie) zaczęli krytycznie odnosić się do wiedzy zgromadzonej przez ich przodków i nauczycieli, a także do wiedzy zdobywanej przez ich kolegów i nich samych. Temu walorowi wiedza naukowa zawdzięcza – jego zdaniem – swe niebywałe sukcesy i zawrotne tempo rozwoju oraz to, iż żaden wynik wiedzy naukowej nie jest wiecznotrwały, tzn. każdy wchodzi do jej skarbnicy tylko tak długo, póki nauka nie dysponuje lepszym. Wiedza potoczna natomiast (a w jeszcze większym stopniu wiedza religijna) jest apologetyczna w tym sensie, że zadowala się osiągniętym stanem, co sprawia, że jej rozwój jest znacznie powolniejszy.

Michał Heller, nawiązując do racjonalizmu krytycznego Poppera, a zwłaszcza do jego tezy, że racjonalność naukowa odznacza się nie tylko krytycyzmem, lecz także samokrytycyzmem, pisze:

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, ss. 306-307.

Zdolność do samokrytyki jest niezmiernie rzadką i niezmiernie cenną umiejętnością. Stosunek zewnętrznego obserwatora do własnych tekstów, niespieszenie się nadmierne z ich publikacją (ale też nie przetrzymywanie ich latami w szufladzie), branie pod uwagę krytycznych uwag (życzliwych lub nieżyczliwych) drugich osób, uczenie się na własnych błędach, dobre rozpoznanie granic swoich możliwości [...] – to tylko niektóre elementy samokrytycyzmu. Pielęgnowanie w sobie tych cech winno być usilną troską każdego, kto para się nauką⁴¹.

Ryszard Kleszcz, charakteryzując krytykę i samokrytykę, jako dodatkowy warunek czyniący „postulat racjonalności bardziej rygorystycznym”, pisze:

Domagałby się on unikania strategii immunizacyjnych i zdolności do wykazania się odpornością na krytykę. Racjonalność nie byłaby dana raz na zawsze, bowiem przekonania (np. teorie) byłyby zawsze wystawiane na krytykę. Postulat krytycyzmu pociągałby też za sobą postulat samokrytycyzmu, będący koniecznym warunkiem utrzymania samego siebie w rygorach racjonalności. Rzecz jasna krytycyzm wymaga otwarcia na dyskusję z innymi. Wymóg krytycyzmu podnoszony jest szczególnie przez zwolenników krytycznego racjonalizmu, gdzie zakłada się, że wszystko, w tym sama racjonalność może podlegać krytyce⁴².

Warto podkreślić, że wśród wskazanych przez omówionych badaczy wyróżników racjonalności naukowej występuje taka cecha jak metodyczność badania naukowego. Jednym ze wskaźników metodyczności nauki jest okoliczność, że nauka podejmuje na ogół tylko takie problemy, które na osiągniętym przez nią poziomie jest w stanie rozwiązać. Racjonalność naukowa ma m.in. to do siebie, że nie włącza do zakresu swych rozważań kwestii, które nie „dojrzały” jeszcze do naukowego rozpatrzenia. Inne niż nauka dziedziny poznania nie respektują tego rodzaju reguł. Np., kwestia atomistycznej budowy materii czy też problem wieczności świata były przez długie wieki, a nawet tysiąclecia przedmiotem filozofii lub religii, natomiast nauka podjęła je dopiero wówczas, gdy pojawiły się teoretyczne (np. matematyczne) bądź empiryczne (np. techniczne) środki ich naukowej analizy. W ten sposób atomistyka naukowa pojawiła się dopiero w XIX stuleciu (a więc 2,5 tys. lat później niż atomistyka spekulatywna), najpierw w chemii (za sprawą Daltona w związku z prawem stosunków prostych i wielokrotnych), a następnie w fizyce (głównie za sprawą Boltzmann'a oraz kinetycznej teorii materii, wyjaśniającej naturę takich zjawisk jak ciepło, temperatura czy ciśnienie). Pojawiła się wówczas, gdy można było wyznaczyć (teoretycznie) wielkości atomów oraz dokonać obliczeń dostarczających (na razie) teoretycznego uzasadnienia ich istnienia. Empiryczne, obserwacyjne ugruntowanie hipotezy atomistycznej przyszło pół wieku później, dzięki teoretycznym pracom Einsteina, Smoluchowskiego, Perrina i innych, dotyczących m.in. ruchów Browna, i wreszcie dzięki skonstruowaniu w latach 60. XX wieku takiego mikroskopu, który pozwolił

⁴¹ M. Heller, *Uwagi o etyce i metodyce pracy naukowej*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XVI, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych, Kraków 1994, s. 102.

⁴² R. Kleszcz, *O rozumie, racjonalizmie i racjonalności*, w: T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994, s. 358.

po raz pierwszy zaobserwować poszczególne atomy rozmieszczone na irydowym ostrzu w postaci „ciemnych plamek”.

Analogicznie przedstawiają się dzieje problemu genezy (wieczności) Wszechświata. Problem ten od tysięcy lat zaprzętał mitologiczną, religijną i filozoficzną myśl ludzką, jednakże przez naukę został podjęty dopiero w ostatnich dekadach XX stulecia, kiedy to kosmologia relatywistyczna wzbogacana coraz intensywniej ideami kwantowymi zaczynała wyczuwać możliwość właściwego ujęcia i rozwiązania kwestii wieczności świata. Do jego rozstrzygnięcia zbliżyły się obie fundamentalne teorie współczesnej fizyki: ogólna teoria względności (OTW) oraz mechanika kwantowa (MQ).

Poznaniu naukowemu można przypisać takie rodzaje (czy aspekty) racjonalności poznawczej, jak: uzasadnialność, metodyczność, intersubiektywność, obiektywność, sensowność oraz rozumność. Ta ostatnia zdaje się wyrażać jeden z najważniejszych aspektów racjonalności, rozumianej jako cecha poznania naukowego. Jednakże rozumność może być różnie pojmowana. W niniejszym opracowaniu rozumność wiedzy naukowej została ujęta jako matematyczność wiedzy.

Postmodernizm podważa większość podanych rodzajów (aspektów) racjonalności. Tym niemniej częściowo zmierza on w tym samym kierunku, w którym rozwija się racjonalność naukowa, np. w kierunku pluralizmu teoretycznego (zarysowanego już w pracach Poppera, Lakatosa czy Feyerabenda), a także w kierunku rezygnacji z nowożytnego ideału „w pełni obiektywnego opisu” (Heisenberg), z którego zrezygnowała już wcześniej mechanika kwantowa.

Jednakże przekonanie uczonych, zwłaszcza fizyków i matematyków, że racjonalność świata (i zarazem poznania naukowego) polega na jego (ich) matematyczności, zdaje się wytrzymać próbę czasu.

Pewną słabością zarysowanych koncepcji racjonalności nauki zdaje się być (zazwyczaj milcząco przyjmowane) założenie o niezmienności racjonalności naukowej. Krytycy owych koncepcji „mocnej” racjonalności naukowej, tacy jak Th. S. Kuhn czy P. Feyerabend, słusznie zwracają uwagę na to, że modele racjonalności nauki (oraz racjonalności ludzkiej w ogóle) są historycznie zmienne⁴³, aczkolwiek wyciągają stąd pochopne wnioski wiodące do relatywizmu, subiektywizmu bądź sceptycyzmu, narażając się tym samym na zarzut irracjonalizmu.

⁴³ J. Such, *Models of Rationality In Physics*, „Dialectics and Humanism” 2/1983, ss. 329-337; idem, *Zasady i rodzaje racjonalności naukowej*, w: J. Bańka (red.), *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu*, Katowice 1999.

MONIKA WALCZAK

Prolegomena do teorii racjonalności nauki

Zarówno dla filozofów, jak i przedstawicieli różnych dziedzin humanistyki i nauk społecznych jest dziś jasne, że nie ma jednej prostej odpowiedzi na pytanie: czy nauka jest racjonalna i na czym polega jej racjonalność? Współczesna filozofia nauki nie dostarcza ani jednolitego ujęcia racjonalności nauk empirycznych (przyrodniczych, społecznych i humanistycznych) i formalnych ani też jednej spójnej wizji nauki. Zarysowana sytuacja nie zwalnia jednak filozofa z obowiązku podejmowania prób ogólniejszego namysłu nad racjonalnością nauki, tym bardziej że pojęcie racjonalności, używane także w odniesieniu do nauki, wykazuje zasadniczą odporność na próby wyeliminowania¹ z dyskusji nad różnymi formami ludzkiej działalności. Powodem jest podstawowa idea utrwalona w tradycji zachodniej filozofii, że istotnym wyróżnikiem człowieka spośród świata nie-ludzkiego jest cecha racjonalności, niejako dziedziczona przez różne wytwory ludzkiej działalności. Można oczywiście próbować przeciwstawić się tej tradycji, można też, godząc się na niezbywalny charakter pojęcia racjonalności w refleksji nad ludzką działalnością, próbować nadać mu bardziej precyzyjne znaczenie i uczynić centralnym lub co najmniej ważnym w charakterystyce nauki. Przyjmując, że kategoria racjonalności jest pojęciem istotnym w charakterystyce nauki i nawiązując przy tym do analiz przeprowadzonych w mojej książce *Racjonalność nauki. Problemy, koncepcje, argumenty*², przedkładam zarys propozycji teorii racjonalności nauki (dalej: TRN)³. Tekst ma

¹ Por. A. Motycka, „Racjonalność” – wyrażenie proste, ale zbędne, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1-2(73-74)/1983, ss. 13-26

² M. Walczak, *Racjonalność nauki. Problemy, koncepcje, argumenty*, Lublin 2006.

³ Rozwijam tu idee na temat projektu teorii racjonalności nauki z *Zakończenia* książki (ss. 231-236) w kontekście przeprowadzonych w niej analiz.

charakter skondensowany i skrótowy, nie sposób jednak w formie artykułu, inaczej niż szkicowo, wprowadzić w tę skomplikowaną problematykę.

1. Pojęcie teorii

Propozycja zbudowania TRN obliguje do wstępnego objaśnienia użytych w jej ramach pojęć: teorii, racjonalności i nauki. Pojęcie teorii jest wieloznaczne, choć może w nieco mniejszym stopniu niż pojęcia racjonalności i nauki. Teorię zwykło się przeciwstawiać empirii, praktyce, wiedzy o konkretach, wiedzy potocznej oraz przypuszczeniom lub wiedzy hipotetycznej. Wiąże się ją natomiast z wyjaśnianiem, ogólnością, abstrakcyjnością, konstrukcyjnością, bezinteresownie kontemplacyjnym charakterem, apriorycznością, specjalistycznością, a czasem wiedzą pewną (np. generowaną regułami znaczeniowymi). Teorię naukową⁴ uważa się za podstawową jednostkę nauki, gdyż to nie atomowe zdania, oderwane od teorii, kwalifikuje się jako naukowe, lecz należące do teorii uznanej za naukową (holizm). W naukach formalnych teoria jest systemem dedukcyjnym lub przybiera postać do niego zbliżoną; w naukach empirycznych teoria stanowi „układ logicznie i rzeczowo powiązanych tez, tzn. najogólniejszych (zasad) i ogólnych hipotez, praw i definicji, które teoretycznie wyjaśniają wskazaną jednoznacznie dziedzinę”⁵ rzeczywistości.

Teorię naukową można charakteryzować w różny sposób. Tradycyjnie dokonuje się tego przez wskazanie na jej aspekt genetyczny, strukturalny lub funkcjonalny⁶. Pomijam tu aspekt genetyczny, skupię się natomiast na strukturze i funkcjach teorii. Odwołując się do tych aspektów teorii, podam wstępną charakterystykę TRN. Strukturalnie postać teorii dowolnemu zbiorowi twierdzeń nadaje ich zasadniczy podział na założenia (twierdzenia pierwotne) i ich konsekwencje. W tym sensie teorie są systemami twierdzeń. Teorii w nauce (naukach przyrodniczych) przypisuje się funkcje poznawcze i pozapoznawcze, a z poznawczych – funkcję porządkującą, opisową, wyjaśniającą, przewidywczą-

⁴ W literaturze filozoficznej pojęcia teorii, koncepcji i pojęcia (czegoś) funkcjonują dość swobodnie. Na użytek moich rozważań będę odróżniała, korzystając z dystynkcji wypracowanej w Katedrze Metodologii Nauk KUL, teorię od koncepcji i pojęcia (czegoś), choć granice między nimi nie są ostre. Przez pojęcie rozumiem znaczenie danego terminu, które może być wyrażone w postaci zbioru (kilku) zdań. Koncepcją nazywam zbiór pytań dotyczących jakiegoś przedmiotu, twierdzeń, które są odpowiedziami na te pytania, argumentów na ich rzecz i przeciw nim. Koncepcja różni się od teorii stopniem uporządkowania twierdzeń ze względu na relacje rzeczowe i uzasadniające oraz stopniem całościowości, tj. zakresem podejmowanych problemów i proponowanych rozwiązań oraz opisywanych i wyjaśnianych (interpretowanych) zjawisk.

⁵ S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk. Pisma wybrane*, t. 4, Lublin 1992, s. 214; por. idem, *O rozwoju teorii empirycznej*, w: idem, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk. Pisma wybrane*, t. 3, Lublin 1994, ss. 373-384; E. Kałuszyńska, *Modele teorii empirycznych*, Warszawa 1994, ss. 25-27.

⁶ S. Kamiński, *O rozwoju teorii empirycznej*, ss. 375-376.

ną (prognostyczną), czasem także interpretującą, wartościującą i/lub normatywną (zwłaszcza w naukach humanistycznych). Podana charakterystyka teorii daje się po reinterpretacji zastosować do teorii budowanych w ramach filozofii, jednak bez roszczenia do tego, że proponowana TRN jest jedyną możliwą do przyjęcia lub poprawną (trafną) teorią racjonalności.

2. Pojęcie nauki

Nie miejsce tu, by dyskutować trudności związane z odpowiedzią na pytania, co to jest nauka i co do nauki zaliczać⁷. Ograniczę się więc do zasygnalizowania tego, co będę zaliczać do nauki, bez wchodzenia w dokładniejszą charakterystykę samego pojęcia nauki.

W rozważaniach nad racjonalnością nauki brałam dotąd pod uwagę głównie dyskusje prowadzone w odniesieniu do nauk przyrodniczych⁸, choć nie mam wątpliwości, że TRN powinna obejmować również nauki formalne. Budowanie ogólnej TRN wymaga jednak, co najmniej z powodu instytucjonalnego funkcjonowania jako nauk, wzięcia pod uwagę także nauk społecznych oraz (przynajmniej częściowo) humanistycznych. Chociaż – jak zwraca uwagę wielu autorów, m.in. Jan Such⁹ w artykule zamieszczonym w niniejszym tomie – racjonalność przedmiotu nauk przyrodniczych polega na matematyzowalności (lub mocniej: matematyczności), a racjonalność przedmiotu nauk społecznych znajduje podstawy w racjonalności działań indywidualnych – nie znaczy to, że racjonalność nauk przyrodniczych i społecznych nie ma żadnych elementów wspólnych. Oczywiście powstaje tu problem, w jakiej relacji pozostaje racjonalność nauki do racjonalności przedmiotu nauki.

Jeśli chodzi o sposób rozumienia nauki, za główne jej ujęcie przyjmuję ujęcie zakresowe jako poznanie, które może przybierać postać badań naukowych (czynności, działania naukowe) lub wiedzy jako ujętych wytworów tych czynności (twierdzenia, teorie, pojęcia, pytania). Inne sposoby zakresowego rozumienia nauki traktuję jako (w różnych sensach) wtórne wobec tak wyróżnionego pojęcia nauki.

3. Pojęcie racjonalności

Choć istnieje wiele różniących się zasadniczo sposobów użycia pojęcia racjonalności, nawet jeżeli ograniczy się je do dziedziny nauki i życia społecznego (co jest ograniczeniem pozornym), szukam takiego sposobu jego użycia, który

⁷ Trudnościom z określeniem tego, co to jest nauka, poświęcone są fragmenty w: M. Walczak, *Racjonalność nauki...*, ss. 21-24; por. też: S. Kamiński, *Nauka i metoda...*, zwłaszcza ss. 11-46, 183-184.

⁸ M. Walczak, *Racjonalność nauki...*, s. 23.

⁹ J. Such, *Racjonalność przyrody a racjonalność życia społecznego*, ss. 107-123.

będzie unikał niedystynktywności i niekryterialności. Przykładowo, jeżeli używa się pojęcia racjonalności w zastosowaniu do praktyk kulturowych, tak że każda praktyka jest kwalifikowana jako racjonalna, to takie użycie przestaje być użyteczne w ich charakterystyce. Niedystynktywne używanie pojęcia racjonalności bierze się pewnie stąd, że przyjmując racjonalność jako cechę definicyjną człowieka, zakłada się poniekąd, że wszystko, co robi człowiek, jest w pewnym elementarnym sensie racjonalne. Takie niedystynktywne pojęcie racjonalności nie wystarczy jednak do oceny różnych praktyk jako lepszych lub gorszych¹⁰, nie służy nadto odróżnianiu jednych od drugich, co powinno przecież być zasadniczo funkcją poznawczą tego typu pojęć. Pojęcie racjonalności nabiera znaczenia dopiero w odniesieniu do jego oppositów: nieracjonalności, irracjonalności lub aracjonalności (pozaracjonalności)¹¹.

Abstrakcyjne i substancjalizujące mówienie o racjonalności można próbować zastąpić bardziej skonkretyzowanym mówieniem o predykcjach racjonalnych. Najogólniej racjonalność można określić jako cechę relacyjną przypisywaną różnym jej nośnikom. Przy takiej charakterystyce terminu racjonalność jest on nazwą abstrakcyjną, utworzoną od predykatu racjonalny, przy czym jego sens zmienia się w zależności od tego, do czego się odnosi.

W strukturze racjonalności wyróżniam dwa elementy: nośniki i kryteria racjonalności. Nośnikiem racjonalności, analogicznie do nośnika prawdziwości w teorii prawdy, nazywam to, czemu jest przypisywana kwalifikacja racjonalności. Do nośników racjonalności należą m.in.: świat (byt), przyroda, kultura lub poszczególne jej części (religia, nauka, gospodarka, prawo, systemy i instytucje społeczne), człowiek, działanie indywidualne i społeczne (w różnych dziedzinach: nauce, gospodarce, prawie itp.), decyzje, poznanie, przekonania (wiedza), postawy, język, wartościowanie. W zależności od tego, jaką charakterystykę danego nośnika racjonalności bierze się pod uwagę, zmienia się używane pojęcie racjonalności jako relacyjnej cechy, wyznaczonej strukturalnymi elementami danego nośnika. Przykładowo to, jakie działanie uznaje się za racjonalne, jest wyznaczone mniej lub bardziej bogatą charakterystyką samego działania. Charakterystyka ta może brać pod uwagę jedynie cele i środki działania lub uwzględniać inne czynniki, takie jak sprawca działania, jego kontekst (czas, okoliczności) oraz wiedzę, która stanowiła podstawę działania czy jego skutki uboczne. Natomiast przez kryteria racjonalności rozumiem własności danego nośnika, ze względu na które można go odróżnić od nośników nieracjonalnych lub irracjonalnych. Przykładowo w przypadku działania przyjmuje się jako kryteria jego racjonalności m.in. efektywność (skuteczność) i ekonomiczność.

¹⁰ Na temat oceniającego wymiaru pojęcia racjonalności: M. Walczak, *Wartościujący wymiar kategorii racjonalności nauki*, „Roczniki Filozoficzne” LIII, 2/2004, ss. 347-364.

¹¹ Na temat pojęcia racjonalności i jego oppositów: J. Woleński, *Racjonalność jako modalność*, w: idem, *W stronę logiki*, Kraków 1996, ss. 125-136; R. Kleszcz, *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Łódź 1998, ss. 100-103.

4. Założenia projektowanej teorii racjonalności nauki

Projekt TRN obejmuje wstępne założenia dotyczące przedmiotu jej badań, problematyki i celów. W dalszym ciągu proponuję budowanie TRN w oparciu o następujące założenia i postulaty:

- a) założenie o względnej odrębności racjonalności nauki wobec typów racjonalności realizujących się w innych dziedzinach ludzkiej działalności;
- b) założenie o naturze racjonalności nauki jako postaci przyczynowości epistemiczno-praktycznej,
- c) założenie o pierwotnym charakterze nośników racjonalności nauki wobec jej kryteriów,
- d) postulat zupełności (wszechstronności) TRN, tak, by uwzględniała różne (zakresowo) sposoby rozumienia nauki i wyznaczone nimi problemy,
- e) postulat adekwatności (empiryczności) TRN wobec nauki faktycznie uprawianej (wobec dziejów nauki),
- f) postulat „złotego środka”, tj. równowagi między badaniem faktycznie uprawianej nauki i formułowaniem ideału nauki,
- g) postulat („miękkiej”) normatywności TRN,
- h) postulat samozwrotności TRN.

a) Założenie o względnej odrębności racjonalności nauki wobec typów racjonalności, realizujących się w innych dziedzinach ludzkiej działalności

Wstępnym założeniem przyjętym u podstaw TRN jest teza, że racjonalność nauki daje się wyodrębnić spośród innych typów racjonalności. Narzędziem takiego wyodrębnienia jest przyjęte pojęcie nauki. Racjonalność nauki jest tu traktowana jako typ racjonalności wyznaczony nieostro przez fakt istnienia odrębnej dziedziny działalności ludzkiej nazywanej nauką, różnej od innych dziedzin kultury. Działalność tę uznaję za rodzaj działalności poznawczej lub co najmniej zawierającej istotną komponentę poznawczą. Główne różnice między nauką (poznaniem) a innymi dziedzinami ludzkiej działalności polegałyby na tym, że działania (badania) naukowe ukierunkowane są na cele epistemiczne, w szczególności na uzyskanie prawdziwych twierdzeń o świecie lub innych celów (wartości) poznawczych (epistemicznych, kognitywnych), których osiągnięcie jest logicznie pierwotniejsze w stosunku do stawianych nauce celów praktycznych (instrumentalnych). Racjonalność nauki jest więc w pierwszym rzędzie racjonalnością epistemiczną (poznawczą)¹².

¹² Racjonalność poznawcza w analitycznej teorii wiedzy jest nazywana racjonalnością epistemiczną (*epistemic rationality*). Termin *epistemic* (gr. *epistéme* – wiedza rzetelna) jest tłumaczony na język polski jako „epistemiczny/a”, dlatego zamiast przymiotników: poznawcza, epistemologiczna lub teoriopoznawcza coraz częściej, pod wpływem literatury anglosaskiej, używa się terminu racjonalność epistemiczna. Tym rodzajem racjonalności zajmują się m.in.: J. E. Adler (*Rationality of Belief*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 8, London 1998,

Racjonalnością epistemiczną, różną od racjonalności nieepistemicznej, nazywa się typ racjonalności wyróżniony ze względu na nośnik, jakim jest poznanie, oraz ze względu na cele epistemiczne, do których dąży się, poznając. Za szczególny cel epistemiczny uchodzi dążenie do posiadania przekonań prawdziwych i unikania przekonań fałszywych¹³. Wśród celów epistemicznych wymienia się także: obiektywność, opis, uzasadnienie (w szczególności empiryczne), empiryczność, spójność, niesprzeczność, prostotę, wyjaśnianie¹⁴ itd. Rodzaje racjonalności nieepistemicznej różnią się od racjonalności epistemicznej rodzajem nośnika (może nim być, ale nie musi, poznanie) oraz ukierunkowaniem na osiągnięcie celów nieepistemicznych: władzy, dominacji¹⁵, zysku, dobra moralnego, sprawiedliwości społecznej, szczęścia itp. Jeżeli określony rodzaj racjonalności nieepistemicznej uwzględni jakieś cele epistemiczne, traktuje je instrumentalnie jako środki do osiągnięcia celów nieepistemicznych.

W literaturze dotyczącej problematyki racjonalności nauki funkcjonuje kilka jej określeń: racjonalność nauki (*rationality of science*)¹⁶, racjonalność naukowa (*scientific rationality*)¹⁷ i racjonalność w nauce (*rationality in science*)¹⁸. Można nie przywiązywać wagi do tej różnorodności terminologicznej i stosować wskazane terminy wymienne, można je jednak eksploatować tak, by ujawnić różnice

ss. 86-90); Ch. Cherniak (*Rational Beliefs*, w: ibidem, ss. 61-64); S. C. Hetherington (*Knowledge Puzzles. An Introduction to Epistemology*, Oxford 1996); P. K. Moser [*Rationality*, w: P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy. Supplement*, New York 1996, ss. 488-490]; P. K. Moser, D. H. Mulder, J. D. Trout (*The Theory of Knowledge. A Thematic Introduction*, New York – Oxford 1998); A. B. Stępień (*Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, 1995).

¹³ Tak właśnie racjonalność epistemiczną pojmują: R. Foley (*The Theory of Epistemic Rationality*, Cambridge 1987, ss. 7-8) i P. K. Moser [*Rationality*, w: P. Feyerabend (red.), *The Encyclopedia of Philosophy...*, s. 488].

¹⁴ Na rzecz prostoty i wyjaśniania jako ważnych celów epistemicznych argumentuje m.in. A. Grobler (*Prawda i racjonalność naukowa*, Kraków 1993, rozdz. V i VI). Argumentacja ta jest częścią sporu między realizmem a antyrealizmem naukowym.

¹⁵ W kategoriach władzy i dominacji oraz gry, walki i autorytetu naukę charakteryzują socjologowie kultury, np. P. F. Bourdieu. W artykule *Teoria i wiedza we współczesnych naukach społecznych – walka dyskursów*, zawartym w niniejszym tomie, ich poglądy omawia Z. Melosik, ss. 87-105.

¹⁶ Np. S. Amsterdamski, *Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*, Warszawa 1983; W. H. Newton-Smith, *The Rationality of Science*, London – New York (1981) 1991; H. Siegel, *What is the Question Concerning the Rationality of Science?*, „*Philosophy of Science*” 52/1985, ss. 517-537.

¹⁷ Np. J. R. Brown (red.), *Scientific Rationality: The Sociological Turn*, Dordrecht 1984; A. Grobler, *Prawda i racjonalność...*; E. McMullin (red.), *Construction and Constraint. The Shaping of Scientific Rationality*, Notre Dame 1994; L. Laudan, *Science and Values. The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*, Berkeley – Los Angeles – London 1984, ss. 104-137; W. Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2000.

¹⁸ Np. M. Stenmark, *Rationality in Science, Religion and Everyday Life. A Critical Evaluation of Four Models of Rationality*, Notre Dame 1995.

między rozmaitymi podejściami do racjonalności nauki. Dotąd posługiwałam się terminem racjonalność nauki¹⁹, ponieważ wydaje mi się, że słusznie sugeruje on, iż w przypadku nauki mamy do czynienia z typem racjonalności będącym partykularyzacją ogólniejszego pojęcia racjonalności, w szczególności, jak uważam, racjonalności epistemicznej, teoretycznej i praktycznej. Podobne sugestie niesie ze sobą termin racjonalność w nauce, choć zbyt mocno podkreśla niespecyficzność racjonalności nauki w stosunku do innych typów racjonalności. Natomiast słusznie wskazuje on, że nie wszystko, z czym mamy do czynienia w nauce, ma charakter racjonalny. Natomiast termin racjonalność naukowa (w odróżnieniu np. od terminu racjonalność religijna) sugeruje całkowitą odrębność tego typu racjonalności, który realizuje się jedynie w nauce i nie ma nic wspólnego z innymi typami racjonalności, co nie wydaje się jednak słuszne.

W związku ze specyfiką racjonalności nauki zwróćmy jeszcze uwagę, że próby zdefiniowania tego, czym jest nauka i racjonalność nauki, spotykają się z problemem kołowości, typowym dla definicji wszystkich podstawowych pojęć (kategorii) pewnej dziedziny. Z jednej strony bowiem definicja nauki odwołuje się do pojęcia racjonalności, z drugiej – racjonalność (poznania i wiedzy) jest definiowana przez odniesienie do nauki. Wśród filozofów nauki nie ma zgody co do tego, która kategoria jest pierwotna: czy sposób rozumienia nauki wyznacza sposób rozumienia racjonalności, czy też przeciwnie, sposób rozumienia racjonalności wyznacza to, co należy uważać za naukę. Sądzi się niekiedy, że być może pytania te są źle postawione, ponieważ sposób rozumienia racjonalności zależy w dużej mierze od tego, czemu się ją przypisuje (jak rozumianej nauce), natomiast o sposobie rozumienia nauki decydują kryteria naukowości pozwalające na odróżnienie nauki od tego, co nią nie jest, a wśród nich znajduje się kryterium/a racjonalności.

b) Założenie dotyczące natury racjonalności nauki jako postaci przyczynowości epistemiczno-praktycznej

Budowanie TRN wymaga wstępnego określenia (zdefiniowania) pojęcia racjonalności nauki. Proponuję przyjąć, że racjonalność nauki jest w pierwszym rzędzie postacią przyczynowości epistemiczno-praktycznej. Odwołuję się do pojęcia przyczynowości, bowiem podstawowe znaczenie słowa „racjonalny” to „oparty o racje”, a racje rozumiem jako rodzaj przyczyn w znaczeniu przyczyn logicznych lub merytorycznych (rzeczowych), tj. epistemicznych. Szukam nadto pojęcia rodzajowo nadrzędnego wobec pojęcia racjonalności, a takim zdaje się być pojęcie przyczynowości. Zdaję sobie sprawę z tego, że pojęcie przyczynowości bywa przeciwstawiane pojęciu racjonalności, co więcej, pojęcie racjonalności bywa zastępowane/redukowane w imię naturalizmu do pojęcia przyczynowości, zarówno w dyskusjach dotyczących racjonalności

¹⁹ M. Walczak, *Racjonalność nauki...*

przekonań²⁰, jak i działania. W związku z racjami na rzecz określonego działania dyskutuje się m.in., czy racja, którą kieruje się podmiot działający, podejmując je, jest zarazem przyczyną jego działania²¹ oraz czy wyjaśnianie działania przez podanie racji, ze względu na którą zostało ono podjęte, jest rodzajem wyjaśniania przyczynowego²². Chociaż przyjmuję, że pojęcie przyczynowości jest nadrzędne zakresowo wobec pojęcia racjonalności, nie rozumiem racji na sposób psychologiczny czy naturalistyczny, lecz logiczny lub merytoryczny (rzeczowy), tzn. epistemiczny.

W przypadku racjonalności nauki pojętej jako racjonalność epistemiczna chodzi o racjonalność przekonań (racjonalność teoretyczną), a także o racjonalność działań (racjonalność praktyczną). Rozumienie racjonalności poznania jako racjonalności praktycznej pozwala na charakteryzowanie racjonalności czynności poznawczych w ogólnych kategoriach racjonalności działania, m.in. wykorzystując pojęcie celu (racjonalność aksjologiczna) i środków (racjonalność instrumentalna) typowych dla opisu racjonalności działania do opisu racjonalności poznania (nauki) oraz na zastosowanie do poznania tych samych kryteriów racjonalności, jakie stosuje się do działania. Traktowanie racjonalności epistemicznej jako rodzaju racjonalności praktycznej jest częstym zjawiskiem zarówno we współczesnej epistemologii (m.in. Richard Foley²³, Nicholas Rescher²⁴), jak i filozofii nauki (m.in. Larry Laudan²⁵, John Watkins²⁶).

Do rozwiązania pozostaje problem relacji między epistemiczną racjonalnością działań poznawczych a epistemiczną racjonalnością wygenerowanych przez nie przekonań. Wielorakie związki między racjonalnością przekonań a racjonalnością działań poznawczych są od dawna przedmiotem dyskusji. Dotyczą one m.in. tego, który z typów racjonalności – teoretyczny czy praktyczny – jest pierwotniejszy oraz w jaki sposób wzajemnie się one warunkują²⁷.

²⁰ Np. B. Barnes, D. Bloor, *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge*, w: M. Hollis, S. Lukes (red.), *Rationality and Relativism*, Oxford 1982, ss. 21-47, tłum. pol. J. Niżnik, *Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy*, w: *Racjonalność i styl myślenia*, wybór, wstęp i posłowie E. Mokrzycki, Warszawa 1992, ss. 454-497; B. Barnes, D. Bloor, *Mocny program socjologii wiedzy*, tłum. Z. Jankiewicz, Warszawa 1993, ss. 1-37.

²¹ Zob. D. Davidson, *Actions, Reasons and Causes*, „The Journal of Philosophy” 60/1963, ss. 425-435.

²² K. S. Donnellan, *Reasons and Causes*, w: P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 7, New York – London 1967, ss. 85-88.

²³ R. Foley, *The Theory of Epistemic...*

²⁴ N. Rescher, *Rationality. A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, Oxford 1988.

²⁵ L. Laudan, *Progress and Its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, London 1977; idem, *Science and Values...*

²⁶ J. Watkins, *Science and Scepticism*, Princeton 1984, tłum. pol. E. i A. Chmielec, *Nauka a sceptycyzm*, Warszawa 1989.

²⁷ A. I. Goldman, *Epistemology and Cognition*, Cambridge 1986; R. Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton 1993.

Charakteryzując racjonalność nauki jako racjonalność epistemiczno-praktyczną, nie twierdę, że racjonalność teoretyczna jest redukowalna do racjonalności praktycznej, uważam jednak, że generowanie (ujęzykowionych) ocen (w postaci zdań) epistemicznych danego przekonania musi być poprzedzone oszacowaniem jego wartości poznawczej. Stąd ocenę epistemiczną można sformułować tylko wówczas, gdy wykona się odpowiednie działania mające na celu wygenerowanie takiej oceny. Przypisywanie danemu przekonaniu spełnienia bądź niespełnienia przyjętych kryteriów racjonalności, czyli wydanie sądu dotyczącego jego (racjonalnej) akceptacji lub (racjonalnego) odrzucenia, można potraktować jako cel uzyskany dzięki oszacowaniu wartości danego przekonania w kategoriach przyjętych kryteriów racjonalności. Ponieważ schemat racjonalności działania cel – środki można zastosować do racjonalności przekonań, przyjmuję, że pojęcie racjonalności praktycznej jest ogólniejsze od pojęcia racjonalności teoretycznej. Dlatego właśnie rozważam racjonalność nauki w kategoriach racjonalności epistemiczno-praktycznej.

Zaproponowane pojęcie racjonalności jako przyczynowości epistemiczno-praktycznej ma tę zaletę, że jest stosowne do głównych nośników racjonalności nauki, zarówno do działań (czynności), jak i do twierdzeń (przekonań). TRN byłaby zatem teorią przyczynowości epistemiczno-praktycznej, dostarczającą odpowiedzi na dwa główne pytania: 1) dlaczego przyjąć to, a nie inne twierdzenie (zbiór twierdzeń) oraz 2) dlaczego podjąć takie, a nie inne działanie? Przedłożone pojęcie racjonalności nauki nie obejmuje wprowadzenia racjonalności gatunkowej (racjonalności podmiotu uprawiającego naukę, ludzkiej rozumności), jednak w jej przypadku, mimo że chodzi o typ racjonalności fundamentalnie związany z racjonalnością nauki, dotyczy ona nośnika innego niż nauka.

c) Założenie o pierwotnym charakterze nośników racjonalności nauki wobec jej kryteriów

W sformułowaniu powyższego postulatu wprowadzam centralne dla problematyki racjonalności nauki odróżnienie między nośnikami racjonalności a kryteriami racjonalności. Przyjmuję, że badania nad nauką i przyjęcie pewnej jej koncepcji są logicznie wcześniejsze od badań nad kryteriami racjonalności nauki. Jeśli chce się bowiem odpowiedzieć na pytanie o kryteria racjonalności nauki, to pierwotniejsza wydaje się odpowiedź na pytanie o jej nośniki (to, czemu przypisuje się racjonalność). To, z racjonalnością *czego* mamy do czynienia, wyznacza, o *jaką* racjonalność chodzi. Innym bowiem kryteriom racjonalności, bo wyznaczonym charakterem danego nośnika racjonalności, podlegają twierdzenia (przekonania), innym działania, a jeszcze innym – naukowe instytucje społeczne.

Kryteria racjonalności są wtórne wobec jej nośników w tym sensie, że są własnościami swoistymi dla poszczególnych nośników racjonalności bądź ich

elementów. Na przykład efektywność (skuteczność) działania jest jednym z kryteriów racjonalności działania, natomiast pojęcie to nie nadaje się na kryterium racjonalności systemu twierdzeń. Podobnie niesprzeczność systemu twierdzeń stanowi kryterium jego racjonalności, natomiast nie może ona być kryterium racjonalności instytucji społecznej. Gdyby nawet takie kryteria, jak efektywność czy niesprzeczność, uznać za uniwersalne w tym sensie, że pozwalają one kwalifikować jako racjonalny lub pozbawiony racjonalności każdy potencjalny nośnik, ich sens byłby różny w odniesieniu do różnych nośników, np. niesprzeczność znaczyłaby coś innego w kontekście systemu twierdzeń, a coś innego w kontekście działania czy świata. Nie wydaje się więc słuszna teza, że istnieją uniwersalne kryteria racjonalności, które dałyby się stosować do wszystkich możliwych nośników racjonalności.

Jako główne nośniki racjonalności w nauce wymieniłam działania (czynności) naukowe i ich wytwory (wiedzę). Zakresowe wskazanie, do jakiego rodzaju przedmiotów należy nauka, jedynie wstępnie wyznacza jej obszar, gdyż dokładniejsza charakterystyka nauki musi mieć już charakter treściowy (definicja treściowa), tj. wyznaczyć kryteria naukowości (problem demarkacji) przez wskazanie (niekoniecznie ostro) tych cech nauki, które odróżniają poznanie i wiedzę naukową od tego, czego się do nich nie zalicza. Natomiast powstaje pewna trudność, gdyż charakterystyka (definicja) zakresowa i treściowa terminu nauka są ze sobą powiązane: nawet wstępne wyznaczenie zakresu tego terminu musi zakładać jakieś kryteria identyfikowania tego, co do nauki należy, a specyficzne własności, jakie się przypisuje nauce, np. intersubiektywna sensowność i sprawdzalność, zakres ten precyzują²⁸.

Wśród cech nauki – kryteriów naukowości – wymienia się m.in. uzasadnianie, racjonalność, intersubiektywność, obiektywność, prawdziwość, metodyczność, uporządkowany charakter, systematyczność, powtarzalność, charakter ogólny i specjalistyczny (jednoaspektowość), teoretyczność oraz praktyczność. Kryteria te są mniej lub bardziej związane z elementami konstytuującymi (determinującymi) naturę nauki: jej przedmiotem (to, co bada), problematyką, celem (jakie rezultaty chce uzyskać), metodą (w jaki sposób nauka chce je uzyskać), logiczną strukturą (postać, jaką przybierają uzyskane wyniki) i dynamiką (dziejami) nauki. Za kryteria naukowości uważa się często te same własności nauki, które uchodzą za kryteria jej racjonalności. Stąd też treściowa definicja nauki zawiera także odpowiedź na pytanie, na czym polega racjonalność nauki.

d) Postulat zupełności (wszechstronności) TRN, tak by uwzględniała różne (zakresowo) sposoby rozumienia nauki i wyznaczone nimi problemy

Projektowana TRN powinna unikać jednostronności w tym sensie, że nie może się ograniczać do jednego ze sposobów zakresowego rozumienia terminu nauka, np. nauki jako systemu twierdzeń, ale uwzględniać różne jej rozumie-

²⁸ S. Kamiński, *Nauka i metoda...*, ss. 11-19.

nia. Chodzi przede wszystkim o podstawowe nośniki racjonalności nauki, tj. twierdzenia (przekonania) i działania naukowe, ale także instytucje naukowe oraz o naukę jako dziedzinę kultury. Zdają sobie sprawę z tego, że przy ujęciu racjonalności nauki jako racjonalności epistemicznej mogą być kłopoty z takimi nośnikami, jak instytucje społeczne, kiedy zechce się opisać faktyczny stan nauki. Podobnie będzie w przypadku np. zwolenników nauki jako terenu walki o władzę i dominację, gdy będą chcieli opisać i wyjaśnić poznawczy aspekt nauki. Możliwa jest zatem taka interpretacja instytucji służących uprawianiu nauki, która za jej główne cele (co nie znaczy, że inne ma ignorować) będzie uznawać cele epistemiczne. W związku z różnymi zakresowymi charakterystykami nauki mogą powstać różne opozycyjne teorie (koncepcje) racjonalności nauki, jednak w punkcie wyjścia badań nie ma chyba powodów, aby tę opozycyjność zakładać.

W kontekście różnych zakresowo sposobów rozumienia terminu nauka oraz uznania za podstawowe nośniki racjonalności nauki wiedzy w postaci ujętych w wytworów badań naukowych (twierdzeń – przekonań i ich zbiorów) oraz działań naukowych wymieniam w dalszym ciągu problemy, jakie powinna rozwiązywać TRN. W tworzeniu mapy problematyki projektowanej TRN biorę także pod uwagę te problemy, które w XX-wiecznych dyskusjach nad racjonalnością nauki (nauk przyrodniczych) były podejmowane i zostały uznane za ważne. Uważam więc, że TRN powinna odpowiadać na pytania o:

1) racjonalność postaw propozycjonalnych (akceptacji, odrzucenia, zawieszenia sądu itp.) zajmowanych wobec elementów teorii naukowych (twierdzeń) bądź samych teorii; m.in. powinna odpowiadać na pytania: jakie racje są wystarczające, aby racjonalnie zaakceptować pewne twierdzenie; jakie racje są wystarczające, aby odrzucić pewne twierdzenie; na podstawie jakich racji można zawiesić sąd wobec pewnego twierdzenia; jakie racje są wystarczające, aby zająć analogiczne postawy propozycjonalne wobec pewnego zbioru twierdzeń, prawa naukowego, hipotezy, teorii naukowej; jakie (dobre) racje przemawiają na rzecz postaw propozycjonalnych (np. kontynuowania pracy nad pewną teorią naukową lub jej zaniechania); jakie racje przemawiają na rzecz prowadzenia badań nad teorią, w której wykryto sprzeczności?

2) racjonalność postaw zajmowanych wobec całości ponadteoretycznych (paradygmat, program badawczy, tradycja badawcza), tzn. akceptacji, odrzucenia, kontynuowania pracy w ramach pewnego paradygmatu lub zawieszenia pracy nad nim. TRN powinna m.in. odpowiadać na pytania: jakie racje są wystarczające, aby odrzucić pewien paradygmat; jakie racje przemawiają na rzecz pracy w ramach pewnego programu badawczego?

3) racjonalność działań naukowych – czyli kiedy pewne działanie naukowe jest racjonalne; jakie racje przemawiają za podjęciem pewnego działania naukowego, np. kiedy wybór między teoriami naukowymi jest racjonalny; jakie racje przemawiają za wyborem najlepszej teorii ze zbioru konkurencyjnych teorii

naukowych; kiedy decyzja naukowa jest racjonalna; jakie racje są wystarczające, aby podjąć pewną decyzję; kiedy zmiana teorii naukowej, paradygmatu lub innych całości ponadteoretycznych jest racjonalna?

4) racjonalność wyboru celów nauki (jest to szczególny przypadek racjonalności działania). TRN powinna tu rozwiązywać następujące problemy: jakie racje są wystarczające, by dokonać racjonalnego wyboru między celami nauki lub jak dokonać racjonalnego wyboru między różnymi celami nauki, w tym rozwiązywać problem racjonalności postępowania w sytuacji kolizji między różnymi celami, tj. między celami epistemicznymi lub między celami epistemicznymi i nieepistemicznymi.

5) możliwość powstania w nauce sytuacji racjonalnej różnicy zdań (niezgody) oraz możliwość zaistnienia w nauce sytuacji racjonalnej zgody. TRN powinna więc odpowiadać na pytania: jak jest możliwe, że naukowcy, którzy postępują racjonalnie, osiągają różne (lub niezgodne ze sobą) rezultaty poznawcze; jak to się dzieje, że różni naukowcy osiągają te same rezultaty poznawcze?

6) zależności między różnymi rodzajami racjonalności nauki: racjonalnością teoretyczną (przekonań), racjonalnością praktyczną (działań) oraz racjonalnością gatunkową (podmiotu uprawiającego naukę). TRN powinna dać odpowiedź na pytania: czy praktyczna racjonalność zakłada racjonalność teoretyczną, czy racjonalność epistemiczna może być rodzajem racjonalności praktycznej?

7) kryteria racjonalności poszczególnych nośników racjonalności nauki. TRN powinna rozwiązywać następujące problemy: jak odróżnić to, co racjonalne od tego, co irracjonalne lub aracionalne (nieracjonalne, pozaracionalne)?

8) to, co opozycyjne (pojęcia opozycyjne) wobec racjonalności: irracjonalność, aracionalność poszczególnych nośników (postaw propozycyjalnych, działań) oraz ich kryteria.

e) Postulat adekwatności (empiryczności) TRN wobec nauki faktycznie uprawianej (wobec dziejów nauki)

TRN powinna opisywać i wyjaśniać różne typy działań naukowych i ich rezultatów, a w szczególności te elementy nauki, które uchodzą za jej wzorcowe przykłady (fizyka Newtona, współczesne badania nad ludzkim genomem). Funkcja historycznych przykładów postępowania racjonalnego (irracjonalnego lub aracionalnego) czy też racjonalnych (irracjonalnych lub aracionalnych) przekonań jest nie tylko heurystyczna, lecz także uzasadniająca. Choć teza, że intuicyjnie uchwytnie przypadki racjonalności (irracjonalności, aracionalności) pełnią funkcję uzasadniającą w stosunku do twierdzeń i teorii racjonalności nauki, natrafia na pewne problemy, trudno bez jej przyjęcia wytłumaczyć, na czym miałyby polegać empiryczność TRN.

Postulat adekwatności TRN wobec faktycznie uprawianej nauki jest w gruncie rzeczy próbą uniknięcia pustoprzedmiotowości TRN. Zarzut taki postawiono

teorii nauki logicznego rekonstrukcjonizmu (logiczni empiryści, a także Karl R. Popper) ze strony historyzująco i deskryptywnie nastawionej nowej, diachronicznej filozofii nauki. Wraz z jej pojawieniem się w podejściu do nauki zaszła zasadnicza zmiana. Zaczęto domagać się, by teoria nauki zdawała sprawę i wyjaśniała to, co faktycznie miało miejsce w dziejach nauki (Norwood R. Hanson, Stephen E. Toulmin, Thomas S. Kuhn). Zwłaszcza za sprawą Kuhna²⁹ upowszechniła się świadomość, że w świetle kryteriów racjonalności, jakie zaproponowali logiczni rekonstrukcjonisci, faktycznie uprawiana nauka jawi się jako irracjonalna. Sam Kuhn przyjął, że adekwatna TRN powstanie wówczas, gdy zostaną uwzględnione fakty dostarczane przez historię nauki oraz poprzez obserwację codziennej praktyki naukowej.

Równoległe do deskryptywnego zwrotu w filozofii nauki nastąpił podobny zwrot w epistemologii w kontekście dyskusji nad pojęciem wiedzy (naukowej), toczonych m.in. przez Nelsona Goodmana, Johna Rawlsa, Johna L. Pollocka, Gilberta Harmanna i Rodericka Chisholma³⁰. Skoncentrowali oni swą uwagę na charakterystyce „rzeczywistej” ludzkiej wiedzy w aspekcie jej uzasadnienia (uprawomocnienia). W tę tendencję wpisuje się także opisowo-empiryczne podejście znaturalizowanej epistemologii (Willard V. O. Quine³¹), zajmującej się faktycznymi sposobami tworzenia przekonań przez ludzi.

Uznając słuszność krytyki tych poglądów na funkcje filozofii nauki, które każą jej przedmiotem uczynić faktycznie uprawianą naukę, jestem świadoma trudności, jakie niosą ze sobą próby spełnienia postulatu empiryczności TRN. Pierwsza trudność jest związana z trafną, jak się wydaje, tezą, że fakty³² zawsze, zwłaszcza w dziedzinie kultury, mają charakter zinterpretowany i uteoretyzowany. Także w przypadku „faktyczności”, z jaką mamy do czynienia w badaniach nad nauką, zbieranie faktów nie jest biernym zapisem tego, co dane, gdyż uzyskane dane są zapośredniczone przez szereg czynników, dzięki którym współkonstruowane (współkonstruowane) są badane („obserwowane”) przedmioty. Pytanie, na które należy odpowiedzieć, brzmi więc: w jaki sposób zdania zaangażowane teoretycznie mogą stanowić (obiektywny) punkt odniesienia dla empirycznej oceny teorii, skoro teorie wyprzedzają je pojęciowo i uprawomocniająco?

Druga trudność, na jaką napotyka postulat adekwatności TRN wobec faktycznie uprawianej nauki, jest związana ze statusem samej historii nauki i dokonywanych

²⁹ Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962, 1970; tłum. pol. H. Ostromęcka, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968, 2001.

³⁰ Na temat deskryptywnego zwrotu w epistemologii pisze m.in. Ch. Drew, *Contemporary „Foundationalism” and the Death of Epistemology*, „Metaphilosophy” 2(20)/1989, ss. 116-119).

³¹ W. V. O. Quine, *Epistemology Naturalized*, w: idem, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, ss. 69-90; tłum. pol. B. Stanosz, *Epistemologia znaturalizowana*, w: W. V. O. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa 1986, ss. 106-125.

³² Pojęcie faktu zdaje się nie pasować do rzeczywistości kulturowej.

przez nią rekonstrukcji przeszłości. Ponieważ nie ma tu miejsca na rozwinięcie tej problematyki, zwrócę jedynie uwagę na etapowość rekonstruowania faktów przez historyka i na odróżnienie między faktami źródłowymi, faktami historycznymi i faktami historiograficznymi³³. Jeżeli chodzi o fakty źródłowe, „najpierw kusimy się o ustalenie faktów w tej postaci, w jakiej znajdujemy je w źródłach [...], wiadomą jest rzeczą, że nie każdy fakt zapisany w źródłach stanowi od razu prawdziwe odbicie rzeczywistości”. W przypadku faktów historycznych „kusimy się o zrekonstruowanie faktów w naszym przekonaniu prawdziwych [...], osiągamy ten cel, przedstawiając wydarzenia zapisane w źródłach na tle całokształtu procesu historycznego, co pozwala nam uchwycić jego związek przyczynowy i genetyczny z innymi faktami, a także jego wewnętrzną dynamikę”. Wreszcie w przypadku faktów historiograficznych chodzi o „stworzenie szerszej całości (zagadnienie, problem), co zmusza nas z jednej strony do wyciągania wniosków (abstrahowania od szczegółów) i uogólniania, z drugiej zaś – do selekcjonowania i typologizowania, przy czym hierarchizowanie i wartościowanie faktów jest tu całkowicie zależne od rozeznania historyka. Jego umiejętności konstrukcyjne, metodologiczne i światopoglądowe odgrywają na tym etapie pracy historiograficznej dominującą rolę. Jest to etap syntezy historycznej, w której poprzednio ustalone fakty źródłowe i historyczne ulegają nieraz daleko idącemu przekształceniu”³⁴. Wydaje się, że filozof nauki odwołujący się do historii nauki będzie miał do czynienia albo z faktami historiograficznymi zrekonstruowanymi już przez innych, albo sam, na własny użytek, dokona ich rekonstrukcji.

f) Postulat „złotego środka”, tj. równowagi między badaniem faktycznie uprawianej nauki i formułowaniem ideału nauki

TRN powinna zachować równowagę między badaniem faktycznie uprawianej nauki i formułowaniem jej ideału. Nie należy przy tym w charakterystyce racjonalności nauki rezygnować z celów rzekomo nierealizowalnych, a mogących stanowić w nauce idee (wartości) regulatywne, takich jak idea prawdy³⁵. Jak pokazał J. Watkins, dążenie do wyznaczonych celów działania i ich osiągnięcie niekoniecznie należy rozumieć „punktowo”. Odróżnił on trzy rodzaje celów, w kontekście których wymóg realizowalności (wykonalności) wybieranego celu/celów nauki nabiera odmiennego znaczenia: „(i) celem może być osiągnięcie pewnego celu” (co brzmi tautologicznie); „(ii) zmierzanie ku pewnemu celowi [sama droga do], bez konieczności osiągnięcia go”; „(iii) zmierzanie w pewnym

³³ G. Labuda, *Rozwój metod dziejopisarskich od starożytności do współczesności*. Część I: *Do schyłku XIX wieku*, Poznań 2003, s. 182.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Np. A. Grobler, *Prawda i racjonalność...*, ss. 36-37. Książka ta jest próbą odparcia zarzutu tzw. utopizmu semantycznego. Ibidem, ss. 199-200.

kierunku, bez określenia ostatecznego celu, ku któremu się zmierza”³⁶. W przypadku wartości epistemicznych, które uchodzą za nierealizowalne, może chodzić o ich interpretację w sensie celów typu drugiego (ii) lub trzeciego (iii) Watkinsa. Zarysowany postulat ma charakter przygotowawczy wobec (sformułowania) postulatów normatywności.

g) Postulat („miękkiej”) normatywności TRN

Sądzę, że teoria racjonalności powinna proponować oceny i normy uprawiania nauki. Postulat ten formułuję wbrew projektom uprawiania epistemologii (nauki), które w imię unaukowania teorii wiedzy głoszą, że nie ma już dłużej miejsca dla tradycyjnie normatywnego podejścia w epistemologii i metodologii nauki, a epistemologia powinna być uprawiana jedynie jako dziedzina nienormatywna, np. gałąź psychologii opisowej, prowadząca badania empiryczne nad sposobami tworzenia przez ludzi przekonań³⁷. Uważam tak dlatego, że samo pojęcie racjonalności i racji zawiera w sobie komponenty wartościująco-normatywne i służy faktycznie do oceny i normowania ludzkich działań poznawczych i ich wytworów³⁸. Dlatego rezygnacja z tego wymiaru pojęcia racjonalności jest równoznaczna z rezygnacją z ważnego obszaru pytań, które stawia się w nauce i pod adresem nauki. Jest ona również faktycznie pozostawieniem pytań o kryteria oceny działań poznawczych i ich wytworów przez filozofa naukowcom, by je sami sytuacyjnie rozstrzygali, równocześnie nie podejmując prób uogólnienia zarówno pytań, jak i udzielanych na nie odpowiedzi. Gdyby zwolennicy programu naturalizacji epistemologii zrezygnowali ze swojego pierwotnego stanowiska i próbowali bronić jakiegoś rodzaju normatywności kategorii racjonalności lub ewentualnie proponowanej TRN, pozostaje im jeszcze do rozwiązania problem uzasadnienia (źródeł) tej normatywności na gruncie ich własnych założeń³⁹.

Postulowaną normatywność TRN nazywam „miękką”, ponieważ nie sądzę, by jedynym sposobem rozumienia norm było ujęcie ich jako algorytmów. Nie jest bowiem możliwe sformułowanie dla nauki (wszystkich nauk) takich reguł jej uprawiania, które pozwoliłoby w sposób mechaniczny (automatyczny) i niezawodny uzyskać wyniki o cechach pożądanym ze względu na racjonalność, a będących kryteriami tej racjonalności. Reguły proponowane przez TRN

³⁶ J. Watkins, *Science and Scepticism*, s. 27.

³⁷ W. V. Q. Quine, *Epistemology Naturalized*, w: idem, *Ontological Relativity...*; K. Dorożyński, *Epistemologia naturalistyczna*, w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, ss. 161-177.

³⁸ Por. M. Walczak, *Wartościujący wymiar...*

³⁹ Krytykę pomysłu naturalizacji epistemologii przeprowadza także: S. Judycki, *Czy program naturalizacji epistemologii przekracza granice rozumienia?*, http://www.kul.lublin.pl/files/57/wydzial/judycki/czy_program_naturalizacji.pdf (18 XI 2009).

można natomiast ujmować jako ogólne wytyczne wyznaczające ramy postawy racjonalnej, niepozbawione także wymiaru moralnego⁴⁰. Na ten aksjologiczno-moralny wymiar uprawiania nauki zwraca się zresztą dzisiaj coraz częściej uwagę, gdyż bez niego trudno jest zrealizować poznawcze cele nauki⁴¹.

h) Postulat samowrotności TRN

TRN powinna spełniać warunki racjonalności, które sama wyznacza, ponieważ każda taka teoria zakłada jakieś pojęcie i kryteria racjonalności oraz podlega samowrotności. Postulat ten jest inspirowany problematyką statusu racjonalności badań i wiedzy, którą uzyskuje się w filozofii. Nie twierdzę, że teoria racjonalności musi spełniać kryteria racjonalności nauki tak dokładnie, jak spełniają je np. nauki przyrodnicze. Postulat taki byłby i niewykonalny, i nierozsądny. Jeżeli jednak filozofia ma być uznana za działalność poznawczą, powinna dzielić pojęcie racjonalności, któremu podlega każda działalność racjonalna, i czynić zadość ogólnym kryteriom racjonalności epistemicznej. Postulat ten nie obowiązywałby, gdyby uznać teorię filozoficzną, a taką jest TRN, za pozbawioną elementów poznawczych i całkowicie odmówić filozofii związków z nauką. Uważam, że nie tylko można zaprojektować podobne pojęcie filozofii i uprawiać ją w taki sposób, by dzieliła pewne kryteria racjonalności z nauką, ale także by była ona tak uprawiana.

⁴⁰ Por. K. Szaniawski, *Racjonalność jako wartość*, w: idem, *O nauce, rozumowaniu i wartościach. Pisma wybrane*, Warszawa 1994, s. 534.

⁴¹ Z. Hajduk, *Nauka a wartości. Aksjologia nauki*, Lublin 2008; A. Lekka-Kowalik, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, Lublin 2008; W. Strawiński, *Wartości poznawcze w nauce: zachęta do dyskusji*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 44/2008, z. 3-4, ss. 385-391.

BARBARA TRYBULEC

Racje czy przyczyny? Formalistyczna teoria racjonalności oraz jej naturalistyczna krytyka

Zwrot w stronę naturalizmu stanowi jedną z najistotniejszych cech współczesnej teorii poznania. Większość epistemologów na wiele sposobów wyraża poparcie dla nurtu naturalistycznego, odwołując się do różnych jego założeń i ich możliwych konsekwencji. Coraz więcej prac poświęconych jest problematyce naturalizowania normatywności epistemicznej, dużą popularnością cieszą się, między innymi, rozważania Alvina Goldmana, zbiór prac składających się na tom *Naturalizing Epistemology*¹ Hilarego Kornblitha czy wnikliwa praca Philipa Kitchera *The Naturalists Return*². Z drugiej strony, wciąż wielu wybitnych filozofów staje w opozycji wobec naturalizmu, odmawiając mu miana epistemologii z powodu braku czynnika normatywnego, czego dowodem jest praca *Analytic Philosophy Without Naturalism*³ zawierająca artykuły współczesnych antynaturalistów. Epistemologia, podobnie jak etyka, powszechnie uznawana jest za dyscyplinę normatywną, kierującą ludzkim działaniem. W jej ramach formułowane są rady, jak kształtować przekonania oraz określone są kryteria oceny procesów kognitywnych, norm epistemicznych i praktyk poznawczych. Niezbędne wydaje się zatem wyjaśnienie, jak na gruncie naturalizmu możliwe jest utrzymanie normatywnego charakteru przedsięwzięcia epistemologicznego. Jeśli normy epistemiczne są wywodzone z opisów faktów, w jaki sposób mogą kierować poznawaniem świata, skąd czerpią swoją normatywną moc i co odróżnia je od sądów faktycznych? Są to pytania, na które musi znaleźć

¹ H. Kornblith (red.), *Naturalising Epistemology*, Cambridge (Mass.) 1994.

² Por. P. Kitcher, *The Naturalists Return*, „The Philosophical Review” 1(101)/1992, ss. 53-114.

³ Por. A. Corradini, S. Galvan, J. Lowe (red.), *Analytic Philosophy without naturalism*, London 2006.

odpowieź każdy epistemolog dostrzegający ciągłość pomiędzy prowadzonymi przez siebie analizami a badaniami naukowymi i usiłujący stworzyć silną alternatywę dla wciąż aktywnych stanowisk antynaturalistycznych. Artykuł ten poświęcony jest przemianom, które zaszły w XX-wiecznej epistemologii pod wpływem odchodzenia od antypsychologicznej filozofii Gottloba Fregogo, Bernarda Russella i przedstawicieli Koła Wiedeńskiego w stronę teorii wiedzy ściśle związanej z badaniami naukowymi prowadzonymi nad procesami poznawczymi. W pierwszej części pracy omawiam główne cechy postkartezjańskiej, antynaturalistycznej racjonalności formalistycznej. Skupiam się przy tym głównie na idei podziału refleksji nad poznaniem na dwa konteksty – odkrycia i uzasadnienia oraz wskazuję na wpływ tej dychotomii na problematykę normatywności epistemicznej. Druga część pracy dotyczy już ściśle epistemologii znaturalizowanej i jej głównych tez. Rozwój psychologii poznawczej oraz analizy prowadzone na gruncie teorii poznania wpłynęły na pojawienie się wśród epistemologów przekonania, iż adresatem norm epistemicznych nie jest idealny, transcendentálny podmiot poznający, ale człowiek rozumiany jako biologiczny produkt procesu ewolucji, ograniczony w swych możliwościach poznawczych i zdeterminowany przez uwarunkowania środowiskowe. Warto zatem zanalizować, jak owa zmiana w podejściu do podmiotu poznającego wpłynęła na problematykę racjonalności epistemicznej.

1. Krytyka postkartezjańskiej racjonalności formalistycznej

Jedną z charakterystycznych cech epistemologii znaturalizowanej jest jej krytyczny stosunek do Kartezjańskiej koncepcji racjonalności, która stanowiła trzon większości stanowisk epistemologicznych w XX wieku. W tej części artykułu odwołując się do filozofii Bernarda Russella, logicznych pozytywistów oraz Karla Poppera, wskażę na cechy tzw. postkartezjańskiej racjonalności formalistycznej⁴. W pierwszej kolejności warto jednak odpowiedzieć na pytanie, dlaczego omawiane stanowisko nosi nazwę postkartezjańskiego.

Zgodnie z koncepcją Kartezjusza poznawanie polega na konstruowaniu adekwatnego przedstawienia rzeczywistości. Aby dane przedstawienie mogło być nazwane wiedzą, nie tylko powinno być zgodne z rzeczywistością, ale dodatkowo musi wzbudzać w podmiocie pewność. Innymi słowy, podmiot powinien dysponować uzasadnieniem żywionych przez siebie przekonań na temat świata, mianowicie racjami na rzecz ich prawdziwości, które jawią mu się jako niewątpliwe i oczywiste. Racji owych dostarczają normy epistemiczne

⁴ Nazwę *racjonalność formalistyczna* nadaje standardowej, XX-wiecznej koncepcji rozumu C. A. Hooker, *Between Formalism and Anarchism: A Reasonable Middle Way*, w: G. Munévar (red.), *Beyond Reason*, Dordrecht 1991, ss. 44-50.

formułowane w oparciu o niezawodną intuicję intelektualną. Racjonalność kartezjańska rozumiana jest zatem proceduralnie, poprzez normy, według których konstruowana jest wiedza, jako działanie zgodne z pewnymi kanonami⁵. Takie podejście do racjonalności jako wewnętrznej własności poznającego podmiotu kierującego się w myśleniu konkretnymi regułami stało się standardowym stanowiskiem nowożytnym. Kartezjusz wniósł do epistemologii przekonanie, iż podmiot sam jest w stanie osiągnąć pewność poprzez stosowanie niezawodnej metody skonstruowanej na wzór analiz matematycznych. Ze względu na jej specyfikę, racjonalność kartezjańską można nazwać formalistyczną. Kartezjusz, obok Francisa Bacona i Galileusza, w dużej mierze przyczynił się do powstania nowoczesnej metodologii naukowej opartej na obserwacji oraz analizie matematycznej i logicznej. Był on przekonany, iż kanony stosowane do wyjaśnienia zewnętrznej rzeczywistości równie dobrze mogą być użyte w analizach rozumowania. Idea ta stała się dla Kartezjusza oraz jego spadkobierców motywacją do budowania nauki o rozumowaniu wzorowanej na fizyce i matematyce – dyscyplin dysponujących, ich zdaniem, najdoskonalszą metodą poznania rzeczywistości⁶. Konsekwentnie, dla epistemologów pracujących w tradycji kartezjańskiej powstanie matematycznych nauk o rozumowaniu i języku było jedynie kwestią czasu.

Cechą charakterystyczną epistemologii kartezjańskiej jest aprioryczna metoda prowadzenia analiz. Epistemologia jest mianowicie rozumiana jako badanie oparte w dużej mierze na analizie logicznej i pojęciowej, prowadzone niezależne od rozważań dotyczących genezy i przyczynowego przebiegu naukowego teoretyzowania. Kryteria uzasadnienia stosowane w tradycyjnej epistemologii mają charakter logiczny, a nie przyczynowy. Konsekwentnie, psychologiczne aspekty przekonań, czyli procesy, które wpłynęły na ich sformułowanie i utrzymywanie przez podmiot, nie są przeważnie uznawane przez jej przedstawicieli za istotne dla problematyki uzasadnienia. Z koncepcją tą ściśle związana jest jedna z najbardziej charakterystycznych tez postkartezjańskiej, antynaturalistycznej koncepcji racjonalności mówiąca o podziale problematyki dotyczącej poznania na dwa konteksty: odkrycia oraz uzasadnienia. Podział ten wprowadził Hans Reichenbach w pracy *Experience and Prediction*⁷. Autor w dziele tym wyróżnia trzy główne zadania epistemologii: opisowe, krytyczne i zalecające, podkreślając jednocześnie, iż należy wyraźnie oddzielić badania epistemologiczne od psychologicznych. W przeciwieństwie do psychologii, która bada aktualne procesy myślenia, epistemologia, zdaniem Reichenbacha, skupia się na ocenianiu rezultatów owych procesów, czyli statusu epistemicz-

⁵ Por. C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, Warszawa, ss. 271-272, 292.

⁶ Por. K. Devlin, *Żegnaj Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, tłum. B. Stanosz, Warszawa, ss. 361-363.

⁷ H. Reichenbach, *Powstanie filozofii naukowej*, tłum. H. Kraheńska, Warszawa 1960.

nego przekonania. Należy przy tym założyć, że przekonanie posiada pozytywny status – jest prawdziwe, prawdopodobne lub dobrze ugruntowane – niezależnie od procesu poznawczego, który doprowadził do jego powstania. Badania psychologiczne nie mają zatem wpływu na ocenę jego wartości epistemicznej⁸. Aby podkreślić różnicę pomiędzy badaniem procesu poznawania a oceną jego skutków, Reichenbach wyróżnia terminy *kontekst odkrycia* oraz *kontekst uzasadnienia*, wprowadzając dychotomię, której prawomocność utrzymywana jest w antynaturalistycznej epistemologii i filozofii nauki po dzień dzisiejszy⁹. Problematyka poznania dzieli się zatem na dwa działy. Pierwszy z nich, do którego można zaliczyć takie dziedziny wiedzy jak psychologia, socjologia czy historia, dotyczy zarówno podmiotowych, jak i społeczno-kulturowych czynników mających wpływ na pojawianie się nowej idei – teorii lub przekonania. Drugi natomiast, będący domeną epistemologii i filozofii nauki, zajmuje się logiczną analizą wiedzy naukowej, określa świadectwo, reguły i standardy rządzące uzasadnieniem, czyli testowaniem, potwierdzaniem i akceptacją istniejących już teorii lub przekonania¹⁰.

Filozofem, który rozpowszechnił ideę dychotomii kontekstów odkrycia i uzasadnienia, chociaż nie używał dosłownie tej terminologii, jest Karl Popper. Podobnie jak Reichenbach, Popper twierdzi, iż proces tworzenia teorii nie może być poddany analizie logicznej. Czynniki wpływające na akt powzięcia decyzji przez naukowca mogą być interesujące dla psychologa lub socjologa, są jednak bez znaczenia dla epistemologa oceniającego status epistemiczny hipotezy naukowej lub przekonania¹¹. Zadaniem epistemologii, czyli słowami Poppera logiki wiedzy, w przeciwieństwie do psychologii wiedzy, jest określanie metod sprawdzania nowych teorii pod względem ich wartości epistemicznej. Nie istnieje zatem logiczna rekonstrukcja procesu tworzenia nowych hipotez i teorii, jest to bowiem w dużej mierze akt irracjonalny¹². Podsumowując, zwolennicy podziału badań nad wiedzą na konteksty ograniczają zadania epistemologa do rozważań nad jej prawomocnością i wykluczają z podejmowanej przez niego problematyki zagadnienia dotyczące jej genezy i rozwoju. Przed przystąpieniem do krytyki takiego rozumienia epistemologii wskażę na główne cechy racjonalności formalistycznej, która stanowi trzon teorii nepozytywistycznej.

Keith Devlin wskazuje, iż koncepcja racjonalności formalistycznej jest kontynuacją epistemologii Kartezjańskiej. Poszukując źródeł neopozytywizmu, skupionego wokół apriorycznej metody logicznej i pojęciowej analizy, można

⁸ Ibidem, ss. 5-7.

⁹ Problem ten analizuje dokładniej H. Siegel, *Justification, Discovery and the Naturalizing of Epistemology*, „Philosophy of Science” 47/1980, ss. 300-302.

¹⁰ H. Reichenbach, *Powstanie filozofii...*, ss. 237-238.

¹¹ K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 2002, s. 32.

¹² Ibidem, s. 33.

jednak równie dobrze zaliczyć ten nurt do tradycji postfregowskiej. Czyni tak m.in. Philip Kitcher w artykule *The Naturalists Return*¹³, uznając Fregego za ojca zwartego antynaturalistycznego paradygmatu uprawiania epistemologii, którego głównymi przedstawicielami są m.in. Russell, Wittgenstein oraz Carnap¹⁴. Frege jest jednym z twórców logiki matematycznej oraz inicjatorem tak zwanego zwrotu lingwistycznego, w ramach którego epistemologia traci centralną pozycję w refleksji filozoficznej na rzecz filozofii języka. Metodą obowiązującą w tej nowej dziedzinie jest głównie analiza pojęciowa, a wszelkie „zanieczyszczenia” ze strony psychologii oraz innych nauk szczegółowych są nieuprawnione. Kontynuatorzy filozofii Fregego usiłowali zastosować jego osiągnięcia na gruncie logiki i matematyki do stworzenia *logiki nauki*, która pozwoliłaby na rozwiązanie wszelkich problemów epistemologicznych. Aby projekt ten mógł się jednak powieść, konieczne jest przyjęcie założenia, iż właściwą metodę prowadzenia analiz epistemologicznych zapewnia metoda logiki, a nie psychologii, pytania epistemologiczne muszą być zatem postawione i rozwiązane w antypsychologiczny, aprioryczny sposób¹⁵. Założenie to wynika z głębokiego przekonania analitycznych filozofów pracujących w tradycji postfregowskiej, iż deskryptywne analizy psychologów są niewystarczające dla epistemologa badającego, jakie procesy poznawcze powinien przeprowadzać podmiot dążący do zdobycia wiedzy o świecie. Podkreślają oni, iż poprawne procesy przebiegają zgodnie z określonymi logicznymi regułami myślenia wyznaczającymi ideał racjonalności, do którego podmiot powinien dążyć. Konsekwentnie, tylko uniwersalne i aprioryczne reguły, ważne w każdym możliwym świecie, tworzą, zdaniem zwolenników formalistycznego ujęcia racjonalności, fundament normatywności epistemicznej.

Zgodnie z tym, co zostało powiedziane, za system organizujący dane doświadczenia w wiedzę o świecie jest uznawana w tradycji postfregowskiej logika, która stanowi rdzeń rozumowania oraz zapewnia uniwersalność rozwiązań wszelkich racjonalnych problemów. Innymi słowy, każdy racjonalny podmiot posiadający taki sam, konkretny zbiór informacji powinien, stosując uniwersalne, aprioryczne normy rozumowania, uzyskać takie same rozwiązania postawionych problemów. Wynika to z natury wnioskowania dedukcyjnego, w którym konkluzja wynika z koniecznością z prawdziwych przesłanek. Taka koncepcja normatywności epistemicznej, wzorowana na metodzie matematycznej i oparta na założeniu o istnieniu algorytmu racjonalnych rozwiązań, czyli na stosowaniu przez podmiot skończonych sekwencji reguł formalnych,

¹³ P. Kitcher, *The Naturalists Return*. Tradycyjną epistemologię skupioną na analizach pojęciowych i logicznych nazywa postfregowską również E. Pacherie, *Naturalistic Epistemologies and Normativity*, „Croatian Journal of Philosophy” 6/2002, ss. 299-317.

¹⁴ P. Kitcher, *The Naturalists Return*, s. 53.

¹⁵ Ibidem, s. 57.

eliminuje z myślenia wszelką arbitralność i niejasność¹⁶. Analizę XX-wiecznej formalistycznej koncepcji racjonalności zacznę od rozważań Bernarda Russella, który choć nie należał do nurtu neopozytywistycznego, to jednak wiele z jego idei zostało przyswojonych przez przedstawicieli Koła Wiedeńskiego. Russell w dziele *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym*¹⁷ poddaje analizie metodę analityczno-logiczną narzucającą mu się, jak sam wskazuje, jako zbiór konkretnych zasad, których przestrzeganie jest wystarczające dla skonstruowania całości wiedzy o świecie z surowych danych zmysłowych. Za najistotniejszy problem filozoficzny autor ten uznaje zagadnienie relacji między owymi danymi a takimi konstruktami nauki jak przestrzeń, czas czy materia¹⁸. Twierdzi on, iż zarówno ten, jak i każdy inny problem filozoficzny jest, po odpowiednim przeformułowaniu, sprowadzalny do problemu logicznego¹⁹. Logika konstytuuje wiedzę, która nie jest ani wywiedziona z doświadczenia, ani uzyskana drogą wnioskowania²⁰. Filozofia więc, w przeciwieństwie do nauk szczegółowych, których generalizacje empiryczne nie gwarantują pewności, formułuje tezy ogólne i pewne. Konsekwentnie, osiągnięcia różnych dziedzin nauki nie mają, zdaniem Russella, wpływu na analizy filozoficzne prowadzone metodą analityczno-logiczną²¹.

Filozofowie związani z Kołem Wiedeńskim zwani neopozytywistami lub logicznymi empirystami przyswoili sobie metodę logiczno-analityczną jako narzędzie analizy filozoficznej, formułując wiele tradycyjnych problemów filozoficznych w nowy sposób²². Przypisują sobie mianowicie zasługę zastosowania, po raz pierwszy na tak szeroką skalę, w analizach epistemologicznych połączenia empirystycznego rozumienia wiedzy z metodą matematyczną. Strategia ta ma na celu zniesienie dychotomii racjonalizm – empiryzm, traktując bowiem doświadczenie zmysłowe jako jedyną drogę poznania rzeczywistości, przypisuje matematyce i logice rolę niezbędnego narzędzia rozumowania²³. Neopozytywiści opowiadają się, akceptując tezę Reichenbacha, za ograniczeniem analiz epistemologicznych do problematyki związanej z uzasadnianiem przekonań i hipotez naukowych. Wyłączają z niej zatem psychologiczne badania procesów poznawczych zachodzących w umyśle podmiotu oraz innych czynników rozpatrywanych przez nauki szczegółowe. Domeną filozofii jest, ich zdaniem,

¹⁶ Por. C. A. Hooker *Between Formalism and Anarchism...*, ss. 44-45. Taką interpretację koncepcji racjonalności filozofów skupionych wokół Koła Wiedeńskiego formułuje także K. Devlin, *Żegnaj Kartezjuszu...*, ss. 16-17.

¹⁷ B. Russell, *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 2000.

¹⁸ Ibidem, ss. 13-14.

¹⁹ Ibidem, ss. 45, 47-49.

²⁰ Ibidem, ss. 64-65, 68.

²¹ Ibidem, s. 234.

²² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Koło Wiedeńskie*, Toruń 1993, ss. 9-13.

²³ Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 2003, s. 180.

ocenie rezultatów poznawczych pod względem wartości epistemicznej, a także poszukiwanie uniwersalnej metody zdobywania niezawodnej wiedzy o świecie, na którą składa się wyłącznie wiedza empiryczna sprawdzalna doświadczalnie za pośrednictwem obserwacyjnych konsekwencji wywiedzionych z hipotez naukowych. Tak rozumiana empiryczna weryfikacja teorii naukowych, zastąpiona na dalszym etapie rozwoju filozofii Koła Wiedeńskiego potwierdzeniem, jest główną kategorią epistemologii neopozytywistycznej²⁴. Poznanie, zdaniem neopozytywistów, polega na przedstawianiu faktów empirycznych za pomocą języka o odpowiedniej budowie logicznej. Zadaniem epistemologii jest natomiast racjonalna rekonstrukcja owego języka, czyli czysto formalna analiza budowy zdań oraz ich warunków sprawdzalności i prawdziwości²⁵. Neopozytywistów bez wahania można zatem zaliczyć do antynaturalistów opowiadających się zdecydowanie za błędnością procedury zwanej *błędem naturalistycznym*. Carnap wiele razy podkreśla, iż zadaniem epistemologii jest racjonalna rekonstrukcja nauki mająca na celu pogłębienie rozumienia teorii dotyczących świata i uczynienie języka filozoficznego równie jasnym jak język logiki poprzez skonstruowanie go wyłącznie z terminów dotyczących doświadczenia zmysłowego, logiki i teorii zbiorów. Jedyna uprawniona filozofia, stanowiąca, według Carnapa, pełnowartościową dyscyplinę naukową, sprowadza się zatem do epistemologii, która poza logiczną analizą języka nauki nie posiada innych zadań²⁶.

Istotę XX-wiecznej formalistycznej koncepcji rozumu przedstawia wyczerpująco Christopher Hooker w artykule *Between Formalism and Anarchism: A Reasonable Middle Way*²⁷. Warto zwrócić uwagę na główne tezy zawarte w tej pracy, podsumowują one bowiem jasno neopozytywistyczne rozwiązania problemów związanych z racjonalnością epistemiczną. Hooker wyjaśnia, iż logiczni empiryści utożsamiają racjonalne działanie poznawcze ze stosowaniem przez podmiot skończonych, stabilnych i prostych sekwencji reguł logicznych w procesie konstruowania wiedzy o świecie z danych obserwacyjnych. Oba wspomniane czynniki – logika i obserwacja są niezbędnymi warunkami wiedzy, decydują bowiem o jej obiektywności²⁸. Głównym założeniem leżącym u podstaw neopozytywistycznej teorii racjonalności naukowej jest teza o formalnym charakterze języka nauki określonym przez system logiki. Na założeniu tym wsparte jest przekonanie, iż wszystkie istotne problemy filozoficzne, związane z uzasadnieniem, wnioskowaniem indukcyjnym oraz sprawdzaniem

²⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Koło...*, ss. 15-19.

²⁵ Por. R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, tłum. A. Zabłudowski, Warszawa 1969, s. 6.

²⁶ Por. K. R. Popper, *Logika odkrycia...*, ss. 22-25.

²⁷ C. A. Hooker *Between Formalism and Anarchism...*

²⁸ Stąd nazwa *logiczny empiryzm*.

teorii, mogą zostać sformułowane oraz rozwiązane w terminach logicznych konstrukcji²⁹. Hooker wskazuje, że formalistyczną koncepcję racjonalności podziela z neopozytywistami także Popper. Mimo iż filozof ten nie zgadza się z empirystyczną tezą dotyczącą znaczenia wnioskowania indukcyjnego w procesie konstruowania i uzasadniania hipotez, podobnie jak przedstawiciele Koła Wiedeńskiego określa metodę naukową wyłącznie w terminach kryteriów logicznych opartych na wnioskowaniu dedukcyjnym. Empirystyczną koncepcję logicznych pozytywistów oraz metodologię Poppera łączy zatem wspólna teoria racjonalności ujmująca rozum jako niezależną od doświadczenia zmysłowego organizacyjną, logiczną strukturę umysłu³⁰. W ramach tego stanowiska rozwój nauki wyznaczają niezmiennie normy racjonalnego postępowania badawczego, przejście od jednej teorii do drugiej jest zatem ściśle określone przez reguły metodologiczne gwarantujące logiczną ciągłość wiedzy³¹. Zwolennicy takiego rozumienia nauki nie dopuszczają istnienia żadnego znaczącego związku pomiędzy faktycznym procesem formułowania twierdzeń a sposobem ich uzasadniania. Dokonują oni logicznej rekonstrukcji wiedzy naukowej, stanowiącej, ich zdaniem, oderwany od historycznego i społecznego kontekstu zbiektywizowany wytwór racjonalnego procesu poznawczego. Podsumowując, filozofów skupionych ideowo wokół Koła Wiedeńskiego interesuje wyłącznie kontekst uzasadnienia, czyli analiza, jak nauka powinna być konstruowana, aby zbliżała się do ideału racjonalności. Inne badania, dotyczące czynników wpływających na proces kształtowania hipotez, wykraczają poza ramy filozofii i skutkują zgubnym psychologizmem. Logiczna rekonstrukcja nauki opisuje zatem mechanizm jej rozwoju bez odwoływania się do okoliczności historycznych i społecznych, które są traktowane jako czynniki patologiczne, zniekształcające jej racjonalny, zgodny z regułami logicznymi, rozwój. Neopozytywistyczny model nauki, skupiający się całkowicie na kwestii logicznej prawomocności myślenia, daje naukowcom konkretne normatywne wskazówki oraz dostarcza jasnych kryteriów racjonalności, czyni to jednak kosztem eliminacji z filozofii podmiotu poznającego osadzonego w aktualnej sytuacji poznawczej, a razem z nim całej teorii poznania³².

Teza o dualizmie kontekstów motywowana jest radykalnym odrzuceniem prawomocności procedury zwanej *błędem naturalistycznym*, polegającej na rozwiązywaniu problemów normatywnych w odwołaniu do badań empirycznych. Rozważania powyższe ukazały, iż filozofowie broniący dychotomii kontekstów odwołują się w swych analizach do transcendentalnego ideału

²⁹ C. A. Hooker *Between Formalism and Anarchism...*, ss. 46-49.

³⁰ Ibidem, s. 50.

³¹ K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2002, ss. 138-155.

³² Zagrożenie to zauważa S. Amsterdamski, *Między doświadczeniem a metafizyką. Z filozoficznych zagadnień rozwoju nauki*, Warszawa 1973, ss. 87-88, 93.

poznawczego, abstrahując od faktycznych możliwości i ograniczeń podmiotów działających w konkretnych sytuacjach poznawczych. Taką *epistemologię bez podmiotu*, przekształconą w zasadzie w filozofię nauki, najkonsekwentniej uprawiali przedstawiciele Koła Wiedeńskiego. Załamaniem się reprezentowanej przez neopozytywistów idei racjonalności formalistycznej, a szczególnie zasypanie przepaści pomiędzy kontekstami odkrycia i uzasadnienia przygotowało grunt dla naturalistycznego zwrotu w epistemologii. W następnej części pracy skoncentruję się na problematyce ściśle związanej z tzw. epistemologią indywidualną, mianowicie na uzasadnianiu przekonań formułowanych i utrzymywanych przez indywidualny podmiot, w przeciwieństwie do podmiotu zbiorowego, do którego odwołuje się epistemologia społeczna oraz filozofia nauki. Przywołam poglądy filozofów związanych z nurtem naturalistycznym, którzy wyraźnie i świadomie wprowadzają czynniki tradycyjnie powiązane z kontekstem odkrycia do analizy i oceny wartości epistemicznej konkretnych przekonań. Zwrócę tym samym uwagę na zatarcie dychotomii kontekstów przez epistemologów znaturalizowanych, jak również na źródło owego zjawiska, czyli odrzucenie prawomocności *błędu naturalistycznego* zwanego *ostatnim dogmatem empiryzmu*³³.

2. Charakterystyka epistemologii znaturalizowanej

W latach 20. XX wieku wśród epistemologów panowało przeświadczenie o odrębności metody i problematyki epistemologicznej od badań prowadzonych w ramach nauk szczegółowych. Logika, stanowiąca fundament racjonalności epistemicznej, miała ostatecznie rozwiązać wszelkie problemy związane z ludzkim rozumowaniem. Na drodze ku spełnieniu tej wizji stanęły jednak coraz liczniejsze badania aktualnych procesów rozumowania, przeprowadzanych przez indywidualne podmioty w konkretnych sytuacjach, prowadzone przez rozwijającą się psychologię poznawczą. Proces załamania się idei racjonalności formalistycznej pod wpływem rozwijających się nauk kognitywistycznych omawia szczegółowo Keith Devlin w pracy *Żegnaj Kartezjuszu*³⁴. Autor ten zwraca uwagę, iż główną konsekwencją empirycznych badań nad zdobywaniem wiedzy jest uniezależnienie racjonalności rozumowania od jego zgodności z regułami logicznymi. Różnica pomiędzy owymi dwiema kategoriami polega na tym, iż zachowanie logiczne jest postępowaniem zgodnym z regułami logiki, ale abstrahującym od kontekstu i ludzkich emocji, zachowanie racjonalne natomiast związane jest z psychologiczną i socjologiczną oceną celów i moż-

³³ Por. H. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, 2004, s. 145.

³⁴ K. Devlin, *Żegnaj Kartezjuszu...*

liwości danego podmiotu w konkretnych okolicznościach przy uwzględnieniu reakcji emocjonalnych³⁵. Devlin argumentuje, iż psychologia poznawcza w ciągu ostatnich 20 lat wykazała, iż wyjaśnianie zachowań ludzkich w odwołaniu do reguł logiki jest nieadekwatne i prowadzi do wielu nieporozumień³⁶. Autor *Żegnaj Kartezjuszu* przyznaje, że izolacjonistyczne stanowisko Kartezjusza przypisujące matematyce czołową rolę i wskazujące, iż wartościowa wiedza musi być wyrażalna w ścisłych i niezależnych od kontekstu regułach, było owocne i trudne do przecenienia w procesie rozwoju myślenia naukowego. Mimo to, coraz więcej świadectw empirycznych prowadzi do konkluzji, iż oceniając racjonalność codziennych ludzkich rozumowań, należy wyjść poza ważne w każdych okolicznościach reguły logiczne w stronę społecznych i psychologicznych uwarunkowań zachowania poznawczego. Innymi słowy, należy skupić się na ocenianiu rozumowania w odwołaniu do kontekstu, w którym jest ono usytuowane bez ignorowania roli emocji³⁷. Logika, co prawda, zapewnia największy ze wszystkich dyscyplin naukowych stopień precyzji, mimo to nie stanowi ona właściwej podstawy dla budowy teorii rozumowania i komunikacji. Epistemolodzy przyjmujący takie stanowisko wychodzą zatem poza teorię racjonalności formalistycznej, szukając takiego opisu zdolności rozumowania, który odzwierciedla rzeczywiste możliwości i ograniczenia ludzkiego umysłu. Strategia ta otwiera drzwi ku epistemologii znaturalizowanej, której zwolennicy wskazują na konieczność zakorzenienia norm epistemicznych w empirycznych informacjach na temat tego, w jaki sposób podmioty o takich możliwościach i ograniczeniach jak ludzie są w stanie osiągać cele poznawcze w aktualnym świecie. Innymi słowy, wiedza z zakresu logiki nie jest wystarczająca dla określenia norm kierujących zachowaniem poznawczym, niezbędne w tym celu okazują się informacje uzyskane w rezultacie psychologicznych badań empirycznych, wskazujące, jakie procesy poznawcze są optymalne w danych kontekstach podejmowania decyzji³⁸. Określając optymalne strategie postępowania poznawczego, niezbędne jest zatem zbadanie rzeczywistych ograniczeń podmiotu poznającego ujawniających się w konkretnych okolicznościach, a także zdobycie informacji na temat środowiska, w którym podmiot zamierza osiągnąć epistemiczny cel. Tradycyjne pytanie epistemologiczne: „Jak wiedza jest możliwa?” należy więc, zdaniem naturalistów, przeformułować na pytanie: „Jak wiedza jest możliwa, dla istot takich jak my, w świecie, w którym żyjemy?”

Zdefiniowanie naturalizmu epistemologicznego przysparza wiele problemów, gdyż do zwolenników tego stanowiska zaliczani są epistemolodzy, których tezy nie mają ze sobą zbyt wiele wspólnego, a nawet dość często się wykluczają. Naturalizm epistemologiczny często jest utożsamiany ze swą

³⁵ Ibidem, ss. 26-31.

³⁶ Ibidem, ss. 36-37.

³⁷ Ibidem, ss. 352-354.

³⁸ Por. P. Kitcher, *The Naturalists Return*, ss. 86-87.

scjentystyczną wersją. Zgodnie z tym poglądem tradycyjne problemy epistemologiczne znajdują rozwiązanie w konkretnych naukach szczegółowych lub są wręcz źle postawione i powinny zostać zastąpione przez naukowe pytania dotyczące poznania ludzkiego. Taka definicja epistemologii znaturalizowanej jest zbyt radykalna, ignoruje bowiem specyfikę tej dyscypliny³⁹. Z drugiej strony można spotkać się z poglądem, iż naturalistyczne są te stanowiska epistemologiczne, które korzystają z osiągnięć nauki w analizowaniu problematyki wiedzy i poznawania. Taka definicja naturalizmu epistemologicznego jest z kolei zbyt szeroka, współcześnie bowiem trudno znaleźć epistemologa, który programowo ignoruje informacje dostarczane przez naukę. W prezentowanej pracy naturalistami nazwani są filozofowie podkreślający metodologiczną, metafizyczną oraz epistemologiczną ciągłość pomiędzy dziedziną przez siebie analizowaną a nauką. Stanowisko takie wymaga, aby wszelkie prawomocne problemy filozoficzne znajdowały swoje rozwiązania jedynie w wyniku ścisłej współpracy filozofów z naukowcami. W tym miejscu narzuca się pytanie, co owa ciągłość oznacza? Jak ją należy rozumieć?

Teza o ciągłości jest konsekwencją odrzucenia idei epistemologii jako Pierwszej Filozofii, zgodnie z którą dziedzina ta stanowi fundament i uzasadnienie wszelkiej wiedzy empirycznej. Status taki zapewniała epistemologii autonomiczna, aprioryczna metoda filozoficzna, którą epistemologia miała zgodnie z tradycyjnym stanowiskiem dysponować. Wbrew takiemu ujęciu, naturaliści umieszczają analizy prowadzone nad wiedzą i poznawaniem wewnątrz szeroko rozumianej nauki (do której zaliczają najczęściej nie tylko nauki szczegółowe, lecz wszelką wiedzę empiryczną zawierającą nauki społeczne, historyczne, a czasami nawet, jak w przypadku Quine'a, również nauki dedukcyjne). Epistemologia znaturalizowana charakteryzuje się zatem odrzuceniem perspektywy zewnętrznej wobec posiadanych już przez podmiot przekonañ, z punktu widzenia której możliwe byłoby sformułowanie niezmiennych i oczywistych norm epistemicznych, wskazujących, jak zdobywać wiedzę. Tak rozumianej epistemologii przeciwstawia się epistemologię tradycyjną⁴⁰, utożsamianą z tradycją kartezjańską, husserlowską, kantowską, oraz z jej internalistycznymi kontynuatorami.

Teza o ciągłości pomiędzy epistemologią a nauką wiąże się z problemem dychotomii norm i faktów. Tradycyjnie epistemologia i nauka przyporządkowywane są dwóm różnym stronom tego podziału. Pierwsza z nich jest przedsięwzięciem normatywnym, określającym normy epistemiczne regulujące formowanie przekonañ. Odgrywa ona rolę oceniająco-krytyczną oraz regulu-

³⁹ Por. S. Haack, *Evidence and Inquiry*, Oxford 2001, ss. 118-119.

⁴⁰ Strategię taką stosują m.in. za Jonathanem Knowlesem, Hilarym Kornblithem i Konradem Talmontem-Kamińskim. Por. J. Knowles, *Norms, Naturalism and Epistemology. The case for science without norms*, New York 2003; H. Kornblith, *Introduction: What is naturalistic epistemology?*, w: H. Kornblith (red.) *Naturalising...*, K. Talmont-Kamiński, *Znaturalizowany podmiot poznający i normy epistemiczne*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2(160)/2004, ss. 279-283.

jąco-praktyczną w analizach działań poznawczych, wskazuje bowiem, w jaki sposób podmiot powinien kształtować wartościowe przekonania. Nauka tymczasem jest rozumiana jako działalność czysto opisowa, wskazująca, jak świat jest zorganizowany oraz jak faktycznie działa ludzki system poznawczy. Epistemologia znaturalizowana stoi zatem przed zadaniem wyjaśnienia, jak możliwe jest zasypanie przepaści pomiędzy opisywaniem faktów a formułowaniem norm. Czy naturalizm może pretendować do miana epistemologii? Jeśli tak, to jakie jest źródło normatywnej mocy naturalistycznych norm epistemicznych? Co odróżnia owe normy od opisów faktów? Jaka jest funkcja owych norm, której opisy faktów nie spełniają? Odpowiedź na te pytania jest najpoważniejszym i najtrudniejszym zadaniem, jakiemu sprostać musi naturalizm, aby zostać uznanym za wartościowe stanowisko epistemologiczne. Wśród naturalistów można wyróżnić kilka strategii odpowiadania na powyższe pytania. W artykule tym nie ma miejsca, aby poddawać je analizie, należy jedynie pamiętać, iż są to pytania, na które musi znaleźć odpowiedź każdy epistemolog usiłujący stworzyć silną alternatywę dla wciąż aktywnych stanowisk antynaturalistycznych.

W konsekwencji naturalizowania epistemologii główne kategorie epistemiczne tracą swoje tradycyjne znaczenia. Prowadzi to często do radykalnie odmiennych od tradycyjnych rozwiązań problemów wiedzy i poznawania i sprawia wrażenie zerwania z klasyczną normatywną problematyką podejmowaną przez epistemologów. Odejście od tradycji najwyraźniej jest widoczne w przypadku pojęcia racji uzasadniającej, którą eksternaliści usiłują oderwać od świadomości podmiotu. Nawet konsekwentni naturaliści mają problem z odrzuceniem głęboko zakorzenionej intuicji utożsamiania racji ze świadectwem posiadanym przez podmiot. Programowo, naturaliści utrzymują jednak, iż status epistemiczny przekonania jest częściowo uzależniony od własności psychologicznego procesu, który wpłynął na jego ukształtowanie. W odróżnieniu od tradycyjnej relacji uzasadniającej, zachodzącej pomiędzy przekonaniem ujętym w zdania w sensie logicznym, uzasadnienie jest przez naturalistów definiowane w terminach relacji przyczynowej, zachodzącej pomiędzy przekonaniem, rozumianym jako psychologiczne stany podmiotu, a kształtującymi je procesami poznawczymi⁴¹. Oderwanie uzasadnienia od świadomości podmiotu prowadzi do nieintuicyjnych konsekwencji omawianych szeroko i obrazowanych wieloma przykładami przez antynaturalistów związanych z internalistycznymi teoriami uzasadnienia epistemicznego⁴². W wyniku naturalizacji uzasadnienia z podmiotu zostaje zdjęta odpowiedzialność epistemiczna związana z tezą deontologiczną, mówiącą, iż podmiot zobowiązany jest do kształtowania swych

⁴¹ Por. J. Kim, *What is »naturalised epistemology«?*, w: H. Kornblith, (red.) *Naturalising...*, s. 48.

⁴² R. Foley, *What's wrong with reliabilizm?*, „*Monist*” 2(68)/1985, ss. 188-202; por. L. Bonjour, *Externalist Theories of Empirical Knowledge*, „*Midwest Studies in Philosophy*” 5/1980, ss. 53-73, s. 59.

przekonań w oparciu o silne racje uzasadniające. Gdy do zbioru racji zaliczone zostają przyczyny przekonań, do których podmiot często nie posiada poznawczego dostępu, norma taka przestaje obowiązywać.

Na potrzebę zmiany rozumienia statusu epistemicznego przekonania zwrócił epistemologom uwagę artykuł Edmunda Gettier'a *Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?*⁴³. Naturaliści zastosowali przykłady opisane przez Gettier'a do uzasadnienia tezy, iż analiza wiedzy i uzasadnienia wyłącznie w terminach warunków logicznych jest niewystarczająca. W wyjaśnianiu owych fenomenów niezbędne okazują się psychologiczne relacje zachodzące pomiędzy stanami przekonaniowymi podmiotu, które mają niewiele wspólnego z logicznymi regułami wnioskowania⁴⁴. Wielu epistemologów doszło tym samym do wniosku, iż wyjaśnienie niepokojących przykładów Gettier'a jest możliwe w wyniku zwrócenia uwagi na przyczynowe procesy powstawania przekonań w sytuacjach, w których podmiot posiada wiedzę. Strategia ta zrywa ostatecznie z antypsychologicznym podejściem do analiz wiedzy. Epistemiczny status przekonania zaczął być przez epistemologów postrzegany jako zależny od procesu, który je spowodował, czyli od psychologicznego faktu dotyczącego podmiotu. Reguły kształtowania przekonań zostały tym samym ściśle związane z naukowymi opisami działania mechanizmów poznawczych, określających zarówno przyczyny sukcesów, jak i błędów popełnianych przez ludzi. Konsekwentnie, zamiast idealnego, transcendentnego podmiotu, naturaliści wprowadzają podmiot poznający, rozumiany jako naturalne zjawisko, biologiczny system będący częścią fizycznego świata, który używa fizycznych mechanizmów w celu zdobycia wiedzy. Naturalistyczny podmiot jest fallibilnym systemem poznawczym, będącym produktem ewolucji i powinien być badany tak jak inne naturalne systemy związane przyczynowo ze środowiskiem, w którym działają. Wychodząc z takiego założenia, oczywistym wydaje się, iż znajomość zdolności i ograniczeń ludzkiego aparatu poznawczego jest niezbędna w analizach fenomenu wiedzy. Uprawianie epistemologii w oderwaniu od badań dotyczących aktualnych procesów zdobywania wiedzy przez tak znaturalizowany podmiot jest natomiast bezowocne i należy je porzucić.

Najważniejszym pytaniem, które epistemolog powinien mieć na uwadze, formułując normy epistemiczne, brzmi: do czego mają one służyć, do jakich celów poznawczych prowadzić? Czy zamierza on sformułować uniwersalną radę dla każdej rozumnej istoty abstrahując od kontekstów, w jakie podmioty poznające są zanurzone, czy też ma na celu określenie zaleceń dla ograniczonych istot, takich jak ludzie, bez ignorowania ich ograniczeń i czynników

⁴³ E. L. Gettier, *Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?* <http://filozofiauw.wikidot.com/local-files/teksty-zrodlowe/Gettier%20-%20Czy%20jest%20wiedza%20C4%85.pdf>, 1963.

⁴⁴ Por. P. Kitcher, *The Naturalists...*, s. 60; A. Goldman, *The Relation Between Epistemology and Psychology*, „Synthese” 64/1985, s. 51.

wpływających na proces zdobywania przez nich wiedzy? Naturaliści zmiierzają do drugiego z owych celów, nie mogą zatem zrezygnować z odwoływania się do informacji dostarczanych przez nauki szczegółowe⁴⁵. Za największe swoje osiągnięcie naturaliści uważają odejście od wyidealizowanej koncepcji podmiotu oraz od formułowania uniwersalnych zasad epistemicznych. Zauważają oni znaczenie empirycznych badań, które pozwalają na lepsze określenie problemów epistemologicznych oraz na znalezienie optymalnego dla danych warunków epistemicznego standardu⁴⁶. Naturaliści podkreślają zatem swoją przewagę nad epistemologią tradycyjną, tłumacząc, iż dysponują lepszymi środkami wyjaśniania fenomenu wiedzy oraz dostarczają skuteczniejszych rad dotyczących epistemicznego postępu⁴⁷.

Artykuł ten poświęcony został przemianom, jakie zaszły wraz ze zwrotem naturalistycznym w rozumieniu głównych pojęć epistemicznych – normy epistemicznej oraz uzasadnionego przekonania. Zwróciłam w nim uwagę na najważniejsze czynniki, które wpłynęły na potrzebę znaturalizowania normatywności epistemicznej i ugruntowania jej źródeł w badaniach empirycznych prowadzonych nad procesami poznawczymi. Załamanie się racjonalności formalistycznej i odchodzenie od idei idealnego, transcendentalnego podmiotu w stronę analiz możliwości i ograniczeń poznawczych ludzi w konkretnych okolicznościach przygotowało grunt dla epistemologii uprawianej w perspektywie naturalistycznej. Naturalistów na gruncie epistemologii wyróżnia przekonanie o konieczności odrzucenia idei Pierwszej Filozofii – autonomicznej od nauki apriorycznej metody filozoficznej oraz twierdzenie o wieloaspektowej ciągłości pomiędzy epistemologią a nauką. Na gruncie stanowiska, zawierającego takie tezy powstają problemy normatywne związane z określeniem źródła, statusu i funkcji norm epistemicznych. Konkretnie, najpoważniejszy problem epistemologii znaturalizowanej dotyczy relacji zachodzącej pomiędzy normami a opisami faktów. Normy epistemiczne wywiedzione z empirycznych badań dotyczących ludzkich procesów poznawczych wskazują, zdaniem naturalistów, na warunki uzasadnionego przekonania. Analiza pojęcia uzasadnienia epistemicznego oraz racjonalności epistemicznej nie należy zatem wyłącznie do domeny epistemologii tradycyjnej, lecz może być podejmowana również z perspektywy naturalistycznej. Nie należy jednak zapominać, iż naturalizm i tradycyjna epistemologia należą do dwóch odmiennych paradygmatów, posiadających różne założenia, przedmioty badań oraz cele. Z tego względu ich przedstawicielom trudno znaleźć wspólny grunt w dyskusji i osiągnąć porozumienie w kwestii normatywności epistemicznej.

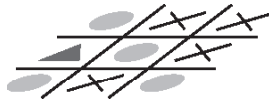
⁴⁵ Por. P. Kitcher, *The Naturalists...*, ss. 63-64.

⁴⁶ Ibidem, s. 114.

⁴⁷ Por. H. Kornblith, *Naturalism: Both Metaphysical and Epistemological*, „Midwest Studies in Philosophy” 19/1994, s. 44; H. Kornblith (red.), *Naturalising...*, ss. 48-49.

Część III

Spółeczny wymiar racjonalności



MAREK HETMAŃSKI

Problem wiedzy niepewnej w koncepcji racjonalności ograniczonej

Wprowadzenie

Problemem poruszonym w tekście jest zagadnienie ograniczeń klasycznej teorii racjonalności. Są to ograniczenia podwójnego rodzaju: dotyczą zarówno (1) teoretycznych kontrowersji pojawiających się w większości nowożytnych koncepcji racjonalizmu jako stanowiska epistemologicznego, jak i (2) praktycznych (psychofizycznych, społecznych, a nawet ewolucyjnych) uwarunkowań i zależności, jakim podlegają niektóre typy działania człowieka. Wszystkie te kwestie zostały sformułowane w ramach koncepcji racjonalności ograniczonej Herberta Simona, a także podjęte przez badaczy z psychologii poznawczej i ewolucyjnej – Daniela Kahnemana, Amosa Tversky’ego czy Gerda Gigerenzera. Tworzą one grupę koncepcji i modeli teoretycznych (jeszcze chyba niepełnej i jednolitej teorii) opisujących różne typy i rodzaje działań poznawczo-praktycznych człowieka. Ich cechą charakterystyczną jest położenie akcentu na niepełność wiedzy, w tym na obecność w działaniu człowieka niekompletnych informacji, różnych i często wykluczających się opinii, intuicji czy nawet przesądów, a zatem wiedzy prawdopodobnej, niepełnej i niepewnej. Koncepcje tak pojmowanej racjonalności ograniczonej zwracają szczególną uwagę na skuteczność i efektywność, jak również epistemiczną poprawność (gwarantowaną przez stosowanie heurystyk) racjonalnych działań człowieka.

Posiłkując się analizami Johna Searle’a, omówię klasyczny model racjonalności poznawczej i uwypuklę jego newralgiczne (dyskusyjne i kontrowersyjne zarazem) elementy. Są nimi dwie kwestie, z którymi każda teoria (model) racjonalności jest konfrontowana: (1) geneza, natura i funkcjonowanie reguł

(dedukcyjnych *versus* heurystycznych) leżących u podstaw działania racjonalnego, a także (2) rodzaj doświadczenia i wiedzy (pełnej i prawdziwej *versus* niepełnej) będących motywem (przesłanką poznawczą) działania racjonalnego. W drugiej kolejności przedstawię kontekst teoretyczny oraz metodologiczny powstania koncepcji racjonalności ograniczonej Herberta Simona, a także badania psychologiczne i nawiązujące do niej koncepcje. Uwzględniając zarówno krytyczną modyfikację modelu klasycznego, jak i propozycje jego wzbogacenia o czynnik w postaci niepełnej wiedzy, za właściwy temat zakreślony tytułem niniejszego artykułu proponuję uznać taki rodzaj działania człowieka, który jest inteligentnym zachowaniem (indywidualnym oraz grupowym) polegającym na wykonywaniu skutecznych działań – w sensie właściwego doboru środków działania do jego celów – podejmowanych w ramach licznych strategii decyzyjnych (heurystyk), przebiegających w oparciu o względnie wystarczającą (także irracjonalną, głównie intuicyjną), lecz nigdy w pełni rozumną wiedzę.

1. Model klasyczny racjonalności

Model klasyczny racjonalności zreferuję za Johnem Searlem, który w monografii *Rationality in Action* przedstawił swoją rekonstrukcję i ocenę licznych filozoficznych koncepcji racjonalności, które powstały w filozofii nowożytnej i współczesnej. Do jego modelu dodam parę własnych uwag, które uwypuklą szczególnie te elementy klasycznej koncepcji, które są dzisiaj przedmiotem rewizji. Przed prezentacją i omówieniem modelu klasycznego należy wprowadzić rozróżnienie – wymieniam w kolejności ważnej dla mojego pojmowania problemu – między (1) racjonalnością jako cechą zachowania praktyczno-poznawczego człowieka (a więc nie wyłącznie poznawczego), zawsze jakimś jego określonym typem czy rodzajem, jednym z wielu, nigdy jedynym, a (2) racjonalnością jako cechą dystynktywną (wartościującą zarazem), na ogół też względnie stałą, przypisaną ludzkiemu gatunkowi, a także (3) racjonalizmem jako stanowiskiem filozoficznym (obecnym także w psychologii, naukach o człowieku czy naukach społecznych), będącym teoretycznym i intelektualnym zapleczem i ontekstem, w ramach którego dwie pierwsze racjonalności są pojmowane i nazywane. Formalnie i metodologicznie rzecz ujmując, racjonalność jako zjawisko [w znaczeniu wskazanym powyżej jako (1)] to cecha rodzajowa [w schemacie klasycznej definicji występująca jako *definiens*; w klasyfikacji powyższej jako (2)] dla określenia tego, czym jest gatunek ludzki (jako jej *definiendum*). W takim rozumieniu precyzowana tu cecha występuje jako element definicji projektującej. Z kolei ujmując rzecz treściowo i historycznie zarazem, trzeba stwierdzić, iż racjonalność zawsze była ideałem w sensie wzoru (w znaczeniu idei regulatywnej), normy i celu. Jako taka zrodziła się ona przede

wszystkim w filozofii i funkcjonowała we wszystkich jej epokach i okresach. W takiej postaci przeszła także do nauki, zarówno nauk przyrodniczych, jak i formalnych (uchodzących na ogół za najlepszy wzór racjonalności), ale także przeniknęła do nauk społecznych, nabierając nowych znaczeń w kontekście działań praktycznych człowieka (etycznych, politycznych, gospodarczych czy komunikacyjnych).

Ale historia (choć lepiej powiedzieć – historyczność, czyli zmienność w dziejach) samej idei racjonalności nie pozostawia bez zmiany jej ogólnego sensu, jak również jej wartości. Trzeba się zatem zgodzić z dość powszechnie akceptowanymi tezami mówiącymi, iż: (1) zmienna historycznie była (i wciąż nią jest) treść idei racjonalności, chociaż (2) zawsze taka sama pozostawała jej główna funkcja – definiowanie (a poprzez to i wartościowanie) istoty ludzkiego gatunku czy też konkretnych zachowań poznawczo-praktycznych określanych właśnie jako *racjonalne*.

Mając na uwadze te rozróżnienia, podaję za Searle'em klasyczny model racjonalności jako takiej. Do modelu tego dodam kilka własnych uwag, które uwypuklą jego znaczenie i ułatwią przejście do rekonstrukcji i charakterystyki modelu racjonalności ograniczonej. Zawartość oraz ogólny sens tego modelu daje się przedstawić w postaci zestawu sześciu punktów (tez), który Searle nazywa *klasycznym modelem racjonalności*. Chociaż uznaje go za nieadekwatny (a nawet fałszujący) obraz faktycznej racjonalności człowieka, to stwierdza, że jakkolwiek jego krytyka nie podważa jednak sensu racjonalności jako takiej; jest ona bowiem na tyle uniwersalną ideą, że nawet jej faktyczne ograniczenia nie przekreślają jej rangi i wartości. „Ograniczenia racjonalności są uniwersalne i wbudowane w strukturę umysłu oraz języka, w szczególności w struktury intencjonalności i aktów mowy. Można opisać działanie tych ograniczeń, tak jak to próbuję zrobić, można też krytykować ten opis, czego również próbuję dokonać, lecz racjonalność jako taka ani nie wymaga, ani nie dopuszcza uzasadnienia, ponieważ wszelkie myślenie i język, tym samym wszelka argumentacja, zakładają racjonalność. Można w racjonalny sposób dyskutować z teoriami racjonalności, lecz nie z racjonalnością”¹. Inaczej mówiąc, racjonalność jako określony typ działania praktyczno-poznawczego, jako zjawisko psychofizyczne i psychospołeczne, jest niekwestionowalne. Składają się na niego elementy, które można ująć w następujących twierdzeniach:

1. Racjonalność człowieka jest kwestią współdziałania i koordynacji jego intelektualnych (*stricte* poznawczych) przekonań oraz emocjonalnych (zasadniczo poza- czy też przed-poznawczych) pragnień; działania racjonalne mają zatem emocjonalno-intelektualne przyczyny. Każde takie działanie ma za realną przyczynę właściwe i wystarczające (tj. dostatecznie uzasadnione epistemicznie) przekonanie (np. przekonanie rozumowe wg Kanta), jak również rzeczywiste

¹ J. Searle, *Rationality in Action*, Cambridge (Mass.) 2001, s. xvi.

i intensywnie przeżywane pragnienie (np. emocje wg Hume'a). Przekonania i emocje są równorzędnymi oraz wzajemnie zależnymi przesłankami w działaniu (w znaczeniu *racji wystarczających* wg Arystotelesa). Pragnienia i przekonania (jako motywy i reguły działania) zasadniczo bezkonfliktowo koordynują działanie racjonalne. Głównym pragnieniem prowadzącym do działań racjonalnych jest na ogół oczekiwana korzyść podmiotu działającego.

2. Postępowanie racjonalne polega na kierowaniu się regułami, metodycznym podążaniu za nimi. Racjonalne działania opierają się na szczególnych regułach (np. Kartezjańskich *regulae ad directionem ingenii*) – logicznych, dedukcyjnych, spójnych i skończonych zarazem. Racjonalność w tym względzie ma podwójną naturę, gdyż i reguły są racjonalne (są wytworem rozumu jako takiego), i samo postępowanie według nich jest racjonalne (w innym przypadku byłoby irracjonalne). Reguły odróżniają zatem racjonalne działania i przekonania od nieracjonalnych (irracjonalnych), które nie są wiedzione przez żadne jawne reguły. Reguły te są (zazwyczaj, chociaż nie wyłącznie) stosowane nieświadomie, chociaż nabywane i rozwijane świadomie i intencjonalnie. Reguły racjonalnych działań mogą być (a nawet lepiej, aby były) przedmiotem analiz epistemologiczno-naukowych w celu ich zestandaryzowania, a także usprawnienia.

3. Racjonalność jest specjalnym, a nawet wyróżnionym (najlepszym) rodzajem zdolności czy umiejętności poznawczej człowieka. Racjonalność w znaczeniu zdolności intelektualnej ma (obok spostrzegania, pamiętania, wyobraźni czy woli) uprzywilejowane miejsce w ludzkim poznawaniu. Podporządkowuje sobie wszystkie inne umiejętności praktyczno-poznawcze, koordynując ich działanie. Jest z tego powodu *differentia specifica* ludzkiego gatunku (np. Arystotelesowskie *animal rationale*). Służy człowiekowi także jako środek do samorefleksji i samooceny.

4. Mimo doskonałości racjonalności zdarzają się jednak przypadki jej szczególnego ograniczenia. Odstępstwa od racjonalności są uznawane za wyraz słabości woli, jako znamienne (dość jednak kłopotliwy dla klasycznego modelu) niedostatek racjonalnej postawy. Odstępstwa od ideału racjonalności, rozpatrywane w szerokiej perspektywie, są właściwie pozorne. Powodowane są bowiem przez: (1) niewystarczające działanie pragnień czy przekonań lub (2) niepoprawne stosowanie się do reguł. Pełna znajomość motywów działań, jak również reguł, które nimi kierują, wystarczy do poprawnego (bezkolizyjnego) działania. Przykłady akrazji, podawane w filozofii i metaetyce (np. Płańsko-Sokratejskie stwierdzenie: „Nikt z własnej woli nie podąży za złem”, Arystotelesowskie przekonanie, iż akrazja to wynik działania za ledwie opinii, a nie samego rozumu, ale także Owidiuszowa maksyma: „Video meliora proboque, deteriora sequor”), są pozorne i dadzą się ostatecznie wyjaśnić. Dlatego też Donald Davidson może stwierdzić, że człowiek tylko czasowo wybiera gorsze (irracjonalne) rozwiązanie, gdyż brak mu pełnej wiedzy.

5. Podmiot działania praktycznego dokonuje kalkulacji pragnień i celów. Racjonalne jest tylko takie działanie, które wyrasta z rzeczywistych pragnień i trafnie dobiera środki do celu; wszelako nie ma niezależnych od pragnień racji działania (wyrazem tego jest Hume'owskie zdanie: „Rozum jest niewolnikiem emocji”). Rozum dobiera środki do realizacji planów działania i celów – jest to w tym sensie rozum instrumentalny. Działanie instrumentalnego rozumu praktycznego (także zdrowego rozsądku) polega na rozpoznaniu różnych pragnień (np. moralnych, estetycznych, politycznych) oraz ogólnych celów. Jednakże domeną działania rozumu praktycznego nie są cele, lecz tylko i wyłącznie środki działania. Kryterium oceny środków stanowi ich użyteczność, dlatego jest ona głównym motywem działania racjonalnego. Cele są przy tym poza oceną, gdyż może ona dotyczyć jedynie środków. Pragnienia (zawsze własne) i cele same w sobie (na ogół zewnętrzne) nie są tym samym racjonalne.

6. Racjonalność jako postawa życiowa jest zbiorem pragnień, zasad i reguł, które są z natury rzeczy spójne oraz niesprzeczne. Dotyczy to zwłaszcza niesprzeczności w dziedzinie pragnień czy środków, chociaż już nie celów. Aby być racjonalnym w działaniu, trzeba konsekwentnie realizować pragnienia i zamiary jako jego przesłanki. System racjonalnego działania (poznawczego czy praktycznego) funkcjonuje w pełni dopiero, gdy zestaw pragnień jest spójny; ponadto jest on nastawiony na uzyskanie korzyści. Zarówno przekonania, jak i pragnienia nie mogą zawierać logicznej czy pojęciowej sprzeczności.

Powyższy zestaw tez (przygotowany przez Searle'a jako immanentna krytyka) wchodzi w skład klasycznego ideału racjonalności. Daje się on wyabstrahować z większości stanowisk racjonalistycznych, które były sformułowane w europejskiej filozofii od czasów starożytnych aż po nowożytnie. Nawet jeśli nie wszyscy eksponenci i obrońcy racjonalizmu klasycznego (np. Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Kant czy Husserl) głosili pełen zestaw powyższych tez, to i tak znaczną ich część można wyeksplikować z takich właśnie stanowisk. Najistotniejsze elementy modelu klasycznego można, moim zdaniem, ostatecznie ująć w postaci następujących twierdzeń: (1) racjonalnym działaniem praktyczno-poznawczym jest tylko takie postępowanie, które stosuje się do jednoznacznych i spójnych (koherentnych, niesprzecznych) niezawodnych reguł o dedukcyjnym charakterze; (2) celem działania racjonalnego jest optymalizacja środków i wyników, polegająca na wyborze najlepszego działania (jednego i konsekwentnie stosowanego) z dających się poznać (np. obliczyć czy oszacować) dróg możliwego postępowania; (3) optymalizację działania racjonalnego uzyskuje się na drodze maksymalizacji korzyści, która jest cechą jawnych i świadomych pragnień oraz zamiarów prowadzących do realizacji założonych celów; (4) warunkiem koniecznym racjonalnego działania jest dysponowanie pełną wiedzą zapewniającą podjęcie trafnych (optymalnych i korzystnych) decyzji, dającą się przy tym sformalizować i wielokrotnie stosować w podobnych

sytuacjach. Krótko mówiąc, racjonalne działanie to metodyczne, zarazem trafne i skuteczne, dobieranie środków do celów w oparciu o pełną wiedzę.

Klasyczny ideał racjonalności jest antynomiczny i kontrowersyjny, dlatego chcę uczynić go przedmiotem analizy i oceny; w tym celu przytoczę trzy koncepcje racjonalności ograniczonej. Konfrontacja modelu klasycznej racjonalności z modelem racjonalności ograniczonej jest konieczna z filozoficznych i naukowych powodów. Ma ona potrójny sens. Po pierwsze, pozwala ukazać odmienne, w moim rozumieniu bogatsze i trafniejsze, własności ludzkich działań. Po drugie, pozwala abstrakcyjne dotychczas analizy i niekonkluzywne spory uczynić bardziej rzeczowymi, jak również dającymi się empirycznie weryfikować (choćby dzięki psychologicznym eksperymentom i ich statystycznym uogólnieniom). Po trzecie, ukazuje znaczące przesunięcie się badań nad racjonalnością z samej filozofii w stronę nauki, przede wszystkim nauk o poznawaniu (kognitywistyki), nauk społecznych (głównie socjologii, ale także ekonomii i nauki o administracji) oraz nauk przyrodniczych (w tym psychologii rozwojowej i ewolucyjnej oraz teorii ewolucji). Problem racjonalności (filozoficzny i naukowy zarazem) jest zatem ciągle ważną kwestią teoretyczną (trudno sobie nawet wyobrazić, aby jego dzieje miały kiedykolwiek kres), lecz jego waga i znaczenie wynikają przede wszystkim z rzeczywistych (nie z wyidealizowanych czy zmistyfikowanych w filozoficznym lub religijnym dyskursie) zagadnień wyrastających z życia. Mam na myśli nade wszystko rzeczywiste sytuacje praktyczno-poznawcze człowieka, w których dokonuje wyborów, podejmuje decyzje, rozwiązuje problemy, słowem, rozstrzyga dylematy poznawcze w sytuacjach niepełnej informacji, niepewnej wiedzy oraz wiążącego się z tym ryzyka. Taki właśnie rodzaj i typ działania – w tym jego motywy, środki i cele – jest właściwym tematem naukowych badań i filozoficznych analiz racjonalności, a także sporów o jej naturę. Predykat „ograniczoność” przypisywany działaniom racjonalnym nie oznacza ich niedoskonałości („nieracjonalności” w sensie klasycznym), lecz ich konstytutywną cechę. Wszelka racjonalność jest zawsze jakoś ograniczona.

2. Koncepcja racjonalności instrumentalnej i ograniczonej

Okopany w swoich stanowiskach i odmianach racjonalizm epistemologiczny (trafnie ujęty w Searle’owskim modelu) na ogół (z pewnymi tylko wyjątkami) zapoznawał fakt, iż poza racjonalnością poznawczą istnieją liczne postaci racjonalności praktycznych działań. Racjonalność praktyczna może przy tym albo wyrastać z poznawczej, albo też (co zdarza się dość często) być z nią w opozycji czy konflikcie. Jej cechą dystynktywną jest to, że za racjonalne uznaje się działanie człowieka wynikające z życiowych pragnień, do których metodyczny (a więc nieprzypadkowy, nielosowo) dobiera właściwe środki

i dopiero w taki sposób osiąga zamierzone cele. W istotnej dla racjonalnego działania praktycznego triadzie, na którą składają się: (1) pragnienia i oparte na nich przekonania, (2) środki oraz (3) cele, racjonalność rozpoznaje się zasadniczo po stronie dwóch pierwszych elementów: pragnień czy przekonań oraz czynności doboru środków i narzędzi działania do założonych celów; racjonalności nie przypisuje się celom jako takim. Racjonalność to zatem kwestia praktycznego wyboru spośród wielu środków tego właściwego, który prowadzi do zaspokojenia pragnień. Wybór i leżące u jego podstaw działanie nie musi, bo też nie może, być powiązane bezpośrednio, czy też bezwzględnie, z celami jako takimi. Kwestia wartości celów (tego, czy są dobre lub złe, „racjonalne” lub „nieracjonalne”?) jest obojętna lub drugorzędna, a w zasadzie niewłaściwa dla racjonalności jako takiej.

Tak pojęta racjonalność to racjonalność instrumentalna – jedno z najczęściej i najżywiej dyskutowanych w filozofii i socjologii pojęć, obecne także w takich naukach społecznych, jak ekonomia czy nauki o administracji lub komunikacji. Jest to także stanowisko filozoficzne², zajmowane m.in. przez Maxa Webera, Maxa Horkheimera czy Jürgena Habermasa. Bertrand Russell sens racjonalności instrumentalnej wyraził krótko i dobitnie: „Rozum ma doskonale jasne i ścisłe znaczenie. Oznacza wybór właściwych środków do celu, który pragnie się osiągnąć. Nie ma nic wspólnego z wyborem celów”³. Podobnego zdania w kwestii instrumentalizacji rozumu (czyli neutralizacji wartości celów w działaniu racjonalnym), tyle że wyrażonego jeszcze bardziej dobitnie, był też Herbert Simon: „Rozum jest w pełni instrumentalny. Nie może nam powiedzieć dokąd iść. Jest jak wynajęty rewolwerowiec, którego zatrudniamy do zrealizowania dowolnych

² Definicję i klasyfikację tej racjonalności podaje T. Buksiński: „Teorie instrumentalne występują w kilku wersjach. Wyróżnić wśród nich można koncepcje formalnie minimalistyczne lub subiektywistyczne oraz formalnie optymalistyczne lub obiektywistyczne. Działania są racjonalne instrumentalnie w sensie minimalnym (wąskim), gdy: 1) są podjęte intencjonalnie jako środki; 2) służą do osiągnięcia danych obiektów pożądań lub celów; 3) są w świetle przekonań działającego w danej sytuacji środkami skutecznymi. W tym ujęciu nie jest ważny dla racjonalności charakter celów (to, czy są rozsądne, moralne lub realne). Nie jest też istotna prawdziwość ani zasadność przekonań o sytuacji. Cele i przekonania są niereflektowane. Nie optymalizuje się też środków. Tym, co się tu liczy, jest subiektywna spójność wewnętrzna między działaniem a celem. [...] Instrumentalne formalne koncepcje działań występują również w wersji optymalistycznej albo obiektywistycznej. W tym ujęciu za racjonalne uznaje się tylko takie działanie, które jest: 1) podjęte intencjonalnie jako środek; 2) oparte na prawdziwych lub dobrze uzasadnionych poglądach na sytuację; 3) dokonane w stosunku do celów i preferencji wyraźnie uporządkowanych (hierarchicznych); 4) optymalne, to znaczy stanowi najbardziej skuteczny (resp. „najtańszy”) środek do osiągnięcia celów; 5) skalkulowane w świetle konsekwencji bliższych lub dalszych, chcianych i nie chcianych dla działającego. [...] W tym ujęciu racjonalność identyfikowana jest z maksymalną efektywnością przy maksymalnym uporządkowaniu celów i pożądań. Stanowi ona użyteczny model idealny do rozumienia i objaśniania konkretnych zachowań jednostek i grup”. T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań. Szkice z filozofii polityki*, Poznań 1996, ss. 30-33.

³ B. Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, London 1954, s. viii.

celów, które posiadamy, dobrych lub złych”⁴. Jego moc zostaje (w dosłownym sensie) zinstrumentalizowana przez środki działania, głównie narzędzia codziennego działania, jak i narzędzia oraz instrumenty naukowe (np. pomiarowe, modelowania, prognozowania). To za ich pomocą człowiek dokonuje rozpoznania i zbadania rzeczywistości, łatwiej formułuje poznawcze pragnienia, dobiera do nich środki, a następnie efektywnie realizuje cele; instrumenty wspomagają go w każdej z tych czynności.

Instrumentalizacja rozumu wskazuje na istotne rozróżnienia w obrębie jego struktury i działania. Po pierwsze, w ramach tej koncepcji zostaje dokonane ważne rozróżnienie na: (1) subiektywnie odczuwane przez człowieka w trakcie działania ograniczenia w doborze przez niego środków do celów (wybiera te, które wydają mu się najlepsze) oraz (2) dające się obiektywnie rozeznać i sformułować najlepsze warunki do przeprowadzenia takiego działania. Inaczej jeszcze mówiąc, instrumentalizacja w działaniu rozumnym polega, z jednej strony, na podmiotowym odczuciu (subiektywnym i intencjonalnym) działającego człowieka, dokładniej: na oczekiwaniu satysfakcji z użyteczności, a z drugiej strony – na przedmiotowym i obiektywnym stanie rzeczy, który warunkuje i ułatwia efektywne działanie podmiotu. Racjonalność to trafny, najlepszy z możliwych, wybór osiągalny na drodze metodycznego (w tym sensie racjonalnego) działania. Po drugie, w koncepcji rozumu instrumentalnego jest jeszcze czynione rozróżnienie na: (1) minimalne warunki, jakie musi spełnić podmiot działania racjonalnego, a którymi są jego własne pragnienia i przekonania (uzasadnione epistemicznie), a także (2) optymalne warunki, jakie z obiektywnego (naukowego) punktu widzenia muszą być spełnione, a którymi są prawdziwa i uzasadniona wiedza, którą dysponuje podmiot w trakcie działania. Tak pojęta optymalizacja wyraża się ostatecznie w maksymalizacji pragnień i przekonań, z którymi podmiot przystępuje do działania, oraz użyteczności samego działania, czyli w doborze najlepszych (np. najtańszych, najmniej szkodliwych, najpełniej akceptowalnych społecznie) środków zastosowanych w działaniu. Można ją określić mianem *optymalizacji zmaksymalizowanej*.

Instrumentalizacja działań racjonalnych łączy się jednak z pewnymi teoretycznymi kontrowersjami, model jej optymalizacji i zarazem maksymalizacji budzi pewne zastrzeżenia. Badaczem, który w znaczący sposób przyczynił się do ich sformułowania, jest Herbert Simon. Jego wkład do dyskusji nad racjonalnością polegał głównie na tym, że dokonał on ważnych uściśleń i rozstrzygnięć w trakcie badań prowadzonych w takich dziedzinach, jak: metodologia nauk empirycznych, teoria i praktyka sztucznej inteligencji, nauki o administracji, organizacji i zarządzaniu, głównie jednak w ekonomii. Mając w każdej z nich wiele do powiedzenia, dokonując znaczących odkryć i rewidując przy tym niektóre własne badania (np. w dziedzinie sztucznej inteligencji, w której reguły

⁴ H. Simon, *Reason in Human Affairs*, Stanford 1983, ss. 7-8.

racjonalnych dowodów nie dały się komputerowo zautomatyzować), Simon doprecyzował koncepcję racjonalności działań, formułując własną pod nazwą *racjonalności ograniczonej* (*bounded rationality*). Jest ona obecnie nie tylko klasycznym stanowiskiem, ale również tematem licznych uściśleń i rozwinięć.

Simon odniósł się krytycznie do teorii subiektywnie oczekiwanej użyteczności, w której zostały sformułowane warunki działania, jakie powinna spełnić osoba podejmująca w pełni racjonalną (optymalnie-maksymalną) decyzję. Warunki te to: (1) dysponować dobrze zdefiniowaną funkcją użyteczności związaną z oczekiwaną sytuacją; (2) mieć ściśle określony zbiór alternatywnych działań, czyli znać wszystkie możliwe sytuacje w oparciu o dostępną w danym czasie informację; (3) znać rozkład prawdopodobieństwa wszystkich (dających się matematycznie obliczyć) przyszłych stanów łączących się z podjęciem którejkolwiek z możliwych decyzji, inaczej mówiąc: znać scenariusze strategii wyboru i dające się przewidzieć konsekwencje; (4) dokonać ostatecznie wyboru jednej alternatywy (strategii), która zmaksymalizuje tym samym oczekiwaną wartość użyteczności. Jest to zestaw warunków idealnych i koniecznych zarazem. Ale niestety, stwierdza Simon: „Z pojęciowego punktu widzenia teoria taka jest pięknym obiektem zajmującym miejsce w Platońskim niebie idei. Znaczące trudności powodują, iż nie da się jej zastosować w żaden dosłowny sposób do faktycznego podejmowania decyzji przez ludzi”⁵. W rzeczywistości nie da się spełnić tak idealnych, maksymalnych i optymalnych warunków. Żaden człowiek w konkretnym działaniu nie dysponuje ani faktami, ani wartościami, ani też metodami wnioskowania czy mocami obliczeniowymi potrzebnymi do sprostania wymogom teorii subiektywnie oczekiwanej użyteczności. Simon określa ją sarkastycznie mianem „olimpijskiego modelu”, który nadaje się co najwyżej do opisu umysłu boskiego, a nie ludzkiego. Racjonalność tak doskonała nie istnieje w świecie ludzkim.

W sferze rzeczywistych (nie wyidealizowanych) i codziennych spraw ludzkich, stwierdza Simon, człowiek ma zawsze do czynienia z konkretnymi sytuacjami praktycznymi i poznawczymi. W takich sytuacjach musi on rozstrzygnąć (rozwiązania) tylko konkretne, pojedyncze problemy (sytuacje problemowe) związane zawsze z konkretnymi, pojedynczymi pragnieniami. Taka jest już natura ludzka – tak biologicznie wyewoluował gatunek ludzki i taka jest historia jego cywilizacji – że człowiek musi podejmować decyzje w oparciu o pojedyncze, nieliczne informacje, konkretne wartości i cele; taka była natura prehistorycznego człowieka żyjącego w jaskiniach i taka też jest natura współczesnego, cywilizowanego człowieka. Z taką właśnie naturą (nie wyidealizowaną, lecz rzeczywistą, rozpoznaną przez naukę) musi się liczyć, stwierdza Simon, każda teoria racjonalności. „Racjonalność może się koncentrować na zajmowaniu się jednym lub kilkoma problemami w jakimś czasie, z nadzieją, że gdyby pojawiły

⁵ Ibidem, s. 15.

się inne problemy, to wówczas byłby czas na zajęcie się nimi również”⁶. Dla tak pojętej racjonalności, nazywanej przez Simona modelem behawioralnym, można zbudować formalny model, ale już nie tak rygorystyczny, jakim posługuje się teoria subiektywnie oczekiwanej użyteczności.

W modelowaniu konkretnej racjonalności trzeba uwzględnić przede wszystkim to, iż u podstaw działań leżą emocje, które odgrywają pozytywną rolę w wyznaczaniu i ukierunkowaniu uwagi człowieka w sytuacjach poznawczych; między poznaniem a emocjami nie ma w tym sensie żadnego konfliktu. Emocje są z kolei bliskie intuicjom, których rola jest równie ważna (na co wskazują wyniki badań neurofizjologicznych). Ułatwiają one formułowanie i rozpatrywanie alternatyw w działaniu, także możliwych konsekwencji działań, gdyż ukierunkowują uwagę decydenta. Czyni to działanie człowieka bardziej trzeźwym i rozsądnym. Działanie nie jest jednak optymalizacją. Nie da się bowiem rozpatrzyć ani obliczyć wszystkich alternatyw dla danego działania, a tym bardziej ich konsekwencji.

Pełna prezentacja całej rzeczywistości, wbrew zaleceniom klasycznej koncepcji racjonalności (wymogowi optymalizacji), też nie jest osiągalna, stwierdza Simon. Po pierwsze, człowiek nie jest w stanie poznać wszystkich alternatyw, zadowala się zazwyczaj rozpatrzeniem kilku, a decydującym kryterium ich wyboru nie jest stopień ich ważności, ale kolejność (zazwyczaj dowolna), z jaką się z nimi zapoznaje. Po drugie, jego naturalne, ale także i sztuczne, moce obliczeniowe (w znaczeniu zdolności do samego rozpatrzenia, przeliczenia czy pojęcia lub zrozumienia złożoności świata) nie są wystarczające, aby spełnić wymóg „olimpijskiej teorii racjonalności pełnej”, stwierdza Simon; nie wystarczą do tego nawet wszystkie komputery (z lat 80. XX wieku!) z całej Doliny Krzemowej. „Zdolność ludzkiego umysłu – pisze Simon – do sformułowania i rozwiązywania złożonych problemów w małym tylko stopniu daje się porównać z rozmiarem problemu, którego rozwiązanie potrzebne jest dla obiektywnie racjonalnego zachowania w rzeczywistym świecie, lub co najmniej dla rozsądnego przybliżenia się do takiej obiektywnej racjonalności”⁷. Z takich właśnie powodów absolutny i wyidealizowany model racjonalności jest fałszywy, zamiast nim należy się posługiwać modelem behawioralnym lub modelem mówiącym o emocjach i intuicjach (intuicyjną teorią) opisującym motywy poznawcze racjonalnego podmiotu. Jednakże pełniejszym opisem kluczowego zagadnienia jest „wizja racjonalności jako ewolucyjnej adaptacji”, o której Simon mówi, że dopiero ona jest faktycznym modelem racjonalności. Dlaczego? Tylko bowiem z tak szerokiej perspektywy – uwzględniającej czynnik niezwykle długiego czasu, jak i rozległego środowiska działań – można ująć zarówno naturę, jak i genezę

⁶ Ibidem, s. 20.

⁷ H. Simon, *Administrative Behavior: A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organizations*, New York, s. 198.

wszystkich czynności racjonalnych jednostki i gatunku ludzkiego. Za istotne składowe tego modelu Simon uważa następujące elementy: (1) lokalne i adaptacyjne działania człowieka w stosunku do danego środowiska, a nie działania o charakterze globalnym (całościowym); (2) istnienie wielu różnych kierunków działania podmiotu, lecz nie w postaci zawsze takich samych mechanizmów tego działania; (3) funkcjonowanie w różnych lokalnych środowiskach działania człowieka mechanizmów sprzężenia zwrotnego, w których zarówno egoistyczne, jak i altruistyczne motywy działania realizowane są według ogólnych mechanizmów ewolucyjnej adaptacji; co w efekcie warunkuje (4) istnienie bardzo wyspecjalizowanych, znaczących z ewolucyjnego punktu widzenia, mechanizmów konkurowania poprzez specjalizację i współpracę, a nie walkę. Model racjonalności jako ewolucyjnej adaptacji, łączący w sobie także elementy modelu behawioralnego i intuicyjnego, w przeciwieństwie do modelu klasycznego, nie zawiera, jak zauważa Simon, „procesów optymalizacji, lecz mechanizmy odkrywania nowych możliwości, które są »udoskonaleniami« w stosunku do poprzednich”⁸. Racjonalność tak właśnie pojmowana bliższa jest rzeczywistym i faktycznym czynnościom praktyczno-poznawczym człowieka niż klasyczna koncepcja, o której tak wiele pisano i dyskutowano w dziejach filozofii.

Simonowskie analizy i dokonany przez niego zarys teorii racjonalności ograniczonej stały się w przeciągu kolejnych dekad i są do dziś tematem wielu nawiązań i rozwinień daleko wykraczających poza samą filozofię. Przedstawię teraz jedno z nich.

3. Podejmowanie decyzji w sytuacji niepewności. Epistemologiczne analizy wiedzy niepełnej, lecz wystarczającej

Założenie klasycznego modelu racjonalności o stosowaniu się podmiotu do ścisłych reguł, dających się jednakowo zastosować w każdych warunkach i przynoszących każdorazowo pełny sukces poznawczy, zawsze budziło wątpliwości wśród badaczy ludzkich czynności poznawczych. Wyniki psychologicznych eksperymentów laboratoryjnych, badania pojęciowe sytuacji rozwiązywania problemów, jak również analiza i ocena potocznych doświadczeń wykazywały wielokrotnie, iż człowiek nie postępuje na ogół w taki sposób. W szczególności postępowanie decyzyjne i poznawcze w sytuacjach niepewności w znaczeniu niepełnej wiedzy charakteryzuje się odmiennym modelem postępowania. Opis takich zachowań oraz ich model został stworzony przez psychologów poznawczych A. Tversky’ego i D. Kahnemana już w latach 70. XX wieku. Autorzy przeanalizowali i opracowali szereg heurystycznych procedur, jakie są stosowane w złożonych sytuacjach poznawczych przy niepełnej czy też myl-

⁸ Ibidem, ss. 73-74.

nie rozpoznawanej informacji. Ich koncepcja wpisana się w szeroką dyskusję na temat złożonej natury racjonalności człowieka, stała się też przedmiotem licznych polemik (znaczącą podjął Gerd Gigerenzer).

Tversky i Kahneman na podstawie eksperymentów psychologicznych stwierdzili, że człowiek w trakcie decydowania czy rozwiązywania złożonych problemów praktyczno-poznawczych przyjmuje względnie stałe nastawienia poznawcze (*cognitive biases*), które mają charakter specyficznych błędów poznawczych. Są wśród nich także intuicyjne sądy i przekonania, odgrywające szczególną rolę w szacowaniu losowych zdarzeń. „[L]udzie polegają na ograniczonej liczbie zasad o charakterze heurystycznym, które redukują złożone zadania oceny prawdopodobieństwa i przewidywania wartości do prostszych czynności sądenia. Ogólnie mówiąc, heurystyki te są całkiem użyteczne, chociaż czasami prowadzą do poważnych i systematycznych błędów”⁹. Charakteryzują one zarówno potoczne poznawanie elementarnych cech środowiska, jak również bardziej skomplikowane, w tym naukowe, operacje i czynności poznawcze szacujące bardzo złożone zdarzenia. Nastawienia o cechach heurystyk są powszechne – można w ich obrębie wyróżnić trzy podstawowe typy: (1) błąd rozpoznawania reprezentatywności wśród ciągów zdarzeń, (2) błąd nadmiernej łatwości w ocenie takich ciągów oraz (3) błąd niewłaściwego rozstrzygnięcia problemów na podstawie nietrafnej oceny danych wyjściowych (ze względu na tzw. zakotwiczenie).

Heurystyczny błąd pierwszego typu (z którym wiążą się kolejne) polega na istnieniu w poznawaniu i ocenie różnorodnych zdarzeń skłonności podmiotu do mylnej reprezentatywności polegającej na przenoszeniu własności czy prawdopodobieństwa z jednej ich klasy (grupy) na klasę drugą. Jest to uporczywe odnajdowanie podobieństw w zdarzeniach pomimo znaczących różnic pomiędzy nimi. Zachodzi ono w trakcie niepoprawnego rozpoznawania i szacowania prawdopodobieństwa zdarzeń, czego wyrazem jest chociażby niewrażliwość podmiotu oceniającego na wcześniej już poznane (trafne) prawdopodobieństwo zdarzenia, które mimo to jest wciąż pomijane w konfrontacji z nową informacją. Bieżący opis, nawet zupełnie nieinformacyjny, przeszkadza tym samym we właściwym szacunku zdarzeń i zmienia poprzedni trafny wynik. „Ludzie używają wcześniej rozpoznanych prawdopodobieństw zdarzeń w sposób poprawny w sytuacji, gdy nie dysponują żadną inną informacją. Niemniej jednak prawdopodobieństwa te są zupełnie ignorowane w sytuacji, gdy pojawia się jakiś nowy opis, całkowicie nie mający żadnej wartości informacyjnej. W sytuacji, gdy nie pojawiają się żadne specyficzne dowody, prawdopodobieństwa są wykorzystywane poprawnie, zaś gdy pojawiają się dowody bezwartościowe, wcześniejsze prawdopodobieństwa zostają zignorowane”¹⁰. Ludzie często

⁹ A. Tversky, D. Kahneman, *Judgment under uncertainty: heuristics and biases*, w: iidem, *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge 1998, s. 3.

¹⁰ Ibidem, s. 5.

błędnie, jak wynika z powyższego, oceniają znaczenie poznawcze zupełnie przypadkowych zdarzeń (trafu i okazji), co znajduje swój wyraz w potocznym określeniu „błąd gracza”. Przypadkowe zdarzenie jest rozpoznawane i oceniane jako samo-korygujący się proces, który ma jakoby własną, ukrytą tendencję. Dużą uwagę przywiązuje się także do losowych, niewielkich statystycznie odchyień od prawidłowości, co owocuje przekonaniem, że te małe wartości reprezentują jednak właściwy stan rzeczy. Kahneman i Tversky uważają, że ten drugi błąd (nazywają go *prawem małych liczb*) cechuje nie tylko postępowanie zwykłych ludzi, lecz także psychologów eksperymentalnych, którzy popełniają go nawet dość często, mimo że znają jego ogólną naturę.

W szczególności zaś przewidywania, tak ważne w potocznym, jak i naukowym poznawaniu, podatne są na heurystykę błędnej reprezentatywności. Ludzie przewidują zazwyczaj zdarzenia, kierując się swoimi subiektywnymi preferencjami dla samych opisów, a nie wiarygodnością opisów w sensie ich zgodności z faktami czy ich mocy przewidywającej, o jakiej mówi statystyczna teoria (im wyższy wskaźnik przewidywalności, tym szersza dziedzina przewidywanych wartości). Dlatego wykazują oni specyficzną niewrażliwość na dane statystyczne („iluzję wartości statystycznej”), polegającą na tym, że preferują różnorodne prawidłowości rozpoznawane na wejściu (np. same wzory rozkładu zdarzeń), a nie na wyjściu modelu przewidującego zdarzenia. I tak, widząc czysto formalną spójność czy niesprzeczność danych wejściowych, a nawet ich szczególną redundantność (niemającą związku ze zdarzeniem), ludzie przewidują całkiem wysokie prawdopodobieństwo tak mało prawdopodobnego, nieoczekiwanego zdarzenia. Popełniają ten błąd wbrew faktom i teorii.

Badania eksperymentalne, w tym wypracowana typologia heurystyk oraz zbudowana na tej podstawie teoria nastawień poznawczych, doprowadziły Kahnemana i Tversky'ego do sformułowania wielu ogólnych wniosków o charakterze epistemologicznym. Jednym z nich jest teza, że racjonalność w klasycznym modelu nie jest osiągalna, gdyż większości jej elementów nie można realizować w rzeczywistych sytuacjach poznawczych. Po pierwsze, racjonalność nie polega na postępowaniu według reguł, gdyż na ogół przybiera postać heurystycznych reguł. Po drugie, dokonując wyborów, podejmując decyzje, rozwiązując problemy, człowiek nie dysponuje zazwyczaj pełną czy pewną wiedzą na temat wszystkich przesłanek ani tym bardziej wszystkich konsekwencji swojego działania. Mimo to tak pojęte racjonalne działanie („sądzenie w ramach niepewności” – jak brzmi zasadniczy problem badawczy Kahnemana i Tversky'ego) jest efektywne i przynosi satysfakcjonujące wyniki poznawcze; w tym miejscu wnioski obu badaczy są zgodne z teorią ograniczonej racjonalności Simona. Autorzy formułują jednakże jeszcze inną konkluzję o charakterze ogólnej tezy epistemologicznej, odnoszącej się do poznania jako takiego oraz do wszystkich podmiotów poznawczych. Stwierdzają mianowicie, iż heurystyki oraz nadbudowane nad nimi nastawienia poznawcze są z natury rzeczy błędami poznaw-

czymi, istotnymi odchyleniami od dających się wyobrazić poprawnych działań. Są naturalne, ale też i błędne. „Poleganie na heurystykach oraz powszechność nastawień poznawczych nie ogranicza się tylko do laików. Doświadczeni badacze również podlegają tym samym nastawieniom – mianowicie wówczas, gdy myślą intuicyjnie. Przykładowo, tendencja do przewidywania wyniku, który najlepiej reprezentuje dane, polegająca na niewłaściwym rozpoznaniu wcześniejszego prawdopodobieństwa, zauważana jest również w sądach intuicyjnych ludzi mających dobre doświadczenie w statystyce. Pomimo tego, iż są oni właściwie wyćwiczeni w unikaniu wyrafinowanych błędów statystycznych, ich intuicyjne sądy podatne są na takie właśnie błędy i to w sytuacjach bardziej skomplikowanych, jak i mniej oczywistych problemów”¹¹. Inaczej mówiąc, nie jest łatwo wyzwolić się od wszechobecnych metod myślenia i postępowania, za które trzeba zapłacić szczególną cenę błędzenia.

Kwestia natury psychologiczno-epistemologicznej związanej z problemem racjonalności, czy też nieracjonalności działań praktyczno-poznawczych człowieka, jak sugerują autorzy, jest następująca: racjonalność optymalna i maksymalna nie istnieje, można mówić tylko o jej ograniczonych wersjach heurystycznych, ale też i taka racjonalność jest obciążona błędem. Co zatem pozostaje do zbadania? Jakie praktyczne wnioski mogą z takich badań wynikać? Odpowiedź jest prosta: „Heurystyki są wysoce ekonomiczne i zazwyczaj skuteczne, lecz prowadzą do systematycznych błędów. Lepsze zrozumienie tych heurystyk oraz nastawień poznawczych, do których prowadzą, mogłoby usprawnić sądzenie i podejmowanie decyzji w sytuacji niepewności”¹².

Odpowiedź Kahnemana i Tversky’ego jest jednoznaczna: błędy trzeba dogłębnie zbadać, aby je następnie poprawić. Inaczej jeszcze mówiąc, racjonalność ograniczona poprzez niepełność i niepewność wiedzy w momencie sądzenia czy podejmowania decyzji może być mimo wszystko usprawniona; jeśli nie przez optymalizację, to przynajmniej przez doskonalenie. Człowiekowi należy przywrócić naturalną racjonalną kompetencję do radzenia sobie z szeregiem problemów poznawczych. Błędy, choć naturalne i nieuniknione, muszą zostać poprawione. Słowem, racjonalność jako taka może być tylko ulepszona, nigdy odrzucona.

4. Intuicyjne podłoże działań racjonalnych. Ewolucyjno-społeczna interpretacja racjonalności

Gerd Gigerenzer, nawiązując do koncepcji Herberta Simona, a także odnosząc się krytycznie do badań i tez Kahnemana i Tversky’ego, formułuje koncepcję racjonalności jako adaptacyjnego i heurystycznego, specyficznego narzędzia

¹¹ Ibidem, s. 18.

¹² Ibidem, s. 20.

poznawczego. Jego stanowisko teoretyczne jest podbudowane eksperymentalnymi i zespołowymi pracami w dziedzinie psychologii poznawczej i ewolucyjnej; ma także praktyczne konsekwencje np. w programach diagnostyki i terapii medycznej.

Człowiek jest istotą dokonującą złożonych działań, w dużej mierze (choć nie wyłącznie) o charakterze nieświadomych, intuicyjnych strategii polegających na rozwiązywaniu konkretnych problemów. Jakakolwiek koncepcja, jak i teoretyczno-praktyczne badania nad racjonalnością muszą wyjaśnić to, jak człowiek racjonalnie działa, nie dokonując jednak ani optymalnego obliczania oczekiwanych korzyści, ani nawet statystycznego wyliczenia prawdopodobieństwa takich rozwiązań. Postępuje tak zresztą nie tylko jednostka, ale także grupy i zbiorowości czy organizacje społeczne. „Racjonalność ograniczona jest zasadniczo zagadnieniem interdyscyplinarnym; jego tematem są mechanizmy dośrodkowe (*proximal mechanisms*), czyli heurystyki stosowane przez zwierzęta, ludzi, instytucje i sztuczne urządzenia do osiągania swoich celów. Wspólnym mianownikiem jest to, iż ich decyzje muszą być podjęte w oparciu o ograniczony czas, wiedzę i inne zasoby, a także w świecie, który jest niepewny i zmienny. Tym samym pojęcie racjonalności ograniczonej – składającej się z rodzajów heurystyk, pojęcia racjonalności ekologicznej, a także kulturowego przyśpieszenia uczenia na drodze norm i naśladowania – może pomóc zintegrować tematy badawcze pozostające poza zainteresowaniem dotychczasowych nauk”¹³. W stosunku do teorii klasycznej czy optyimizacyjnej teoria ograniczonej racjonalności nie ma wprawdzie teoretycznego piękna tamtych, lecz mimo to może wywołać odczucie estetycznej prostoty, jakie wiąże się z tak licznymi, elementarnymi i jednocześnie skutecznymi strategiami rozwiązywania problemów. Intuicyjność w stopniu nie mniejszym niż racjonalność jest zarówno prosta, jak i skuteczna. Obie własności ludzkiego poznania są dwiema stronami tego samego medalu.

Na czym polega zatem racjonalność jako „adaptacyjna skrzynka z narzędziami”, o której mówi Gigerenzer i jego współpracownicy? Jest to typowa i zarazem powszechna (gatunkowa) zdolność człowieka do radzenia sobie ze zmiennymi elementami, jakie pojawiają się w bardzo różnych sytuacjach praktyczno-poznawczych codziennego życia. Nie jest ona jednym czy też niezmiennym mechanizmem radzenia sobie podczas podejmowania decyzji; mechanizmów takich w działaniu jest zawsze wiele. „Określmy zatem dokładnie, co to jest intuicja. Posługuję się terminem »intuicja« i »przeczuć« zamiennie, by odnosić się do sądów, które nagle pojawiają się w świadomości, wypływają z przyczyn, których nie uświadamiamy sobie w pełni, są na tyle wyraźne i nagłe, że skłaniają nas do działania. [...] Ale czy można ufać intui-

¹³ G. Gigerenzer, R. Selten, *Rethinking Rationality*, w: iidem (red.), *Bounded Rationality. The Adaptive Toolbox*, Cambridge (Mass.) 2001, s. 10.

cji? [...] Optymiści i pesymiści zwykle zgadzają się co do tego, że przecucia są często trafne, wyjąwszy te, które nie są – stwierdzenie to jest oczywiście prawdziwe, ale niezbyt pożyteczne. Dlatego też nie należy właściwie pytać, czy możemy ufać intuicji, ale *kiedy* możemy to robić¹⁴. O skuteczności i wartości intuicji decydują zresztą nie tylko same reguły, ale również kontekst czy środowisko, w jakich one powstały oraz funkcjonują. Wartość reguł wynika z wielokrotnego ich stosowania i korygowania, co jest procesem z natury rzeczy długotrwałym i wielostopniowym, tak w przypadku działań jednego człowieka, jak i gatunku. „Jak moim zdaniem – pyta Gigerenzer – działa intuicja? Opiera się ona na dwóch elementach: (1) na ogólnych regułach, które wykorzystują (2) ukształtowane w toku ewolucji zdolności mózgu. Posługuję się terminem »ogólna reguła« (ang. *rule of thumb*) jako synonimem naukowego terminu »heurystyka«. Ogólna reguła jest zupełnie czymś innym niż bilans argumentów »za i przeciw« – opiera się ona na najważniejszej informacji, ignorując resztę. [...] Te ogólne reguły umożliwiają błyskawiczne podjęcie działania. Każda z nich opiera się na ukształtowanych w toku ewolucji zdolnościach mózgu, odpowiednio: zdolności pamięci do rozpoznawania materiału, z którym już się zetknęliśmy, oraz zdolności śledzenia wzrokiem poruszających się obiektów. Wyrażenie »ukształtowane w toku ewolucji« nie odnosi się do zdolności stworzonych przez samą naturę czy środowisko. Chodzi raczej o to, że natura wyposaża ludzi w potencjalną możliwość, a my, wytrwale ćwicząc, przekształcamy ją w zdolność. Bez ukształtowanych w toku ewolucji zdolności ogólne reguły nie byłyby przydatne, a bez reguł – same zdolności nie byłyby wystarczające dla rozwiązania problemu¹⁵. Reguły intuicyjnego i zarazem racjonalnego działania są immanentne dla tego działania, nie mają żadnego transcendentnego charakteru.

Istotnym momentem w koncepcji Gigerenzera jest twierdzenie, że intuicyjno-racjonalne działanie w trakcie podejmowania decyzji czy rozstrzygnięcia jakiegoś problemu nie opiera się na pełnej informacji i zawsze tak samo rzetelnej wiedzy. Informacja i wiedza, jakimi podmiot dysponuje, są na ogół niepełne i częściowe, ponadto względne co do wartości. W trakcie intuicyjnych działań człowiek odznacza się szczególną ignorancją polegającą na pomijaniu nadmiernych trudności poznawczych czy zbyt złożonych sytuacji. Ignorowanie ich jest nawet warunkiem skutecznego wnioskowania i rozumowania nazywanego heurystyką rozpoznawania, której specyfiką (a nawet paradoksem) jest to, że intuicyjne decyzje, w których podmiot kieruje się tylko odczuciem, a nie pełną wiedzą, mają wyższy wskaźnik trafności niż działania wynikające ze względnie pełnej diagnozy. Przykładowo, laicy rozstrzygają pewne prob-

¹⁴ G. Gigerenzer, *Intuicja. Inteligencja nieświadomości*, tłum. E. Józefowicz, Warszawa 2009, ss. 26-27.

¹⁵ Ibidem, ss. 27-28.

lemy poznawcze (typu zgadywania czy prognozowania) o wiele skuteczniej i trafniej niż eksperci; pierwsi polegają bowiem na odczuciach, zaś drugim fachowa wiedza ogranicza intuicję. Metody heurystyczne (ogólne i intuicyjne) są zatem o wiele bardziej efektywne niż reguły ściśle optymalizacyjne typu „więcej znaczy lepiej”. Autor *Intuicji* pisze, iż reguła typu „mniej to (czasem) więcej” jest bardziej skuteczna, chociaż nie spełnia ideału klasycznej racjonalności; „częściowa ignorancja przynosi lepsze rezultaty niż rozległa wiedza” – stwierdza Gigerenzer. Dlaczego lepsze? Pozwala bowiem na ograniczenie zbyt wielu opcji wyborów, które w modelu pełnej racjonalności musiałyby być przeliczone i rozstrzygnięte, aby dać podstawę dla jednej odpowiedzi. Takie postępowanie nie byłoby do końca skuteczne, gdyż im mniej jest wyborów, tym większe prawdopodobieństwo trafnego i użytecznego rozwiązania. Człowiek łatwiej i częściej dokonuje trafnych rozwiązań (np. kupuje lub inwestuje), gdy ma do czynienia ze względnie małą (lub ograniczoną w stosunku do optymalnej) liczbą wyborów, których obliczenie nie obciąża go w trakcie decydowania. Za taką strategię odpowiada właśnie intuicja. „Nie jest ona jednak ani doskonałym sposobem poznawania, ani głupstwem. Posługuje się powstałymi w toku ewolucji zdolnościami mózgu, opiera się na ogólnych regułach, które pozwalają działać nam szybko i ze zdumiewającą trafnością. Jakość intuicji wypływa z inteligencji skrytej pod poziomem świadomości, ze zdolności rozeznania bez zastanowienia, którą regułą posłużyć się w danej sytuacji. Widzieliśmy, że przeczucia przewyższają trafnością najbardziej wyrafinowane rozumowania i strategie obliczeniowe, widzieliśmy także, jak mogą być nadużywane i wyprowadzać nas w pole. Nie sposób jednak wyzbyć się intuicji, bez niej niewiele byśmy osiągnęli”¹⁶. Intuicja jest więc nie tylko alternatywą dla ideału ściśle racjonalnego działania, ale także najpełniejszą i najefektywniejszą jego wersją.

Zakończenie

Przedstawiony powyżej klasyczny model racjonalności jako takiej, jak i trzy jej koncepcje – każda z nich zwracająca na różne sposoby uwagę na istotne ograniczenia tej poznawczo-praktycznej dyspozycji człowieka – pokazują, iż stary spór o jej naturę jest wciąż żywy, ma tylko nową postać. Warto na koniec wskazać, jak ważne są ustalenia w tym temacie oraz jak interesujące wnioski natury metodologiczno-epistemologicznej wypływają z toczących się dyskusji.

Po pierwsze, zmienił się charakter sporu, który z filozoficznych dywagacji, sprowadzających się zazwyczaj do kategoryalnych klasyfikacji (rozum w wymiarze ontologicznym, epistemologicznym czy aksjologicznym) oraz znaczeniowych

¹⁶ Ibidem, ss. 240-241.

uściśleń terminologicznych, przерodził się w badania podejmowane w psychologii, socjologii, nauce o polityce, ekonomii i w wielu innych dyscyplinach wchodzących w zakres kognitywistyki. Badacze empiryczni i eksperymentalni przejęli od filozofów zarówno samo pojęcie, jak i bardziej szczegółowe zagadnienia – rodzaj i charakter reguł postępowania racjonalnego, dobór środków do celów oraz, co wydaje się najważniejsze, naturę wiedzy leżącej u podstaw racjonalnych działań.

W następstwie tego, po drugie, zostało przeformułowane samo pytanie o istotę racjonalności, które w świetle naukowych badań i wyników straciło wyłącznie aksjologiczny i normatywny charakter na rzecz opisowego i empirycznego.

Po trzecie, zmiany postępujące w stronę naturalizacji („odczarowania” jak mówił Max Weber) kategorii racjonalności spowodowały, iż ujawniła się jej instrumentalna, pragmatyczna natura. Rozumność zaczęto rozpatrywać jako instrument działania jednostki i gatunku dobierającego właściwe środki do osiągnięcia określonych celów. Dobór środków, same środki i strategie dokonywania wyborów czy decyzji traktuje się nie jako optymalne czy maksymalne realizowanie rozumności w ogóle, lecz jako heurystyczne, zawsze niepełne i niepewne co do posiadanej wiedzy i informacji. I to specyficzne uściślenie uznają za czwarty punkt na liście.

Po piąte, i zarazem najistotniejsze, racjonalność ludzkich działań praktyczno-poznawczych ukazała się (w następstwie współdziałania wszystkich powyższych czynników) jako ograniczona w swej naturze co do trzech kluczowych rzeczy: genezy, struktury i funkcji. Jeśli idzie o genezę, to zwraca się uwagę na udział w racjonalnych decyzjach emocji, intuicji, a nawet przesądów jako przesłanek nie mniej ważnych niż samo rozumne decydowanie czy wnioskowanie. W związku ze strukturą racjonalnych decyzji analizuje się środki i narzędzia, jakie podmiot angażuje w trakcie racjonalnych wyborów. W sprawie funkcji racjonalności obecnie dominuje natomiast przekonanie, iż jest ona adaptacyjną własnością każdej jednostki, różnych grup społecznych i ludzkiego gatunku, powstała ewolucyjnie, ukształtowaną zaś i zróżnicowaną społecznie.

Po szóste, szczególnej demistyfikacji uległ sens samej kategorii racjonalności, jak i terminu *rozum* używanego dla jej opisu. Nastąpiła zatem jej desubstancjalizacja, desakralizacja, demitologizacja, w sumie – odejście od jej absolutyzacji. Jeśli o każdym z tych cywilizacyjnych i historycznych procesów, które dotknęły klasyczny problem racjonalności, można powiedzieć, iż jest on wyrazem szczególnej racjonalizacji, to w konkluzji trzeba sformułować ostatecznie paradoksalne stwierdzenie, iż taka właśnie racjonalizacja zmieniła sens racjonalności. Inaczej jeszcze mówiąc, racjonalność jako gatunkowa (ewolucyjno-społeczna) dyspozycja poznawcza człowieka, a zarazem jego specyficzna teoretyczna kompetencja meta-epistemiczna zmienia (przy znaczącym udziale czynników społecznych i kulturowych, głównie nauki) swój obraz. W tym właśnie sensie ograniczoność okazuje się być immanentną cechą racjonalności ludzkiej.

RYSZARD WÓJTOWICZ

Homo consumer

Definiując *homo consumer*, można odwołać się do metodologicznej uwagi Roberta Spaemana, że ludzką „naturę jako naturę” możemy definiować tylko przez coś, „czym sama nie jest, przez pewną antycypację”¹. Wiąże się to z zasadniczym pytaniem, kim jest człowiek, a to z kolei z odpowiedzią na pytanie o tożsamość, tak jednostkową, jak i zbiorową². Próba określenia tego, kim jest lub czym jest *homo consumer*, nieuchronnie wymusza wskazanie konstytutywnych warunków jego tożsamości³, a zatem dookreślenia jego natury, istoty.

¹ R. Spaeman, *O pojęciu natury ludzkiej*, w: K. Michalski (red.), *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. Z. Krasnodębski, Kraków 2006, s. 118.

² Zob. I. Borowik, K. Leszczyńska (red.), *Wokół tożsamości. Teorie, wymiary, ekspresje*, Kraków 2007; Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2008; L. Kołakowski, *O tożsamości zbiorowej*, w: K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków – Warszawa 1995; K. Michalski, *Przedmowa*, w: K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany...*; I. Borowik, K. Leszczyńska, *Wstęp. Tożsamość jako przedmiot interdyscyplinarnej refleksji*, w: I. Borowik, K. Leszczyńska (red.), *Wokół tożsamości...*; R. Szwed, *Modele tożsamości europejskiej a identyfikacje zbiorowe w Europie*, w: ibidem; A. Mordka, *Formalne, materialne i egzystencjalne warunki tożsamości bytu ludzkiego. Analiza koncepcji R. Ingardena*, w: *Tożsamość indywidualna i zbiorowa. Szkice filozoficzne*, Rzeszów 2004.

³ Można wskazać także za L. Kołakowskim co najmniej pięć czynników konstytutywnych dla tożsamości jednostki (osobowej), jak i tożsamości zbiorowej (narodu): substancja, pamięć, antycypacja, ciało i świadomość. L. Kołakowski, *O tożsamości zbiorowej*. Pomocne byłoby także ujęcie bytu ludzkiego z perspektywy fenomenologii ontologizującej R. Ingardena, które dotyczy warunków, jakie muszą być spełnione, aby owa tożsamość mogła być zachowana. Są to trzy warunki: formalne, materialne i egzystencjalne. Podjęcie tych zagadnień wymaga jednak rozległych analiz filozoficznych i wykracza poza cel teoretyczny tego artykułu. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata. Ontologia formalna. Świat i świadomość*, t. II, cz. 2, wyd. III, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987, s. 189; ibidem, t. II, cz. 1, ss. 31, 65, 368; idem, *Książeczka o człowieku*, tłum. D. Gierulanka, Kraków 1987, s. 148.

Pamiętając o trwającym do dziś sporze pomiędzy metafizycznym a naturalistycznym⁴ ujęciem bytu ludzkiego, przy dookreśleniu *homo consumer* pomocne będzie rozumienie tożsamości przez Charlesa Taylora, a także racjonalna rekonstrukcja koncepcji Anthony'ego Giddensa, Jeana Baudrillarda i Zygmunta Baumana. Zakładam przy tym, że podstawą funkcjonowania współczesnych społeczeństw (przynajmniej w cywilizacji Zachodu) jest konsumpcja, rozumiana m.in. jako efekt „supremacji ekonomii”⁵, a „konwencja rynkowa” zastosowana do interpretacji i opisu *homo consumer* pozwoli osiągnąć zadowalającą treść poznawczą.

1. Tożsamość i nowoczesność

Charles Taylor⁶ wskazuje na trzy powiązane ze sobą, choć różne konteksty użycia pojęcia tożsamości. Pierwszy to tożsamość w psychologii, w znaczeniu nadanym mu przez Erika Eriksona⁷. W tym kontekście „»tożsamość« to samo-określenie, nie całkiem wyartykułowane, które w procesie dorastania musimy umieć rozwinąć i które [...] musimy przeformułowywać przez całe życie”⁸. Zdaniem Ch. Taylora, E. Erikson sytuuje tożsamość w „świecie moralnym”, przyznając „ja” konkretną lokalizację, a tym samym „nie pozostawia w jakimś dezorientującym i nieznośnym »nigdzie«”⁹.

Drugi kontekst użycia pojęcia tożsamości jest związany ze współczesnością i prowadzi do rozumienia jej jako: „coś osobistego, potencjalnie ekscentrycznego lub oryginalnego”¹⁰. W tym znaczeniu tożsamość jest nasza, to „moja własność”, której nie determinuje żadne przeznaczenie, jednostka jest wolna od „społecznego przeznaczenia”¹¹. Tak pojęta tożsamość stanowi „integralny

⁴ R. Spaeman, *O pojęciu natury...*, s. 121.

⁵ Zob. E. Stachowska, Z. Stachowski, *Władza i konsumpcja. Między konsumpcją władzy a władzą konsumentów*, odczyt wygłoszony na otwartym spotkaniu naukowym Instytutu Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego 18.01.2007 r. Konsumpcja wprawia „w ruch gospodarke, dookreśla *status quo* współczesnych ludzi, kreuje modele, czy też style życia lub bycia, a także wyznacza granice potrzeb i marzeń”.

⁶ Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, tłum. A. Pawelec, w: K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany...*; idem, *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, w: K. Michalski (red.), *Człowiek w nauce współczesnej...*; idem, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001.

⁷ E. Erikson, *Identity and Identity Diffusion*, w: Ch. Gordon, K. J. Gergen (red.), *The Self in Social Interaction*, New York 1968; idem, *Tożsamość a cykl życia*, tłum. M. Żywicki, Poznań 2004.

⁸ Idem, *Źródła współczesnej tożsamości*, w: K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany...*, s. 9.

⁹ Ibidem, s. 10.

¹⁰ Ibidem, s. 11.

¹¹ Ibidem, s. 12.

składnik współczesnej cywilizacji [...], człowiek mógł w zasadzie stać się tym, kim chciał być albo kim potrafił zostać¹².

Trzeci wymiar rozumienia tożsamości to ujęcie jej w kontekście tożsamości zbiorowej (zasadniczy jest tu, zdaniem Taylora, pogląd Herdera, że oryginalność ludów jest tak samo zasadna jak oryginalność jednostki)¹³. Jednostka i Volk to dwa podmioty wśród innych, na „obszarze wymiany”, walczące o uznanie¹⁴.

Dla ukształtowania się współczesnego pojęcia tożsamości znaczące były trzy rewolucje: egalitarna, ekspresywistyczna i herderowska. Rewolucja egalitarna wiąże się z przejściem od „przedwspółczesnego” społeczeństwa klasowego i jego pojęcia honoru do „nowoczesności” i pojęcia godności (Kant). Jednakże oprócz rewolucji egalitarnej do „przejścia we współczesność” – zauważa Ch. Taylor – potrzebna była rewolucja ekspresywistyczna, która przyznaje „jednostce indywidualny sposób istnienia, i tym samym nakazuje, by każdy realizował swoje człowieczeństwo w całej jego wyjątkowości, a nie podporządkowywał się zewnętrznym wzorom”¹⁵. Dzięki temu ujęciu radykalnie zmienia się pojęcie tożsamości. W tym obszarze jednostka pojmuje się jako „nowator”, a ekspresywizm nakazuje jej ciągłą autodefinicję. „Jeśli mam zaistnieć na swój sposób, zamiast podporządkować się jakiemuś ustalonemu dla wszystkich wzorcowi, to moja tożsamość okazuje się przede wszystkim przedmiotem poszukiwań. Należy ją wynaleźć”¹⁶. Oznacza to, że zastane horyzonty zostały wyparte przez tożsamość indywidualną, którą jednostka musi odnaleźć, musi „negocjować” z otoczeniem o uznanie¹⁷.

Różnica pomiędzy tożsamością jako „horyzontem moralnym”, umożliwiającym identyfikację przez jednostkę tego, co ważne, stanowiącym przy tym warunek zdrowia psychicznego i integralności osoby, a tożsamością ekspresywistyczną – tożsamością tego, co osobiste – polega na przesunięciu „horyzontu moralnego” z „obszaru przeznaczenia do przestrzeni negocjacji i walki o uznanie”¹⁸. Dla Ch. Taylora mieć tożsamość to wiedzieć, „kim jestem”, to umiejętność rozróżniania „dobra i zła”. Narracja to z kolei „struktura samorozumienia”, powiązana z tworzeniem tożsamości za pomocą języka i relacji z innymi w ramach społeczności i kultury. Zatem „język tożsamości, walka o uznanie oraz w założeniu egalitarne przestrzenie publiczne: narodowe i międzynarodowe – oto trzy głęboko powiązane elementy współczesnej cywilizacji”¹⁹.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, s. 14.

¹⁴ Ibidem, s. 15.

¹⁵ Ibidem, s. 12.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, s. 13.

¹⁸ Ibidem, s. 14.

¹⁹ Ibidem, s. 21.

Tożsamość *homo consumer* jawi się jako pochodna rewolucji egalitarnej i ekspresywistycznej społeczeństwa nowoczesnego, a konsumpcja stanowi swoiste kryterium uznania. Istotne jest jednak ukazanie narracyjnej koncepcji tożsamości.

2. Tożsamość narracyjna

Tożsamość jest ujmowana współcześnie jako rozwijająca się, jako proces, który trwa całe życie człowieka. Pomija się więc koncepcje tożsamości jako danej, niezmiennej i statycznej struktury. Ujawnia się „nowa” ontologia tożsamości człowieka, która traktuje ją jako otwartą i niedookreśloną, będącą ciągle *in statu nascendi*, a nie jako określoną i zdeterminowaną. Tożsamość zaczyna konstituować się w relacji z innymi oraz w metanarracji, która determinuje tożsamość „ja”²⁰. Pytanie o to, „kim jestem »ja« sąsiaduje z pytaniem, kim jestem »ja« jako część »my«, a także jako »ja« i »my« nie tożsami z »ty«, »on/a«, »wy«, »oni«”²¹. Zatem tożsamość jako problem czy pytanie ujawnia się w warunkach modernizacji, gdzie istnieje ścisły związek pomiędzy „siecią instytucji i repertuarem tożsamości”²². W społeczeństwie wyboru „przestrzeń społecznie zobiektywizowanych odpowiedzi” – zdaniem Petera Bergera – proporcjonalnie maleje do rosnącej przestrzeni niepewności, rodząc pytanie o samego siebie.

Dlatego „jednostka we własnej subiektywności poszukuje tożsamości i zakorzenienia”²³. Jest to dążenie nie tylko do uzyskania odpowiedzi na „odwieczne pytania”, ale także na pytania dotyczące „wykształcenia, zawodu, partnera małżeńskiego, stylu małżeństwa, wzoru wychowania dzieci, przystąpienia do dobrowolnych zrzeczeń, społecznych i politycznych zobowiązań”²⁴.

Zmiany i zróżnicowanie społeczne, zatarcie relacji podmiotowo-społecznych, ujawnienie pytania o „innego”, o „ty”, „oni” doprowadziło do „upodmiotowienia aktora społecznego”, a także do przyjęcia tezy o „aktywnym i kreatywnym podmiocie”²⁵. Oznacza to, że przyszłość jednostki w coraz mniejszym stopniu zależy od zbiorowości, a przemiany społeczne, modernizacja, liberalizacja oraz szeroko rozumiana globalizacja doprowadziły do redefinicji i nowego spojrzenia na pojęcie tożsamości, która zaczyna jawić się jako „eklektyczna i hybrydalna”²⁶.

²⁰ Zob. J. Kociuba, *Narracyjna koncepcja tożsamości*, w: I. Borowik, K. Leszczyńska (red.), *Wokół tożsamości...*, s. 56.

²¹ I. Borowik, K. Leszczyńska, *Wstęp. Tożsamość...*, ss. 7-8.

²² P. Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. 1, Kraków 1990, s. 23.

²³ I. Borowik, K. Leszczyńska, *Wstęp. Tożsamość...*, s. 8.

²⁴ P. Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja...*, s. 23.

²⁵ J. Kociuba, *Narracyjna koncepcja tożsamości*, s. 54.

²⁶ *Ibidem*, s. 55.

Tożsamość znalazła się więc w kleszczach procesów globalizacyjnych, i w ich ramach się przekształca²⁷.

Zmianie ulega nie tylko rozumienie i interpretacja rzeczywistości kulturowo-społecznej, ale także doświadczenie czasu indywidualnego i historycznego, a co za tym idzie – rozumienie siebie i swojej tożsamości. Tożsamość zostaje otwarta na różne treści, a kategoria narracji staje się zadowalającym narzędziem eksplikacyjnym, któremu w badaniach różnych dyscyplin przypisuje się dużą wartość wyjaśniającą.

Pojęcie narracji²⁸ pochodzi z teorii literatury i przeszło różne fazy rozwoju²⁹. Współcześnie stosuje się je do „struktury tekstu kultury”³⁰, a szczególnie do „struktury rozumienia świata przez jednostkę”³¹. Uznaje się, że „własności” narracyjne posiadają procesy poznawczo-mentalne, toteż narracja jest „pewnym sposobem, wzorcem formalnym, praformą, za pomocą, której jednostka percypuje i interpretuje doświadczenie”³². Jolanta Kociuba uważa, że „narracja to właściwie archetyp w znaczeniu jungowskim, czyli sposób rozumienia, odczuwania i doświadczenia siebie i świata”³³. Narracja jawi się więc jako „prymarny akt umysłu”, co oznacza, że żyjąc, tworzymy opowieści o sobie i innych. Narracyjność to natomiast zdolność poznawcza człowieka, organizująca w całość zdarzenia i działania, nadając im strukturę sensu i znaczenia³⁴.

Odpowiedź na pytanie, kim jestem, wyrażana w narracji, w „ciągle rozwijającej się opowieści”, jest także „procesem spojrzenia »wstecz« oraz »przed siebie«”³⁵. Oznacza to, że mimo złożoności samej tożsamości, kształtowania jej przez różne determinanty (historia, religia, moralność), ostatecznie to jednostka jest twórcą autonarracji.

²⁷ Zob. B. Synak, *Małe ojczyzny w globalnej wiosce*, w: R. Piekarski, M. Graban (red.), *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, Kraków 2003, s. 251.

²⁸ Zob. D. McAdams, *Power, Intymacy and The Life Story. Personological Inquiries into Identity*, Homewood 1985; por. J. Kociuba, *Narracyjna koncepcja tożsamości*, ss. 61-62; J. Pawlak, *Paula Ricoeura koncepcja tożsamości narracyjnej*, w: A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*, Kraków 2000, s. 132.

²⁹ Zob. N. Frye, *Archetypy literatury*, w: H. Markiewicz (red.), *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. II, Kraków 1972; por. L. Elsbree, *The Rituals of Life. Patterns in Narratives*, New York – Port Washington 1982; J. M. Fitzgerald, *Intersecting meanings of reminiscences in adult development and aging*, w: D. C. Rubin (red.), *Remembering our Past: Studies in Autobiographical Memory*, Cambridge 1996; A. Niedzwiedzka, *Pamięć autobiograficzna*, w: A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*, s. 124.

³⁰ Zob. J. Clifford, G. E. Marcus (red.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1986; A. James, J. Hockey, A. Dawson (red.), *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, London 1997.

³¹ J. Kociuba, *Narracyjna koncepcja tożsamości*, s. 57.

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003.

³⁵ J. Kociuba, *Narracyjna koncepcja tożsamości*, s. 58.

Ponowoczesna tożsamość jest wynikiem ekspresji i wyboru, jest kreowana w autonarracji i procesie negocjacji (uznania) z tradycją, społeczeństwem i kulturą. Przyjrzyjmy się zatem klasycznym ujęciom, które określają tożsamość mianem narracyjnej³⁶.

3. Późna nowoczesność w ujęciu Anthony'ego Giddensa

Jednym z fundamentalnych problemów późnej nowoczesności jest „poczucie bezsensu – poczucie, że życie nie ma do zaoferowania nic godnego uwagi”³⁷. Samodoskonalenie się, samorealizacja oraz dążenie do „autentyczności” to wartości nadrzędne, jednakże, zdaniem Anthony'ego Giddensa, „moralnie upośledzone”.

A. Giddens twierdzi, że „każdy z nas nie tylko ma, ale przeżywa swoją biografie, którą układa refleksyjnie w miarę przepływu społecznych i psychicznych informacji o możliwościach życiowych”³⁸. Nowoczesność jawi się natomiast jako „posttradycyjalny” porządek, który codziennie, wraz z każdą decyzją, jak się zachować, w co się ubrać, co zjeść, i mnóstwem innych, wymusza na każdym odpowiedź na pytanie »jak żyć« i każe interpretować odpowiedzi w kategoriach własnej, rozwijającej się w czasie tożsamości³⁹. Nowoczesność to kategoria „odnosząca się do instytucji i wzorów zachowań”, która rodzi się z końcem feudalizmu europejskiego, a jej rozkwit następuje w XX w. Warunki nowoczesności to: industrializm, kapitalizm i refleksyjność⁴⁰.

Tym, co wyróżnia nowoczesność od epok wcześniejszych, jest jej dynamizm. Oznacza to, że „nowoczesny świat »ucieka«: nie tylko tempo zmian jest nieporównywalnie szybsze niż w przypadku jakiegokolwiek wcześniejszego systemu, ale niespotykany jest także ich zasięg i radykalny wpływ, jaki wywierają na zastane praktyki i zachowania społeczne”⁴¹. Istotą owego dynamizmu

³⁶ Do klasyków opisujących tożsamość jako narracyjną należałoby jeszcze zaliczyć: P. Ricoeura, D. Carra, A. MacIntyre'a, a także P. Bergera, Th. Luckmanna i K. J. Gergena. Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Warszawa 2003; D. Carr, *Time, Narrative and History*, Bloomington (In.) 1986; A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1995; P. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983; K. J. Gergen, M. M. Gergen, *Narrative and the self as relationship*, w: *Advances in Experimental Social Psychology*, t. 21, New York 1985; K. J. Gergen, *Mind, text and society: Self-memory in social context*, w: U. Neisser, R. Fivush (red.), *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-narrative*, Cambridge 1994.

³⁷ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2007, s. 13.

³⁸ Ibidem, ss. 20-21.

³⁹ Ibidem, s. 21.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, s. 22.

nowoczesności jest „wykorzenienie instytucji społecznych” przez „opróżnianie czasu i przestrzeni”⁴². Czas i przestrzeń nie łączą się już za pośrednictwem miejsca. Nowoczesność „wysadza”, „wykorzenia” relacje społeczne z „kontekstów lokalnych i ich odtwarzania na niezmiernych obszarach czasu i przestrzeni”. Mechanizmami „wykorzeniającymi” są systemy abstrakcyjne, a wśród nich środki symboliczne i systemy eksperckie.

Środki symboliczne to „środki wymiany o znormalizowanej wartości, a więc takie, które są wymienne między różnymi kontekstami”⁴³. Zasadniczą rolę odgrywa tu pieniądź, który „wiąże” czas (jest narzędziem kredytu) i przestrzeń (ponieważ jego znormalizowana wartość pozwala na przeprowadzenie transakcji jednostkom, które nigdy fizycznie się nie spotkają)⁴⁴.

Systemy eksperckie także „wiążą” czas i przestrzeń, rozwijając wiedzę techniczną, której prawomocność nie zależy od ekspertów ani ich klientów, którzy z niej praktycznie korzystają⁴⁵. Obejmują one praktycznie każdą sferę życia codziennego, a także relacje społeczne i „sektory osobowości”, gdyż opierają się na zaufaniu. Zatem „lekarz, doradca i terapeuta są tak samo istotni dla systemów eksperckich nowoczesności jak naukowiec, technik czy inżynier”⁴⁶.

A. Giddens twierdzi, że „nowoczesność jest zasadniczo porządkiem posttradycyjnym. Przekształcenie czasu i przestrzeni, wraz z mechanizmami »wykorzeniającymi«, odrywają życie społeczne od gotowych wzorów i ustalonych praktyk społecznych”⁴⁷. Natomiast zmiany, jakie zachodzą w sferze „prywatnej” życia jednostki, są bezpośrednio związane z globalnymi procesami społecznymi, co oznacza, że relacja między lokalnością a globalizacją w wysoko rozwiniętej nowoczesności zależy od dwóch czynników: przemiany tożsamości i globalizacji⁴⁸.

W kwestii tożsamości A. Giddens zaznacza, że „osoba, której tożsamość jest w miarę stała, ma poczucie ciągłości biograficznej, a więc jest w stanie odnieść się refleksyjnie do przebiegu własnego życia i mniej lub bardziej wyczerpująco zrelacjonować je innym”⁴⁹. Oznacza to, że tożsamość jednostki nie wynika z jej zachowania ani ze sposobu, w jaki jest odbierana przez innych. Tożsamość zależy zatem od „zdolności do podtrzymywania ciągłości określonej narracji”⁵⁰. Jednakże poczucie stabilności takiej tożsamości jest „tyleż stabilne, co kruche, ponieważ biografia, którą jednostka jest w stanie refleksyjnie przywołać, jest tylko jedną z wielu możliwych do opowiedzenia historii rozwoju jej »ja«”⁵¹. „Treść” tożsamo-

⁴² Ibidem, s. 25.

⁴³ Ibidem, s. 26.

⁴⁴ Ibidem. Zob. też: G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Poznań 1997.

⁴⁵ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 26.

⁴⁶ Ibidem, s. 27.

⁴⁷ Ibidem, s. 29.

⁴⁸ Ibidem, s. 46.

⁴⁹ Ibidem, s. 76.

⁵⁰ Ibidem, s. 77.

⁵¹ Ibidem.

ści, którą stanowią elementy biografii, jest kulturowo i społecznie zróżnicowana, co zdaniem A. Giddensa oznacza, że „refleksyjne biografie różnią się między sobą tak jak różne opowieści, na przykład formą i stylem”⁵².

Jedną z form konstruowania opowieści o sobie, tożsamości jest konsumpcja, a społeczeństwo konsumpcyjne zinterpretuje i określi styl „nowej” tożsamości.

4. Społeczeństwo konsumpcyjne a konsumowanie życia

a) Konsumpcja jako „system znaków” (Jean Baudrillard)

Społeczeństwo konsumpcyjne w niszczeniu swoich przedmiotów odnajduje rację ich istnienia⁵³. Oznacza to, że „społeczeństwo wytwarza zróżnicowanie, powoduje społeczną dyskryminację, a owa strukturalna organizacja opiera się (między innymi) na użytkowaniu i dystrybucji dóbr i bogactw”⁵⁴.

Zdaniem J. Baudrillarda, „konsumpcja jest instytucją klasową tak samo jak edukacja: nie tylko, że istnieje tutaj nierówność wobec przedmiotów w sensie ekonomicznym [...]. Nie wszyscy posiadają takie same przedmioty, tak jak nie wszyscy mają takie same szanse edukacyjne”⁵⁵. Zatem „istnieje radykalna dyskryminacja w takim znaczeniu, że jedynie wybrani uzyskują władzę nad autonomiczną i racjonalną logiką elementów otoczenia [...]. Jedni tak naprawdę nie mają do czynienia z przedmiotami w sensie ścisłym, nie »konsumują«, podczas gdy inni pozostają skazani na ekonomię magiczną, na waloryzację przedmiotów jako takich i całej reszty jako przedmiotów (idei, czasu wolnego, wiedzy, kultury)”⁵⁶. Istota ideologii konsumpcji opierałaby się wówczas na fetyszystycznej logice. Dlatego można powiedzieć, że „żyjemy w czasach przedmiotów [...], żyjemy w ich tempie, w rytmie ich nieustającego następstwa”⁵⁷. Człowiek zostaje wpisany w pewien „rachunek przedmiotów”, który jest czymś odmiennym od „szaleństwa zakupów i żądzy posiadania, rodzącej się z samej obfitości towarów”⁵⁸. Odsłania się tu ten moment, w którym „konsumpcja opanowuje i pochłania całe życie, wszelkie działania łączą się w trybie kombinatorycznym, kolejność satysfakcji ustalona jest już z góry, godzina po godzinie”⁵⁹.

⁵² Ibidem, s. 78.

⁵³ J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006, s. 43; idem, *Precesja symulakrów*, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm: Antologia przekładów*, Kraków 1996.

⁵⁴ Ibidem, s. 52.

⁵⁵ Ibidem, s. 61.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, s. 8.

⁵⁸ Ibidem, s. 10.

⁵⁹ Ibidem, s. 13.

Miejszem konsumpcji jest życie codzienne, które jawi się jako pewien system interpretacji, a społeczeństwo konsumpcji potrzebuje do swojego istnienia przedmiotów, a właściwie ich niszczenia. Ciekawość, a nie interes czy zaangażowanie, określa *praxis* konsumpcji. Okazuje się, że „prawdą konsumpcji jest to, że nie jest ona funkcją rozkoszy, lecz funkcją produkcji, a zatem na podobieństwo produkcji materialnej nie jest funkcją jednostkową, lecz bezpośrednio i całkowicie zbiorową”⁶⁰. Jeśli nawet brzmi to paradoksalnie – uważa J. Baudrillard – „konsumpcja z definicji oznacza wykluczenie rozkoszy”⁶¹. Zatem „konsumpcja jest czynnym i zbiorowym zachowaniem, jest przymusem i nakazem, moralnością i instytucją. Jest całym systemem wartości, wraz ze wszystkim tym, co pojęcie to implikuje, czyli pełnionymi przezeń funkcjami integracji grupowej i kontroli społecznej”⁶². Można dodać, że konsumpcja jako system „gwarantujący porządek znakowy oraz integrację grupową”, jest także pewnego rodzaju moralnością „(systemem wartości ideologicznych), jak i pewnym systemem komunikacji, strukturą wymiany”⁶³. Opiera się ona na „kodzie znaków” („biofunkcjonalny” i „bioekonomiczny” poziom potrzeb i przetrwania zostaje zastąpiony przez socjologiczny system znaków – poziom konsumpcji), a jej zasadniczą funkcją jest zapewnienie pewnego typu komunikacji.

Dlatego, według J. Baudrillarda, „krążenie, nabywanie, sprzedawanie, przywłaszczanie rozmaitych dóbr i przedmiotów – jako znaków – stanowi obecnie nasz własny język, nasz kod, za pomocą którego komunikuje się i rozmawia ze sobą całe społeczeństwo”⁶⁴.

„Późnonowoczesny człowiek”, *homo consumer*, nie spędza większości swego czasu w miejscu pracy, produkując, lecz „wynajduje nowe potrzeby i sposoby na zapewnienie sobie dobrobytu”⁶⁵ – oto imperatyw, bez którego *homo consumer* skazuje się na niezadowolenie z tego, co ma, a w konsekwencji na wykluczenie społeczne, bycie aspołecznym.

Dążenie ku przyjemności to właściwie ucieczka przed lękiem, że zmarnuje swoją szansę, przegapi ją i bezpowrotnie utraci. Zdaniem J. Baudrillarda, „w grę wchodzi tutaj już nie pragnienia ani nawet »upodobania« czy specyficzne skłonności, lecz ogólna ciekawość, pobudzana przez jakiś powszechnie odczuwany nieuchwytny i obsesyjny lęk – oto tak zwana *fun morality*, imperatyw zabawy, wykorzystanie do cna wszelkich możliwości wprawiania się w drzenie, osiągnięcie rozkoszy czy nagrodzenia samego siebie”⁶⁶.

⁶⁰ Ibidem, s. 89.

⁶¹ Ibidem, s. 90

⁶² Ibidem, s. 94.

⁶³ Ibidem, s. 90.

⁶⁴ Ibidem, s. 92.

⁶⁵ Ibidem, ss. 92-93.

⁶⁶ Ibidem, s. 93; N. Postman, *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa 2006.

Homo consumer w swych zachowaniach jest determinowany przez społeczeństwo konsumpcji, czyli uspołeczniany przez „przyuczanie do konsumpcji” oraz „społeczne tresowanie i wdrażanie w konsumpcję”⁶⁷. Konsumpcja okazuje się być narzędziem kontroli społecznej, a także biurokratycznym przymusem znanym jako „królestwo wolności”⁶⁸.

b) Konsumowanie w puentylistycznym czasie (Zygmunt Bauman)

Zdaniem Z. Baumana, ludzie są nakłaniani i popychani do promowania „atrakcyjnego i pożądanego towaru [...], a towarem, który mają wprowadzić na rynek, wypromować i sprzedać, są oni sami”⁶⁹. *Homo consumer* staje się zatem towarem, a także tym, który ten towar promuje.

Reguły obowiązujące na wszystkich „rynkach towarowych” to:

- konsumowanie towarów przez kupujących⁷⁰,
- kupujący konsumują wtedy, gdy skonsumowanie towaru zaspokaja ich potrzeby⁷¹,
- cena, jaką *homo consumer* jest w stanie zapłacić za oferowany towar, zależy od obietnicy, „wiarygodności” i intensywności potrzeby⁷².

Oznacza to, że społeczeństwo konsumentów tworzy się podczas „spotkania między potencjalnymi konsumentami a potencjalnymi obiektami ich konsumpcji”⁷³. W społeczeństwie konsumentów nikt nie może stać się podmiotem, nie zmieniając się wcześniej w towar. Zatem „»podmiotowość podmiotu« oraz większość tego, co taka podmiotowość pozwala podmiotowi osiągnąć, skupia się na nieustannym wysiłku, by samemu stać się i pozostać sprzedawanym towarem”⁷⁴. Oto istota społeczeństwa konsumentów: „przekształcenie się konsumentów w towar”⁷⁵, czyli roztopienie się *homo consumer* w „morzu towarów”.

Na podmiotowość konsumpcyjną *homo consumer* mają wpływ wybory zakupowe: produktów, marek. Zatem „to, co uznaje się za materializację wewnętrznej prawdy podmiotu, jest w istocie idealizacją materialnych – uprzedmiotowionych – slajdów konsumenckiej decyzji”⁷⁶.

⁶⁷ J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne...*, s. 94.

⁶⁸ Ibidem, s. 99.

⁶⁹ Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, Kraków 2009, s. 12; idem, *Ponowoczesność jako źródło nieszczęść*, Warszawa 2000; idem, *Życie na przemiał*, Kraków 2005.

⁷⁰ Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, s. 17.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem, s. 18.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem, s. 21.

Konsumpcjonizm jest cechą społeczeństwa, pojawia się wtedy, gdy konsumpcja przejmuje rolę, którą wcześniej odgrywała praca. Konsumpcja zaś to cecha określająca jednostkę. Kultura konsumpcyjna zdegradowała więc wartość „trwania” na korzyść „nowości”. Kupuję, pragnę mieć nie to, co będzie trwałe, ale to, co jest nowe: „»syndrom konsumpcyjny« polega na szybkości, nadmiarze i mnożeniu odrzutów”⁷⁷.

Istotą kultury konsumpcyjnej jest konieczność ciągłej zmiany potrzeb, ciągle nowej tożsamości, którą wyznacza nieskończenie rozciągnięta rzeczywistość „niezaspokojenia”. Kultura konsumpcyjna wymusza takie działania, które kierują *homo consumer* ku temu, by ciągle stawać się „kimś innym, niż się jest”.

Z. Bauman pisze: „Rynki kultywują w konsumentach niezadowolenie z produktów używanych dla zaspokojenia ich potrzeb – jak również niezadowolenie z uzyskanej tożsamości i z zestawu potrzeb, które tę tożsamość definiują”⁷⁸.

Zmiana tożsamości to „poszukiwanie nowych początków, walka o to, by narodzić się na nowo”⁷⁹. W kulturze konsumpcyjnej owa przemiana, „reinkarnacja”, ukazywana jest jako przywilej, a w rzeczywistości jest to obowiązek poszukiwania nowych tożsamości poprzez „zamazanie przeszłości”, swoiste oczyszczenie (po co spowiedź? możemy oczyścić się poprzez zmianę tożsamości, a tę zmienić poprzez konsumowanie potrzeb).

c) Branding tożsamości

George Ritzer ukazuje logikę kultury konsumpcyjnej, która polega na tym, że „nowe tożsamości wyrażają się poprzez konsumpcję”⁸⁰, a „każdy może kupić sobie tożsamość”⁸¹. Oznacza to, że każdy może mieć (nie musi) więcej niż jedną tożsamość i może zmieniać ją wiele razy w swoim życiu⁸².

Benjamin Barber, określając tożsamość konsumpcyjną, zauważa, że dzisiejsza epoka to „konsumpcyjny narcyzm” i „infantylicyzacja”⁸³, czyli zbanalizowanie towarów i ogłupianie klientów w postmodernistycznej gospodarce globalnej oraz kształtowanie „infantylnych wyobrażeń – że jesteśmy tym, co kupujemy”⁸⁴. Można zatem powiedzieć, że konsumpcjonizm związał się z nową polityką,

⁷⁷ Ibidem, s. 95.

⁷⁸ Ibidem, s. 108.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ *Siedzimy nigdzie, pijemy nic*. Z George’em Ritzerem o religii, języku i znakach konsumpcji oraz o tym, jak konsumpcyjne niezaspokojenie przekształca świat rozmawia Jacek Żakowski, „Polityka” nr 16 z 21 IV 2007, s. 8; G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. Stawowy, Warszawa 2001.

⁸¹ *Siedzimy nigdzie, pijemy nic...*

⁸² Ibidem, s. 8.

⁸³ B. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylicyzuje dorosłych i połyka obywateli*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2008, s. 10.

⁸⁴ Ibidem, s. 267.

w której biznes bierze udział w kształtowaniu form tożsamości sprzyjających kupowaniu i sprzedawaniu. Tożsamość staje się wówczas „odbiciem »stylów życia«, ściśle związanych z komercyjnymi markami i produktami, jakie te marki oznaczają, a także z postawami i zachowaniami odnoszącymi się do tego, gdzie robimy zakupy, jak kupujemy, co jemy, w co się ubieramy, jak konsumujemy”⁸⁵.

Tożsamość konsumpcyjną można zatem określić jako „branding tożsamości”⁸⁶, którego celem jest zafascynowanie marką oraz nakłonienie konsumenta, by utożsamiał się emocjonalnie ze światem marek. B. Barber uważa, że „opatrzone markami style życia to nie tylko powierzchowna fasada głębszych tożsamości [...], są one w stanie przeniknąć aż do sedna osobowości. Zajmują miejsce tradycyjnych cech etnicznych i kulturowych, tłamszą dobrowolne aspekty tożsamości, które sami sobie wybieramy”⁸⁷.

Można dodać za Ewą Stachowską, że postać ponowoczesnej konsumpcji cechuje specyficzna dialektyka⁸⁸. Z jednej strony, życie *homo consumer* charakteryzuje się płynnością i otwartością, utwierdzając go w przekonaniu o szczególnej zdolności kreatywnej, o wolności wyboru. Z drugiej strony, wolność wyboru, indywidualne akty decyzyjne są iluzją, „gdyż ich rodzaj, charakter, a także osiągniany cel stymulowany jest przez producentów”⁸⁹. Konsumpcja w ponowoczesnym społeczeństwie nakierowana jest na „konsumowanie samo w sobie”, zrywając tym samym z tradycyjną formą konsumpcji opartą na relacji „potrzeba – rynek”⁹⁰.

Tożsamość traci zatem wyjątkowość i trwałość, „konsument nie jest już więzieniem sztywno określonych reguł jakiejś tożsamości. Można układać sobie tożsamości z różnych klocków”⁹¹.

5. *Homo consumer* jako wiązka pragnień i przekonań

Homo consumer jawi się jako artefakt kultury konsumpcyjnej. Baudrillardowski „kod znaków” staje się „nowym narzędziem”, które wyjaśnia dominujące formy aktywności człowieka (konsumpcje). Jeśli tak jest, to kultura artefaktów nie uznaje żadnego z wytworzonych artefaktów za niezbędną, lecz kieruje

⁸⁵ Ibidem, s. 260.

⁸⁶ O. Riewoldt (red.), *Brandscaping: Words of Experience in Retail Design*, Basel 2002, s. 10. *Branding* pochodzi od neologizmu *brandscaping* – brand (marka), landscape (krajobraz).

⁸⁷ B. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje...*, s. 261.

⁸⁸ Zob. E. Stachowska, Z. Stachowski, *Władza i konsumpcja...*

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem. Zdaniem E. Stachowskiej, „stymulacja i rozbudzenie pragnień konsumenckich następuje przede wszystkim w wyniku oddziaływania komunikatów reklamowych i technik marketingowych, które nie tyle wskazują jak zaspokoić pojawiającą się potrzebę, ale kształtują rodzaj, zakres, formę i postać pragnień”. Ibidem. Por. A. Aldridge, *Konsumpcja*, tłum. M. Żakowski, Warszawa 2006.

⁹¹ *Siedzimy nigdzie, pijemy nic...*, s. 8.

się kryterium kreowania coraz to nowych i atrakcyjnych artefaktów⁹². *Homo consumer* jest zatem narzędziem kultury w procesie kreowania „nowych słowników”, „konceptualnych narzędzi, ale ten proces nie jest kierowany jakimiś immanentnymi prawami kultury, nie zmierza do jakiegoś *telos*”⁹³. Kultura konsumpcyjna tworzy „nowy słownik” (podobnie jak chrześcijaństwo, Newton, poeci romantyczni⁹⁴), który staje się narzędziem interpretacyjnym, ale i komunikacyjnym. *Homo consumer* to „wehikuł memów”, który „nie ma istoty, nie posiada esencji czy natury, która skłaniałaby go do istnienia w taki czy inny sposób”⁹⁵.

Homo consumer jawi się jako byt, który dokonuje rozmaitych rekontekstualizacji i redyskrypcji, tworzy sam siebie poprzez nowe opisy, narracje, interpretacje swojego życia. Taki stan umożliwia mu „niezadowolenie z produktów używanych dla zaspokojenia potrzeb – jak również niezadowolenie z uzyskanej tożsamości i z zestawu potrzeb, które tę tożsamość definiują”⁹⁶. To już nie *individua substantia natura rationale*, ale „przygodny produkt przygodnych sił”, to nie istota „wolna”, która decyduje o sobie samym. Wolność to iluzja wpisana przez marketerów w przemysł reklamowy.

Życie *homo consumer* wpisane jest w czas puentylistyczny⁹⁷, tj. czas punktowy, w którym istnieje wiele pęknięć, przerw, a więc jest on naznaczony brakiem ciągłości. Tożsamość *homo consumer* to projekt w społeczeństwie konsumentów, zadanie, które ma być podjęte i realizowane, ale niezakończony. Jest to życie „terazistyczne”, życie w pośpiechu. Jeśli tak, to tożsamość, jak wspominałem wyżej, nie jest ciągła, ona się rwie. Pośpiech stymuluje w nim pragnienia i co ważne – przyczynia się do pozbywania rzeczy i zastępowania ich nowymi. W takiej kulturze próba zatrzymania czasu jest „objawem choroby, lenistwa lub nieudolności”⁹⁸. Stan permanentnego niezaspokojenia potrzeb jest warunkiem trwania społeczeństwa konsumentów.

Konsumpcjonizm bazuje więc na emocjach i irracjonalnych zachowaniach jednostek, a nie na racjonalności i rozumieniu dokonywanego wyboru konsumpcji⁹⁹. Kultura konsumpcyjna wymusza na *homo consumer* wybór takiego stylu i strategii życiowej, w którym oprócz permanentnego niezaspokojenia po-

⁹² Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Pomowski, Warszawa 1996, s. 85; W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki. Powstanie (J. Derrida) – Rozkwit – Niespełnienie (R. Rorty)*, Rzeszów 2009, ss. 300-301.

⁹³ W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki...*, s. 301.

⁹⁴ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia...*

⁹⁵ W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki...*, s. 301.

⁹⁶ Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, s. 108.

⁹⁷ Ibidem, ss. 122-123.

⁹⁸ Ibidem, s. 44.

⁹⁹ E. Stachowska zauważa, że „konsument jest kimś szczególnym i wyjątkowym, powinien kierować się pragnieniami, nie zaś kategorią *ratio*, która przeznaczona jest dla nielicznych, a dokładniej mogą z niej ewentualnie korzystać producenci i twórcy kampanii marketingowych, gdyż

trzeb będzie on inwestował we własny udział w społeczeństwie konsumentów, pogrążając tym samym w „niełasce wszelkie jego kulturowe alternatywy”¹⁰⁰. *Homo consumer* musi sprostać wymaganiom „terazistości” kultury konsumpcyjnej, inaczej podzieli los innych dóbr konsumpcyjnych (tj. znajdzie się na śmietniku), a w najlepszym przypadku zostanie wykluczony i pozbawiony dostępu do ofert rynku, co będzie oznaczać jego koniec.

Czy jego starania są daremne, a jego przyszłość jest taka jak innych rzeczy? Dla wykluczonych ze sfery rynku dóbr materialnych¹⁰¹, pozbawionych narzędzi, środków symbolicznych (pieniędzy, wiedzy) umożliwiających partycypowanie w kulturze konsumpcyjnej istnieją inne alternatywy, np. rynek religijny¹⁰².

ich decyzje na ogół są determinowane ekonomicznym, racjonalnym bilansem zysków i strat”. E. Stachowska, Z. Stachowski, *Władza i konsumpcja...*

¹⁰⁰ Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, s. 62.

¹⁰¹ E. Stachowska, Z. Stachowski, *Władza i konsumpcja...* „Partycypacja w aktach konsumpcji – zauważa E. Stachowska – cechuje się bowiem spektakularną ekskluzywnością, gdyż konsumencki klub nie jest przeznaczony dla wszystkich, nie obowiązują w nim reguły egalitaryzmu”, dodając dalej, że G. Grander określa tę grupę „globalną klasą konsumencką”, a należy do niej ok. 1,7 mld ludzi tj. 1/3 populacji, natomiast 1,2 mld ludzi żyje za mniej niż 1 \$ dziennie, a 2,5 mld za mniej niż 2 \$ dziennie. Ibidem. Natomiast zdaniem Naomi Klein, kapitalizm kataklizmowy (*disaster capitalism*) jest oparty na Friedmanowskiej doktrynie szoku (*shock doctrine*), zakładającej, że tylko kryzys, rzeczywisty czy postrzegany, prowadzi do realnych zmian, natomiast do przeprowadzenia pełnych reform jest potrzebny społeczny szok psychiczny. W rzeczywistości mamy jednak do czynienia ze „zlewaniem się elit biznesowych i politycznych w jedną grupę społeczną, w obrębie której handluje się przywilejami i dostępem do najważniejszych w danym kraju zasobów, będących dotychczas pod kontrolą sektora publicznego”. N. Klein, *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, tłum. H. Jankowska, T. Krzyżanowski, K. Makaruk, M. Penkala, Warszawa 2008, s. 25. Zatem, zdaniem N. Klein, historię współczesnego kapitalizmu, „triumfu korporacjonizmu”, a co za tym idzie – społeczeństwa konsumpcyjnego i w konsekwencji *homo consumer*, piszą „kolejne szoki” wywołane kataklizmami (naturalnymi lub zorganizowanymi), które stanowią świetną „okazję do ubicia interesu”. Ibidem, s. 13. Na ten temat zob. także: J. Sachs, *Koniec z nędzą. Zadanie dla naszego pokolenia*, tłum. Z. Wiankowska-Ładyka, Warszawa 2006; L. C. Thurow, *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, tłum. L. Czyżewski, Wrocław 1999, ss. 9-11. L. C. Thurow zwraca uwagę na fakt, że od czasów rewolucji przemysłowej poza kapitalizmem nie sprawdził się żaden system ekonomiczny. Wydaje się, że przyczyna tego zjawiska tkwi w tym, iż: „nikt nie wie, jak prowadzić efektywnie gospodarki na jakichkolwiek innych zasadach. Rynek i tylko rynek”. Ibidem, s. 9. Por. H. R. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji*, tłum. M. Zybura, Wrocław 1999, ss. 20-80; E. Luttwak, *Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, Wrocław 2000, ss. 7-30; J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, Warszawa 2004; J. E. Stiglitz, *Globalizacja*, tłum. H. Simbierowicz, Warszawa 2005.

¹⁰² Zob. P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Ba-bińska, Kraków 2006, ss. 41-62. P. Norris i R. Inglehart uważają, że „niski poziom rozwoju gospodarczego i wysoki poziom nierówności ekonomicznych zwiększają popyt na religię jako czynnik budujący subiektywne poczucie egzystencjalnego bezpieczeństwa”. Ibidem. Natomiast gdy jest zapewnione poczucie bezpieczeństwa, np. przez rozwinięty system zabezpieczeń społecznych, „religia przestaje być już potrzebna i nie odgrywa już takiej roli jak dotychczas”. Zob. T. Doktor, *Wokół problemu sekularyzacji*, w: P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum...*, ss. 16-18.

Oferty religijne posiadają własny „słownik finalny”, w którym jest miejsce na takie narzędzia interpretacyjne, jak „natura człowieka” czy „esencjalna istota”. Jednakże *homo consumer* w kulturze późnonowoczesnej nie jest *osobą*, przynajmniej w znaczeniu metafizyczno-religijnym, jawi się raczej jako „pozbawiona centrum wiązka pragnień i przekonań”¹⁰³.

¹⁰³ W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki...*, s. 301.

BEATA GUZOWSKA

Estetyzacja jako dominujący rys współczesnej kultury – próba racjonalizacji

Przemiany kulturowo-cywilizacyjne zachodzące od II połowy XX wieku dotyczą niemal wszystkich dziedzin ludzkiego życia. Postmodernizm (termin, którym nader często określa się kulturę współczesną) „szerzy się wszędzie tam, gdzie postawa życiowa nie kieruje się już kryteriami niezawodności, lecz trendami estetycznymi i wymogami aktualnej mody i szyku, gdzie wytyczną działania stał się hedonizm podmiotu, gdzie życie ze świata przemysłowego wróciło do estetycznego wygnania i rozproszonym spostrzeganiem kawałkuje *continuum* codzienności”¹.

W postmodernizmie trudno wskazać na jakieś wiodące reguły, znacznie łatwiej określić, czego być nie powinno, co „może w jakiś sposób przeszkodzić w dotarciu do rzeczy, o których jedynie wiadomo, że być może są”². Postawa taka nakazuje wstrzymanie się od wygłaszania jakichkolwiek apriorycznych twierdzeń czy prezentowania fundamentalistycznych postaw. W kulturze współczesnej daje się zaobserwować swoiste wyczerpanie sensu tworzenia różnego typu ideologii czy też innych form grupowej identyfikacji, bowiem „skompromitowały się sprawy, które z jednej strony silnie łączą, a z drugiej nienawistnie dzielą. Zniknęły ideowe regulatory myślenia i postępowania. Ta sytuacja jest ciągle bardziej nadzieją obecnych czasów niż ich praktyką, ale już chroni przed powstawaniem nowych, ideologicznych utopii. Jedyne miejsce, które wytrzymuje gry na ideach jest sztuka”³. Szeroko pojęty postmodernizm wywarł

¹ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 234.

² M. A. Potocka, *To tylko sztuka*, Warszawa 2008, s. 261.

³ Ibidem, s. 271.

znaczący wpływ na estetykę – zwłaszcza teorię sztuki (literatura, architektura), refleksję filozoficzną czy też ogólną refleksję nad sztuką.

Estetyka postmodernistyczna w imię radykalnego pluralizmu pozwala na łączenie odległych, różnorodnych, a nawet sprzecznych ze sobą elementów. Filozofowie postmodernistyczni, podkreślając rolę estetyki we współczesnej kulturze, akcentują jej wpływ na korzenie myślenia postmodernistycznego (estetyka jako filozofia pierwsza), wskazując na zjawisko powszechnej estetyzacji odpowiedzialnej za obecne procesy pluralizacji i relatywizacji prawdy na wzór kategorii piękna, a także wskazują na uprawianą refleksję estetyczną zarówno w odniesieniu do sztuki, jak i poza nią wychodzące⁴. Wolfgang Iser dominacji estetyki w filozofii i kulturze współczesnej upatruje w załamaniu racjonalizmu. Jak podkreśla, nie racjonalne, lecz estetyczne myślenie jest w stanie zrozumieć współczesną rzeczywistość, która przytłacza człowieka ogromem bodźców sensualnych, różnorodnością stylów życia bądź poczuciem utraty rysów realności. To właśnie sztuka poprzez działania estetyczne „konstruuje modele życia społecznego i jednostkowego, samo życie może jednak tylko pobudzać, a nie tworzyć. Właśnie dystans do rzeczywistości upoważnia ją do wyprzedzania i roli awangardy. Swoim zadaniom może sprostać tylko w napięciu wobec rzeczywistości”⁵.

Jednym z podstawowych zadań estetyczności, począwszy od Oświecenia, jest wskazywanie przyszłości oraz projektowanie nowych sposobów życia. Analizując rozważania dotyczące roli estetyki, współcześni filozofowie (np. Jean-François Lyotard) podkreślają, iż sztuka mając, możliwość wkraczania w sfery wrażliwości (uczucia, pragnienia) niedostępne dyskursowi racjonalnemu nastawionemu na poznanie, spełnia ważną rolę „tak filozoficzną, jak społeczną, jest bowiem sztuka zdolna stwarzać formy komunikacji wolne od mechanizmów przymusu i przemocy. Ponadto sztuka spod znaku awangardy nie służy [...] umacnianiu wielkich narracji ani się też na takowych nie wspiera; [...] zmusza odbiorcę do rewizji swych dotychczasowych systemów wartości i preferencji”⁶. Globalna estetyzacja wiązana niejednokrotnie z programem uszczęśliwiania ludzkości to idea nie nowa. Ruchy, takie jak Art and Craft w Anglii czy Bauhaus w Niemczech, dążyły do „integrowania wartości estetycznych z codziennym życiem, kontynuując w pewien sposób starą schillerowską ideę estetycznego kształtowania harmonijnego społeczeństwa. Dziś to marzenie doznaje swego rodzaju transformacji”⁷. Ponieważ nie sposób omówić wszystkich obszarów, jakich dotyczy szeroko pojęta estetyzacja, ograniczę się jedynie do zaprezentowania kilku wybranych dziedzin.

⁴ Zob. K. Wilkoszewska (red.), *Estetyki filozoficzne XX wieku*, Kraków 2000, s. 283.

⁵ W. Iser, *Nasza postmodernistyczna...*, s. 124.

⁶ K. Wilkoszewska (red.), *Estetyki filozoficzne...*, ss. 283-284.

⁷ I. Lorenc, *Filozofia kultury a estetyka. Przesuwanie granic*, w: Z. Rosińska, J. Michalik (red.), *Co to jest filozofia kultury*, Warszawa 2006, s. 253.

Jednym z obszarów silnie podlegających zjawisku estetyzacji są niewątpliwie media elektroniczne, tzw. nowe media. Jak można zauważyć, wraz z rozpowszechnieniem się różnego rodzaju technik multimedialnych mamy do czynienia ze swoistym procesem odrealniania rzeczywistości. Egzystencja traci swój ciężar realności, nabierając przy tym oglądu charakteryzującego się lekkością czy doznawaniem swoistej przyjemności. Aktualne wydaje się być stwierdzenie, iż „w toku wielkich epok historycznych, wraz ze zmianą sposobu istnienia ludzkich wspólnot, zmienia się sposób odczuwania i postrzegania przez człowieka”⁸.

Pojęcie nowych mediów funkcjonuje właściwie od drugiej połowy XX wieku i polega na tym, że owe nowe media sięgają po gotowe obrazy z otaczającej nas rzeczywistości, podczas gdy tzw. stare media tworzyły obrazy imitujące rzeczywistość. Nowe media z założenia i praktyki mające służyć przede wszystkim przekazywaniu obrazów, rejestracji obrazu i dźwięku, tworzeniu widowisk zostały zaanektowane przez sztukę i „sztuka odkryła na ich obszarze możliwości wejścia z własnymi metodami. Jednocześnie potrafiła zniszczyć populistyczne skłonności rządzeń technicznych stojących za nowymi mediami i zmusić je do przyjęcia prywatnych idei sztuki. Ten zabieg okazał się możliwy w odniesieniu do wszystkich urządzeń rejestrujących”⁹. Jak podkreślają współcześni krytycy, sztuka nowoczesna w zupełnie inny sposób odnosi się do rzeczywistości, nie na zasadzie przedstawiania jej, lecz przenikania, co daje jej większy „posmak” realności i krytycznej wnikliwości. Współcześnie podkreśla się, że dzieło sztuki jest przede wszystkim prywatnym komentarzem i jednocześnie propozycją, jak można postrzegać otaczającą nas zewnętrzną rzeczywistość.

Nowe media umożliwiają uzyskanie obrazu charakteryzującego się wyższym poziomem obiektywności, niż pozwalał na to obraz stworzony „tradycyjnymi” środkami. Współcześni artyści za pomocą nowych mediów posługują się „klocekami» rzeczywistości, zachowując dłużej obiektywność obserwatora. Tym samym ostateczny gest artystyczny, moment, kiedy artysta narzuca dziełu piętno indywidualnej interpretacji, zostaje ograniczony i odsunięty. [...] Dzisiaj sztuka oddala efekt sztuki na sam koniec kontaktu z dziełem. Przez długi czas kontakt z dziełem bywa pozbawiony wrażenia obcowania ze sztuką. Nowe media pomagają oddalić »efekt sztuki«”¹⁰. Do podstawowych cech sztuki multimedialnej zalicza się m.in. immersyjność, telematyczność, nawigację, hipertekstualność, nielinearność, interakcję, komunikacyjność, procesualność¹¹.

Problemy estetyki z nowymi mediami elektronicznymi „wyrastając na pograniczu, z jednej strony estetyki tradycyjnej, z drugiej zaś – postmoder-

⁸ Ibidem, s. 254.

⁹ M. A. Potocka, *To tylko sztuka*, s. 230.

¹⁰ Ibidem, ss. 232-233.

¹¹ Zob. J. Zydorowicz, *Archeologia multimedialna*, „Kultura Współczesna” 2/1999, s. 146.

nizmu i teorii mediów, wiążą się z koniecznością reinterpretacji pojęć »starych«, np. medialności, techniki, obrazowości, twórczości, percepcji itp., jak i wprowadzenia pojęć nowych, tj. digitalność, wirtualność, immaterialność, interaktywność¹². W obrębie estetyki multimedialnej mamy do czynienia z istotnymi przesunięciami w rozumieniu procesu twórczego wspomaganego przez maszynę inteligentną. Dlatego też proces powstawania dzieła określa się nie mianem twórczości, ale generowaniem; proces odbioru określa się nie jako przeżycie estetyczne, lecz jako interaktywność (nowy sposób kontaktowania się z obrazami). Zmienia się także widzenie i spostrzeganie, z jednej strony zauważamy bowiem „zachwianie” linearności myślenia racjonalnego, z drugiej zaś – dostarczane nam przez nowe media obrazy zostają pozbawione swych mimetycznych odniesień. Nowoczesne technologie „bombardują nas przede wszystkim obrazami, wywołując apokaliptyczne myśli o końcu epoki Gutenberga. Estetyka wrażliwa na zmiany wywołane przez media musi stawić czoła nowej problematyce pod nazwą »inwazja obrazów«. Nowej, bowiem obrazy te nie są już mimetyczne (ani też ekspresyjne) i ich wzajemny system odniesień, jak i zasady społecznego funkcjonowania muszą dopiero zostać zbadane¹³.

Estetyzacja przy użyciu ekranu prowadzi do zniesienia granicy pomiędzy realnością, symulacją i kreacją. Ma miejsce swego rodzaju dematerializacja rzeczywistości, „w świecie ekranu nie ma ani przestrzeni, ani czasu. Nie ma również przestrzeni publicznej. Ta bowiem zostaje podporządkowana »prawom mediów«. Dziennikarz i polityk są po prostu aktorami tego samego przedstawienia mediów¹⁴. Kultura audiowizualna wzmaga tendencje do budowania własnej tożsamości na czymś nieobecny, mitycznym wyłaniającym się ze świata ekranu, a przyjmowanym jako realne i pożądane.

Kolejnym obszarem będącym pod wpływem estetyzacji jest szeroko pojęty sposób „postrzegania świata” oraz ustosunkowanie się do niego. To, co do niedawna cechowało odbiór sztuki, zostało przeniesione na odbiór i interpretację otaczającej nas rzeczywistości. Chodzi przede wszystkim o określone nastawienie, typ oglądu charakteryzujący się lekkością i dystansem. W krajach wysoko rozwiniętych dążenie do zaspokajania potrzeb estetycznych stanowi równie silny bodziec wzrostu konsumpcji jak zaspokajanie podstawowych potrzeb egzystencjalnych. Dlatego w społeczeństwie konsumpcyjnym tak istotną rolę przypisuje się całemu „przemysłowi” związanemu z reklamą, modą, promocją produktów codziennego użytku, które muszą być funkcjonalne, technicznie sprawne, ale muszą także być modne, pięknie wykonane i zapakowane. W rezultacie można zaobserwować systematyczną i intensywną estetyzację

¹² K. Wilkoszewska (red.), *Estetyki filozoficzne...*, s. 287.

¹³ Ibidem, s. 289.

¹⁴ M. Michałowska, *O czym śni „maszyna widzenia”*, „Kultura Współczesna” 2/1999, s. 143.

życia codziennego, która dotyczy najbliższego otoczenia, dóbr konsumpcyjnych, sposobów spędzania wolnego czasu czy ludzkiego ciała¹⁵.

Zygmunt Bauman podkreśla, iż współcześnie ludzkie ciało uległo estetyzacji w podwójnym znaczeniu, bowiem „z jednej strony, jest siedliskiem doznań »bezinteresownych«, niefunkcjonalnych, pozbawionych celów zewnętrznych, autotelicznych; z drugiej strony – jest przedmiotem estetycznej oceny, surowcem dla sztuki, ale i sztuki wytworem”¹⁶. Skutkiem estetyzacji drugiego typu jest przeświadczenie, iż ciało jest zawsze w stanie niedokończenia i szuka dopiero swego właściwego kształtu oraz podporządkowania wszelkich aspektów cielesnego bytu miernikowi wyglądu, dlatego też szczupła sylwetka, zdrowa cera, „młodość”, „ukulturalniona” natura składają się na masowo powielany standard ciała-modelu. Swoista wizualizacja tożsamości sprawia, iż ciało zaczyna być postrzegane w ramach paradygmatu przyrzędu. Coraz częściej własną tożsamość kształtuje się z perspektywy stylu życia, wyglądu czy też nowoczesnych przyrządów technologicznych. Te i inne techniki coraz częściej zaczynają przypominać sztuki sceniczne, gdzie szczególnie ważną umiejętnością jest ta „sprowadzająca się zarówno do komunikowania, jak i manifestowania »ja«. »Wywołać wrażenie« albo »wywołać efekt« to pierwszy i podstawowy krok na drodze do wpisania kolejnej rubryki w biografię instytucjonalną jednostki. Wzór podobnej biografii wyznaczają trzy główne jej elementy – edukacja, praca i emerytura, wokół których nawarstwiają się systemy wartościowania, czym jest udane życie”¹⁷.

Formy aktywności kulturowej i ekonomicznej związanej z kultem pięknego ciała wpływają na niebywały dotąd rozkwit kosmetyki, form aktywności sportowych czy paramedycznych (różne odmiany chirurgii plastycznej czy zabiegi estetyczne). Jednakże estetyka ciała nie odnosi się tylko do jego zewnętrznej formy i kosmetyki, dotyczy także możliwości doświadczenia samego siebie. Jeśli zatem „tradycyjna estetyka racjonalistyczna nadaje uprzywilejowaną rangę trwałym formom zewnętrznym i pełnej rezerwy wrażliwości estetycznej, podejście inspirowane postawą Deweya pozwoliłoby uznać i rozwinąć czynniki dynamiczne i eksperymentalne w estetyce ciała”¹⁸. Możliwości przeistoczenia naszej osoby przywołuje odwieczne marzenia o wieczności, „trzeba tylko zając się porządnie swą jaźnią, jestestwem, osobowością, tożsamością – krótko mówiąc, sobą. Szybko pozbywać się tego, co zawadza lub nie dość raduje, zmieniać dietę, reżym, stroje, mieszkanie lub jego mieszkańców, otoczenie, zaczynać od nowa, rodzić się na nowo!”¹⁹. Współczesna medycyna stara się

¹⁵ Zob. B. Dziemidok, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*, Warszawa 2002, s. 306.

¹⁶ I. Lorenc, *Filozofia kultury...*, s. 254.

¹⁷ W. J. Burszta, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, Warszawa 2008, s. 133.

¹⁸ R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, tłum. A. Chmielewski, E. Ignaczak, L. Koczanowicz, Ł. Nysler, A. Orzechowski, Wrocław 1998, s. 351.

¹⁹ W. J. Burszta, *Świat jako więzienie kultury...*, s. 127.

„wymknąć” bólowi i cierpieniu, a także prawu umieralności, z jakimi skutkami – przyjdzie się jeszcze przekonać²⁰.

Inną dziedziną podlegającą estetyzacji jest ekologia, gdzie proces ten zaowocował powstaniem nowego nurtu – estetyki środowiskowej, która swe główne zadanie upatruje w kształtowaniu świata na miarę estetycznej przyjemności. Estetyka środowiskowa poddaje ostrej krytyce wszelkie dualistyczne podziały, a także pojęcie autonomii sztuki separujące sztuki piękne od sfery użytkowej praktycznego życia. Estetyka środowiskowa, krytykując nurt estetyki jako filozofii sztuki, zwraca się w stronę estetyki natury, czyniąc centralnym pojęciem pojęcie środowiska albo pejzażu: „środowisko nie jest po prostu leżącym poza osobą, zewnętrznym wobec człowieka otoczeniem, czyli czymś w rodzaju kontenera, lecz złożoną siatką relacji, powiązań, zależności, fizycznych, społecznych i psychicznych uwarunkowań. Jest procesem obejmującym wszystko, co jest: byty fizyczne, kulturowe, ludzką świadomość”²¹.

Należy zwrócić uwagę na pewną antropocentryczną konwencję, która głosi, że okazywanie szacunku dla przyrody jest przejawem afirmacji człowieka będącego z jednej strony istotą środowiskową, z drugiej zaś – istotą transcendującą poza to środowisko. Dbamy o przyrodę i szanujemy ją, ponieważ dbamy i szanujemy samych siebie. Powinność afirmacji środowiska naturalnego jest konsekwencją poszanowania godności ludzkiej. Respektowanie praw przyrody jest jednocześnie respektowaniem praw człowieka. W antropocentryzmie powinności ludzkie względem naturalnego środowiska nabierają przede wszystkim charakteru moralnego, tylko dlatego, że ich ostatecznym odbiorcą jest człowiek. Ostatecznie zobowiązania moralne mamy przede wszystkim wobec gatunku ludzkiego. Nie mamy obowiązku popierać lub bronić dobra istot pozaludzkich niezależnie od tego faktu.

Rosnące zainteresowanie środowiskiem w wielu dziedzinach kultury wydaje się być następstwem nowego światopoglądu ekologicznego, w ramach którego to „nie środowisko jest przedmiotem eko-estetyki, lecz środowiskowość (tak jak estetyczność) to aspekty doświadczenia. [...] Dopiero silne oparcie estetyki na filozofii procesu (albo tzw. filozofii życia) pozwoliłoby dokonać rewizji tak zasadniczych jej pojęć jak tworzenie, ekspresja, rytm, harmonia, dramatyczność, piękno itp. Jako aspektów doświadczenia, w którym dawną opozycję podmiotowo – przedmiotową zajęłaby koniunkcja doświadczenie – doświadczenie”²².

W ramach założeń ekofilozoficznych często postuluje się potrzebę przemiany rozumu mechanistycznego i pragmatycznego na rozum ekologiczny, który

²⁰ Z. Bauman, *Ponowoczesne losy życia i śmierci*, w: R. Mrózek (red.), *Kultura, język, edukacja*, t. II, Katowice 1998, s. 24.

²¹ K. Wilkoszewska (red.), *Estetyki filozoficzne...*, s. 294; A. Berleant, *The Aesthetics of Environment*, Philadelphia 1992, s. 4.

²² K. Wilkoszewska (red.), *Estetyki filozoficzne...*, ss. 295-296.

miałby dążyć do „innego postrzegania człowieka w przyrodzie, bez zaprzeczania wartościom postępu i nauki; przededefiniowanie stosunku człowieka do otaczającej go rzeczywistości przyrodniczej (traktowanie jej jak seminarium); uznanie ekologicznego wymiaru rzeczywistości; pobudzanie do życia i współpracy z kosmosem”²³. W ramach światopoglądu ekofilozoficznego postuluje się tezy ekocentryzmu – podkreślającego integrację człowieka z resztą świata przyrodniczego; holistyczną kosmologię – stwierdzającą, że Kosmos wraz z Ziemią rozwija się w procesie ewolucji i stanowi pewną ograniczoną całość otwartą na przyszłość; politykę decentralizacyjną – postulującą samoorganizację i lokalną samowystarczalność; równowagę płci we wszystkich aspektach życia społecznego; poczucie transcendencji – zakładającej boski wymiar człowieka i przyrody²⁴. Pojawienie się różnych nowych form estetyki, w tym też estetyki środowiskowej, prowokuje do coraz głębszej refleksji nad statusem estetyki tradycyjnej oraz jej granicami.

Warto podkreślić również wpływ estetyzacji na szeroko pojętą etykę. Trudności w dookreśleniu współczesnego statusu etyki, obok procesów estetyzacji, dodatkowo komplikuje to, że dotychczasowe systemy etyczne stanowiące swoiste metanarracje w zderzeniu z „nową” rzeczywistością kulturową okazały się dysfunkcjonalne. Etyka stanęła przed problemem radzenia sobie z konsumpcjonistycznym kultem życia, zmiennością i nietrwałością, pospolitością neutralizującą wszelkie ambicje, efemerycznym charakterem przedmiotów codziennego użytku, daleko posuniętym pragmatyzmem także wartości moralnych. Sytuacja, w której wszystkie wartości są względne i podlegającymi rozwojowi społecznymi konstruktami oznacza nierzadko relatywną łatwość „zawieszania wartości”²⁵. Prowadzi to do sytuacji, w której człowiek niejednokrotnie traci orientację aksjologiczną, co stwarza rozliczne zagrożenia, „jednostka żyjąca w ustawicznej »niepewności aksjologicznej« może bowiem względnie łatwo ulegać pokusie »ucieczki od wolności«, podporządkowania się autorytetowi tych, którzy »wiedzą lepiej«; może ulec pokusie bezwarunkowej zgody na »absolutny relatywizm«, co w dalszej konsekwencji doprowadzić może do totalnej anomii”²⁶. Współczesna etyka musi radzić sobie z nadmiarem dóbr i jednoczesnym niedoborem zasad ich selekcji.

Współcześnie prymat można przypisać wartościom o charakterze czysto utylitarnym, odnoszącym się do zaspokajania ludzkich potrzeb egzystencjalnych. Czerpanie przyjemności z życia stanowi sens dla wielu ludzi, prowadząc nierzadko do hedonizmu oraz ambiwalencji sądów moralnych. Utylitarny

²³ H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1993, s. 25.

²⁴ I. S. Fiut, *Miejsce człowieka w „zielonej kulturze”*, w: Z. Stachowski (red.), *Dyktat, protest i integracja w kulturze*, Warszawa – Tyczyn 2002, ss. 122-123.

²⁵ Zob. W. Zieliński, *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana*, Toruń 2001, s. 81.

²⁶ *Ibidem*.

model życia społecznego, gdzie naczelną wartością staje się przyjemność, jest związany z powszechną estetyzacją i tzw. społeczeństwem samorealizacji, gdzie „wolne decyzje według zasady »wszystko jest dla wszystkich możliwe« łatwo mogą prowadzić do rozpowszechniania się narcystyczno-hedonistycznego *ego*, będącego centrum spartykularyzowanego i zindywidualizowanego społeczeństwa”²⁷.

W ponowoczesności widoczna jest mnogość nie do końca dających się pogodzić ról społecznych, form dyskursu sprawiających, iż jednostki nie potrafią określić, „czym jest dla nas dobre życie, ponieważ sama nasza natura jest w wielkiej mierze wątpliwa i niestała, zmienia się bowiem wraz z naszymi rolami i naszą samoświadomością”²⁸. Zdaniem Richarda Shustermana, estetyzacja tego, co etyczne, wiąże się z przyjęciem rozważań estetycznych jako rozstrzygających w naszych decyzjach o sposobach kształtowania życia i ocenach, czym jest dobre życie. W swoim stanowisku odwołuje się także do poglądów Ludwiga Wittgensteina, w których dominuje teza, że „etyka i estetyka są tym samym przez podniesienie tego, co estetyczne, do rangi właściwego ideału etycznego, pożądanego modelu lub kryterium oceny dobrego życia”²⁹.

Na upowszechnienie się estetyzacji etyki niewątpliwie wpłynęło niedookreślenie etyki przez moralność (tradycyjnie pojmowana moralność nie obejmuje całości zagadnień etycznych, a etyka w przeciwieństwie do moralności nie sprowadza pojęcia dobrego życia do kategorii spełnienia obowiązku) oraz niemożność udowodnienia kategorycznej prawdziwości sądów etycznych. Poza tym potraktowanie kategorii obowiązku moralnego jako istotnego czynnika etyki przy analizie problemu, czym jest dobre życie, sprawia, iż tego typu rozważania „nabierają charakteru dyskursu i sądu bardziej estetycznego niż sylogistycznego czy legalistycznego. Stwierdzenie tego, co słuszne, staje się kwestią znalezienia najbardziej pasującej i atrakcyjnej *Gestalt*, staje się sprawą dostrzeżenia najatrakcyjniejszej i harmonijnej konstelacji różnych i obdarzonych różnorodnymi wartościami cech w danej sytuacji życiowej”³⁰. Życie ludzkie sprowadza się właściwie do ciągłej konfrontacji rzeczywistości zewnętrznej z zamierzeniami twórców, których zasadniczym celem jest przekształcanie świata zgodnie z przyjętą wizją dobrego życia, o której Paul Ricoeur pisze, że „jest to »mgławica ideałów i marzeń o sukcesie«, w której bladym świetle ocenia się i ustala proporcje życiowych triumfów i porażek. W tym świetle pewne decyzje i ich skutki uznaje się za sensowne, a pewne cele za »autoteliczne«, nie zaś wyłącznie instrumentalne: za takie, które nie są środkami do osiągnięcia

²⁷ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości*, w: P. Sztompka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany*, Warszawa – Kraków 1999, s. 250.

²⁸ R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna...*, s. 323.

²⁹ Ibidem, s. 316.

³⁰ Ibidem, s. 327.

innych, wyższych celów, lecz pozostają »dobre same w sobie«, nie potrzebują uzasadnienia i potwierdzenia swojej wartości”³¹.

W ponowoczesnej rzeczywistości ciągle dążymy do stworzenia takiego modelu dobrego życia, który zawierałby wszystkie możliwie dobre cechy i przewyższałby inne modele: „model, którego szukamy, nie sprostałby zapewne filozoficznym kryteriom uniwersalnej obowiązywalności, lecz dla nas, poszukiwaczy, pozostaje on absolutem. [...] Może on istnieć tylko w stanie stwarzania, lecz nigdy jako ostatecznie stworzony. Wartość i atrakcyjność absolutu, o którym marzą poszukiwacze tożsamości, tkwi zatem w samym akcie autokreacji”³². Estetyczna ocena i interpretacja sprowadza się do tego, że pragniemy, aby nasze wybory były uznawane za racjonalne, ale już niekoniecznie za uniwersalne czy bezwzględnie obowiązujące. Podejmowane decyzje zarówno etyczne, jak i estetyczne stanowią efekt twórczej wyobraźni.

O estetyzacji życia codziennego mówimy zwłaszcza tam, gdzie „wytyczną działania stał się hedonizm podmiotu, gdzie życie ze świata przemysłowego wróciło do estetycznego wygnania i rozproszonym spostrzeganiem kawałkuje *continuum* codzienności. Percepcję estetyczną podnosi się przy tym do kanonu rzeczywistości, i tak to postmodernistyczne ujęcie świata wpada w sidła estetyzmu”³³. Mimo istniejących sprzeczności między różnymi wzorcami życia estetycznego akcentowana jest dążność do utożsamiania życia estetycznego i autokreacji. Autokreacja w najpełniejszy sposób daje się zrealizować na obszarze własnej prywatności i tylko w najlepiej zorganizowanym społeczeństwie demokratycznym oraz kulturze samorealizacji, jest zatem koniecznością, której nie można uniknąć.

Współczesna etyka – etyka autokreacji – za podstawę dobrego życia przyjmuje życie twórcze przejawiające się w poszukiwaniu harmonijnej i atrakcyjnej wizji siebie, rozwijaniu indywidualnych możliwości. Etyka autokreacji poprzez dążenie do bycia wyjątkowym, odmiennym od pozostałych jest zarazem etyką różnicy, w której został uprzywilejowany dyskurs akcentujący odmienności kosztem wspólnoty i tożsamości. Dążenie do prywatyzacji moralności, zdaniem R. Shustermana, nadaje uprzywilejowaną pozycję autonomii jednostki. Autonomia ta została zakwestionowana przez ulegające fragmentacji społeczeństwo, w okresie późnego kapitalizmu. Również koncepcja autokreacji, zakres możliwych stylów życia czy jednostkowa świadomość podlegają swoistemu ograniczeniu. Dlatego też wobec skrajnej prywatyzacji moralności, prezen-

³¹ Z. Bauman, *Sztuka życia*, tłum. T. Kunz, Kraków 2009, ss. 98-99.

³² Ibidem, s. 142.

³³ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna...*, s. 234. Welsch podkreśla, iż współczesna sztuka odnajduje swój sens albo w wysoce wyspecjalizowanym sektorze, albo w życiu codziennym. Odnosząc się do estetyki drugiego typu, zaznacza, iż jest ona zgodna tylko z takimi rodzajami etyki, które są estetycznie obojętne. Szczególnie zaś z taką etyką, która zróżnicowanie specjalności traktuje jako postać udanego życia. Ibidem, ss. 410-411.

towanej przez np. Richarda Shustermana i Richarda Rorty'ego, postulowana jest konieczność rozszerzenia owej koncepcji na sferę społeczną oraz sferę „szerszego zakresu form życia estetycznego i sposobów autokreacji”³⁴.

Skonstatowanie estetyzacji życia codziennego, które jednocześnie to, co prywatne z tym, co publiczne, wymaga krytycznej refleksji nie tylko naszej etyki, ale także natury „artystycznego tworzenia i obowiązującego na jego gruncie wymogu radykalnej nowości”³⁵. Estetyzacja życia codziennego i towarzyszące jej kategorie estetyki etycznej, prywatności czy autokreacji nierozzerwalnie łączą się z koncepcjami ponowoczesnego pluralizmu, wolności, tolerancji.

Analizując współczesną rzeczywistość, daje się zauważyć, iż tradycyjne systemy etyczne nie ujmują ponowoczesnych trendów, z jakimi mamy do czynienia w życiu społecznym. W wyniku swoistej dekonstrukcji norm etycznych należałoby może, jak niektórzy sugerują, przypisać estetyce rolę uzupełniającą, wzmacniającą argumentację, wyjaśniającą cele oraz pomagającą w zawitych kwestiach. W ponowoczesności człowiek nierzadko czerpie swą moralność z obserwacji świata, wywodzi dobro z piękna. W kulturze współczesnej „estetyka rzeczywiście wyrasta na głównego protagonistę w stosunku do etyki, zastępując w tej roli wiedzę, która wcześniej usiłowała »racjonalizować« etykę. Wszechestetyczność sugeruje określoną etykę opartą na afirmacji różnicy, ale rodzi też człowieka ułomnego w tradycyjnym sensie”³⁶. Owa ułomność to nadmiar bodźców, mnogość proponowanych stylów życia, wskutek czego człowiek traci zdolność postrzegania otaczającej rzeczywistości we właściwych proporcjach. Współczesną zestetyzowaną kulturę karnawału wytworzyła przede wszystkim cywilizacja mass mediów nawiązująca do idei fikcyjnej rzeczywistości „sen – marzenie jest tu podstawową metaforą, hasłem zaś ponownie wielość, teraz jako ideał pluralizmu konsumpcji”³⁷.

Wśród współczesnych badaczy kultury nierzadko pojawiają się wątpliwości, czy różne formy sztuki popularnej są w stanie zastąpić autentyczne potrzeby estetyczne. Wydaje się, iż ogromne zróżnicowanie w dziedzinie możliwości artystycznych sprawia, że obecnie zaspokajane są zarówno wyrafinowane, jak i prostsze odmiany potrzeb estetycznych. Wyłaniające się dwie zasadnicze tendencje w kulturze współczesnej, takie jak deestetyzacja sztuki współczesnej i estetyzacja życia codziennego, niewątpliwie doprowadziły do przemian w formach zaspokajania potrzeb estetycznych oraz znalazły swoje odzwierciedlenie zwłaszcza w etyce, estetyce, filozofii kultury³⁸.

³⁴ R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna...*, s. 346.

³⁵ Ibidem, s. 343.

³⁶ B. Baran, *Postmodernizm i końce wieku*, Kraków 2003, s. 237.

³⁷ Ibidem, s. 242.

³⁸ B. Dziemidok, *Główne kontrowersje estetyki...*, s. 307 nn.

OSKAR SZWABOWSKI

Racjonalność „niepełna” jako irracjonalność

1. Problem racjonalności

Siegfried Kracauer w artykule napisanym w 1927 r., mającym opisywać ducha epoki, przywołuje obraz zaczerpnięty z kultury masowej: *tillergirls*. Zmatematyzowane układy ciał, niecierpiące z niczego i niczego niewyrażające poza samym tym układem, nadbudowane nad rzeczywistością. Ornament pozbawiający elementy wszelkich jakości poza geometrycznymi. To już nie kobiety w krótkich spodenkach, ale ciała. Ciała bez właściwości, ciała wyzbyte indywidualności, biologiczności, pochodzenia, oderwane od wszelkich relacji poza matematycznym połączeniem w ornamencie. Wybudowany, tworzony przez masę, która jest wykastrowanym ludem, zbiorem ludzi zredukowanych do liczby, matematycznego elementu, doskonale zastępowanego przez inne ciała, jest konstrukcją powstającą bez namysłu nad nią przez te elementy. Powstaje niejako poza świadomością, jak i poza wzrokiem. Ujawnia się dopiero w oczach widzów. Ornament jest przejawem, obrazem racjonalności panującej w gospodarce kapitalistycznej. Jak pisze Kracauer:

Struktura masowego ornamentu odzwierciedla strukturę współczesnej sytuacji ogólnej. Ponieważ zasada kapitalistycznego procesu produkcji nie wywodzi się wprost z przyrody, musi więc rozsądzać naturalne organizmy, które są dla niej środkiem bądź stanowią dla niej opozycję. Wspólnota lub osobowość znikają, gdy konieczna jest kalkulacja. Człowiek jako część składowa masy może co najwyżej wspinać się gładko po szczeblach taryfikatora lub obsługiwać maszyny. Indyferentny względem różnic postaci system prowadzi sam z siebie do zatarcia narodowych właściwości i produkowania mas pracowników, dających się jednakowo zastosować w każdym punkcie na kuli ziemskiej. Kapitalistyczny proces produkcji jest celem samym w sobie, tak jak ornament¹.

¹ S. Kracauer, *Ornament z ludzkiej masy*, tłum. C. Jenne, w: H. Orowski (red.), *Wobec fałszyżmu*, Warszawa 1987, s. 14.

Zarówno ornament, jak i produkcja kapitalistyczna trwają dla własnego trwania, rozwijają się dla własnego rozwoju. W przypadku przedsiębiorstwa dobra, które ono tworzy, są bez znaczenia, nie wchodzą w przestrzeń refleksji, stanowią niejako coś obojętnego, odpad samorozwoju przedsiębiorstwa. Procesu, którego sens jest ukryty, w którym mamy do czynienia z fragmentaryzacją poznania: przy taśmie w zakładzie pracy czy na stadionie podczas wystąpienia każdy z uczestników zna tylko gesty, które ma wykonywać, i które wykonuje tylko część jego ciała. „Nogom *tillergirls* odpowiadają dłonie w fabrykach”². Ogólna struktura, całość została wypracowana w biurach – formalna struktura obrazuje się w estetyce ornamentu, unaoczniając panującą racjonalność – pustą formę pozbawioną wszelkiej treści substancjalnej, wszelkiego sensu poza matematycznymi wyliczeniami.

Krytyka racjonalności prezentowana przez Kracauera lokuje się w tradycji krytyki racjonalności instrumentalnej czy też formalnej. Według Maxa Horkheimera, rozum instrumentalny jest obojętny na treść substancjalną, na jakość. Jednostki – „elementy” – są traktowane jednakowo, jako rzeczy, którymi operuje się według reguł matematycznych, czysto formalnych, dla celów, które nie są poddawane refleksji, racjonalnemu namysłowi, testowi rozumu. Według Horkheimera, rozum instrumentalny nie różni się wiele od komputera wykonującego operacje. Usuwa wszelkie wartości, rzeczy niedające się zweryfikować eksperymentalnie. Wyrugowanie refleksji nad treścią, wartościami, domyka rzeczywistość społeczną, racjonalne jest już tylko dostosowanie się do systemu fabryk, choćby to były fabryki śmierci. „Triumf subiektywnego, sformalizowanego rozumu jest zarazem triumfem rzeczywistości, która jawi się podmiotowi jako absolutna, przytłaczająca”³. Definicja rozumu instrumentalnego i jego funkcja spleta się z tym, co za Maxem Weberem Immanuel Wallerstein określa jako racjonalność formalna. Jest to czysta wyliczalność zajmująca się doбором środków do określonych celów, które już pozostają poza zasięgiem refleksji. Rozumna w swoim partykularyzmie, jest nierozumna w całościowym ujęciu. Popada w sprzeczność z rozumem obiektywnym mającym swoje korzenie w myśleniu etycznym. Georg Picht stwierdza w tym kontekście, że: „każda nauka, która w ogóle zasługuje na swe miano, jest z pewnością racjonalna. Zgodna z rozumem jest natomiast nauka tylko wtedy, gdy służy celem zgodnym z rozumem”⁴. Podobnie uważa Kracauer: racjonalność objawiająca się w systemie kapitalistycznym nie jest przejawem czystego Rozumu, ale jeszcze rozumem zmaconym, zamglonym, nie do końca rozwiniętym, pomijającym

² Ibidem, s. 14.

³ M. Horkheimer, *Krytyka rozumu instrumentalnego*, tłum. H. Walentowicz, Warszawa 2007, s. 111.

⁴ G. Picht, *Odwaga utopii*, tłum. K. Wolnicki, w: G. Picht, *Odwaga utopii*, tłum. K. Maurin, K. Michalski, K. Wolnicki, Warszawa 1981, s. 127.

istotne treści, w tym człowieka. Ułomność rozumu kapitalistycznego nie wynika – według Kracauera – z tego, że zbyt wiele racjonalizuje, że wkracza w obszary, w które nie powinien, niszczy mity, które powinny trwać jako gwarancja godności ludzkiej, siedlisko sensu indywidualnego i społecznego, ale z tego, że racjonalizuje za mało, jest fragmentaryczny, nie ogarnia całości społecznego bytu, jest ograniczony do pewnej formy. Stanowi on abstrakcyjny moment rozwoju rozumu – pustą abstrakcją, ponownie mitologizującą, odcinającą się od Rozumu, który rozsądza ratio kapitalistyczne. Kracauer pisze:

W ornamencie masowym objawia się wyzbyta wszelkiego dosłownego sensu racjonalna czcza forma. Tym samym ukazuje się on jako tak znaczny nawrót do mitologii, że większego nie sposób sobie wyobrazić, nawrót zdradzający ze swej strony izolację kapitalistycznej ratio od Rozumu⁵.

Przypomnienie rozróżnienia na rozum instrumentalny, na racjonalność formalną, która ujmuje rzeczywistość w sposób fragmentaryczny, kalkulacyjny, rzeczowy, i na rozum w ogóle, racjonalność materialną, która przekracza ograniczenia fragmentarycznej, wyliczalnej ratio, wydaje się o tyle istotne, że niektórzy krytycy zdają się popełniać błąd utożsamienia kapitalistycznej ratio z racjonalnością w ogóle. Tym samym ich analizy nie są w stanie postawić właściwie problemu, jak również odnaleźć sensownego rozwiązania. Z perspektywy analizy Kracauera postulaty ograniczania rozumu, wytyczania granic jego obowiązywania to z jednej strony próba powrotu do świata, który już nie istnieje, do narracji rozpoznanych jako mity, a z drugiej – utrwalanie panowania instrumentalnej, czysto formalnej racjonalności. To opowiedzenie się za panowaniem irracjonalności, mitu w świecie społecznym, nierozpoznanych sił: Taylora w fabryce, Szamana w przestrzeni publicznej.

Droga przewyciężenia prowadzi przez ornament z ludzkiej masy, a nie od niego wstecz. Proces ten może tylko postępować naprzód, gdy myśl ograniczy przyrodę i stworzy człowieka takim, jakim jest „z Rozumu”. Wtedy zmieni się społeczeństwo. Wtedy zniknie także ornament z ludzkiej masy, a życie samo przybierze cechy owego ornamentu, w jaki wykształca się – w obliczu prawdy – w baśniach⁶.

Próba podjęcia drogi wskazanej przez Kracauera jest neoklasycyzm – nurt zapoczątkowany przez Stanisława Kozyra-Kowalskiego, a rozwinięty przez Jerzego Kochana. W narracji Kochana należy ponownie wrócić do rozumu, ale bardziej rozumnie, przyjmując całą krytykę, traktując instrumentalną formę jedynie jako moment rozumności. Rozum XXI wieku musi być rozumem etycznym, cechującym się racjonalnością materialną, poddającą pod refleksję cele, który myśli wartościami, zawiera w sobie sens. Konieczność odnowienia autorytetu rozumu ukazuje się w pełni w życiu społecznym i politycznym.

⁵ S. Kracauer, *Ornament...*, s. 20.

⁶ *Ibidem*, s. 22.

2. Konieczność racjonalnej polityki

Panowanie fragmentarycznej racjonalności produkcji kapitalistycznej umożliwiło biurokratyczną eksterminację ludności, zorganizowanie fabryk śmierci: skoro bez znaczenia jest, co się produkuje, ważne – jak; skoro elementy równania są nieistotne, powstanie produkcji trupów już nie tylko pośrednio, ale i bezpośrednio, w żaden sposób nie rozsądza systemu, nie koliduje z panującą racjonalnością. Hannah Arendt zauważa, że eksterminacja pojawiła się jako konsekwencja pewnego typu myślenia, który cechowało dobieranie racjonalnych środków do celu, który nie został poddany racjonalnej refleksji. Szoa nie było więc wynikiem panowania rozumu jako takiego, ale jego ułomnej, fragmentarycznej formy. Było zwieńczeniem braku racjonalizmu, a nie jego totalności⁷.

Faszyzm stanowi oczywiście ekstremalny przykład, jednak taki, który nie tyle oskarża sam Rozum, co jego kapitalistyczno-biurokratyczną jego postać. Przykład każący nam kultywować rozum, a nie rezygnować z niego. Rezygnacja z rozumu ujawniająca się w skrajnej postaci w fabryce śmierci przyjmuje obecnie bardziej neutralne, pozornie mniej niebezpieczne formy, występujące często pod sztandarem emancypacyjnym, postulującym m.in. uwolnienie ludzkości od tyranii racjonalności, odzyskania przez człowieka jego wewnętrznej prawdy. Tym politycznym przejawom wypowiada bitwę Murray Bookchin, anarchista, dziedzic oświecenia, opowiadający się zdecydowanie za rehabilitacją rozumu, przywróceniem mu jego funkcji emancypacyjnej i demokratycznej, gdyż – jak głosił niemiecki filozof Herbert Schnädelbach – „nie mamy nic lepszego ponad nasz rozum i [...] jest on naszą jedyną szansą”⁸.

Polemikę z irracjonalnymi ruchami politycznymi Bookchin zawarł przede wszystkim w dwóch swoich głośnych pracach: *Anarchizm społeczny czy anarchizm stylu życia*⁹ i *Przebudowa społeczeństwa*¹⁰. W pierwszej zajmuje się ruchem anarchistycznym i jego stoczeniem się w otchłań nierozumności, w drugiej podejmuje temat ruchów ekologicznych, mistyfikujących problemy społeczne. Spostrzeżenia amerykańskiego anarchisty społecznego można jednak przenieść na politykę czy całą organizację społeczną.

Ruchy, takie jak głęboka ekologia, prymitywizm, insurekcjonizm, postanarchizm, szeroko rozumiany anarchizm stylu życia, cechuje mistyczne podejście do polityki, zmiany społecznej, analizy rzeczywistości społecznej. Punktem wyjścia ich refleksji jest jednostka, definiowana wprawdzie różnorako, ale

⁷ Zob. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1998.

⁸ H. Schnädelbach, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: idem, *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 3.

⁹ M. Bookchin, *Anarchizm społeczny czy anarchizm stylu życia. Przepaść nie do pokonania*, tłum. I. Czyż, Poznań 2006.

¹⁰ Idem, *Przebudowa społeczeństwa*, tłum. I. Czyż, Poznań 2009.

w każdym przypadku idealistycznie, formalnie, w oderwaniu od bytu społecznego, od swojej społecznej natury, zaś przedmiotem zainteresowania jest rozwój duchowy, zmiana świadomości poprzez stosowanie różnych technik terapeutycznych: narkotyczne seanse, medytacja, wycieczki w góry, zamieszki z policją. Jest to polityka transgresji, w której najważniejsze są ludzkie uczucia, nastawienie do rzeczywistości, wewnętrzne przeżycia wolności. Unicestwieniu ulega wszelka refleksja traktująca wolność jako wartość społeczną. W tej perspektywie nie ma miejsca na namysł nad funkcjonowaniem społeczeństwa czy rolą systemu gospodarczego np. w odniesieniu do dewastacji przyrody czy instytucji hierarchicznych. Wszystko to jest co najwyżej wewnętrznym przeżyciem, które należy unicestwić za pomocą odpowiedniej dawki LSD czy pewnej metody medytacji.

Teoretyczno-praktyczne stanowisko mistycyzmu politycznego prowadzi więc do prywatyzacji polityki, jej redukcji do wymiaru jednostkowego, jak też pełnienia funkcji jedynie terapeutycznej. Dobrze tę sytuację, nazywaną trzecią falą romantyzmu, opisuje wspomniany Schnädelbach. Wskazuje on na: zanik zainteresowania naukami szczegółowymi, wzrost roli guru, ucieczkę w strefę prywatności, tęsknotę za prostym życiem połączoną z apatią polityczną. Współczesny romantyzm charakteryzuje ponadto: „kult intymności i uczuć, podwyższona gotowość do wiary i głęboka nieufność wobec racjonalizmu, a ponadto skłonność do światopoglądu o czysto subiektywnym charakterze”¹¹. Taki romantyzm nieprzypadkowo pokrywa się z konserwatyzmem. Irracjonalista z radością przyjmuje, to, co nadchodzi, to, co jest, np. *Earth First!* kryzys cywilizacji.

Subiektywność, prywatność Schnädelbach łączy ze światopoglądem, który posiada tego, kto go wyznaje, który jest skleconym naprędce schronieniem przed chaosem świata, domem mającym chronić przed obcą i niezrozumiałą zewnętrżnością – Innym. Światopoglądy są nieprzeniknione, wykluczające wszelkie inne sposoby ujmowania rzeczywistości. Tworzą jedność pomiędzy podmiotem a treścią wyznawanego przez niego światopoglądu, likwidując w ten sposób przestrzeń intersubiektywną. Prywatyzacja, indywidualizacja perspektywy, pomimo że uznaje inne światopoglądy, uniemożliwia dialog, odwoływanie się do wspólnego doświadczenia. Światopogląd jest zwycięstwem rozumu subiektywnego, reakcją na destrukcję obiektywności, prywatnym milczeniem, bezradnością. I to nawet wtedy, gdy owa bezradność jest uzbrojona w kamienie, butelki z benzyną czy inne akcesoria „niedzielnego zadymiarza”. Bezradność ujawnia się w niemożności właściwego uchwycenia rzeczywistości społecznej, w praktyce, która przestrzeń zmiany widzi jedynie w abstrakcyjnie ujętej jednostce.

Apatyczność, bezradność, jałowa spektakularność polityki antyrozumu nie są jedynymi problemami, jakie powoduje odrzucenie dążenia do racjonalności. Działanie ich jest znacznie bardziej destrukcyjne. Bookchin w tekście *The Crisis*

¹¹ H. Schnädelbach, *O irracjonalności i irracjonalizmie*, w: idem, *Rozum i historia*, s. 66.

*in the Ecology Movement*¹² zarzuca ideologii New Age sprzeniewierzenie się zasadom demokracji. Uważa, że wyznawcy i propagatorzy tej filozofii i praktyki zaprowadzają „niewidoczną dyktaturę”, wymuszającą podporządkowanie pod groźbą wykluczenia. Ruch antyrozumu niszczy i pozwala niszczyć przestrzeń publiczną, wydając byt społeczny na pastwę nowych szamanów, zatęchłych nowych plemion.

Już Arendt zauważyła, że nie można polityki oprzeć na emocjach, wewnętrznych odczuciach, gdyż są to przejawy życia, które nie poddają się dyskusji. Dopiero racjonalizowanie, zobiektywizowanie tychże stanów, przełożenie ich na język programu politycznego umożliwi debatę i organizowanie bytu wspólnego – polis. Destrukcja polis i etosu debaty publicznej nie wyzwala nas od polityki, ale podczas pogrzebu idei demokracji i niedoskonałych jej realizacji koronuje się nieuchwytnie rządy technokratów, terapeutów, szamanów, nowych i starych nurtów religijnych, władzy tradycji, władzy zabobonu i księdza dobrodzieja. Rozpoczyna się panowanie polityki bez polityki i obywateli, zaś z konsumentami, którym rozum w zakupach może tylko przeszkadzać. Tym samym irracjonalna kontestacja systemu okazuje się komplementarna z neo-liberalną organizacją społeczeństwa.

3. Postulat racjonalności jako postulat zniesienia (nie)porządku kapitalistycznego

Postulat polityki opartej na rozumie, jak również zracjonalizowania życia społecznego w duchu racjonalności materialnej nie jest tylko postulatem teoretycznym, ale również praktycznym. Rozum instrumentalny będący ratio kapitalistycznej organizacji społeczeństwa nie może zostać przezwyciężony jedynie na gruncie myśli spekulatywnej, chociaż już samo spojrzenie z pozycji racjonalności materialnej umożliwia krytyczne przekroczenie zastanej rzeczywistości, poddanie jej namysłowi skierowanemu ku lepszej przyszłości.

Pytanie o sens produkcji kapitalistycznej, próba odkrycia pod matematycznymi obliczeniami materii realnego życia ludzi, pytanie o wartości mające przyświecać takim, a nie innym poczynaniom elit politycznych otwiera przestrzeń możliwej zmiany. W wymiarze społecznym panowanie ratio kapitalistycznego może jednakże odejść w niebyt jedynie wraz z organizacją kapitalistyczną. Postulat rozumności jest niejako wezwaniem rewolucyjnym, gdyż domaga się przemiany bytu wspólnego zgodnie z wymaganiami racjonalno-materialnej refleksji – przemiany czyniącej nasz świat chociaż trochę bardziej ludzkim i sensownym. A nas bliższych sobie.

¹² Zob. M. Bookchin, *The Crisis in the Ecology Movement*, Anarchist archives, http://dward-mac.pitzer.edu/ANARCHIST_ARCHIVES/bookchin/gp/greenperspectives6.html (2 XI 2009).

ELIGIUSZ LELO

O racjonalności samobójstwa

Skłonności do konstruktywnej autodestrukcji są fenomenem, który można przypisać gatunkowi homo sapiens. Tylko człowiek może świadomie wybrać śmierć z własnej ręki umotywowaną przesytem samowiedzy, nadmiarem cierpień i zawodów, nieustanną burzą w wewnętrznym świecie jego emocji czy przeświecającym na wszystkie sfery życia brakiem złudzeń dla kontynuowania egzystencji zanurzonej w ziemskiej codzienności. Człowiek jest zdolny przedłożyć sens wyznawanych wartości i celów nad swe życie i zakończyć je wbrew naturalnym konsekwencjom choroby czy starości.

O racjonalności antycypowania samobójstwa jako pożądanego stanu rzeczy w ogólnym rozumieniu przesądza: trudna, nieodwracalna sytuacja (sytuacja tragiczna), z której desperat nie może znaleźć wyjścia niezakładającego dokonania tego aktu; autentyczne pragnienie śmierci oraz całkowita dobrowolność popełnienia samobójstwa – tzn. subiektywna ocena sytuacji oraz bilans zysków i strat dokonany przez desperata przemawia za koniecznością dokonania samobójstwa¹.

Poszczególne nauki, takie jak psychologia, filozofia czy socjologia, starają się badać motywację samobójców zgodnie ze swoim duchem. To właśnie zagadnienie motywów i odpowiedź na pytanie, dlaczego samobójstwo staje się możliwe – czy staje się realne ze względu na podporządkowanie decyzji o jego realizacji racjonalnemu bilansowi wysterylizowanemu emocjonalnie – jest przedmiotem tego artykułu.

Badania nad samobójstwem są prowadzone w ramach współcześnie ukształtowanej interdyscyplinarnej nauki – suicydologii. Aby ostatecznie osiągnąć

¹ A. Bałandynowicz, *Reakcja społeczeństwa wobec problemu suicydalnego jednostki*, w: B. Hołyst, M. Staniaszka, M. Bianczycka-Anholcer (red.), *Samobójstwo*, Warszawa 2002, s. 99.

swój cel, próbuje ona łączyć wspomniane nauki społeczne z innymi wyspecjalizowanymi dziedzinami wiedzy, jak chociażby antropologią, medycyną, psychiatrią czy demografią, celem stworzenia naukowych podstaw programów profilaktycznych redukujących zakres zjawiska samobójstwa².

Najbardziej ogólna definicja ujmuje samobójstwo jako: „celowe zachowanie samodestrukcyjne prowadzące do śmierci biologicznej, które może mieć charakter gwałtowny (np. samobójstwo przez powieszenie się) lub stopniowy (np. samobójstwo przez zagłodzenie się)”³. Jest ono następstwem powtarzających się, często w długim okresie, myśli i czynów, które prowadzą do stopniowej racjonalizacji możliwości rozwiązania problemów przez odebranie sobie życia. Brunon Hołyst sklasyfikował je jako samobójstwo wyobrażone. Pojawia się ono w umysłach wielu ludzi przynajmniej raz w życiu, większość zostaje jednak bezpowrotnie odrzucone. U nielicznych, u których możliwość samobójstwa pozostała wciąż realna i docelowa, przybiera ono postać samobójstwa upragnionego. Pragnienie to prowadzi do próby dokonania samozagłady – tzw. samobójstwa usiłowanego, a zamach na własne życie, który kończy się śmiercią, nosi nazwę samobójstwa dokonanego⁴.

W koncepcji współczesnego psychologa Roya Baumeistera samobójstwo ujmowane jest jako ucieczka od trudnej do zniesienia świadomości własnego Ja, którą tworzą treści określające wszystko to, co osoba mówi, myśli lub czuje, odnosząc się do samej siebie przy użyciu zaimka „ja”. Chodzi więc w tym przypadku o jej marzenia, cechy, zadania, plany, poczucie własnej wartości, poczucie wartości w oczach innych i budowania na tej podstawie opinii o sobie; a także o nabywanie kompetencji pozwalających na panowanie nad otoczeniem oraz o potrzebę autonomii działania, których brak grozi poczuciem bezradności i zależności⁵.

W szerszym rozumieniu samobójstwo w ramach tej koncepcji staje się możliwe ze względu na kontrast pomiędzy zbyt wysokimi oczekiwaniami wobec własnego Ja a uzyskanym wynikiem i wiążącą się z nim trudnością zaakceptowania potencjalnej straty. Chęć uniknięcia jakiegokolwiek straty przy jednoczesnej presji zwiększania swojej indywidualności czy wyjątkowości wywołuje przytłoczenie brzemieniem Ja i pragnienie ucieczki.

W węższym znaczeniu próba samobójcza następuje, gdy standardy⁶, do których należy odnieść własne Ja, są nieosiągalne, a świadomość ich niespełnienia

² B. Hołyst, *Cele i zadania suycydologii*, w: *ibidem*, s. 29.

³ Cyt. za: R. Kaszubowski, J. Świerczewski, *Samobójstwo w Polsce u progu XXI wieku, etiologia i symptomatologia zjawiska*, w: *ibidem*, s. 62.

⁴ *ibidem*, s. 63.

⁵ A. Suchańska, K. Kryńska, *Samobójstwo – perspektywa psychologiczna*, Konin 2003, ss. 7-9.

⁶ W koncepcji „ucieczki od Ja” występują dwa rodzaje istotnych standardów: 1. istniejący stan rzeczy – potrzeba utrzymania *status quo*, kontynuowania swoich wcześniejszych osiągnięć i możliwości; 2. oczekiwania innych. *ibidem*, s. 11.

powoduje stan negatywnych emocji. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest świadomość siebie jako osoby niedopasowanej, niekompetentnej, nieatrakcyjnej lub winnej⁷. Wpływ na rozbieżność w porównywanych standardach ma przede wszystkim długotrwałe utrzymywanie się warunków pozwalających na formułowanie wysokich oczekiwań wobec siebie i własnego życia. Gdy poziom życia, do którego człowiek przywykł, ulega nagłemu pogorszeniu, następuje sytuacja podwyższonego ryzyka popełnienia samobójstwa, do którego dochodzi w pierwszym okresie po wystąpieniu stresu, np. w czasie pierwszych czterech miesięcy po osadzeniu w zakładzie karnym, w czasie pierwszego dnia w szpitalu psychiatrycznym czy też pierwszych dwóch lat po stracie bliskiej osoby⁸.

Mechanizm obronny powstający w rezultacie obniżenia się standardów życia polega na zawężeniu myślenia wyłącznie do doraźnych zadań i celów, czyli dekonstrukcji poznawczej. Redukuje ona możliwości interpretacji sensu zdarzeń, które prowadzą do negatywnych emocji. Tym samym świadomość ograniczona jest do doznań ciała, do tożsamości związanej z trwałymi właściwościami. Dekonstrukcja wyłącza konsekwencje i kontekst zanurzony w standardach, osoba jest siebie świadoma w konkretny, pozbawiony znaczenia sposób. Z tak pojętego zawężenia poznawczego płyną również zagrożenia mogące utrudnić racjonalne rozeznanie konsekwencji samobójstwa poprzez zakłócenie oceny zysków i kosztów, interpretacyjną pustkę oraz skierowanie na proste działania impulsywne niemające związku z emocjami. Nawrót znaczącej myśli, czyli jednoczesne niepowodzenie dekonstrukcji, może spowodować odnowienie negatywnego afektu ze zdwojoną siłą, jeżeli nic nie wzbudza przy tym pozytywnych emocji⁹.

Inną koncepcją podkreślającą psychologiczny charakter samobójstwa, jest koncepcja Edwina S. Shneidmana. Interesowały go przede wszystkim samobójstwa dokonane, a próby samouniعةstwienia, których celem jest zmiana sytuacji życiowej, nie zaś przerwanie strumienia świadomości i w konsekwencji śmierć, określił mianem *parasamobójstwa* niemającego związku z samobójstwem właściwym. Shneidman tak zdefiniował samobójstwo:

We współczesnym świecie zachodnim samobójstwem jest świadomie podjęte działanie mające na celu samouniعةstwienie; jest to działanie, które można określić jako wielowymiarowe zaburzenie (porównywalne do szaleństwa czy prostytutką, a inne niż grzech, występki lub zbrodnia) występujące u jednostki, której potrzeby nie są zaspokojone, i która sama definiuje problem, dla którego samobójstwo spostrzega jako najlepsze rozwiązanie¹⁰.

Jedną z dziesięciu uniwersalnych cech samobójstwa, a zarazem jedną z najbardziej znamienitych, jakie wyróżnił badacz, jest działanie ukierunkowane

⁷ Ibidem, s. 10.

⁸ Ibidem, s. 13

⁹ Ibidem, ss. 11-12.

¹⁰ Cyt. za: ibidem, s. 59.

na szukanie rozwiązania. Twierdził on, iż nie istnieje racjonalne samobójstwo, ale każde samobójstwo jest racjonalnym czynem, a nie aktem przypadkowym i pozbawionym sensu. Zamierzonym celem samouniżenia nigdy nie jest śmierć, ale chęć przerwania strumienia świadomości¹¹ przepętnionego cierpieniem psychicznym nazwanym przez Shneidmana *psychach*. Składają się nań m.in. wstyd, poczucie winy, poniżenie, samotność, obawy przed starością czy złą śmiercią, a przede wszystkim poczucie beznadziejności i bezradności odnoszone do aktualnego, zanurzonego w teraźniejszości życia. Dopiero przekroczenie progu wytrzymałości bólu psychicznego danej osoby powoduje, że samobójstwo staje się możliwym rozwiązaniem¹².

Znamienną cechą przyszłych samobójców jest werbalne lub niewerbalne komunikowanie innym (nawet nieznanym) o swoich zamiarach, a także zgodność zachowania samobójcy z jego stylem życia, dzięki czemu można zaobserwować podwyższone ryzyko przyszłego aktu samozniszczenia. Według Shneidmana, zachowania takie są dowodem na to, że żaden samobójca nie chce umierać i zawsze ma nadzieję, że ktoś go uratuje. Osoby o skłonnościach do samozniszczenia nie mają zamiaru przerywać swojego życia, jednak nie widzą innego sposobu ucieczki od psychicznego cierpienia.

Do autodestrukcyjnego sposobu konfrontacji ze światem u osób pozostających w kryzysie psychologicznym prowadzi stan zawężenia poznawczego. W sytuacji, gdy osoba jest przekonana o tym, że „nic innego nie można zrobić”, z pola jego zainteresowania znikają takie elementy życia, jak: praca, rodzina, religia, własna przeszłość czy wyznawane wartości¹³. W sposobie myślenia takiej osoby występują natomiast błędy podtrzymujące tendencje samobójcze, które Shneidman nazywa *katalogiką*, inaczej *logiką destruktywną*. Prowadzi ona do wyciągania nietrafnych i autodestrukcyjnych wniosków oraz *błędu psychosomatycznego*, czyli przekonania, iż po śmierci samobójczej będzie możliwe przebywanie wśród żywych i obserwowanie pożądanych konsekwencji swojego czynu¹⁴.

Na gruncie psychologicznym, najbardziej zbliżonym do potocznego rozumienia motywacji samobójców, gdzie decyzja o podjęciu racjonalnego działania samodestrukcyjnego wzbogacona jest silnie akcentowanymi w mikroświecie ludzkiej duszy emocjami, trudno jest określić stopień zaangażowania rozumu. Niemożność przezwyciężenia destrukcyjnego strumienia świadomości rozbija się o Shneidmanowskie działania katalogiczne, co może wskazywać na myślenie irracjonalne oraz nieumiejętne kierowanie emocjami, aby zmienić własną

¹¹ Obok samobójstwa, wśród innych sposobów pozwalających przerwać strumień świadomości E. Shneidman wymienia: oglądanie telewizji, czytanie książek, sen, omdlenia oraz śmierć.

¹² Ibidem, ss. 62-64.

¹³ Ibidem, ss. 64-65.

¹⁴ Ibidem, s. 65.

sytuację i szukać rozwiązania zakładającego podtrzymanie dalszej egzystencji. Takie błędy myślenia akcelerują urealnianie się tendencji samobójczych, wobec których przekonanie o wszechmocy człowieka i jego zdolności kierowania własnym życiem upada.

Przechodząc od ludzkiego mikroświata wypełnionego emocjami do makrostruktury życia człowieka jako istoty społecznej, można wziąć pod uwagę także socjologiczny kierunek badań nad samobójstwem. Przyjmuje on za punkt wyjścia analizę aktu samodestrukcyjnego w kontekście dezintegracji społeczeństwa, zakłóceń jego funkcjonowania oraz rezultatu atrofii więzi społecznej.

Pierwszą najbardziej znamieną pracą socjologiczną poświęconą w całości zagadnieniu samobójstwa jest *Samobójstwo. Studium z socjologii* Émila Durkheima. Zgodnie z tą koncepcją człowiek jawi się jako jednostka z natury egoistyczna, antyspołeczna i zła, której naturalne instynkty może ujarzmić jedynie zbiorowość, podporządkowując jednostkę kontroli społecznej¹⁵. Sytuacja destabilizacji porządku społecznego, któremu brak spójnego systemu norm i wartości, wykazującemu osłabienie więzi i integracji grupowej, nazwanego przez E. Durkheima anomią, sprzyja wzrostowi liczby samobójstw.

Kluczowa definicja tej teorii brzmi następująco: „Samobójstwem nazywamy każdy przypadek śmierci, będący bezpośrednim lub pośrednim czynnikiem działania lub zaniechania działania przez ofiarę, zdającą sobie sprawę ze skutków swego zachowania”¹⁶, czyli postępującą racjonalnie.

E. Durkheim podzielił samobójstwa na cztery podstawowe rodzaje. Pierwszym z nich są samobójstwa egoistyczne, będące rezultatem słabej integracji jednostki z grupą społeczną. Są one związane z wysokim poziomem rozwoju cywilizacyjnego współczesnych społeczeństw konsumpcyjnych, któremu towarzyszy silne poczucie alienacji, mogące być przesłanką podjęcia aktu samobójczego.

Drugim wyróżnionym samobójstwem jest samobójstwo fatalistyczne. Staje się ono możliwe w przypadku zaistnienia sytuacji tragicznej, niepozostawiającej jednostce żadnej możliwości pozytywnego rozwiązania takiej sytuacji. Dotyczy ono zwłaszcza więźniów systemów totalitarnych, samobójstw zbiorowych w ramach sekt religijnych propagujących ideologię racjonalną jedynie w obrębie własnej grupy oraz ludzi nieuleczalnie chorych, którzy na skutek nadmiaru cierpień fizycznych oraz psychicznych życzą sobie śmierci.

Z kolei samobójstwo altruistyczne, w przeciwieństwie do samobójstwa egoistycznego, jest przejawem silnej integracji z celami, interesami i oczekiwaniami grupy. Można do nich zaliczyć protestacyjne samospalenie mnichów buddyjskich czy przeciwników systemów totalitarnych, samobójstwa honorowe

¹⁵ A. Śliz, *Samobójstwo w ujęciu socjologicznym*, w: S. Kijaczko (red.), *Samobójstwo. Specyfika problemu, horyzonty badawcze*, Opole 2003, s. 82.

¹⁶ Cyt. za: *ibidem*, s. 81.

na wieść o przegranej wojnie (harakiri popełniane przez oficerów japońskich), samobójcze loty kamikadze, jak również zamachy samobójcze terrorystów islamskich. Wszystkie te przykłady obalają jednoznacznie założenie o racjonalnym działaniu człowieka, zgodnie z instynktem samozachowawczym jako nadrzędnym w stosunku do poświęcenia siebie dla „wielkiej sprawy”.

Ostatnie wyróżnione przez badacza – samobójstwo anomiczne jest przejawem rozregulowania ładu społecznego – sytuacji, w której jednostki są w niewielkim stopniu kontrolowane przez społeczeństwo. Rezultatem utrzymywania się stanu dezintegracji struktury społecznej jest dewiacja charakteryzująca się agresywnymi i autoagresywnymi zachowaniami w określonych grupach społecznych, będącymi naturalnym następstwem powstania nowej sytuacji społecznej, z którą członkowie tych grup muszą się zmierzyć¹⁷. Anomia ujawnia się w okresach nagłych zmian społecznych (politycznych, gospodarczych, kulturowych). Normy, które obowiązywały i organizowały społeczeństwo, ulegają dewaluacji, a chaos normatywny prowadzi do dezorientacji członków społeczeństwa, co przekłada się na częstsze przekraczanie przez nich owych norm oraz wpływa na decyzje indywidualne, w tym samobójcze¹⁸.

W odróżnieniu od świata pozaludzkiego człowiek posiada ciążącą na nim negatywną świadomość własnego nieuchronnego zgonu oraz krótkości życia. Świadomość ta, zdaniem Tadeusza Kotarbińskiego, „stanowi dla niego źródło głębokiego smutku, a często również przyczynę osłabienia energii”¹⁹. Pomimo iż w świecie zwierząt występują przypadki rezygnacji z dalszej egzystencji²⁰, mogą one być rozumiane jedynie jako wyraz instynktu samozachowawczego, niepozostawiającego możliwości wyboru spośród rozwiązań, którymi może posłużyć się człowiek.

Filozoficzny namysł nad samobójstwem skierowany jest na rozumienie bycia, spójności bytu oraz jego rozszczepienie i destrukcyjność kierowaną przez niego wobec samego siebie. W filozofii samobójstwo jest kwalifikowane jako pewne racjonalne zachowanie czy wybór życiowy o określonych konsekwencjach dla jednostki i społeczeństwa, wybór wywodzony z ogólnych zasad

¹⁷ M. Jarosz, *Samobójstwa. Ucieczka przegranych*, Warszawa 2004, ss. 46-50.

¹⁸ Ibidem, s. 51.

¹⁹ Cyt. za: T. Sahaj, *Problem samobójstwa w koncepcjach wybranych filozofów polskich*. (Elzenberg, Kotarbiński, Ślipko, Witkiewicz), Poznań 2005, s. 90.

²⁰ Oddzielając racjonalność życia społecznego od racjonalności przyrody, można wskazać przykłady zachowań samobójczych wśród zwierząt. Odnaczają się nimi m.in. mrówki oraz mszyce. Pierwsze są najprawdopodobniej „oddelegowywane”, aby chronić wejścia do mrowiska podczas nocy, co jest jednoznaczne z ich śmiercią. Drugie wydzielają olejek gorczyczny w przypadku ataku biedronek. Działanie takie zabija napastnika oraz samą mszycę, chroniąc jednocześnie resztę kolonii. W przyrodzie występuje także zjawisko apoptozy. Jest ono naturalnym procesem w życiu organizmów, określanym mianem zaplanowanego samobójstwa komórki uszkodzonej lub zużytej, zapewniającym możliwość dalszego rozwoju organizmu wielokomórkowego

systemów filozoficznych lub z nimi konfrontowany²¹. Jeżeli samobójstwo jest pozbawione podstaw racjonalnych, jest tym samym nieuprawnione filozoficznie. W takim razie już nie stan psychiczny czy fakty społeczne będą punktem wyjścia dla procesu ustalania sensu samobójstwa, a rozpatrywanie go jako samą możliwość lub niemożliwość autodestrukcji człowieka, czyli bytu samoświadomego; jako jeden z fenomenów ludzkiego istnienia. Fenomenów, które są działaniem rozumnym, ukierunkowanym na cel zgodnie z wyznawanymi przekonaniem. Samobójstwo jest więc specyficznym sposobem samopoznania bytu jednostkowego, czy też bytu w ogóle, poprzez uświadomienie sobie jego immanentnych, nieredukowalnych właściwości, podlegających tym samym zasadom egzystencji.

W obliczu ludzkiej egzystencji przepełnionej narastającą samoświadomością, potrzebą ciągłego działania, kreowania swojego życia zgodnie z powinnością przedkładania bytu nad nicość, a w konsekwencji wobec możliwości świadomego namysłu nad wartością całego tego „szyfowego” trudu filozofia nie odpowiada na pytanie o to, czy to samobójstwo, czy może dalsze bycie jest łatwiejsze.

Michel de Montaigne wskazuje na potrzebę rozumnego, wyważonego podejścia do wyboru kontynuowania życia lub zadania sobie śmierci, między którymi stawia znak równości, a do podjęcia których potrzeba, według niego, tak samo wielkiej odwagi. Nie należy zatem porzucać życia pod wpływem emocji czy neurastenicznego impulsu, a w ostateczności – gdy nic nie może powstrzymać procesu zapadania się w siebie – dokonać tego po wnikliwej analizie możliwości wykorzystania wszystkich pozostałych racji istnienia²².

Życie świadome zakłada uzmysłowienie sobie, iż byt, którym jesteśmy, jest uwięziony pomiędzy dwiema nicościami. Mimo iż człowiek należy w ostateczności do śmierci, to ona także należy w pewnym sensie do człowieka. Gdy śmierć staje się przedmiotem myślenia, potrafi je skutecznie osaczyć, jeżeli nie jest automatycznie wyparta. Śmierć, stając się „myślą przewodnią”, unaocznia jednoznaczny kierunek bycia, a tym samym może mu nadać kierunek. Żyjąc ze świadomością skończoności, człowiek może starać się ulepszać strategię swego działania zgodnie z możliwościami praktycznymi i teoretycznymi, aby osiągnąć pożądany cel oraz nadać swemu byciu wartość. Ci z kolei, według Emila Ciorana, u których kompetencje rozumu analitycznego są ograniczone do powierzchownej i naiwnej konfrontacji ze światem, a których najważniejszą książką jest kalendarz, wolni są od rozterek egzystencjalnych i waloryzowania swojego istnienia, aż do czasu zaburzenia równowagi ich życiowego pierwiast-

²¹ S. Kijaczko, *Samobójstwo i śmierć. Re-kapitulacja problemu*, w: S. Kijaczko (red.), *Samobójstwo. Specyfika problemu...*, s. 115.

²² J. Marx, *Idea samobójstwa w filozofii. Od antyku do współczesności*, Warszawa 2003, s. 130.

ka²³. Dlatego korzystniej jest dokonać wysiłku osvajania się z nicością, która na pewno nadejdzie, niż oddać się w jej władanie w momencie chwilowego prześwitu świadomości burzącej „rutynową szczęśliwość” dnia codziennego.

Na gruncie filozofii samobójstwo stanowi zatem punkt wyjścia dla sposobu namysłu nad świadomą relacją do bycia, jego afirmacją lub, wręcz przeciwnie, stanowi materializację ostatecznej ekspresji zakładnika nicości. Myślenie o samobójstwie jest więc przykładem podmiotowego, emocjonalno-poznawczego przeżywania przez człowieka swego bytu, a jednocześnie wyrazem uprzedmiotawiającej podmiot samoobserwacji siebie zanurzonego w rzeczywistości²⁴.

W przypadku świata ludzi wyklucza się rozumienie samobójstwa jako aktu całkowicie nieświadomego, dowodzi tego m.in. każda z przytoczonych wcześniej definicji. Rozum ludzki w decyzji o samozniszczeniu jest więc instancją rozstrzygającą. Zawiaduje ona kumulacją negatywnych emocji, stosunkiem do wszelkich wartości podzielanych przez członków określonych grup społecznych czy w końcu próbą zmierzenia się z własnym byciem i oczekującą na nie nicością.

²³ Ibidem, s. 366.

²⁴ S. Kijaczko, *Samobójstwo i śmierć...*, s. 138.

MAŁGORZATA SŁOCIUK

O racjonalności zaufania, czyli zaufanie strategiczne versus zaufanie normatywne

Indywidualistyczna kultura naszych czasów pozbawiła uwagi problematykę zaufania do tego stopnia, iż jego brak okazuje się być przyczyną wielu współczesnych problemów. Zaufanie jest pojęciem trudnym do zanalizowania, mimo zakorzenionych w myśleniu potocznym konotacji. We współczesnej socjologii nastąpiła zmiana, polegająca na odchodzeniu od rozważań systemowych czy strukturalnych wizji społeczeństw na rzecz imponderabiliów i systemów eksperckich. W literaturze skupiającej się wokół zaufania najbardziej oczywistym powodem zainteresowania tą tematyką jest to, iż zaufanie niewątpliwie toruje drogę do bardziej wymagających relacji społecznych. Zaufanie okazuje się niezbędnym spoiwem umożliwiającym ontologiczne trwanie i podtrzymywanie rzeczywistości podzielanej intersubiektywnie.

Zaufanie bywa bardzo różnie definiowane, począwszy od założenia, iż jest ono Durkheimowskim faktem społecznym, oczekiwaniem normatywnym, obiektywną, powszechną i przymuszającą regułą, mówiącą, że należy być wiarogodnym i obdarzać innych zaufaniem. Dla Piotra Sztompki, którego książka pt. *Zaufanie – fundament społeczeństwa* jest najobszerniejszą na polskim rynku pracą poświęconą tej tematyce, zaufanie jest najważniejszym bodaj elementem konstytuującym i podtrzymującym społeczne trwanie. „Zaufanie jest zakładem podejmowanym na temat niepewnych, przyszłych działań innych ludzi”¹. Jest ono określane najczęściej jako pozytywna ewaluacja (aprobata lub akceptacja) spostrzeganego przez jednostkę faktu, że ktoś inny posiada kontrolę nad jej wynikiem działania, oparta na wierze, że osoba ta posiada właściwość bycia godnym zaufania.

¹ P. Sztompka, *Zaufanie – fundament społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 18.

Wedle definicji zaproponowanej przez Hannę Mamzer:

[...] zaufanie jest warunkiem niezbędnym kooperacji, a kooperacja to sekret dobrze funkcjonującego społeczeństwa, bowiem współpraca mobilizuje ten najważniejszy kapitał, którym dysponuje społeczeństwo, otwiera w najszerzej skali pulę ludzkiej mądrości, wiedzy, umiejętności, twórczości²

Z kolei Francis Fukuyama rozpatruje zaufanie jako swoisty kapitał społeczny, umożliwiający całym zbiorowościom postęp oraz udane związki ekonomiczne i przyczyniający się do bogacenia się całego narodu. Autor definiuje je jako: „[...] mechanizm oparty na założeniu, że innych członków danej społeczności cechuje uczciwe i kooperatywne zachowanie oparte na wspólnie wyznawanych normach i wartościach”³. Istota kapitału w tym ujęciu jest związana m.in. z indywidualnymi kompetencjami ludzkimi: efektywną komunikacją, zaangażowaniem emocjonalnym w kontakty międzyludzkie etc.

Racjonalność zaufania w relacji do kapitału społecznego jest sprowadzana do twierdzenia, jakoby dobrobyt danego kraju zależał od poziomu zaufania społecznego, bowiem warunkiem wykorzystania szans rozwoju społecznego jest zdolność organizowania się w grupy, która zależy z kolei od podzielanych norm i wartości, całość zaś spięta jest klamrą zwaną zaufaniem.

Inną propozycję wysunął Robert Putnam, który odnosząc się do rozwoju gospodarczego uwzględniającego pozaekonomiczne źródła, stwierdził, że oczywiste jest, że grupa w której członkowie wykazują, iż są godni zaufania i ufają innym, będzie osiągać znacznie więcej niż grupa, w której zaufanie się nie pojawia. Innymi słowy: czynnikiem umożliwiającym osiągnięcie sukcesu w grupie może być zaufanie. Samodzielnie nie gwarantuje ono osiągnięcia celu grupowego, ale jego brak przyczynia się znacząco do niewykonania danego zadania, osiągnięcia celu czy sukcesu grupy. W tym kontekście zaufanie jawi się jako integralny element więzi grupowych.

Modele działań indywidualnych, odwołujące się do teorii subiektywnej oczekiwanej użyteczności, można podzielić na *cienkie* oraz *pełne*⁴. Te pierwsze abstrahują od kwestii konkretnych wartości lub celów, którymi kierują się jednostki. Opierają się na założeniach, że jakiegokolwiek byłoby indywidualne wartościowanie działań, musi być ono stabilne i przechodnie (jeśli ktoś przedkłada a nad b i b nad c, to musi przedkładać a nad c) i są one wysoce ogólne. Natomiast teorie pełne, postulowane już przez Maxa Webera, są bogatsze, ponieważ biorą pod uwagę pewne aspekty intencjonalności. Powszechną strategią jest, że jednostki dążą do maksymalizacji ilości osiągniętych, wymien-

² H. Mamzer, T. Zalasinski (red.), *Zaufanie a życie społeczne*, Poznań 2008, s. 11.

³ F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, tłum. A. i L. Śliwa, Warszawa – Wrocław 1997, s. 32.

⁴ M. Hechter, S. Kanazawa, *Teoria racjonalnego wyboru a socjologia*, w: A. Jasińska-Kania i in. (wyb. i oprac.), *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 1, Warszawa 2006, ss. 404-413.

nych dóbr, takich jak bogactwo czy władza i prestiż, uwzględniają także dobra niewymienne, podczas których rodzą się emocje. Generalna teza brzmi, iż powstające idiosynkratyczne wartości mogą mieć większe znaczenie niż wartości wspólne. Teorie racjonalnego wyboru są skorelowane z teoriami dotyczącymi zaufania, szczególnie w problematyce organizacji.

W badaniach Petera Hedströma⁵ teoria racjonalnego wyboru była łączona z analizą sieciową, obejmującą przestrzenne cechy sieci i gęstość, które były przesłankami decydującymi o sukcesie danej organizacji. Gęstość rozumiana jako intensywne, codzienne kontakty między ludźmi jest podstawą teorii *gęste-go zaufania* Bernarda Williamsa, która opiera się na stwierdzeniach, iż jesteśmy skłonni obdarzać dużym zaufaniem ludzi, z którymi regularnie wchodzimy w bliskie interakcje: rodzinę czy przyjaciół, co automatycznie powoduje wytworzenie się silnych więzi. Z jednej strony pozwala to na budowanie mocnego zaufania, z drugiej – na trzymanie się tego, co dobrze znane i unikanie niepewności, a tym samym wyzwania i możliwości wprowadzenia do sieci nowych członków. Zaufanie w gęstych sieciach przyczynia się do tworzenia społecznego optimum, tj. doprowadza do stanu, w którym nie istnieje żaden inny stan, w którym byłoby lepiej co najmniej jednej osobie bez równoczesnego pogorszenia sytuacji kogokolwiek. W odróżnieniu od teorii funkcjonalnej, w której takie optimum jest motorem napędzającym działanie, jest ono możliwym rezultatem, choć oczywiste jest, że stanowi ono pewną dość utylitarystyczną propozycję.

Przechodząc do teorii zaufania odbiegającej nieco od standardowych ujęć w socjologii, chciałabym zwrócić uwagę na teorię Erica Uslanera, który postrzega zaufanie jako wartość moralną, odzwierciedlającą optymistyczny światopogląd i pomagającą w wyjaśnieniu, dlaczego ludzie w swoich społecznościach wyciągają rękę do obcych.

Dwa rodzaje zaufania, jakie zamierzam poruszyć, to zaufanie normatywne i jego swoiste przeciwieństwo – zaufanie strategiczne. Oba terminy wywodzą się z koncepcji E. Uslanera i dotyczą różnych sposobów traktowania innych. Zaufanie normatywne byłoby więc takim rodzajem zachowania, w którym w stosunku do ludzi, których nie znamy i którzy mogą być inni od nas, zakładamy, że zachowają się zgodnie z naszymi oczekiwaniami. Nie jest to uznanie innych za godnych zaufania (nie możemy sprawdzić, czy są uczciwi), lecz zakład. Dostarcza racjonalnego uzasadnienia dla współdziałania z innymi ludźmi i dążenia z nimi do kompromisów. Jest generalnym poglądem na naturę i swoistym nakazem traktowania ludzi tak, jakby byli godni zaufania, co przywodzi na myśl parafrazę imperatywu kategorycznego Kanta. Normatywność jest wiarą, że inni dzielają nasze podstawowe wartości moralne.

⁵ P. Hedström, C. Stern, *Rational Choice and Sociology*, w: S. N. Durlauf, L. E. Blume (red.), *The New Palgrave Dictionary of Economics*, New York 2008.

Francis Fukuyama wskazuje kluczową dla zaufania normatywnego ideę:

Zaufanie pojawia się, kiedy wspólnota podziela szereg wartości moralnych w takim stopniu, aby ludzie mogli stale oczekiwać od siebie nawzajem przewidywalnego i szczerego zachowania⁶.

Nie jest to więc prognoza zaufania innych. Z całą pewnością zaufanie normatywnie nie jest nieufnością charakteryzującą społeczeństwa silnie spolaryzowane. Dla Uslanera oraz innych badaczy zaufania na plan pierwszy wysuwa się przede wszystkim jego funkcja związana z podłożem moralnym, mówi się wszak o zaufaniu altruistycznym, generalnym czy terapeutycznym.

Zaufanie strategiczne jest zaś konsekwencją pewnego rodzaju racjonalności, w której zakłada się z góry ryzyko niepowodzenia w transakcji⁷. Jeżeli zaufanie strategiczne ma postać: A zaufał B, że zrobi X, to zaufanie normatywne ma po prostu postać „A ufa”⁸. Zaufanie strategiczne, jakkolwiek nieco odmiennie rozumiane w literaturze, jest zawsze ufundowane na pewnej podstawie, mianowicie stanowi swoistą prognozę zachowania drugiej osoby. To, jak powinniśmy się zachować, zależy od tego, jak dana osoba wywiązała się z pokładanego w niej zaufania. Pozwala to czasami przewyciężyć pokusę wycofania się z raz już podjętej decyzji czy umów. Przy czym nie należy sądzić, iż zaufanie strategiczne wywodzi się z negatywnego postrzegania świata, jest ono zanurzone w niepewności. Ta niepewność umożliwia redukcję kosztów transakcji poprzez zdobywanie informacji dodatkowych, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. W tym objawia się racjonalność tego modelu.

Istotnym aspektem z punktu widzenia racjonalności działań zarówno zbiorowych, jak i jednostkowych, łączącym oba typy zaufania, jest wymiar zaufania zawężonego i uogólnionego. Uogólnione zaufanie to postrzeganie większości ludzi jako przynależnych do naszej wspólnoty moralnej. Jego podstawy tkwią więc w zaufaniu normatywnym, jednakże pojęcia te nie są tożsame. Podczas gdy zaufanie normatywne jest w pewnym sensie stałe, to uogólnione podlega fluktuacjom zależnie od sytuacji, w jakiej znajduje się jednostka.

Zawężone zaufanie jest natomiast konsekwencją swoistej inkluzyjności naszej wspólnoty oraz mocno opiera się na doświadczeniach jednostek i klasyfikuje ludzi na członków własnej grupy oraz grupy obcej, co wiąże się często z pozytywnym wartościowaniem własnej grupy. Polega się więc na osobach, co do których jesteśmy pewni, że dzielają nasze wartości. Przy czym im bardziej jesteśmy zależni od naszych krewnych czy przyjaciół, tym bardziej zasadne wydaje się nam postrzeganie świata w dychotomicznych kategoriach

⁶ F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny...*, s. 35.

⁷ B. A. Misztal, *Trust In Modern Societies*, Cambridge 1996, s. 16.

⁸ R. Hardin, *The Street-Level Epistemology of Trust*, za: E. Uslaner, *Zaufanie strategiczne i zaufanie normatywne*, w: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków 2008, ss. 181-219.

My i Oni. Takie postrzeganie zaufania może doprowadzać do tego, że własna grupa będzie tworzyła politykę, która szkodzi członkom grup obcych, doprowadza do upadku bądź niemożności rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, a także lokalnych i oddolnych inicjatyw społecznych.

Różnice między zaufaniem zawężonym i uogólnionym tkwią więc w leżących u ich podstaw światopoglądach i oczekiwaniach wobec tego, co mogą zaoferować nieznajomi. Osoby posługujące się uogólnionym zaufaniem mają pozytywne zdanie zarówno o własnej, jak i innych grupach, przy czym własna grupa nie jest z góry oceniana jako lepsza i bardziej kompetentna niż obce grupy, co sprawia, że osoby te są generalnie postrzegane jako bardziej optymistyczne oraz mające możliwość sprawowania kontroli nad rzeczywistością. Nie jest ono całkowicie niezależne od doświadczenia, jak można przypuszczać, bowiem tak jak każda inna wartość odzwierciedla nie tylko światopogląd, ale również otaczający świat, przy czym kwestia doświadczenia jest kluczowa, gdy mowa o zaufaniu zawężonym.

Robert Putnam dowodzi, że zaufanie nie może się rozwinąć w silnie zhierarchizowanym społeczeństwie, i nie ma znaczenia, o jaki typ zaufania chodzi. Ze względu na sztywny podział klasowy, utrwalający się z pokolenia na pokolenie, możliwość występowania zaufania (zwłaszcza uogólnionego) jest znikoma.

W obszarze praktyki społecznej dla ponowoczesnego czy też późnonowoczesnego bytowania w świecie charakterystycznym typem zaufania okazuje się wciąż zaufanie strategiczne sprzężone z zaufaniem zawężonym według innej typologii. W przypadku naszego kraju obserwuje się wciąż zbyt małą liczbę inicjatyw obywatelskich, co może być spowodowane brakiem zaufania. Jak pisze Putnam: „udział w organizacjach obywatelskich wzmaga umiejętność współpracy, jak również poczucie odpowiedzialności za zbiorowe przedsięwzięcia”⁹. Również A. Stolle jest podobnego zdania: „Członkostwo w dobrowolnych stowarzyszeniach powinno zwiększyć liczbę bezpośrednich interakcji między ludźmi i tworzyć okoliczności sprzyjające rozwojowi zaufania. Na podstawie rozwoju międzyludzkiego zaufania i doświadczenia dobrej współpracy członkowie wnioskuje o reszcie społeczeństwa”¹⁰.

Nasze bezpośrednie doświadczenie (zaufanie strategiczne) z ludźmi do nas podobnymi (zawężone zaufanie) prowadzi nas zatem do obdarzania zaufaniem ludzi, których nie znamy (uogólnione zaufanie).

Przenosząc rozważania na grunt polski, wezmę pod uwagę Komunikat z badań Centrum Badania Opinii Społecznej w ramach badań pt. *Zaufanie społeczne w latach 2002-2008*, obejmujących reprezentatywną próbę losową

⁹ R. D. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. J. Szacki, Kraków 1995, s. 137.

¹⁰ E. Uslaner, *Zaufanie strategiczne...*, s. 207.

ludności Polski, wyniki międzynarodowych badań European Social Survey z 2006 r. i badania Eurobarometru z 2008 r.

Relatywnie niskie wzajemne zaufanie Polaków pokazują międzynarodowe badania European Social Survey. Według tego badania 23% Polaków uważa, że „większości ludzi można ufać” (ESS 2006) i tak jak w poprzednich edycjach jest to najgorszy wynik spośród wszystkich badanych państw (tym razem 17)¹¹.

Według raportu *Diagnoza Społeczna 2007*, 11,5% Polaków uważa, że „większości ludzi można ufać”. Z opinią „ostrożności nigdy nie za wiele” zgodziło się 77,4% badanych (na 3-punktowej skali: większości ludzi można ufać, ostrożności nigdy nie za wiele, trudno powiedzieć).

Badacze kapitału społecznego w Polsce podchodzą z rezerwą do pytań o uogólnione zaufanie. Podkreślają, że odpowiedzi na tak zadane pytania nie muszą przekładać się na ludzkie działania, a wpływ na wyniki w różnych krajach mogą mieć rozbieżności językowe. CBOS w swoich ostatnich badaniach poświęconych zaufaniu (kwiecień 2007), nie zapytał o uogólnione zaufanie do ludzi, ale tak sformułował pytanie, by odpowiedzi zawierały pewne uzasadnienie wybieranej przez respondenta postawy.

Okazuje się więc, że zaufanie do nieznanymi zależy od cech położenia społecznego respondentów. Bardziej ufne nastawienie do obcych osób wykazują osoby z wyższym wykształceniem, ludzie dobrze sytuowani, pracownicy umysłowi niższego szczebla oraz ludzie starsi. Do najbardziej nieufnych należą ludzie młodzi w przedziale wiekowym 18-24 i studenci, co jest dość niepokojące. Znaczną nieufność odnotowuje się u respondentów o niskich dochodach na osobę w rodzinie, u robotników i badanych posiadających wykształcenie zasadnicze zawodowe.

Z osobami, z którymi łączy nas przede wszystkim pokrewieństwo lub więzi środowiskowe – znajomość, wspólna praca, sąsiedztwo oraz związek nieformalny – łączy nas także najwyższy poziom zaufania. Ufność wobec najbliższej rodziny jest deklarowana powszechnie, natomiast w stosunku do dalszej pojawiają się odpowiedzi: raczej mam zaufanie. Podobnie kształtuje się poziom zaufania do znajomych i współpracowników. Znacząca większość Polaków ufa też swoim sąsiadom, jednak co piąty wyraża brak zaufania do nich (20%, w tym 17% udziela odpowiedzi: „raczej nie mam zaufania”, 3% – „zdecydowanie nie mam zaufania”)¹². Z danych CBOS z lat 2002-2008 wynika, że poziom zaufania w sferze prywatnej jest stabilny, w ciągu ostatnich 6 lat odnotowano niewielkie jego wahania. Można więc uznać, że w naszym społeczeństwie stosunki między ludźmi, których łączy pokrewieństwo, znajomość, wspólna praca, sąsiedztwo, trwale opierają się na zaufaniu. Szczególnym zaufaniem darzymy najbliższych,

¹¹ http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm (20 V 2009).

¹² Raport CBOS, *Zaufanie społeczne w latach 2002-2008*: www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2008/K_030_08.PDF (20 V 2009).

a co ważne – tę prawidłowość można zaobserwować niemal we wszystkich grupach społeczno-demograficznych.

Wyniki badań potwierdzają hipotezy o aktualności zjawiska amoralnego familizmu, gdzie: „Granice rodziny okazują się w dalszym ciągu granicami zaufania społecznego [...]”¹³, co jest związane z obniżeniem poziomu zaufania i skutkuje wzrostem uogólnionej nieufności, wyrażanej w badaniach sformułowaniami: „raczej nie mam zaufania” oraz „zdecydowanie nie mam zaufania”.

Podsumowując: ludzie ufnie i aktywnie podtrzymujący kontakty z innymi – czy to z członkami rodziny, przyjaciółmi czy znajomymi z kręgielni – rozwijają takie cechy charakteru, które są dobre dla reszty społeczeństwa, które są ekstrapolowane dalej i prowadzą do budowania kapitału społecznego. Dlatego państwa skandynawskie, od lat przodujące w rankingach jakości życia i zaufania obywateli do siebie i instytucji, są najlepszym dowodem na poparcie tej tezy. Także udział w organizacjach obywatelskich wzmaga umiejętność współpracy i odpowiedzialności za zbiorowe przedsięwzięcia.

Różne rodzaje zaufania pozwalają w odmienny sposób rozwiązywać dylematy działania zbiorowego:

1. Zaufanie oparte na wiedzy jest użyteczne w przypadku problemów o małym zasięgu, może pomóc podjąć decyzję o tym, kogo zatrudnić w razie potrzeby naprawy dachu czy remontu.

2. Szukając rozwiązań dla dylematów działań zbiorowych, należałoby raczej skupić się na rozwijaniu zaufania uogólnionego, czyli – jak twierdzi Putnam – „zakłada się, że jest jakieś dobro moralne w znajdowaniu rozwiązań dylematów działań zbiorowych”¹⁴.

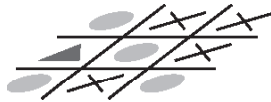
Przenikanie zaufania do niemal wszystkich sfer życia i istniejące w związku z tym konflikty i kryzysy są dowodem na jego fundamentalną rolę zarówno w codziennej aktywności jednostek, jak i funkcjonowaniu całych struktur społecznych. Nie ulega wątpliwości, iż niezbędne jest regularne monitorowanie stanu zaufania w Polsce, zarówno interpersonalnego, jak i obywatelskiego, konsumenckiego czy technologicznego, dla poprawy wysoce niekorzystnej sytuacji w naszym kraju. Najważniejsza jednak, jak się wydaje, jest sama idea zaufania jako kategorii, która musi być nieustannie wytwarzana i podtrzymywana, niezależnie od podziałów, typologii i sposobów definiowania.

¹³ R. Drozdowski, M. Krajewski (red.), *Wyobrażenia społeczna, horyzonty, źródła, dynamika*, Poznań 2009, s. 618.

¹⁴ R. Putnam, *Demokracja w działaniu...*, ss. 133-134.

Część IV

Wokół racjonalności magii i religii



ZBIGNIEW STACHOWSKI

Jan Paweł II o relacjach między nauką a wiarą

Kościół rzymskokatolicki popełnił wiele błędów w konfrontacji z nauką i kulturą. Wspomnijmy chociażby sprawę Mikołaja Kopernika, Galileusza czy najsrożej doświadczonego – Giordana Bruna, którego za głoszenie poglądów sprzecznych z nauką Kościoła spalono na stosie. Kościół pomny tego nie tylko zdjął z indeksu w 1758 r. *De revolutionibus orbium coelestium* Kopernika, ale również podjął starania, by zrehabilitować Galileusza, ukazując go (uczynił to Jan Paweł II w trakcie sesji Papieskiej Akademii Nauk poświęconej 100. rocznicy urodzin Alberta Einsteina) w całkowicie odmiennym świetle, a mianowicie jako wiernego syna Kościoła. Ponadto krytycznie odnosił się do mechanistycznej fizyki Kartezjusza, teorii Darwina, kłopotliwych odkryć geologii i paleontologii, gdyż kwestionowały one biblijny przekaz na temat powstania wszechświata, życia na Ziemi i stworzenia człowieka¹.

Te mocno spóźnione próby zadośćuczynienia za wyrządzone krzywdy – podjęte przez Jana Pawła II – nie wynikają z tendencji samokrytycznych, ale głównie z gorącej woli ograniczenia już istniejącego i nieustannie powiększającego się rozziemu pomiędzy prawdami wiary a prawdami nauki.

Nauka, obok pełnienia wielu niekwestionowanych funkcji, odgrywa także bowiem ogromną rolę w realizacji jednej z podstawowych wartości chrześcijańskiej aksjologii, jaką jest prawda. Wypowiedzi Jana Pawła II na temat nauki należy zatem widzieć w znacznie szerszym kontekście i bardziej rozległej perspektywie. Stanowią one bowiem integralny element strategii kulturalnej Kościoła, mającej aspiracje do tego, by głoszony uniwersalizm stał się podstawą do budowy chrześcijańskiej koncepcji jedności Europy i świata. Egzemplifikacją tej tendencji w pierwszych latach pontyfikatu stał się „Akt Europejski”, którego Jan

¹ Zob. G. Minos, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia. Od Galileusza do Jana Pawła II*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1996, s. 10.

Paweł II dokonał na zakończenie swojej duszpasterskiej podróży do Hiszpanii. W Santiago de Compostella 9 listopada 1982 r. papież oficjalnie proklamował ideę wskrzeszenia chrześcijańskiej Europy. Przyszłość świata, przyszłość kultury i nauki zależy – jak twierdził papież – od przemiany moralnej, której świat, jeśli chce istnieć, musi dokonać.

Nauka jest przecież „całościową wizją człowieka i jego historii, jest harmonią jednolitej syntezy pomiędzy rzeczywistościami przypadkowymi a wieczną prawdą”². Z tej definicji wynikałoby więc, że za najistotniejsze w nauce papież uważa elementy światopoglądowe, że mówiąc o nauce, myśli raczej o możliwościach filozoficznego uogólnienia jej zdobyczy, a dokładniej – że interesują go tylko te filozoficzne implikacje osiągnięć naukowych, które są – lub nie – zgodne z prawdami wiary. Potwierdzeniem takiego stanowiska niechaj będzie m.in. wygłoszone 15 czerwca 1982 r. przez Jana Pawła II przemówienie w Europejskim Centrum Badań Atomowych w Genewie, gdzie powiedział: „wiem skądinąd, że niektórzy spośród was są wierzącymi i podzielają przekonania wiary chrześcijańskiej bez żadnego uszczerbku dla ścisłości waszej pracy naukowej ani wzajemnego szacunku, jaki jesteście sobie winni. Więcej jeszcze: czyż podstawowa struktura materii nie ukazuje wszystkim logicznego porządku, który wydaje się dużo bliższy transcendentnej interpretacji filozoficznej zjawisk naturalnych aniżeli koncepcji często materialistycznej?”³.

Ponieważ jednak istnieją wyraźne rozbieżności pomiędzy faktycznym a postulowanym przez Kościół stanem nauki – jej filozoficznymi uogólnieniami – więc Jan Paweł II orzeka, że mamy do czynienia z kryzysem nauki, ze spadkiem stopnia jej wiarygodności. Owa nieadekwatność nauki wobec rzeczywistości wynika z niemożności udzielenia przez nią odpowiedzi na pytania dotyczące sensu, a te właśnie pytania stanowią – zdaniem papieża – źródło kryzysu. Ponieważ wypowiedzi naukowe są uprawnione tylko w „odniesieniu do określonych uprzednio ustaleń”, to jak zatem – pyta papież – może być skutkiem tychże ustaleń „coś, co w pierwszym rzędzie musi być już w nich samych założone?”⁴.

Żadna zatem z nauk szczegółowych – powiada papież – nie potrafi odpowiedzieć na pytanie dotyczące sensu, nie może go nawet postawić, choć pytanie to wymaga bezwzględnej odpowiedzi. Pomijając merytoryczną zasadność tego problemu w badaniach naukowych, wypada zaznaczyć, iż papież poszedł drogą zmierzającą do zasugerowania zmiany przedmiotu nauk szczegółowych, tzn. z góry poczynił założenie, że jeśli nauka ma przezwyciężyć ów kryzys, który został jej przez papieża przypisany, powinna odkrywać i badać w sposób em-

² Jan Paweł II, *Kościół jest solidarny z uniwersytetem*, Biblioteka konwentu św. Dominika (Bologna, 18 IV 1982), „L'Osservatore Romano” (dalej: OR) 5/1982.

³ Idem, *Przemówienie w Europejskim Centrum Badań Atomowych w Genewie*, OR 7-8/1982.

⁴ Idem, *Nauka – teologia – magisterium* (Kolonja, 15 IX 1980), OR 12/1980.

piryczny tę sferę, która stanowi tylko teoretyczny przedmiot badań i rozważań teologicznych. Jest to zatem przedsięwzięcie całkowicie niemożliwe. Zabieg ten jednak był potrzebny papieżowi po to, aby stwierdzić, iż wiara – i tylko wiara – pozwala przezwyciężyć ten dysonans poznawczy.

Bezsilność i bezradność nauki w sferze uprawomocnienia i racjonalizowania sensów ma swoje prężródło w człowieku, który nie potrafi nawet poznać całkowicie samego siebie. Człowiek „pozostaje dla siebie niezrozumiałą zagadką. Lub raczej: niezgłębioną tajemnicą. I wciąż na nowo nurtuje go pytanie o sens: o sens wszystkiego, a nade wszystko sens samego człowieczeństwa. Cur homo? (Dlaczego człowiek)”⁵. Aby odpowiedzieć na to pytanie w pełni i do końca, „człowiekowi potrzebna jest Mądrość” – czyli Bóg. Analogiczna sytuacja odnosi się do nauki.

Sama nauka, jak twierdzi papież, nie jest w stanie odpowiedzieć na zasadnicze pytanie o sens. Aby udzielić na nie ostatecznej odpowiedzi, potrzebne są metafizyczne metody kontemplacji. Lekceważenie bądź odrzucenie tych metod naraża człowieka na błędzenie, na poszukiwania, które są z góry skazane na niepowodzenie, jednakże wsparcie, jakie daje światło wiary, nie tylko skutecznie chroni człowieka przed naukową i życiową nieporadnością w obliczu sensów, ale co ważniejsze – ułatwia i umożliwia ich pozytywne rozstrzygnięcie.

Zgłębianie bowiem przez człowieka tajemnic przyrody, świata i kosmosu przynosi człowiekowi zaszczyt, ale tylko wówczas, gdy „nie pretenduje do zastąpienia wiedzy metafizycznej – która zakłada wiedzę o wtórnych przyczynach, znanych przez naukę, ale stoi na poziomie Pierwszej Przyczyny – ani też nie pretenduje do zastąpienia poznania wiary, otrzymanej przez Objawienie Boże”⁶. Pominięcie chrześcijańskiej metafizyki w jakiegokolwiek sferze poznania pozbawia więc człowieka możliwości zbudowania globalnej wizji świata i odbiera ludzki sens dokonywanych odkryć.

Aby uwiarygodnić i uzasadnić sensowność stawianych nauce zarzutów oraz wesprzeć postulowaną potrzebę wyboru metafizycznej drogi postępowania badawczego Kościoła, Jan Paweł II głosi solidarność Kościoła z uniwersytetem, którego potrzebuje głównie po to, aby „jego wiara mogła się ucieleśniać i stać się kulturą”⁷. Na gruncie polskim rolę uniwersytetów katolickich skonkretyzował m.in. ks. Stanisław Olejnik, który twierdzi, iż uczelnie te poprzez dowartościowanie roli teologii w kształtowaniu idei wiodących winny zapewnić tworzenie „elity umysłowo-moralnej świata”⁸. O tych samych zagadnieniach mówi Jan Paweł II w konstytucji apostolskiej *Sapientia Christiana* (15 kwietnia 1979 r.),

⁵ Idem, *Wiedza i Mądrość*. Adwentowe spotkanie z wyższymi uczelniami katolickimi (Rzym, 17 XII 1981), OR 12/1981.

⁶ Idem, *Dai grandi progressi compiuti dalla scienza pressante appello alla fraternità universale*, OR 294/1982.

⁷ Idem, *Kościół jest solidarny...*

⁸ S. Olejnik, *Kryzys moralny cywilizacji*, „Chrześcijanin w Świecie” 90/1980, s. 45.

gdzie uniwersytetom i wydziałom kościelnym przypomina, iż treściami ewangelii we współczesnym świecie winny być przepojone wszystkie kategorie myślenia oraz kryteria ocen i norm działania. Uniwersytety i wydziały kościelne obok rozwijania własnych dyscyplin mają przede wszystkim dogłębnie badać Objawienie chrześcijańskie oraz „dążyć do tego, aby cała kultura ludzka przeniknięta została Ewangelią”, aby kultury „oświetlić światłem Bożego Objawienia, oczyszczając ludzkie obyczaje i odnawiając je w Chrystusie”.

Cele, jakie wytycza Jan Paweł II przed tymi instytucjami w konstytucji *Sapientia Christiana*, wynikają m.in. z powstawania nowych dyscyplin naukowych i nowych odkryć, „które stawiają pytania i prowokują nauki święte”⁹. Papież uznaje więc za stosowne podkreślić – we wspomnianej konstytucji – „absolutny związek tych wydziałów z całokształtem doktryny Chrystusa, której autentycznym interpretatorem i strażnikiem w ciągu wieków zawsze był Nauczycielski Urząd Kościoła”¹⁰. Zasygnalizowanie powyższych wskazań świadczy o zainteresowaniu Jana Pawła II implikacjami filozoficznymi (metafizycznymi) nauki.

Realizacja celów nauki odbywa się przez ukazanie wszystkim społecznościom uniwersyteckim – a nie tylko katolickim – wartości absolutnych, nieprzemijających, takich jak humanizm integralny, prawda czy wolność, które świat nauki winien – jak pragnie Kościół – w pełni akceptować, aby zachować wierność ideałom zakładającym poszukiwanie całościowej prawdy o świecie i o człowieku. Droga ludzi nauki ku autentycznej i pełnej prawdzie wiedzie poprzez zachowanie poczucia transcendencji i dystansu wobec ideologii przejściowych; poprzez odrzucenie „fermentu wątpienia”, „podejrliwości nauk humanistycznych” i „zaborczego materializmu”, które papież ukazuje zawsze niezwykle wyraziście; wreszcie poprzez ścisły sojusz uniwersytetu z Kościołem. Odrzucenie koncepcji wzajemnego zacieśniania więzi pomiędzy tymi dwiema instytucjami z jednej strony naraża uniwersytet na rozminięcie się z prawdą, z jej poznaniem, a w konsekwencji prowadzi do tworzenia kultury nie w pełni humanizującej, a z drugiej – Kościół jest świadomy tego, że sama wiara jest niezdolna do zrodzenia kultury autentycznej, kultury chrześcijańskiej.

Konieczność tej wzajemnej determinacji Kościoła i uniwersytetu, która jawi się jako imperatyw kategoriyczny zarówno istnienia uniwersytetu, jak i kultury chrześcijańskiej, jest eksponowana przez papieża w trakcie niemal wszystkich spotkań ze środowiskami akademickimi.

Ponieważ Sobór Watykański II w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*¹¹ przyznał światu prawo do właściwej mu autonomii, jako że rządzi się on własnymi prawami i wartościami, przysługuje więc ona w takim samym stopniu kulturze, jak i nauce. Zasadę (prawo) względnej autonomii nauki jako warunku

⁹ Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Sapientia Christiana”, „Chrześcijanin w Świecie” 88/1980, s. 109.*

¹⁰ *Ibidem*, s. 110.

¹¹ *Gaudium et spes*, ss. 20, 36, 41, 57, 59.

wolności badań w ślad za *Vaticanum II* potwierdził i utrzymał w mocy również Jan Paweł II. Z tym jednakże zastrzeżeniem, iż podobnie jak w konstytucji *Gaudium et spes*, tak i obecnie zasada ta jest obwarowana pewnymi ograniczeniami. Właściwa bowiem autonomia „nie jest protestem przeciwko Bogu, czy też przeciwko wypowiedziom wiary chrześcijańskiej; jest raczej wyrazem tego, że świat jest autonomicznym i wolnym stworzeniem Boga, powierzonym człowiekowi, by budował kulturę i brał za nią odpowiedzialność”¹². Kościół przyznaje więc prawo do należytej wolności i niezawisłości w tworzeniu wartości kultury oraz w badaniach naukowych – łącznie z akceptacją samodzielności badań teologicznych – którym przysługuje prawo do oddzielenia ich od Misterium Kościoła, pod warunkiem jednak, że teolodzy uznają nadrzędność Urzędu Nauczycielskiego, a świat nauki uzna transcendentny charakter człowieka w stosunku do świata oraz Boga w stosunku do człowieka. Jan Paweł II wyeksponował ten warunek w przemówieniu do Papieskiej Akademii Nauk (10 listopada 1979 r.). Natomiast sposób interpretacji owej „wolności” teologa w badaniach naukowych przypomniany został „Ludowi Bożemu” w przemówieniu skierowanym do profesorów uniwersytetu katolickiego w Waszyngtonie (7 listopada 1979 r.), w którym papież podkreślił, iż wolność ta jest otwarta na „prawdę i światłość płynące z wiary i wierności Kościołowi”.

Teolog pełniący również rolę nauczyciela – zwłaszcza akademickiego – winien cechować się „czystością doktryny” oraz mieć świadomość, że ciężące na nim zadania ma realizować w „pełnej wspólnotcie z autentycznym Magisterium Kościoła, a przede wszystkim Biskupa Rzymskiego”¹³. Wymóg „czystości doktryny” został w sposób instytucjonalny zagwarantowany wydaniem przez Kongregację Doktryny Wiary nowych tekstów *Przysięgi wierności (Iusiurandum fidelitatis)* i *Wyznanie wiary (Professio fidei)*. Dokumenty te obowiązują w Kościele od 1 marca 1989 r.

Wyznanie wiary zostało nieznacznie zmienione i opiera się na formule trydenckiej z 1564 r., poprawkach wprowadzonych w 1877 r., sugestjach wynikających z przysięgi antymodernistycznej z 1910 r. i decyzjach *Vaticanum II*. Daleko idącym zmianom uległa przysięga wierności, którą Kongregacja Doktryny Wiary przygotowywała od 1984 r. Tekst przysięgi papież zaakceptował w lipcu 1988 r. Uwzględnia ona trojokie rozróżnienie: a) prawdy wiary, b) prawdy wiary i doktryny, które Urząd Nauczycielski proponuje ujmować jako niezmiennie, aczkolwiek nie zostały objawione oraz c) te elementy doktryny, które Kościół podaje w bieżącym nauczaniu, podkreślając, że zwłaszcza w odniesieniu do trzeciego członu jeśli nie wymaga się „zgody wiary”, to co najmniej „posłuszeństwa religijnego woli i intelektu”. Przysięgę tę, zgodnie z Kodeksem Prawa

¹² Jan Paweł II, *Kościół potrzebuje sztuki. Czy sztuka potrzebuje Kościoła?* (Monachium, 19 XI 1980), OR 2/1981.

¹³ Idem, *Konstytucja apostolska „Sapientia Christiana”*, s. 115.

Kanonicznego, muszą składać m.in.: wikariusze generalni, wikariusze biskupi, wikariusze sądowi, proboszczowie, rektorzy seminariów i uczelni, wykładowcy teologii i filozofii w seminariach (w momencie obejmowania funkcji), promowani na diakonów, wykładowcy dyscyplin dotyczących wiary lub obyczajów na wszystkich uniwersytetach oraz przełożeni w kleryckich instytucjach zakonnych i stowarzyszeniach życia apostołskiego¹⁴.

W komentarzu konsultanta Kongregacji Doktryny Wiary i Papieskiej Komisji ds. Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego, salezjanina Tarcisia Bertone'a, jaki ukazał się na łamach „L'Osservatore Romano”, powiedziano, iż zgodnie z kan. 209 § 1 sens tej przysięgi dotyczy także wiernych, którzy nie tylko „w słowie”, ale także w „sposobie działania” są zobowiązani do przestrzegania jej postanowień¹⁵. Trzecia bowiem płaszczyzna przysięgi jest, z jednej strony, konsekwencją kan. 750 KPK, gdzie powiada się m.in., że wiara katolicka obejmuje to wszystko, co podaje Nauczycielski Urząd Kościoła w zwyczajnym i powszechnym nauczaniu, unikając tym samym doktryn temu przeciwnych, z drugiej zaś kan. 754, który wszystkich wiernych zobowiązuje do przestrzegania konstytucji i dekretów, jakie „prawowita władza kościelna wydaje w celu przedstawienia nauki i napiętnowania błędnych opinii. Odnosi się to w sposób szczególny do aktów wydawanych przez Biskupa Rzymskiego lub Kolegium Biskupów”¹⁶.

Wolność naukowca świeckiego jest więc wolnością otwartą na Boga. Nadużycie zaś tak rozumianej wolności jest równoznaczne z zerwaniem więzów z Bogiem i powoduje rozminięcie z prawdą. Jan Paweł II zobowiązuje ponadto wszystkich chrześcijańskich twórców kultury i ludzi nauki, aby w swej pracy, w swych badaniach obowiązkowo odrzucili niekompletne „wizje rzeczywistości ludzkiej, przyjmując światło płynące z ich wiary, ukazując człowieka stworzonego przez Boga i odkupionego przez Chrystusa”¹⁷; odrzucili „ferment zwątpienia, podejrzliwości nauk humanistycznych, zaborczy materializm praktyczny”¹⁸ i humanizm bez Boga oraz byli otwarci na prawdę o Bogu, gdyż ona prowadzi do prawdy o człowieku. Rola uczonego chrześcijanina sprowadza się bowiem do tego, aby utrzymywać, że Jezus Chrystus jest „ucieleśnieniem wszelkiej prawdy”. Stąd też badanie, poszukiwanie, analizowanie i wyjaśnianie wszelkiej prawdy musi być zwieńczone prawdą o Chrystusie¹⁹.

¹⁴ Zob. „*Professio fidei*” et „*lusiurandum fidelitatis*”, OR 47/1989; B. Betti, *Professione di fede e giuramento di fedeltà. Considerazioni dottrinali*, ibidem.

¹⁵ T. Bertone, *Giuramento di fedeltà. Considerazioni canonistiche*, OR 91/1989.

¹⁶ *Codex Iuris Canonici*, Pallottinum 1984, s. 329.

¹⁷ Jan Paweł II, *Misje wyższych uczelni katolickich* (Lizbona, 14 V 1982), OR 5/1982.

¹⁸ Idem, *Prawdy o człowieku nie można oddzielić od prawdy o Bogu* (Paryż, 1 VI 1980), w: idem, *Wiara i kultura*, Rzym – Lublin 1988, s. 49.

¹⁹ Idem, *Wasze losy złączone są z prawdą* (Sydney, 26 XI 1986), w: ibidem, s. 392.

Aby to rozumienie wolności nauki, a ściślej: granic tej wolności nie obarczono zarzutem ograniczenia, względnie uwięzienia jej przez wiarę, papież powiada, iż nie ma sprzeczności pomiędzy kulturą i wiarą, pomiędzy rozumem i wiarą, pomiędzy nauką i wiarą, ponieważ rozum poprzez pochodzącą od Boga naturę skierowany jest, podobnie jak wiara, właśnie ku prawdzie. Wiara natomiast „uznaje autonomię naturalnego rozumu”, który niestety „sam z siebie nie może objąć wszystkiego, jest ograniczony”²⁰. Nauka i wiara należą bowiem do diametralnie „różnych rodzajów wiedzy, które nie mogą nakładać się na siebie”²¹. Dlatego nie mogą osiągać sprzecznych rezultatów. Jeżeli jednak tak się dzieje, wynika to z niespektowania rozdzielnych porządków poznania bądź z zajęcia całkowicie sprzecznego stanowiska. Prawdziwa sprzeczność między nauką a wiarą nie może zaistnieć, ponieważ „wszelka rzeczywistość w ostatecznej instancji pochodzi od Boga Stwórcy”²². Wyniki, jakie są osiągnięte na drodze analizy racjonalnej, nie mogą kolidować z tym, co uzyskuje „rozum oświecony i prowadzony przez wiarę”²³. Papież twierdzi, że „intelekt pozbawiony wiary prowadzi do płańskiego pozytywizmu lub scientyzmu”, a ponadto „nie potrafi odpowiedzieć na ostateczne pytanie dotyczące spraw naprawdę domagających się odpowiedzi: sensu życia, celu stworzenia itp.”²⁴ Według niego, istnieje „jedna rzeczywistość i jedna prawda”. Nauka i wiara mają więc wspólne zadanie i są podporządkowane jednemu celowi – ostatecznej prawdzie, którą jest Bóg.

Nauka, jeśli chce orzekać zgodnie z prawdą o badanej przez siebie rzeczywistości, musi otworzyć się więc na prawdę doskonalszą od siebie samej, tzn. na prawdę „która stała się prawdą ludzką, a zatem nieobcą już żadnemu prawdziwemu humanizmowi”²⁵, a jest nią Jezus Chrystus.

Prawda, której był świadom Tomasz z Akwinu, że lepiej nie poddawać pod osąd rozumu tych objawionych twierdzeń wiary, które są w sprzeczności z regułami racjonalnego myślenia, stała się obecnie bardziej oczywista niż w okresie średniowiecza. Dlatego też konieczność usunięcia dysharmonii pomiędzy nauką a wiarą jawi się obecnie Kościołowi z wyjątkową siłą i wyrazistością. Tu zaczyna się proces wprzęgnięcia nauki w tryby ewangelizacji w celu zneutralizowania jej scjentyzycznego ostrza. Kościół pomny jest przecież doświadczeń wynikających ze spotkania z „antyewangelicznymi” czy „neopogańskimi” programami, których nie sposób lekceważyć.

²⁰ Idem, *Nauka – teologia...*

²¹ Idem, *W poszukiwaniu prawdy korzystny jest dialog między nauką a teologią* (Rzym, 22 XII 1980), w: idem, *Wiara i kultura*, s. 99.

²² Idem, *Wolność, współdziałanie, uniwersalność, służba człowiekowi – warunkami prawdziwego rozwoju kultury* (Madryt, 3 XI 1982), w: ibidem, s. 179.

²³ Jan Paweł II, *Czy Kościół i świat nauki są gotowe do podjęcia ścisłej współpracy?* (Rzym, 26 XI 1987), OR 9-10/1987.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Idem, *Kościół jest solidarny...*

Świat nauki (głównie środowiska uniwersyteckie) jest niezbędnym elementem w procesie ewangelizacji kultury, stanowi obszar „uprzywilejowany”, jako że tu właśnie kształtują się elity, które w „społeczeństwie jutra zajmą kluczowe stanowiska”²⁶. Kościół więc czyni wszystko, aby pozyskać młodzież i środowiska uniwersyteckie.

Rozmiar trudności, jakie stoją przed Kościołem, który pragnie mieć w tym środowisku aktywnego sprzymierzeńca, ukazał kard. Paul Poupard w trakcie synodu biskupów poświęconego laikatowi. Wyrażając opinię episkopatów krajowych, mówił o potrzebie zwiększenia obecności świeckich w szkołach i uniwersytetach oraz środowiskach naukowych i twórczych. W wypowiedzi P. Pouparda na uwagę zasługuje zwłaszcza następujący fragment: „dziedzina kultury uniwersyteckiej stanowi dla całego Kościoła, a dla świeckich w szczególności, decydujący sektor, gdy chodzi o przyszłość wartości ludzkich i chrześcijańskich. Ale, jak pokazuje doświadczenie, działalność chrześcijan w świecie uniwersyteckim jest bardzo złożona, zwłaszcza obecnie, kiedy uniwersytet przechodzi głębokie przemiany. Wielu biskupów wyraża w związku z tym swą troskę i życzenie, aby podjąć wspólne badania i działania w różnych rejonach i w skali całego Kościoła. W świecie istnieje 8 tysięcy uniwersytetów, z czego tylko 587 katolickich. Oto jakie tendencje wymagają zwrócenia szczególnej uwagi: ogólne konsekwencje sekularyzmu; pragmatyzmu; super-specjalizacja wymuszona przez współczesną cywilizację techniczną; zbytnia specjalizacja w nauczaniu, szybki wzrost kadry rozsadzający organizację; upolitycznienie w wielu rejonach, szkodliwe dla powagi studiów; dominacja ideologiczna i brak wolności nauczania; priorytet dla zadań rozwoju gospodarczego ze szkodą dla humanistyki i formacji kulturalnej; nastawienie na karierę, często potęgowane obawą przed bezrobociem i przez lansowanie ekonomiczne ignorujące wymiar kultury; indyferentyzm albo ignorancja religijna [...]. Wszystko to tworzy psychologiczny i moralny klimat niepewności, niepokoju, bierności. U znacznej liczby wykładowców i studentów daje się zaobserwować oczekiwanie i potrzebę głębszej orientacji moralnej i duchowej. Jak na to odpowiedzą chrześcijanie?”²⁷

Wyrażony w wystąpieniu P. Pouparda niepokój o przyszły kształt uniwersytetów, a więc w konsekwencji kształt przyszłych elit intelektualno-moralnych świata, wyraźnie koresponduje z tym, co Jan Paweł II powiedział w trakcie wizyty w Polsce na spotkaniu ze środowiskami uniwersyteckimi. Obecność Kościoła w uczelniach mogą zapewnić wyłącznie ludzie świeccy i z zachęty laikatu do tego odpowiedzialnego wysiłku Kościół zapewne nie zrezygnuje. Przejawem troski o uniwersytet i jego udział w ewangelizacji świata jest konstytucja apostolska Jana Pawła II *O uniwersytetach katolickich* (*Ex Conde*

²⁶ Idem, *Wolność, współdziałanie, uniwersalność...*, s. 181.

²⁷ P. Poupard, *Kościół i kultura chrześcijańska*, „Życie Katolickie” 2/1988, s. 232.

Ecclesiae, 15 sierpnia 1990 r.), w której *expressis verbis* powiada się, że uniwersytet katolicki, poszukując całej prawdy o naturze, człowieku i o Bogu, „oddaje się całkowicie zgłębianiu wszystkich aspektów prawdy w ich istotowej więzi z Prawdą najwyższą, którą jest Bóg. Innymi słowy, podąża bez lęku, ale przeciwnie – z entuzjazmem, wszystkimi drogami wiedzy, zachowując świadomość, że przed nim idzie Ten, który jest »Drogą i Prawdą, i Życiem«”²⁸. W dokumencie tym zobowiązuje się uniwersytety katolickie do „prowadzenia dialogu między wiarą a rozumem w taki sposób, by można było w pełni dostrzec, iż wiara i rozum spotykają się w jednej prawdzie” jako że sprawy „świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga”²⁹.

Kościół zabiega przede wszystkim o staranną i integralną formację świata chrześcijańskiego, a także o przepojenie duchem ewangelii ludzkiego działania oraz struktur świata, a zwłaszcza struktur środowisk naukowych. Dlatego papież powiada, iż wykształcenie bez religii jest wykształceniem cząstkowym, niepełnym, któremu grozi „niebezpieczeństwo deformacji, przekształcenia się w instrument szkodliwy dla człowieka”³⁰. W szerszym kontekście odnoszącym się do nauki i kultury stanowisko to sprowadza się do twierdzenia, że nauka pomijając w obszarze swoich zainteresowań zagadnienia związane z pojęciem absolutu, niejako automatycznie wyklucza się sama z „królestwa wiedzy”. Każda bowiem prawda, w tym prawda naukowa, musi rozliczać się po dwakroć – przed sobą samą jako instytucją pierwszą oraz przed Bogiem, stwórcą człowieka i wszelkiej rzeczy, jako prawdą najwyższą.

Z kolei działania zmierzające do chrystianizacji struktur akademickich wyrażają się w głoszeniu przez Kościół szerokiego programu, po pierwsze – obrony rozumu i nauki, przyznając jej możliwość zgłębiania i poznania prawdy; po drugie – obrony wolności nauki, w tym mieści się postulat nauki wolnej od wszelkiej ideologii; po trzecie – programu ekumenizmu kulturowego, który zakłada odrzucenie dyskryminacji rasowej i religijnej.

Te przedsięwzięcia są obliczone na zmobilizowanie ludzi nauki i kultury do aktywnego współdziałania w budowaniu chrześcijańskiej wizji świata oraz cywilizacji miłości i mądrości, która ma zagwarantować pokój, sprawiedliwość, miłość i braterstwo. Zanim jednak Kościół osiągnie ten cel, pragnie on, aby dokonało się otwarcie poznania naukowego na prawdę Bożą. Nie chodzi jednak o to, aby głosić mocą Urzędu Nauczycielskiego nadrzędność teologii nad nauką, względnie jej służebnego charakteru wobec teologii, ale o uświadomienie ludziom nauki – a także młodzieży studiującej – iż zachodzi inna konieczność, a mianowicie stworzenie takich relacji między nauką i wiarą, aby nauka sama

²⁸ *Konstytucja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich*, OR 10-11/1990, s. 5.

²⁹ *Ibidem*, s. 6.

³⁰ Jan Paweł II, *W pracy naukowej, w badaniach służyćcie człowiekowi*. Homilia podczas mszy św. dla studentów i intelektualistów (Rzym, 15 II 1982), OR 2/1982.

dążyła – w imię chrześcijańskiej koncepcji prawdy – do pełnej integracji z wiarą. Pomocną dłoń nauce mają podać chrześcijański filozof wespół z teologiem, których Jan Paweł II zobowiązał do podejmowania takich teoretycznych działań, aby ten zabieg był możliwy. W przekonaniu Jana Pawła II jest to o tyle realne, iż z góry zakłada się brak sprzeczności pomiędzy nauką a wiarą. Istnieje natomiast problem konstruktywnego dialogu nauki i wiary – dialogu, który powinien doprowadzić do syntezy nauki z wiarą, nigdy zaś do rozłamu między nauką i wiarą ani między wiedzą naukową i kulturą humanistyczną. Rozłam, który miał miejsce w przeszłości, był bowiem dla Kościoła „większym zagrożeniem niż rozszczepienie atomu”³¹.

Głównym dokumentem pontyfikalnym, w którym zrekapitulowano dotychczasowe wypowiedzi papieża na temat nauki i wiary, jest encyklika *Fides et ratio* (14 września 1998 r.), w której Jan Paweł II wyraził swój niepokój związany z tezami głoszonymi przez współczesną filozofię, która nie dość, że nie chce pełnić roli narzędzia pomagającego „głębiej zrozumieć wiarę i przekazywać prawdę Ewangelii”³², to przyznaje wszystkim stanowiskom i opiniom jednakową wartość, odwołując się do hasła pluralizmu i wolności, lekceważąc fakt, że „wolność nie wyraża się w dokonywaniu wyborów przeciwko Bogu”³³. Jednostki, które nie potrafią „rozpoznać Boga jako Stwórcy wszystkiego”, powinny wiedzieć – zdaniem papieża – że przyczyną tego jest ich wolna wola i grzech. Wiedza, jaką odkrywają, „zyskuje pełne znaczenie tylko wówczas, jeśli jej treść zostaje wpisana w szerszy kontekst wiary”³⁴.

Wszelkie tezy filozoficzne, które zagrażają prawdom objawionym, napotkają „zdecydowaną i jednoznaczną” interwencję Magisterium, m.in. dlatego, że wiara – zdaniem Jana Pawła II – „staje się zdecydowanym i przekonującym obrońcą rozumu”, a filozofowie i teologowie zamiast wieść ze sobą spory, powinni wspólnie wypracować filozofię „współbrzmiającą” ze słowem Bożym³⁵, czyli taką, która stanie się ponownie służebnicą teologii.

Zarysowana w tej encyklice chrześcijańska wizja jedności wiary i rozumu nie wydaje się porywająca i oryginalna ani zbyt atrakcyjna dla współczesnego człowieka, skoro papież „gorąco wzywa” środowiska akademickie do tego, aby „wszelkimi siłami starali się odbudować perspektywę wiedzy otwartej na prawdę i na Absolut”³⁶.

³¹ Jan Paweł II, *Kultura „królewską drogą” wyzwolenia z różnych form zniewolenia*, w: idem, *Wiara i kultura*, s. 373; idem, *O syntezę wiary i kultury*, OR 6/1997, ss. 33-34; idem, *Zadania duszpasterstwa akademickiego*, OR 2/2000; idem, *Wiara musi przeniknąć całe życie człowieka*, ibidem.

³² Idem, *Fides et ratio*, OR 11/1998, s. 5.

³³ Ibidem, s. 8.

³⁴ Ibidem, s. 11.

³⁵ Ibidem, s. 31.

³⁶ Jan Paweł II, *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu*, OR 11-12/2000, s. 8.

EWA STACHOWSKA

Między racjonalnością a irracjonalnością w ponowoczesnym obszarze *sacrum*

Współcześnie kultura, w tym także religia, ulega – podobnie jak inne obszary ludzkiej egzystencji – wpływom idei i trendów m.in. spod znaku postmodernizmu, globalizacji i liberalizmu, które przekształcają przestrzeń społeczną w spektakl feerii i symulacji, hologram życia doskonałego, gdzie magia i mistyfikacja marketingowa jest bardziej realna niż „faktyczność” otaczającej rzeczywistości¹. Pod patronatem tych trendów krzewi się idee nieograniczonej wolności, pluralizmu, tolerancji, efemeryczności, płynności, których afirmacja, a także implementacja w rzeczywistość społeczno-kulturową oznacza jeśli nie dekonstrukcję i negację dotychczasowych modeli ontologiczno-aksjologicznych, nadających względnie stałe znaczenie ludzkiej egzystencji, to zapewne relatywizację tradycyjnych systemów znaczeniowych, które historycznie konstytuowały charakter, a także uzasadnienie losu². Implikacją owych tendencji jest pojawianie się poczucia niepewności i zagrożenia wśród członków pono-

¹ Por. J. Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, tłum. R. Lis, Warszawa 2001; idem, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005; idem, *Wymian symboliczna i śmierć*, tłum. S. Królak, Warszawa 2007; idem, *Zbrodnia doskonała*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008; Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006; idem, *Płynne życie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2007; idem, *Płynny lęk*, tłum. J. Margański, Kraków 2008; idem, *Konsumowanie życia*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.

² Por. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1997; T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 1998; J.-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna*, w: S. Czernik, A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia*, Warszawa 1996; J. M. Sanders, *Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies*, „Annual Review of Sociology” vol. 28, 2002, ss. 327-357; J. Bendor, P. Swistak, *The Evolution of Norms*, „American Journal of Sociology” vol. 106, 6/2001.

wczesnych społeczeństw, gdyż odejście od dotychczasowych norm, wartości i systemów znaczeniowych, dystansowanie się od niemal wszelkich przejawów tradycji, przy jednoczesnej afirmacji modelu zmiany i dekonstrukcji, kształtuje nowy porządek świata, który jest – przynajmniej w założeniu – egalitarny, otwarty dla wszystkich, lecz preferuje *de facto* nielicznych, najlepiej do niego „przystosowanych”, dystansując się wobec pozostałych. Nowy świat oznacza zatem nieograniczone możliwości i szanse, lecz tylko wówczas, gdy akceptuje i podporządkowuje się logice wolnego wyboru, który nie tylko wymusza konieczność dokonywania wyboru, ale nakazuje także branie odpowiedzialności za wynikające z tego konsekwencje.

Pełna manifestacja logiki wyboru ma miejsce w przestrzeni komercji, która permanentnie zachęca, uwodzi i kusi barwną ofertą produktów i usług, a jednocześnie ukrywa możliwość wystąpienia negatywnych skutków, gdyż te, jeśli się pojawią, mogą – jak głoszą reklamy – zostać zniwelowane przez kolejny akt zakupowy. Najważniejsze jest obecnie dostrzeżenie przez konsumentów potrzeby faktycznej lub iluzorycznej, którą można zaspokoić w przestrzeni komercji, upajającej się liczbą uczestników wciąż pragnących więcej, bardziej i nigdy niemających dość kupowania³. Przewrotność tego procesu polega jednak na tym, że każdemu uczestnikowi przestrzeni komercji wmawia się, że tylko on zna swoje potrzeby, tylko on wie, co jest dla niego najlepsze, więc akt zakupowy będzie racjonalnym wyborem, gdyż jest oparty na przemyślanej racjonalnej „kalkulacji”, w efekcie której podejmuje najlepszą decyzję. Trudno jednak mówić o racjonalności – zwłaszcza racjonalności celowej w rozumieniu Maxa Webera⁴ – gdy potrzeby konsumentów są nieustannie stymulowane, rozbudzane i tworzone; gdy zaspokojenie i satysfakcja nie mają prawa wystąpić lub ewentualnie mogą stać się stanami efemerycznymi, gdyż ukojenie jest „zabójcą” pragnień; gdy konsumpcja nabiera cech teleologicznych i staje się wartością bądź celem samym w sobie⁵. Model życia konsumenckiego nabiera zatem bardziej charakteru irracjonalnego niż racjonalnego i to nie tylko ze względu na iluzoryczność optymalizacji dokonywanych wyborów, ale również na wykluczenie konsumenta z procesu podejmowania decyzji⁶, gdyż decyzje te zostały za niego podjęte przez animatorów i kreatorów mody, potrzeb i pragnień, reprezentujących interesy wielkich korporacji. Wprawdzie realiza-

³ Por. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, tłum. S. Obirek, Kraków 2006, ss. 55-68.

⁴ M. Weber wyróżnił 4 typy idealne racjonalności: racjonalność celowa (*zweckrationalität*), racjonalność teoretyczna, kognitywna, w odniesieniu do wartości (*wertrationalität*), racjonalność materialna (*materiale rationalität*), racjonalność formalna (*formale rationalität*). M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, ss. 7-8, 15-16, 60-64.

⁵ Działania zorientowane na wartości, zwłaszcza wartości absolutne, z perspektywy racjonalności celowej są w ujęciu Weberowskim interpretowane jako irracjonalność. Ibidem, s. 19.

⁶ Por. E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1996, s. 143.

cja zamierzeń rynkowych firm, korporacji, dystrybutorów idei ma znamiona racjonalności, gdyż dążą oni do powiększania swojego udziału w rynku, a tym samym do umacniania pozycji rynkowej i zwiększania zysków przy minimalizacji strat, lecz owa optymalizacja działań jest tak daleko posunięta, że wykazuje symptomy irracjonalności, a dokładniej „irracjonalności racjonalności”⁷. Żądza zysku, walka o status w globalnym hipermarkecie skłania owe podmioty rynkowe do działań wymierzonych w podstawowe wartości humanistyczne, „dobro społeczne”, godność człowieka, co oznacza trywializowanie konsekwencji wynikających z wdrażanych strategii, jeśli nie ich kompletne lekceważenie⁸. Można zatem ową działalność potraktować jako interferowaną przez irracjonalność, ponieważ nawet jeśli bagatelizowanie wartości humanistycznych i brak realnej społecznej odpowiedzialności działań potraktujemy jako przemyślaną strategię minimalizacji kosztów, to jednak w kontekście tzw. efektu bumerangu⁹, oznaczającego powrót ryzyka i zagrożenia do jego wytwórcy, racjonalnego statusu owych przedsięwzięć nie można raczej utrzymać¹⁰.

Ponowoczesność przybiera więc postać – jakby powiedział Michel Foucault – „archipelagu karceralnego”¹¹, którym jest irracjonalno-racjonalny świat składający się z mnóstwa miniklatek sugerujących poczucie pełnej emancypacji

⁷ Por. G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. Stawowy, Warszawa 2001; idem, *Macdonaldyzacja społeczeństwa*, tłum. S. Magala, Warszawa 1997; Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, tłum. T. Kunz, Kraków 2009.

⁸ Strategie korporacji manifestujące wrażliwość i troskę o losy ludzkości należy potraktować raczej jako surogat działalności odpowiedzialnej, gdyż firmy oferujące produkty, usługi i idee odziane w szaty odpowiedzialności, są głównie odpowiedzią na oczekiwania konsumentów, czyli jest to oferta skierowana do szczególnej części konsumentów, dla których ekologiczność, humanitaryzm, filantropia, pokój są niezbędnymi atrybutami pożądanymi dóbr. Szerzej na ten temat zob. Inspire Smarter Branding 2008, za: M. Rydzik, A. Brodziak, *Era nadkonsumenta*, „Marketing and More” 2/2009, ss. 15-18; B. Lev, Ch. Petrovits, S. Radhakrishnan, *Is Doing Good Good for You? How Corporate Charitable Contributions Enhance Revenue Growth*, 2008, www.ssrn.com (XII 2009). Dodatkowo prawdziwość kampanii skierowanych do „potrzebujących” podejmowanych przez koncerny została częściowo zdezawuowana przez badanie zrealizowane w 2006 r. w 33 krajach. Respondenci krajów, z których wywodzi się większość międzynarodowych korporacji (USA, Kanada, Japonia, Australia, Wielka Brytania, Niemcy, Francja, Włochy) nie zgodziła się ze stwierdzeniem „że wielkie firmy przyczyniają się do budowy lepszego społeczeństwa dla wszystkich”. Rozkład odpowiedzi wyglądał następująco: Kanada – 55%, USA – 58%, Finlandia – 46%, Francja – 58%, Wielka Brytania – 60%, Szwajcaria – 65%, Niemcy – 66%, Włochy – 67%. *Społeczna odpowiedzialność wielkich firm – opinie ludności 33 krajów świata*, komunikat z badań, oprac. M. Wenzel, BS/49/2006, Warszawa, marzec 2006, www.cbos.pl (XII 2009).

⁹ U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2002.

¹⁰ Na temat komercjalizacji różnych wymiarów życia społecznego, a także wynikających z tego konsekwencji zob. Sh. Krinsky, *Nauka skorumpowana*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006; J. Washburn, *University Inc. The Corporate of Higher Education*, New York 2006; D. Bok, *Universities in the Marketplace. The Commercialization of Higher Education*, Princeton 2003; E. Schlosser, *Fast food nation*, New York 2002.

¹¹ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1998; idem, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Warszawa 1999.

i wolności wyboru „odpowiedniej” klatki, czyli przestrzeni konsumowania bądź produkowania, lecz w każdej z nich obowiązuje zniewolenie i pełna kontrola, gdyż obecnie nie istnieje przestrzeń wolna od determinantów konsumpcji, ekonomii, rynku, w tym także tzw. racjonalnego wyboru. Niemal każdy jest dziś zniewolony przez logikę współczesnego świata, która paradoksalnie proklamuje jednocześnie idee niemal ze świata marzeń i racjonalność, która bardziej przypomina fantazmat refleksji aniżeli rzeczywistą regułę logiczną, gdyż wolność wyboru, kalkulacja, szanse, przyjemność, brak zobowiązań, podążanie za pragnieniami, fetyszizm doznań są przecież hologramami świata reklam, mistyfikacją, fantasmagorią, wytwarzającą iluzoryczne poczucie racjonalnego życia, doświadczania i wybierania. Wizja lepszego, doskonalszego życia płynąca z reklam imituje poprzez swój przekaz apologetykę biblijną czy narrację religijną, lecz z tą różnicą – pomijając oczywiście fundamentalne rozgraniczenie między sferą *sacrum* i *profanum* – że szczęście, przyjemność, nagrodę uzyskuje się tu na ziemi, a nie w niebie. Obszar ludzkich wyobrażeń został więc zawłaszczony przez świat konsumpcji, który wspomagany przez fabryki iluzji reklamowych i filmowych marzeń wraz ze specjalistami od marketingu głosi światu orędzie ponowoczesnego *quasi*-zbawienia, konkurującego – mniej lub bardziej świadomie – z ideami świata religijnego. Konsumpcja zapożycza przeto pewne strategie i narzędzia przynależące dotąd do obszaru sakralnego i analogicznie czyni obszar religii, gdyż próbuje wykorzystywać spektrum środków pielęgnowanych i rozwijanych przez sferę komercji. Jednakże propozycje *quasi*-eschatologiczne płynące z obszaru konsumpcji są raczej skierowane do zamożniejszej części populacji, która może sobie pozwolić na nabywanie świeckich iluzji¹², zaś oferty religijne zyskują głównie zainteresowanie wśród przedstawicieli z zachwianym poczuciem bezpieczeństwa egzystencjalnego, co wyklucza ich z nieposkromionego procesu konsumowania¹³.

Wzajemne przenikanie się sfery *sacrum* i *profanum*, m.in. w zakresie działań i chęci panowania na wyobraźnię i potrzebami realnymi, wykreowanymi, a także tymi wysublimowanymi, bo odnoszącymi się do duchowości i pragnienia transcendentnej opieki, skłania do tego, aby obszar religii i religijności spróbować zinterpretować za pomocą rynkowych kategorii, które uwypuklą obecność racjonalności i przejawów komercji w obszarze tradycyjnie się od tego dystansującym, gdzie „sakralne” potrzeby ludzi stają się stymulatorem działań instytucji religijnych, dla których jest to szansa podażowa. Zakres i charakter

¹² W 2005 r. 1,4 mld ludzi żyło za mniej niż 1,25 \$ dziennie, zaś 53% – za mniej niż 2 \$ dziennie. Szerzej na ten temat zob. *World Development Indicators 2008*; *World Development Indicators 2005*, www.worldbank.org (X 2009); *World Population Data Sheet of the Population Reference Bureau*, www.prb.org (X 2009); por. J. Sachs, *Koniec z nędzą. Zadanie dla naszego pokolenia*, tłum. Z. Wiankowska-Kadyka, Warszawa 2006.

¹³ Por. R. Ingelhart, P. Norris, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Kraków 2006.

interferencji standardów komercyjnych w obszar szeroko rozumianego *sacrum* nakreślił Rodney Stark, William S. Bainbridge, Laurence R. Iannaccone i Roger Finke, tworząc rynkowy model religii¹⁴, który nie tylko w nowatorski sposób traktuje religię, ale także wkomponowuje się w obowiązujące standardy ponowoczesnego świata. Ujmuje on religię jako towar, wyznawców przedstawia jako konsumentów, duchownych jako menedżerów, zaś instytucje religijne określa jako firmy, których działania są determinowane prawami obowiązującymi na rynku¹⁵.

Rynkowy model religii zakłada, że zarówno konsumenci religijni, jak i firmy sakralne wraz ze swoimi pracownikami kierują się w swoich wyborach i działaniach racjonalnym wyborem, a tym samym uwzględniają bilans zysków i strat¹⁶, czyli każda ze stron dokonuje racjonalnego wyboru. Egzemplifikacją przyjęcia takiej perspektywy interpretacyjnej może być działalność ruchów fundamentalistycznych, które jawią się jako szczególne – bo odwołujące się do agresji, przemocy – elementy współczesnej cywilizacji. Grupy fundamentalistyczne traktowane są z reguły – zdaniem L. R. Iannaccone – w kategoriach ekstremizmów społecznych¹⁷, gdyż są kojarzone z terroryzmem, przemocą i niebezpieczeństwem¹⁸, czyli jawią się jako koincydencja „dobra, zła, śmiercionośności”¹⁹ i zbawienia. Jednakże owa rzeczywistość czy też przypisywana firmom fundamentalistycznym

¹⁴ L. R. Iannaccone, *Introduction to the Economics of Religion*, „Journal of Economic Literature” vol. 36, 1998, ss. 1465-1496.; R. Stark, R. Finke, *The Churching of America 1776-1990. Winners and Losers in our religious economy*, New Brunswick – New Jersey 2000; iidem, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkley – Los Angeles – London 2000.

¹⁵ Szerzej na ten temat zob. R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Kraków 2000; R. Stark, R. Finke, *The Churching of America...*; iidem, *Acts of Faith...*; L. R. Iannaccone, *Deregulating Religion: The Economics of Church and State*, „Economic Inquiry” 1997; idem, *Religious Participation: A Human Capital Approach*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 29, 3/1990, ss. 297-314; idem, *Risk, Rationality and Religious Portfolios*, „Economic Inquiry” vol. 38, 2/1995, ss. 285-295; idem, *The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion*, „Rationality and Society” vol. 3, 2/1991, ss. 156-177; idem, *Consumption Capital and Habit Formation with an Application to Religious Participation*, Chicago 1984; idem, *Religious Markets and the Economics of Religion*, „Social Compass” vol. 39, 1/1992, ss. 121-131; idem, *Progress in the Economics of Religion*, „Journal of Institutional and Theoretical Economics” vol. 150, 4/1994, ss. 737-744; idem, *Voodoo Economics? Defending the Rational Choice Approach to Religion*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 34, 1/1995, ss. 76-88; idem, *Household Production, Human Capital and the Economics of Religion*, w: M. Tommasi (red.), *The New Economics of Human Behavior*, Cambridge 1995; E. Stachowska, *Ekonomiczny paradygmat w socjologii religii*, „Przegląd Religioznawczy” 2/2005, ss. 119-149

¹⁶ Por. m.in. R. Stark, R. Finke, *The Churching of America...*; iidem, *Acts of Faith...*; L. R. Iannaccone, *Deregulating Religion...*

¹⁷ Por. L. R. Iannaccone, *Religious Extremism: The Good, the Bad and the Deadly*, 2002, www.economicsofreligion.com (III 2007), ss. 1-3.

¹⁸ Idem, *The Market of Martyrs* (grudzień 2003), referat wygłoszony w 2004 r. na spotkaniu American Economics Association, www.economicsofreligion.com (III 2007), s. 1.

¹⁹ Idem, *Religious Extremism...*, s. 1.

– nade wszystko o proweniencji muzułmańskiej – „religijna bojowniczność”²⁰ jest przejawem negacji bądź odrzucenia imperatywów współczesności, jakie są kojarzone niejednokrotnie z okcydentalizmem i zatruciem kulturą Zachodu²¹, które dla wielu jednostek są emblematem zła, przemocy i nietolerancji.

Motywy skłaniające jednostki do zakupu fundamentalistycznego towaru mogą być więc czynnikami dyferencjującymi ten szczególny obszar rynku religijnego, który można, przy wykorzystaniu ekonomicznego paradygmatu, rozpatrywać – zdaniem L. R. Iannaccone – dialektycznie. Z jednej strony, restrykcyjne zasady²² obowiązujące w ramach określonych grup religijnych są przejawem przyjęcia przez fundamentalistyczne grupy religijne „szczególnej” strategii rynkowej, która ma nade wszystko wyeliminować „pasożytów społecznych”, czyli „pasażerów na gapę”²³ (*free-riders*)²⁴, będących „piętą achillesową wspólnotowych zachowań”²⁵, „plagą określonego wyznania”²⁶. Z drugiej zaś strony, grupy fundamentalistyczne należy postrzegać jako osobliwą ofertę sformułowaną dla określonych konsumentów religijnego towaru, którzy przystępują do owych grup w efekcie przeprowadzenia racjonalnej kalkulacji, nie zaś w wyniku „dewiacyjnych potrzeb”²⁷ czy patologicznych skłonności. Ekstremistyczne grupy preferują bowiem – jak zaznacza L. R. Iannaccone – wspólnotowy charakter partycypacji religijnej, która afirmuje spektakularne wartości, czy też standardy religijne, a także wytwarza określone dobra i usługi, które jawią się jako użyteczne zarówno w sferze duchowych potrzeb klientów, jak i w wymiarze *stricte* materialnym. Fundamentalistyczne ugrupowania mogą bowiem prowadzić „prorodziną politykę”, która uwypuklając określone wartości, oddziałuje na ich internalizację przez młode pokolenie wyznawców w procesie socjaliza-

²⁰ Ibidem, s. 1.

²¹ Ibidem.

²² Te restrykcyjne zasady są ujęte w ramach strategii podejmowanych przez formy religijne, które L. R. Iannaccone określił jako „poświęcenie i piętno” (*sacrifice and stigma*). Strategie te raczej nie występują w świeckim obszarze. L. R. Iannaccone, *A Formal Model of Church and Sect*, „*American Journal of Sociology*” 9/1988 (supplement), ss. 241-268, <http://lsb.scu.edu/econrel/> (II 2004).

²³ J. H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, tłum. G. Woroniecka, J. Szmatka, A. Manterys, A. Mościskier, K. Wysieńska, E. Zakrzewska-Manterys, Warszawa 2004, s. 350.

²⁴ L. R. Iannaccone, *Religious Markets...*, s. 126. Zjawisko *free-ridersów* po raz pierwszy zostało opisane przez M. Olson w pracy *The Logic of Collective Action*, Cambridge 1965.

²⁵ L. R. Iannaccone, *Religious Markets...*, s. 126.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Idem, *Religious Extremism...*, s. 9. Na temat fundamentalizmu zob. m.in. S. Bruce, *Fundamentalizm*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006; K. Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, islamie i chrześcijaństwie*, tłum. J. Kolczyńska, Warszawa 2005; A. Peck, *Telewangelizm, apokalipsa i polityka. Współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych*, Tyczyn 2005; E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, tłum. K. Stopa, Kraków 2002; D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002.

cji²⁸. Implikacją ingerencji ruchu – przez propagowanie określonych wartości – w sferę socjalizacji jest eliminacja negatywnych zjawisk społecznych, takich jak: rozwody, narkomania czy kryminogenna działalność²⁹, przy jednoczesnym wzroście ogólnej satysfakcji z życia wśród konsumentów fundamentalnego towaru. Jednakże fundamentalistyczna oferta kierowana jest do szczególnej grupy konsumenckiej, a dokładniej do „ubogich segmentów społeczeństw”³⁰, które są przecież upośledzone społecznie, ekonomicznie, edukacyjnie, a także zdrowotnie³¹. Wybór przez nich tej postaci oferty stanowi więc *panaceum*, które gwarantuje im bezpieczeństwo ontologiczne.

Przynależność do grup fundamentalistycznych jest zatem związana – jak twierdzi L. R. Iannaccone – z racjonalnym wyborem określonych jednostek, gdyż grupy te oferują poszukującym konsumentom partykularne wartości, a także solidarność i wspólnotowość. Wartości te są wprawdzie uzyskiwane przez klientów religijnych za odpowiednią cenę, jaką jest poświęcenie – także życia³² – lecz w zamian za samoofiarcowanie jednostka otrzymuje dostęp do „ekskluzywnej prawdy”³³, która przynajmniej częściowo zapewnia jej poczucie ontologicznego i epistemologicznego bezpieczeństwa.

Racjonalna kalkulacja charakterystyczna jest nie tylko dla konsumentów fundamentalistycznego towaru, ale także dla jego producentów, którzy skrupulatnie tworzą swoją ofertę religijną, uwzględniając wartości i idee pożądane przez określone segmenty społeczne. Takie formułowanie oferty – mimo że jest zgodne z kanonem ekonomiczno-marketingowym, który nakazuje kierowanie oferty do sprecyzowanej, wyselekcjonowanej grupy docelowej z uwzględnieniem potrzeb klientów i „walorów” towaru – jest jednak współcześnie przedsięwzięciem samoograniczającym się i marginalizującym stopień partycypacji firmy (np. religijnej) w rynku. Strategia polegająca na przypisywaniu określonego produktu do wybranego segmentu konsumenckiego jest bowiem stosowana przez firmy mające szeroki asortyment, choć i tak wdrażane są techniki zmierzające do zwiększenia liczby potencjalnych konsumentów danego produktu albo sprzyjające wzrostowi częstotliwości jego wykorzystywania. Producent wytwarzający tylko jeden szczególny produkt, przeznaczony dla nielicznych, a zwłaszcza dla niezbyt zamożnych konsumentów, jawi się jako symbol atawizmu przedsiębiorczego czy rezydualności ekonomicznej, które są przejawem „geriatrycznej mentalności marketingowej” skazującej w istocie takiego producenta na marginalizację, a nawet eliminację ze współczesnego obszaru

²⁸ L. R. Iannaccone, *Religious Extremism...*, s. 9.

²⁹ Ibidem, s. 10.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 15.

komercji, gdzie afirmuje się młodość, świeżość, wigor, elektryzujące piękno, nie zaś archaizmy, anachronizmy, pokryte kurzem wspomnienia i oznakowane piętnem historii towary. Dla nich bowiem współczesność stworzyła osobliwe miejsca kultu i czci, które są ukryte pod reklamowym hasłem „muzeum”. Jednakże obecność nieco anachronicznych towarów transcendentnych w obszarze rynku religijnego można traktować jako fundamentalizm. Z jednej strony jawi się on jako osobliwy fenomen komercyjny, który może mieć charakter incydentalny, gdyż w najbardziej umasowionych i zmakdonaldyzowanych gustach konsumentów może pojawić się pragnienie przeżycia doznań nieco ekscentrycznych, wymagających wysublimowanego smaku, chęci niekonwencjonalnej ekspresji emocji, wyrwania się z okowów rutyny i przewidywalności. Z drugiej strony fundamentalizm ujawnia potrzebę istnienia tradycji i dogmatów, które ulegają nihilacji w globalnej przestrzeni komercji, zakupów, promocji, odhumanizowanych relacji interpersonalnych, feerii i zabawy.

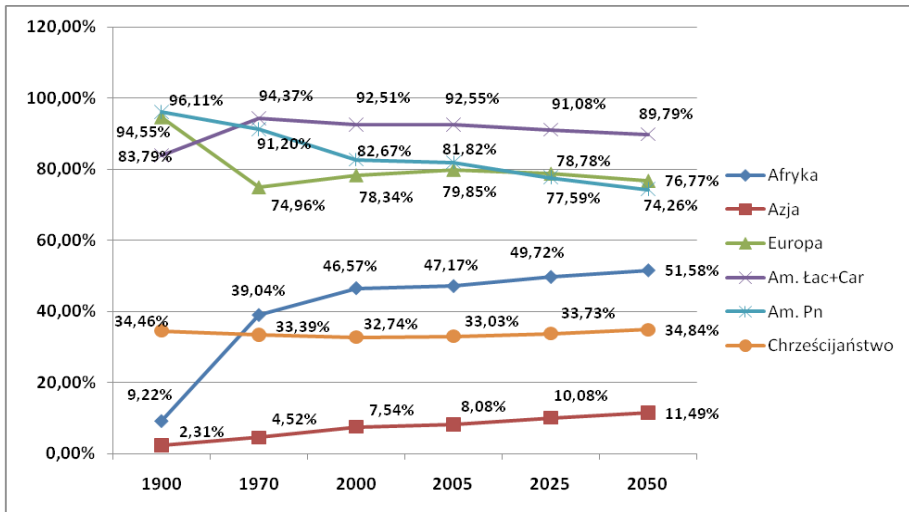
Powyższe wymiary uwypuklają próbę stworzenia oferty dla określonych czy osobliwych ludzkich potrzeb, które są zaspokajane w rozmaity sposób. Skala lub stopień akceptacji ortodoksyjnych założeń doktrynalnych determinowany jest – według L. R. Iannaccone – czysto racjonalnymi pobudkami, które wskazują na pewne korzyści, np. merkantylistyczne, jakie religijny konsument może uzyskać w efekcie partycypacji w ekstremistycznych grupach, lub ujawniają chwilową fascynację klienta, w którym zostały rozbudzone spektakularne pragnienia przez dział marketingu określonego ruchu religijnego.

Obszar rynku religijnego ujawnia zatem, że próby uchwycenia w „racjonalne parametry ekonomii” bądź potrzeb duchowych konsumentów, ich pragnień i strategii wybierania ingrediencji *sacrum*, bądź działań instytucji religijnych, pomimo licznych zastrzeżeń i kontrowersji³⁴, umożliwiają jeśli nie pełną interpretację dokonujących się przeobrażeń w obszarze sakralności, to zapewne ułatwiają zrozumienie określonych zjawisk.

Wpływ logiki rynku, która kształtuje obszar pragnień, potrzeb i działań w wymiarze jednostkowym i zbiorowym, jest widoczny w globalnym oglądzie religii, zwłaszcza w odniesieniu do obszaru chrześcijaństwa. Dane gromadzone

³⁴ Egzemplifikacją krytycznej oceny tzw. rynkowej teorii religii mogą być analizy M. Chavesa i P. S. Gorskiego oraz J. V. Spricarda, które ukazują, iż w stosunku do religii nie można w pełni zastosować praw ekonomicznych i teorii racjonalnego wyboru. M. Chaves, P. S. Gorski, *Religious Pluralism and Religious Participation*, „Annual Review of Sociology” vol. 27, 2001, ss. 274-275; J. V. Spricard, *Rethinking religious social action: what is „rational” about rational-choice theory?*, „Sociology of Religion” Summer 1998, www.findearticles.com (II 2004). Na temat krytycznego ujęcia teorii racjonalnego wyboru por. S. Sharot, *Beyond Christianity: a Critique of the Rational Choice theory of Religion from Weberian and Comparative Religions Perspective*, „Sociology of Religion” Winter 2002, www.findearticles.com (X 2009). Podobne stanowisko prezentuje S. Bruce, który twierdzi, iż „termin »ekonomia religijna« jest przejawem wulgarnego materializmu”. S. Bruce, *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice*, Oxford 1999, cyt. za: R. Stark, R. Finke, *Beyond Church and Sect...*, s. 3.

Wykres. 1. Chrześcijaństwo w latach 1900-2050



Źródło: opracowanie własne na podstawie World Christian Database, www.worldchristiandatabase.org

przez Center for the Study of Global Christianity Gordon-Conwell Theological Seminary ukazują wprowadzić stały poziom tej tradycji religijnej w skali świata od 1900 r. do prognozowanego 2050 r. (gdyż w 1900 r. chrześcijan było 34,5%, a w 2050 r. prawdopodobnie będzie ich 34,84%³⁵ – wykres 1), lecz analiza poszczególnych kontynentów wskazuje na pewne zmiany. Na kontynentach, które tradycyjnie identyfikowane są jako chrześcijańskie, można zaobserwować tendencję spadkową procentowego udziału chrześcijaństwa w stosunku do całej populacji, przy jednoczesnym wzroście populacji agnostyków, stającej się przez to drugą co do wielkości orientacją światopoglądową w omawianych regionach. W Europie w 1900 r. chrześcijanie stanowili 94,55% populacji, a w 2050 r. będą stanowić 76,77%, natomiast agnostycy odpowiednio: 0,38% i 12,89% (wykres 2)³⁶. W Ameryce Północnej w 1900 r. udział chrześcijan wynosił 96,55%, a na 2050 r. prognozuje się 74,26%, udział agnostyków odpowiednio: 1,24% i 16,74% (wykres 3)³⁷. W Ameryce Łacińskiej w 1900 r. chrześcijanie stanowili 95,18%, a w 2050 r. będą stanowić 98,79%, natomiast agnostycy odpowiednio: 0,57% i 5,2%³⁸. Dane te ukazują, że na chrześcijańskich kontynentach agnostycyzm powoli zawłaszcza obszary dotychczas zarezerwowane przez jeden z tradycyjnych systemów religijnych. Tendencję tę widać wyraźniej,

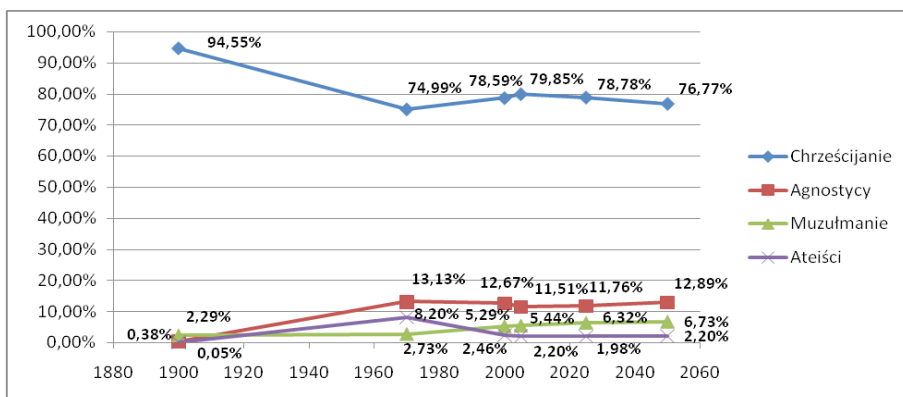
³⁵ World Christian Database, Center for the Study of Global Christianity Gordon-Conwell Theological Seminary, www.worldchristiandatabase.org (X 2009).

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

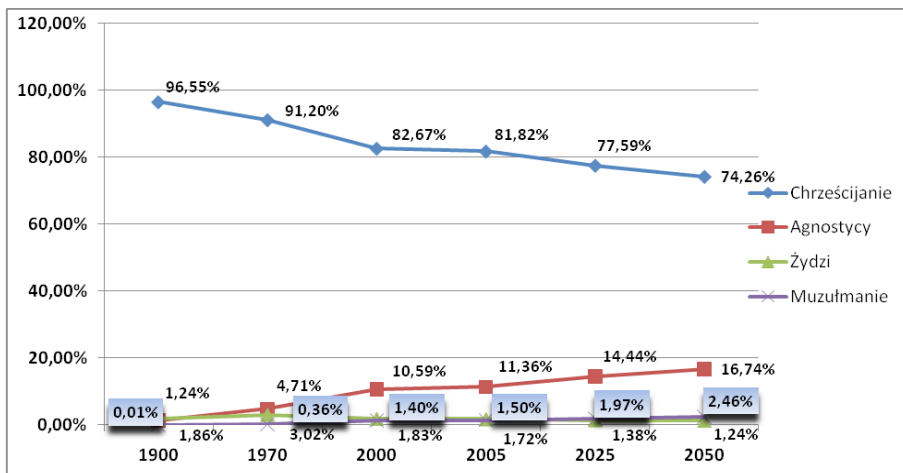
Wykres 2. Religie w Europie w latach 1900-2050



Uwzględniono 4 największe tradycje religijne i orientacje światopoglądowe Europy.

Źródło: opracowanie własne na podstawie World Christian Database, www.worldchristianDATABASE.org

Wykres 3. Religie w Ameryce Północnej w latach 1900-2050

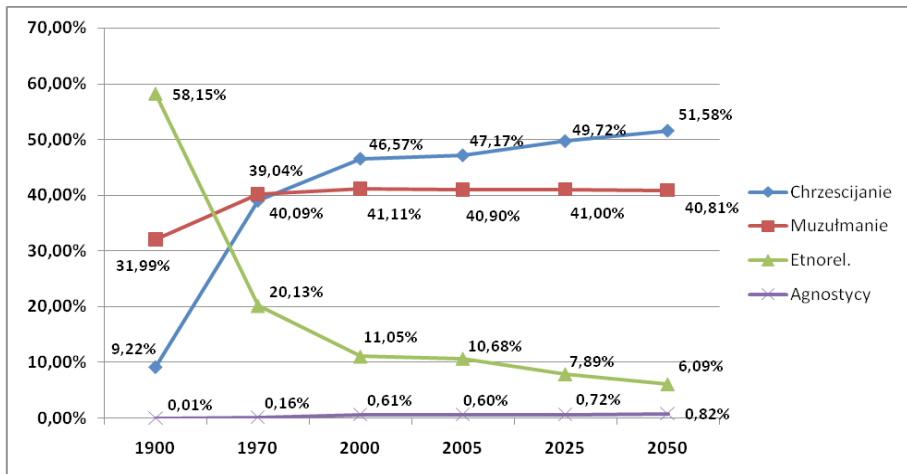


Uwzględniono 4 największe tradycje religijne i orientacje światopoglądowe Ameryki Płn. oraz procentowy udział wyznawców islamu.

Źródło: opracowanie własne na podstawie World Christian Database, www.worldchristianDATABASE.org

gdy uwzględni się wzrost populacji na owych kontynentach i porówna się ją z przyrostem populacji chrześcijan i agnostyków. W Europie populacja od 1900 r. do 2050 r. prawdopodobnie wzrośnie o 71,6%, w tym samym czasie populacja chrześcijan wzrośnie o 39,4%, a agnostyków ponad 50-krotnie, bo

Wykres 4. Religie w Afryce w latach 1900-2050



Uwzględniono 4 największe tradycje religijne i orientacje światopoglądowe Afryki.

Źródło: opracowanie własne na podstawie World Christian Database, www.worldchristiandatabase.org

o 5654%. W Ameryce Północnej przyrost całej populacji w omawianym okresie będzie wynosił 449,5%, populacja chrześcijan powiększy się o 322,5%, a agnostyków o 7332,9%, czyli ponad 70-krotnie. W Ameryce Łacińskiej obserwujemy analogiczną tendencję, gdyż cała populacja wzrośnie 10-krotnie (1019,4%), podobnie populacja chrześcijan (956%), populacja agnostyków natomiast wzrośnie ponad 100-krotnie (10 0082,8%)³⁹.

Tendencje te można zinterpretować jako konsekwencje procesu sekularyzacji⁴⁰, która wkomponowała się w pejzaż tradycyjnie chrześcijańskich obszarów, coraz bardziej zrjonalizowanych i odmagicznych, gdzie oferta chrześcijańskich firm wypada mało atrakcyjnie w konfrontacji z fantasmagorycznością rozmaitych propozycji występujących na rynku idei. Jednocześnie działalność instytucji religijnych wydaje się nieefektywna, choć Kościoły chrześcijańskie podejmują wiele działań, które mają znamiona racjonalnych strategii adaptacyjnych, o czym świadczą nie tylko liczne kampanie marketingowe mające zachęcić członków społeczności na poszczególnych kontynentach do konsumpcji w określonym obszarze sacrum⁴¹, ale także wykorzystywanie nowych osiągnięć

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Na temat sekularyzacji zob. m.in. P. L. Berger, *Święty baldachim*, Kraków 1997; J. Mariański, *Sekularyzacja i de sekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006; K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Kraków 2008; S. Bruce, *God is dead. Secularization in the West*, Oxford 2002.

⁴¹ Przykładem mogą być kampanie marketingowe podejmowane przez Kościół metodyczny w USA zrealizowane w latach 2001-2008. Szerzej na ten temat m.in. E. Stachowska,

techniki do krzewienia idei zbawienia⁴². Dodatkowo czynnikiem wzmacniającym pozycję chrześcijaństwa powinno być ponad 2000-letnie doświadczenie. Sprawdza się ono jednak tylko na obszarach rozwijających się, gdzie ewangelia ubóstwa i biedy znajduje popyt. Zainteresowanie chrześcijaństwem występuje w Afryce, gdzie w 1900 r. wyznawców tej religii było 9,22%, a w 2050 r. będzie ich 51,58% (wykres 4)⁴³. W odniesieniu do populacji oznacza to, że chrześcijaństwo powiększy swój potencjał ponad 100-krotnie, nie mając przy tym większej konkurencji, gdyż drugim co do wielkości wyznaniem Afryki jest islam, który w 1900 r. stanowił 31,99%, a w 2050 r. wyznawców tej religii będzie 40,81%, lecz dynamika wzrostu tej populacji jest nieco słabsza niż chrześcijaństwa, bo populacja islamu zwiększy się zaledwie, albo aż, 22-krotnie⁴⁴.

Oblicze chrześcijaństwa w 2050 r. będzie zapewne wyglądało nieco inaczej niż na początku XX wieku, kiedy większość chrześcijan (68,2%) mieszkała w Europie. 150 lat później europejskie chrześcijaństwo będzie stanowiło 16,64% ogółu, a jego pozycję zajmą wyznawcy pochodzący z Afryki (32,33%), Ameryki Łacińskiej (20,54%) i Azji (18,86%), które w 1900 r. w stosunku do całej populacji chrześcijaństwa stanowiły marginalną część, gdyż populacja owej tradycji w omawianych regionach wyglądała następująco: Afryka – 1,78%, Azja – 3,93% i Ameryka Łacińska – 11,11%⁴⁵.

Dokonujące się przekształcenia ujawniają, że epoka ponowoczesna dla religii i religijności – zwłaszcza o proveniencji chrześcijańskiej – stanowi etap kryzysu, który uwidacznia pewną nieadekwatność oferty religijnej, ale i nieporadność w zakresie działań podejmowanych przez instytucje religijne. Wprawdzie starają się one poprawić swą pozycję, lecz ich oferta eschatologiczna afirmująca ubóstwo, pokorę, wstrzemięźliwość, brak przyjemności i cierpiętnictwo w konfrontacji z wizją oferowaną przez dzisiejsze świeckie infrastruktury wyobrażeń wypada raczej mało zachęcająco. W efekcie idee chrześcijańskie cieszą się popularnością przede wszystkim w tych regionach świata i tych obszarach społecznych, gdzie „religia” konsumpcji z różnych powodów, choć głównie ekonomicznych, nie znajduje zwolenników. Pozostałym członkom świata chrześcijańskiego ewangelia konsumencka determinuje życie. Nie oznacza to wszakże wygaśnięcia czy zaniku potrzeb duchowych – w tradycyjnym rozumieniu – gdyż te nie mogą raczej zostać zaspokojone nawet w tak finezyjnie „opakowanym” przez dzisiejszych kreatorów, specjalistów od mar-

Konsumpcja a religia. Komercjalizacja sacrum we współczesnym świecie, w: H. Mruk (red.), *Marketing a religia* (w druku).

⁴² Potwierdzeniem wykorzystywania przez instytucje osiągnięć technologicznych do rozpowszechniania religijnych treści może być m.in. kampania internetowa podjęta przez United Church of Canada w 2006 r. pt. Wondercafe. Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem.

ketingu i reklamy świecie materialnym, lecz ten model egzystencji skutecznie imituje cząstki doświadczeń i wyobrażeń sakralnych, a tym samym sukcesywnie wypiera prawowitych producentów czy krzewicieli tego „dobra”. Dodatkowo urynkowienie religii i wystawianie jej na sprzedaż poprzez chociażby religijne posłannictwo płynące ze współczesnych nośników reklamy, a także poprzez lokalizację kościołów czy kaplic w centrach handlowych sprawiło, że mimo odmiennych intencji *sacrum* stało się jedną z ofert światopoglądowych, jedną z propozycji stylu życia, których istnienie wzbogaca paletę idei w globalnym hipermarkecie wrażeń i doświadczeń, gdzie obszar konsumpcji zawłaszcza sferę wyobrażeń o innym, lepszym życiu, stając się surogatem sakralności, zaś religia przybiera postać produktu fantasmagorycznie sugerującego swoją pragmatyczną użyteczność.

JAREMA DROZDOWICZ

Wymiary racjonalności światopoglądu magicznego w ujęciu antropologicznym

Poddając analizie naukowej pojęcie racjonalności, zazwyczaj stawiamy się w pozycji adwokata racjonalności zachodniej umieszczonej w świecie różnorodności racjonalności alternatywnych lub, jak kto woli, racjonalności „równoległych”, przynależnych najczęściej kulturom innym niż własna. Powierzchnowy relatywizm kulturowy, polityczna poprawność czy też względy etyczne nie pozwalają obecnie na jakościową kategoryzację niezachodnich typów racjonalności. Patrzymy na nie jednak wciąż poprzez pryzmat zachodnich kategorii poznawczych, przypisując im niekiedy ontologiczną niedojrzałość lub całkowicie błędne (irracjonalne z naszego punktu widzenia) podstawy. Tubylcom z Amazonii, szamanom z Kamerunu lub chłopom z Mołdawii jesteśmy gotowi przypisać częściej światopogląd magiczny niż religijny, gdyż jedynie człowiek Zachodu, jak mniema wielu, jest zdolny do teologicznej refleksji. Oczywiście ten stereotypowy obraz odmiennych racjonalności już od dawna nie jest częścią antropologicznego oglądu, niemniej kształtował on naznaczone ideologią ewolucjonistyczną pierwsze lata samodzielnego rozwoju tej dyscypliny.

Jak wskazują nowsze badania antropologiczne, owe racjonalności równoległe istnieją w swym wymiarze czasowym, lokalnym, ideologicznym i praktycznym na poziomach mniej lub bardziej odpowiadających naszym płaszczyznom światopoglądowym. Tym bardziej zaskakujące jest stwierdzenie, iż te obszary myśli są sobie bliskie pod względem mechanizmów funkcjonowania, jednak oba światy – nasz oraz kulturowego innego – wydają się być dziś odleglejsze niż kiedykolwiek wcześniej. Zbliżenie horyzontów porozumienia okazało się jedynie postulatem, którego praktyczna realizacja zderzyła się nie tylko z ograniczeniami naszego aparatu poznawczego (umysłowości), przynależnych

temu aparatowi narzędzi (język), ale także z uwikłaniem relacji z innymi społeczeństwami w specyficzny kontekst ideologiczno-polityczny (kolonializm). Zasadnicza i trwała nieprzenikalność odmiennych światopoglądów kulturowych jest punktem wyjścia w wielu modelach teoretycznych antropologii kulturowej. Światopoglądowa przepaść dzieląca nas od ludzi oddających się sufickim medytacjom, składających ofiary w pobliżu świętych drzew czy intensywnie śniących o dzieciach w celu ich poczęcia zdaje się nie do przebycia, pomimo świadomości istnienia potencjalnych dróg kulturowego zbliżenia. Historia myśli antropologicznej wskazuje na wiele projektów teoretycznych, które miały znosić wspomniane bariery. Spuścizna oświeceniowa jest jednak często w tym względzie najistotniejszym wyznacznikiem ram poznawczych i teoretycznych podstaw schematów myślowych, które cechują światopogląd typu zachodniego.

Waloryzacja rozumu jako nadrzędnego narzędzia poznania rzeczywistości społecznej zakłada jednocześnie uznanie dominacji racjonalności typu zachodniego i opiera się na apriorycznym założeniu, iż jest ona podzielana przez wszystkie społeczności. To założenie zostaje często rozciągnięte nie tylko na problem racjonalności zachowań społecznych i wynikającej z nich cech struktury społecznej, ale i na kwestie światopoglądowe. Tego rodzaju absolutyzacja była właściwa klasycznemu ewolucjonizmowi społecznemu, lecz wraz z przemianami tej koncepcji w dużym stopniu obecna jest także współcześnie, zarówno w obrębie dyskursu naukowego, jak i w potocznych wyobrażeniach na temat kulturowej odmienności. XIX-wieczny ogląd ewolucjonistyczny wydaje się nadal nadawać ton dyskusji na temat aplikacji racjonalności zachodniej w świecie, gdzie zróżnicowanie lokalnych kontekstów kulturowych stało się zarówno frapującym problemem badawczym, jak i nierzadko problemem politycznym. Wychodząc naprzeciw tej sytuacji, antropologia, rozumiana nie tylko jako dyscyplina o określonych podstawach teoretycznych i narzędziach metodologicznych, ale także jako pewna postawa humanistyczna, odpowiada na pytanie o zasadność tego podejścia. Zróżnicowanie typów racjonalności jest często tożsame ze zróżnicowaniem kulturowym. Nie chodzi tu jednak o relatywistyczne zobrazowanie wielości modeli racjonalności istniejących w świecie, ale o ukazanie wielości sposobów ich naukowej konceptualizacji.

Antropologia jest obecnie dziedziną humanistyki, która najchętniej przygarnęłaby pod swoje skrzydła wszystkie kierunki, które podejmują problem relacji kulturowych i społecznych. Jest to postulat tyleż godny pochwały, co kłopotliwy. Metodologiczne i teoretyczne perspektywy, które przez lata były wypracowywane przez pokolenia antropologów, z trudem utrzymują dziś swoje podstawy. Opisywane przez Clifforda Geertza „zmącenie gatunków” jest jednak faktem dokonany. Zatracenie jednolitego stylu dotyczy nie tylko etnograficznych narracji, ale również pomysłów na rozwiązanie partykularnych problemów

terenowych. Dawni mistrzowie antropologii widzieli swój przedmiot badań, tj. kulturę, w jasno określonych ramach. Dla Jamesa George'a Frazera (który wprawdzie nie był antropologiem terenowym, ale umownie można go uznać za symbolicznego fundatora nowoczesnego warsztatu badacza kultury) magia łączyła się w sposób nieskomplikowany i klarowny z religią, ta zaś prowadziła w prostej drodze do wykształcenia się światopoglądu naukowego. Bronisław Malinowski widział w funkcjach spełnianych przez elementy kultury, w tym praktyki i wierzenia magiczne, wyraźną analogię z działaniem organizmu biologicznego. Claude Lévi-Strauss z kolei potrafił w każdym typie organizacji społecznej wyróżnić dychotomiczny podział na podstawowe kategorie opozycyjne. Czasy, kiedy można było bez obaw konstruować zgrabne modele antropologiczne, kończą się jednak nieubłaganie, a ich współcześni zwolennicy stają coraz częściej wobec problemu widocznych rys na swych teoriach. Romans antropologii z ideologią kolonializmu stanowi dodatkowy czynnik, który przyczynia się do poruszenia moralnych i teoretycznych fundamentów badań nad kulturą. Wpływające z niego uwikłania polityczne i ideologiczne tej dyscypliny są do dziś dla niektórych argumentem na rzecz jej rzekomej teoretycznej niemocy. Co więcej, antropologia sama wydaje się niekiedy kreować obiekty własnego zainteresowania. Popularna anegdota mówi bowiem, że dziś każdy szanujący się Trobriandczyk musi posiadać w domowej bibliotece zestaw dzieł zebranych Malinowskiego. Ten stan rzeczy stoi w oczywistej sprzeczności z ideałami nauki dążącej do odkrycia „oryginalnej” warstwy kultury, nieskażonej jeszcze przez obecność znamion nowoczesności. Jednakże badanie kultury w jej czystej (tzn. pozbawionej zewnętrznych wpływów) formie jest jedynie postulatem znajdującym znikome oparcie w wymiernych efektach badań terenowych. Uwaga ta jest oczywiście tautologią, lecz warto w tym miejscu podkreślić jej nadzwyczajną aktualność. Antropologia we wczesnych latach swojego rozwoju podążała za postulatem odkrywania nowych kultur i zazdrośnie broniła do niego dostępu przed niepowołanymi spojrzemiami. Sentyment za tym stanem dyscyplinarnej ekskluzywności jest widoczny także współcześnie.

Wbrew obiegowym opiniom ostateczne załamanie antropologicznego warsztatu jednak nie nastąpiło. Zdecydowanie runął za to mit jego obiektywnego oglądu i wyłączności metod. Antropologia ma się dobrze i można nawet zaobserwować ponowne zainteresowanie, wydawałoby się już lekko przykurzonym, zestawem klasycznych lektur. Palące problemy współczesności przywróciły jej dawny blask widoczny od lat 60. XX wieku i ówczesnego kontrkulturowego zwrotu. Kontrkultura potrzebowała antropologicznego zbioru kulturowych kuriozów, aby udowodnić staremu pokoleniu, iż świat zbudowany jest w sposób trochę bardziej skomplikowany, niż im się wydawało. Dziś to samo skomplikowanie powoduje trudności w ocenie tego, co jest jeszcze do zaakceptowania jako wyraz wielokulturowości, a co już zagraża naszym funda-

mentalnym interesom. Zróżnicowania nie da się ominąć. Można je próbować zrozumieć. Tak też postępują co bardziej dociekliwi uczeni. Uzyskanie ogólniejszego oglądu na partykularne kwestie kultury stało się odważnym zamysłem kilku antropologicznych zapaleńców, jak James Clifford, Marshall Sahlins czy wspomniany już Clifford Geertz.

Współczesna antropologia kulturowa jest dyscypliną humanistyczną wskazującą na niejednoznaczność lokalnych rozwiązań kulturowych i podkreślającą rozmycie terminologiczne, właściwe także samemu pojęciu kultury. Ten stan rzeczy może dziwić, gdyż wydaje się, iż pojęcie kultury jest współcześnie jednym z bardziej dookreślonych terminów w naukach społecznych. Historyczny rozwój badań nad kulturą (w jej rozumieniu systemowym) może sugerować, iż proces naukowego definiowania kultury w dostatecznym stopniu zarysował ramy tego, co przynależy do porządku kulturowego, a co nie. Nie chodzi tu bynajmniej o ewaluację strukturalnego rozdziału opozycyjnych kategorii opisu rzeczywistości, ale o przybliżenie wymiarów aktualnej dyskusji na jej temat. Wprowadzona swego czasu przez Alfreda Kroebera i Clyde'a Kluckhohna typologizacja definicji kultury miała wnieść nieco światła w tej kwestii. Efektem tej odważnej próby uporządkowania istniejących sposobów rozumienia kultury było jedynie uświadomienie ówczesnym badaczom, jak dalece rozbieżne są ich sposoby oglądu rzeczywistości społecznej. Jak stwierdza brytyjski antropolog Adam Kuper: „Obecnie każdy interesuje się kulturą. Kiedyś dla antropologów kultura była terminem przynależącym do ich rzemiosła. Teraz tubylcy bezczelnie opowiadają im o kulturze”¹.

Włączenie w obręb dyskursu antropologicznego tzw. tubylczego punktu widzenia zmieniło także punkt ciężkości w dyskusji na temat podstaw sposobów funkcjonowania światopoglądu typu magicznego. Klasyczne podejście, reprezentowane przez Frazera, zakładało procesualny charakter przemian umysłowości ludzkiej, a co za tym idzie – nieuchronne dążenie jednostek ludzkich do coraz bardziej efektywnego i racjonalnego działania. Praktyki magiczne miały charakteryzować się wysokim stopniem nieświadomości faktycznych związków przyczynowo-skutkowych, a także wysokim stopniem homogeniczności samego światopoglądu magicznego. Świat ludzi pierwotnych był światem, w którym ludzie, duchy przodków i bóstwa żyli obok siebie na wspólnej im wszystkim płaszczyźnie rzeczywistości. Weberowskie pierwsze odczarowanie świata, dzięki pojawieniu się religii, rozdzieliło świat fizykalnego doświadczenia, odsuwając wierzenia i praktyki magiczne w sferę abstrakcyjnych form działania społecznego. Racjonalność świata magicznego została zdewaluowana do sfery przeżytków kulturowych, zabobonów i herezji. Autor *Złotej gałęzi* widzi w ewolucyjnym procesie formowania się naukowego oglądu rzeczywistości przejaw naturalnych predyspozycji ludzkiego umysłu do bardziej racjonalnej

¹ A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, tłum. I. Kołbon, Kraków 2005, s. 4.

weryfikacji zjawisk rzeczywistości. Zdaniem brytyjskiego uczonego, działania magiczne to także działania celowo-racjonalne, lecz w bardzo specyficznym sensie. Sens ten określany jest przez przypisanie tego rodzaju aktywności cech pewnej „proto-nauki” właściwej społeczeństwom prymitywnym. Teza ta, rozwijana później przez Marcela Maussa i Henriego Huberta, podkreślała niemożność dokonania szczegółowych obserwacji rzeczywistości ze względu na tkwiący niejako implicite w światopoglądzie magicznym mistycyzm.

W odróżnieniu od ewolucjonizmu kierunek funkcjonalny w antropologii, reprezentowany głównie przez Bronisława Malinowskiego, przyniósł istotne zmiany w kwestii konceptualizacji racjonalności kultury typu magicznego. Malinowski uważał, iż o ile w magii możemy zauważyć irracjonalne z naszego punktu widzenia elementy umysłowości archaicznej, o tyle w obrębie kultury opartej na powszechnie podzielanym wzorcu owej umysłowości spełniają one określoną funkcję względem całości systemu. Magia nie jest archaiczną formą nauki, lecz specyficzną w swym funkcjonalnym wymiarze próbą wytłumaczenia świata. Z tego względu w obrębie danej kultury praktyki i wierzenia magiczne muszą wpisywać się w społecznie określone ramy poznania. Co więcej, koncepcje magiczne definiują zasady współżycia społecznego, jak ma to miejsce chociażby w przypadku mitów. Malinowski stwierdza: „[...] mit jest to tradycja wyjaśniająca zasadnicze cechy socjologiczne [...]”². Funkcjonalne umocowanie magii i opartych na niej wzorców myślenia umniejszało jednak rolę zjawiska zmiany społecznej i procesualnego charakteru samej kultury. Tworzone przez światopogląd magiczny struktury miały być trwałym zestawem funkcjonalnych elementów, na których miały się kształtować zręby lokalnej rzeczywistości społecznej. O ile jednak tezy Malinowskiego nie zawierały explicite założenia o wewnętrznej koherencji światopoglądu magicznego, to pracę Luciena Lévy-Bruhla *Mentalité primitive* można uznać za dopełnienie funkcjonalnych twierdzeń polskiego antropologa, a zarazem rewolucyjne jak na owe czasy zerwanie z tradycją ewolucjonistyczną. W tym przypadku praktyki i wierzenia magiczne ma cechować swoistość samego systemu przekonań i norm określanych przez światopogląd magiczny. Każda z form magicznego działania jest także wyrazem wewnętrznie zwartego i logicznego systemu znaczeń. Niemniej system ten zawiera się w sferze myśli i zjawisk emocjonalnych, które przez długi czas nie wzbudzały w antropologii większego zainteresowania.

W eseju Clifforda Geertza pt. *Rozwój kultury a ewolucja umysłu* znajdujemy wyraźne podkreślenie tego stanowiska. Stwierdza on w nim, że pojęcie umysłu pozostawało w dyskursie naukowym przez długi czas w sferze apriorycznych tez i domysłów; było ono bardziej terminem wyrażającym niechęć wobec nadmiernej subiektywizacji badanego problemu niż rzeczywistym krokiem w stronę przeżyć jednostki. Analiza umysłowych fundamentów procesu symbolizacji sta-

² B. Malinowski, *Mit, magia i religia*, Warszawa 1990, s. 260.

ła się domeną kierunków związanych z psychologią. Nauki społeczne porzuciły tę tematykę z obawy przed utratą jednego ze swoich podstawowych narzędzi, a mianowicie (często tylko hipotetycznej) możliwości weryfikowania badań. Niechęć wobec uwzględnienia subiektywnych odczuć ludzi, których życie podlega naukowemu opisowi, stała się powszechna, mimo że pojęcie umysłu nie znajduje żadnego zamiennika oddającego równie wiernie jego naturę. Aby przezwyciężyć to status quo, powinniśmy skupić się na wyniku funkcjonowania umysłu, tj. na działaniu i jego kontekście jednostkowym oraz zbiorowym. Działanie przy użyciu umysłu nie może być jednak tożsame z psychiką. Ta kąśliwa uwaga skierowana w stronę Wittgensteinowskiego dogmatyzmu ukazuje nam, jak bardzo Geertz dystansuje się od tego typu redukcjonizmu. Ograniczenie badań nad zjawiskami kulturowymi do wąskiego kręgu problemów społecznych zamazuje i tak już wystarczająco niejasną kwestię poruszania się jednostki w świecie znaczeń. Swoje niezadowolenie z dotychczasowego stanu badań nad umysłem Geertz wyraża, wspominając o dwóch wiodących w humanistyce prądach podejmujących problem miejsca umysłu ludzkiego w mechanizmie adaptacji do środowiska społecznego³. Żaden z nich nie dostarcza jednak wystarczających przesłanek dla wykoncypowania odpowiadającej Geertzowi teorii kształtowania się ludzkiej psychiki.

Skoro badanie umysłu jest tak obciążone wcześniejszymi teoriami, jak zatem należy postępować, analizując relację umysł – znaczenie? Geertz udziela jedynie częściowo wyczerpującej odpowiedzi. Mówi, że człowiek w swych zachowaniach kulturowych jest istotą starającą się nadać płynącym do niego bodźcom sensorycznym i semantycznym formę zrozumiałego przekazu. Znaki, które odbieramy, funkcjonując w społeczeństwie i środowisku przyrodniczym, w pewien sposób wnikają do systemu naszych wyobrażeń o świecie, usystematyzowane i złożone w całość na zasadzie kulturowego *bricolage'u*. Pozostają one w ścisłym związku z doświadczeniem jednostkowym, które ulega symbolicznej filtracji w otoczeniu innych jednostek komunikujących się z nami i oddziałujących na nasze zachowania grupowe. Dlatego też „zasoby kulturowe stanowią element składowy, a nie pomocniczy ludzkiej myśli”⁴. Umieszczenie symbolu w tak zorganizowanym świecie doznań zmysłowych stawia wszelkie rodzaje znaczeń w kontekście ich kontekstualizacji i kulturowego uwikłania. Wbrew obiegowym opiniom o rozmyciu instrumentarium pojęciowego Geertza, proponuje on dość zwartą definicję symbolu. Wobec trudności metodologicznych nieodmiennie towarzyszących próbom ogarnięcia tak szeroko rozumianych

³ Pierwszy z nich mówi, że procesy umysłowe są zjawiskami pierwotnymi wobec procesów wtórnych, tj. wytworzonych kulturowo (można zatem zidentyfikować wzorce kulturowe na podstawie zjawisk wtórnych). Drugi mówi, że umysł jest formą warunkującą przyswajanie kultury, a rozwój jej samej nie ma istotnego wpływu na ewolucję umysłu. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 81.

⁴ Ibidem, s. 100.

terminów, jak kultura czy właśnie symbol, Geertz określa ten termin w kategoriach zarysowanego przez siebie rozdziału modeli rzeczywistości⁵. Symbolem może stać się w zasadzie każde działanie lub przedmiot pod warunkiem, że zostanie ujęte inaczej niż tylko w kategoriach swojej faktyczności. Musi jednak być „wehikułem koncepcji”⁶. Kenneth Burke wskazuje na problem dwoistości charakteru symbolu. Jedni uważają bowiem symbol za odniesienie znaczeniowe dla wszelkiego rodzaju zjawisk, inni – za ściśle skonwecjonalizowane znaki. Jeszcze inne podejście zakłada, że symbole stanowią narzędzie językowe wyrażające pojęcia abstrakcyjne, niedające się przedstawić w inny sposób niż poprzez metaforyczne odniesienie. Istnieje również stanowisko mówiące, że symbolem można nazwać wszelkie przedmioty, zachowania bądź relacje, które są nośnikiem jakiejś koncepcji. Teorie te nie podnoszą jednak, lub czynią to w niewystarczającej mierze, istotnej z punktu widzenia Geertza kwestii relacji symbolu wobec działań kulturowych.

Wyjęcie symbolu z kontekstu społeczno-kulturowego pozbawia go podstawowej cechy, która sprawia, że jest on zjawiskiem semantycznym – relacyjności. Symbol wypreparowany ze swojej lokalnej otoczki oraz znaczeniowego środowiska przekształca się w czysto figuratywny element kultury, do której przynależy. Nie jest on już częścią żywej tkanki kultury, lecz sterylną koncepcją; ideą, którą możemy dowolnie manipulować w celu zawężenia jej istoty do matematycznych przekształceń zbioru znaków. W takiej sytuacji łatwo pokusić się o wizję sformalizowanej koncepcji kultury widzianej jako struktura zbudowana przez wymienne składowe. Strukturalizm poszedł tą drogą i w większości przypadków poprzestał na mechanicznym opisie narracji kulturowych w terminach opozycyjnych symboli. Antropologia interpretacyjna nie może jednak zadowolić się tak wąskim polem naukowego manewru. Badając symbole i ich związek z faktycznymi działaniami kulturowymi, powinniśmy raczej pójść krętą ścieżką lokalnych, nierzadko też nieprzejrzystych umocowań w tubylczym świecie.

Symbole zawarte w magii są zatem, według Geertza, wyznacznikiem i zewnętrzną oznaką lokalnego światopoglądu i etosu kulturowego. Jednak myliłby się ten, kto sądzi, że można wyabstrahować ów etos, poprzestając na odczytaniu powierzchniowej warstwy kultury, która jawi się jako dostępna nawet przy pobieżnym oglądzie zastanego stanu lokalnej rzeczywistości. Symbol posiada zewnętrzny charakter tylko w tym sensie, że leży on poza sferą wyznaczaną przez cechy wewnętrzne człowieka, takie jak chociażby predyspozycje genetyczne. Pomimo tego, że symbole stanowią część indywidualnego doświadczenia, nie są one „zawłaszczane” przez jednostkę na tyle, by stanowić całkowicie o jej poczynaniach. Symbole ujawniają swoją siłę w działaniu grupy ludzi, gdy są przez

⁵ Chodzi tu o koncepcję „modeli dla” i „modeli czegoś”.

⁶ Ibidem, s. 70.

nich podzielane, reinterpretowane i kształtowane na nowo. Poprzez cyrkulację symboli w przestrzeni intersubiektywnej stają się one czynnikiem motywującym działanie i wyznaczają kulturowy horyzont, do którego wszyscy dążymy w etnocentrycznym przeświadczeniu o słuszności naszego światopoglądu.

Aspektem życia zbiorowego, w którym najsilniej ujawnia się ten mechanizm, jest religia i magia. Stanowią one zjawisko z definicji opierające się na symbolach, a przy tym roszczą sobie absolutne prawo do decydowaniu o przebiegu spraw życia codziennego. Metafizyczny przekaz symboli religijnych i magicznych nie jest jedynie czystą abstrakcją, która nie ma dla swoich wyznawców większego związku ze sprawami doczesnymi. Symbole magiczne ukazują najczęściej podzielany przez ludzi system wartości, stanowiąc w Durkheimowskim rozumieniu swoiste zwierciadło kultury; stanowią znaczeniowy łącznik pomiędzy światem bóstw a światem żywych. Są depozytem pytań o kwestie ostateczne, a więc zawierają w sobie najistotniejsze dla danej kultury treści, warunkujące w dalszej kolejności wszelkie inne zjawiska do niej przynależące. Symbole religijne pełnią tę funkcję w sposób konieczny, co oznacza, że „znaczenia i sensy można [...] przechowywać jedynie poprzez symbole”⁷. Stanowią one sumę przesłanek ontologicznych i emocji budujących kulturowy świat wartości danej społeczności. Ponadto symbol krzyża czy półksiężycy jest znakiem nie tylko całego światopoglądu religijnego chrześcijaństwa lub islamu, lecz posiada moc semantyczną oddziałującą również na odmienne systemy wartości.

Narzędzie, które pozwala, zdaniem Geertza i jego zwolenników, na pełniejsze zbliżenie się do światopoglądu tubylczego, którego immanentną częścią jest często magia, stanowi specyficzna interpretacja antropologiczna. Interpretacja działań symbolicznych i samych symboli jest przedsięwzięciem od początku do końca subiektywnym. Obserwując rytuały religijne Majów w Gwatemali, obrzęd potlacz u kanadyjskich Indian lub system klanowy u północnoafrykańskich Berberów, chcąc nie chcąc, widzimy te zjawiska przez pryzmat własnych wyobrażeń na temat tego, co jest ich istotą, co należy lub nie do ich zakresu. Jest to oczywiście stwierdzenie oparte na potocznym rozumieniu pojęcia interpretacji, lecz w dużej mierze oddające uwarunkowania procesu odczytywania znaczeń kulturowych. Przypisanie ogólnie rozumianej racjonalności działającym ludziom jest stałym elementem procedury interpretacyjnej.

Interpretacja antropologiczna i jej wynik w postaci opisu etnograficznego stanowią, jak powiada Dan Sperber, rodzaj reprezentacji⁸. Pod pojęciem reprezentacji francuski badacz rozumie dowolną „rzecz”, która zastępuje w trakcie operacji intelektualnej obiekt przez siebie reprezentowany. Mechanizm zastępowania przedmiotów przez inne przedmioty musi jednak spełnić jeden warunek. Powinna być to rzecz „adekwatna” do zastępowanego przez

⁷ Ibidem, s. 152.

⁸ D. Sperber, *On Anthropological Knowledge*, New York 1987, s. 11.

siebie obiektu. Oczywiście istnieje wiele typów tak rozumianej adekwatności – od standardowego opisu zastanych faktów po ich wierną reprodukcję. Dokonując interpretacji zjawisk kulturowych i społecznych, badacz powinien mieć jednak na uwadze specyfikę przedmiotu badań własnej dyscypliny oraz specyficzny kontekst interpretacji etnograficznej. Jest to działalność osadzona w kontekście obowiązujących antropologicznych paradygmatów i aktualnych kierunków naukowych. Można tu również wyróżnić kilka zasadniczych typów. Do najczęściej stosowanych przez antropologów w interpretacji zabiegów stylistycznych należą: anegdota, glosa i uogólnienie⁹. Pozostając w tekstualnej manierze, można stwierdzić, iż interpretacja antropologiczna to rodzaj mowy zależnej, ponieważ antropolog posługuje się nierzadko stwierdzeniami typu: „zgodnie z wierzeniami plemienia Kwakiutl...”, „jak wierzą kapłani Majów...” lub „Berberowie twierdzą, że...” i wieloma podobnymi.

Zgodnie z założeniami wyłożonymi przez Dana Sperbera w pracy *Rethinking Symbolism*¹⁰, można stwierdzić, że interpretacja zachowań symbolicznych i symboliki kulturowej w sposób zrjonalizowany, poprzez formalną analizę semantyczną (tak jak zapatrywał się na to chociażby C. Lévi-Strauss), jest pozbawiona zasadności. Nie mają one bowiem podstaw znaczeniowych w tym sensie, że nie stanowią zestawu logicznych praw i relacji, jak ma to miejsce np. w języku i jego elementach gramatycznych. Zastosowanie metod językoznawczych wobec symboliki działań kulturowych to czynność zakładająca *a priori* ich racjonalność systemową, tzn. symboliczną zgodność poszczególnych działań z regułami struktury społecznej. Symbol wymyka się najczęściej konceptualnym zamierzeniom badacza, nie daje się wtłoczyć w pojęciowe ramy ogólnych teorii systemowych ani nie ulega naciskom mającym przekształcić go w semantyczną podstawę zrjonalizowanych form zachowań społecznych. Stanowi on niezależne zjawisko kulturowe, mające charakter ambiwalentny, nierzadko nacechowane subiektywnie, częściej jednak podlegające nieustannym przeobrażeniom wynikającym z wewnętrznej dynamiki kultury oraz działań pozostałych członków społeczeństwa. Badacz powinien zatem skupić się bardziej na umieszczeniu znaczenia symbolu w kategoriach społeczności, która widzi go w kontekście symboliki całej swej kultury, niż starać się odkryć jego „ukryte” znaczenie. By to osiągnąć, musi on sięgnąć po odpowiednie narzędzie, tj. interpretację antropologiczną.

Zgadając się z tezą mówiącą, że interpretacja antropologiczna jest rodzajem interpretacji humanistycznej, przyznajemy jej pewien status operacyjny. Tak jest też ona rozumiana w ramach hermeneutyki, której wpływ jest widoczny w antropologii symbolicznej. Filozofia hermeneutyczna koncentruje się na praktycznym aspekcie procesu interpretacyjnego, gdzie rzeczywistość

⁹ Ibidem, s. 14.

¹⁰ D. Sperber, *Rethinking Symbolism*, Cambridge 1975.

jest kształtowana na obraz tekstu, a interpretacja hermeneutyczna służy jak najwierniejszemu odzwierciedleniu światopoglądu i wartości autora tekstu. Sama interpretacja jest, jak twierdzi Charles Taylor, „próbą wyjaśnienia i nadania sensu przedmiotowi badań [...], którym jest tekst, bądź też przedmiot wobec niego analogiczny, pod pewnymi względami niepewny, niepełny, mglisty, a czasami wręcz wewnętrznie sprzeczny”¹¹, a jej przedmiot musi być „[...] możliwy do opisanego w kategoriach sensu lub jego braku, jak też koherencji lub jej braku; musi także być zgodny z założeniem o istnieniu różnicy pomiędzy znaczeniem a jego wyrazem”¹². Proces interpretacji lokuje się więc pomiędzy badaczem a przedmiotem badań, przyjmując rolę „filtra” analizowanych treści. Badacz zaś staje się tłumaczem tych treści, dokonując translacji jednego języka wartości na inny. W odniesieniu do antropologii interpretacja ma również potencjał epistemologiczny, dzięki któremu staramy się opisać złożony system znaczeń tubylczego świata w jego własnych kategoriach lub kategoriach do niego zbliżonych.

Nauki społeczne drugiej połowy XX wieku stawiały sobie za cel zintegrowanie różnych modeli interpretacyjnych w jeden zwarty projekt badawczy. Znużenie oglądem strukturalistycznym i niedostatki teoretyczne jemu podobnych kierunków wzbudziły pod koniec lat 60. potrzebę przeniesienia punktu ciężkości rozważań antropologicznych na kwestię znaczenia społeczno-kulturowej praktyki. Amerykańska tradycja filozofii pragmatycznej okazała się wyjątkowo pomocna w ustaleniu punktu odniesienia wobec strukturalistycznego formalizmu, jak też wobec każdego innego partykularyzmu empirycznego. Z tą tezą zgadza się także James A. Boon, amerykański antropolog symboliczny, który wyraźnie stwierdza, że myśl naukowa C. Lévi-Straussa stoi w opozycji do stanowisk badawczych zainteresowanych rzeczywistym włączeniem interpretacji kulturowej do antropologicznego instrumentarium. Stwierdza on ponadto, że cała antropologia amerykańska stanowi w tym sensie swego rodzaju pokłosie filozofii pragmatycznej¹³. W swej zasadniczej formie filozofia pragmatyczna stara się wyłonić nie doktrynę, lecz propozycję metody badawczej, która w odróżnieniu od metody strukturalnej nie rości sobie prawa do absolutnej użyteczności¹⁴. Metoda ta znajduje szczególne zastosowanie w przypadku specyficznego przedmiotu, jakim jest praktyka społeczna i kulturowa, a więc zjawisko o równie niestabilnej, trudnej do zdefiniowania i kapryśnej naturze,

¹¹ Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge (Mass.) 1987, s. 33.

¹² Ibidem, s. 34.

¹³ Duży wpływ na to miała koncepcja kultury, wyłożona swego czasu przez ojca amerykańskiej antropologii Franza Boasa, i ukształtowany przez nią model nauk społecznych realizowanych w XX wieku w Stanach Zjednoczonych. Zob. J. Boon, *From Symbolism to Structuralism. Lévi-Strauss in a Literary Tradition*, London 1972, s. 138.

¹⁴ Mam tu w szczególności na myśli filozofię pragmatyczną Williama Jamesa.

co samo pojęcie kultury. Przyznaje to nawet sam C. Lévi-Strauss w jednym ze swych artykułów, utrzymując, że mimo istnienia stałych struktur permanentna niestabilność jest stałą cechą wielkich systemów, przez co zresztą zyskują one swą dynamiczność¹⁵. Ukazanie płynności form społecznej i kulturowej *praxis* stało się wyzwaniem rzuconym nękanemu kryzysem strukturalizmowi, a także każdemu innemu redukcjonizmowi, który widział sens działań społecznych wyłącznie w nich samych. Początek lat 70. XX wieku przyniósł w naukach społecznych długo wyczekiwany, choć sygnalizowany dużo wcześniej, powiew świeżej myśli w tej materii. Jednym z czynników, które przyczyniły się do umocnienia się w tych latach pozycji stanowiska interpretacyjnego, było wzmożone zainteresowanie problemem działania w sensie kulturowym. Największe zasługi w jego naukowej konceptualizacji należą do zwartej grupy badaczy, których prace ustanowiły teoretyczno-metodologiczny rdzeń tego kierunku.

Do tej grupy należał także Victor Turner, w latach 1950-54 prowadzący badania terenowe wśród plemienia Ndembu w dzisiejszej Zambii. Religia Ndembu stanowiła wówczas unikalny przykład zachowania oryginalnych elementów religii tego regionu, zważywszy, że inne grupy zamieszkujące Zambię zostały poddane procesom związanym z modernizacją i napływem protestanckich misjonarzy. Wierzenia tej grupy można scharakteryzować na podstawie czterech głównych komponentów¹⁶:

- wiary w istnienie wyższego bóstwa Nzambi, który stworzył świat, po czym pozostawił go samemu sobie,
- wiary w istnienie duchów przodków (tzw. cieni), posiadających moc przekazywania szczęścia swoim żyjącym współbratymcom; jest to najbardziej podkreślany w rytuałach element i dlatego religię Ndembu określa się często jako kult przodków,
- wiary we wrodzoną skuteczność oddziaływania pewnych zwierząt i roślin w leczeniu ludzi,
- wiary w niszczycielską i antyspołeczną moc czarownic i magów, zwanych odpowiednio *aloji* i *muloji* (dosłownie: „perwersyjny niszczyciel życia”).

Ze względu na towarzyszącą temu systemowi religijnemu złożoną praktykę rytualną wymienione elementy można odnosić do wszystkich innych aspektów życia, w tym do organizacji społecznej Ndembu.

Praktyki obrzędowe stanowią znaczną część działań symbolicznych tej społeczności. Jest to zbiór różnych praktyk z całego terytorium zamieszkane-go przez Ndembu. Forma praktyk rytualnych nie jest związana z konkretnym klanem czy wioską. Każdy z rytuałów składa się z wielu symboli lub – jak mówi Turner – sam w sobie stanowi system symboli¹⁷. Symbole rytualne dzielą się na

¹⁵ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1970, s. 183.

¹⁶ V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Kraków 2006, s. 14.

¹⁷ Ibidem, s. 16.

klasy symboli, można wśród nich wyróżnić np. symbole „jednogłośne (*univocal*), posiadające wyłącznie jedno znaczenie, jak też wielogłośne (*multivocal*), znajdujące swoje zastosowanie w wielu kontekstach znaczeniowych”¹⁸. Istotne jest jednak rozumienie samego pojęcia znaczenia w odniesieniu do symboli rytualnych. Na podstawie obserwacji licznych rytuałów V. Turner stwierdził, że w badaniu znaczenia symboli należy uwzględnić nie tylko to, jak interpretują je sami tubylcy, ale przyjrzeć się, jak symbol funkcjonuje w odniesieniu do konkretnych i faktycznych działań członków badanej społeczności. Analiza symboli musi zatem uwzględniać jego znaczenie operacyjne oraz możliwe interpretacje. Ponadto należy określić, jak dany symbol odnosi się do innych symboli, czyli jak działa w układzie relacyjnym. Pozycja symbolu wśród innych warunkuje bowiem jego znaczenie na równi ze znaczeniami przypisywanymi mu przez tubylców, jak starającego się go opisać antropologa. Dlatego trzeba zwrócić uwagę na symbole graniczące z badanym przypadkiem w ramach ich konfiguracji czasowo-przestrzennej oraz ocenić, czy są one symbolami centralnymi i dominującymi, czy może peryferyjnymi i drugorzędnymi.

Badania nad symbolami nie powinny być – zdaniem Turnera – prowadzone w manierze antropologii lingwistycznej, strukturalnej czy kognitywnej. Dyscypliny te wyznaczają bowiem swój przedmiot zainteresowania poprzez zawężenie warsztatu naukowego do wydzielonych części abstrakcyjnych systemów. Jak z zadowoleniem zauważa autor *The Ritual Process*, ten stan rzeczy ulega powoli zmianie¹⁹. Wyłaniająca się tendencja łączy analizę aspektu pragmatycznego działań symbolicznych z działaniami pragmatycznymi. Proponowana przez Turnera analiza procesualna pozwala połączyć oba te nurty w jeden spójny program badawczy. Odrzucane przez niego podejście stricte systemowe prowadzi do paradoksalnej sytuacji, w której symbole są „wieloznaczne, podatne na manipulację i niejasne właśnie dlatego, że od początku umieszczone są w systemach oraz zaklasyfikowane lub porządkowane w sposób regularny i systematyczny”²⁰. W przeciwieństwie do formalizmu dynamizm kulturowy rzuca światło na rzeczywiste działanie symboli w społeczeństwie. Dzięki swojemu związaniu z kulturową *praxis* spojrzenie procesualne unika pułapki mechaniczizmu. Nie stara się ono aplikować apriorycznych modeli do żywej i dynamicznej kultury, lecz nadaje jej status zjawiska oddziałującego na aktorów społecznych korzystających z możliwości kształtowania kultury.

Typologizacja zjawisk symbolicznych, tak charakterystyczna dla krytykowanego przez Turnera podejścia systemowego, jest paradoksalnie właściwa również jemu samemu. W pracy *Las symboli* znajdujemy obszerny wywód na

¹⁸ Ibidem, s. 17.

¹⁹ Turner mówi oczywiście te słowa z perspektywy połowy lat 70. Cytowany artykuł pochodzi z 1975 r.

²⁰ V. Turner, *Badania nad symbolami*, w: M. Kempny, E. Nowicka, *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa 2003, s. 90.

temat charakterystyki symboli, jak i rozróżnienia poszczególnych jego typów. Do najważniejszych cech symbolu jako jednostki znaczeniowej Turner zalicza:

- ich zewnętrzną formę i dającą się zaobserwować charakterystykę,
- możliwość ich interpretacji zarówno przez osoby wtajemniczone, jak i laików,
- kontekst znaczeniowy wypracowany przez antropologa²¹.

Dla przybliżenia tych cech przytacza on przykład symboliki rytuału Ndembu zwanego *Nkang'a*, będącego ceremonią uświetniającą przejście dziewczynek w stan dojrzałości. Dziewczynkę uczestniczącą w tym rytuale pozostawia się owiniętą kocem pod drzewem *mudyi* (*Diplorrhyncus condylocarpon*). Drzewo to jest cenione ze względu na swój biały sok, który wycieka już przy delikatnym zadrapaniu kory (można więc je określić jako „mleczne drzewo”). Większość kobiet Ndembu potrafi przytoczyć kilka znaczeń, jakie może mieć to drzewo. Po pierwsze, jest ono uważane za istotę „starszą”, tzn. dominującą w czasie rytuału. Po drugie, stoi ono w pewnej relacji znaczeniowej (dzięki symbolice mleka) z kobiecymi piersiami (rytuał ten podkreśla związek dorastającej córki i matki, a symbol mleka jest odnoszony do nabywanych niejako przez córkę umiejętności „bycia dojrzałą kobietą”). Po trzecie, drzewo to określa się mianem „drzewa matki i jej dziecka” (co odnosi się nie tylko do relacji biologicznej, ale również do związków społecznych).

Rytuał inicjacji młodych kobiet Ndembu jest o tyle interesujący, że jego symbolika zawiera w sobie kilka aspektów lokalnego kontekstu kulturowego. Wielowymiarowość symboli Ndembu podkreśla ich uniwersalną formę, w której zostały skondensowane znaczenia właściwe dla kultury tej społeczności. Obserwacje poczynione przez Turnera w tej afrykańskiej grupie wskazały na złożoność symbolu jako takiego oraz pozwoliły na określenie ogólnych cech symbolu, które Turner uwzględnił w dalszych badaniach. Należy do nich w pierwszej kolejności kondensacja znaczeń, co oznacza, że symbol zawiera w sobie odniesienia do różnych norm i wartości. Może on znaleźć zastosowanie w różnych kontekstach, lecz zawiera w sobie ten sam potencjał semantyczny, który kwalifikuje go do bycia częścią wielorakich działań i zjawisk. Dzięki temu stanowi on zarazem spójny konglomerat znaczeniowy, jak i wiązkę semantycznych relacji z innymi jednostkami znaczeniowymi. Drugą własnością symbolu jest polaryzacja znaczenia. Z jednej strony, jego pole znaczeniowe może być zlepkiem odniesień semantycznych do zagadnień moralnych i organizacji społecznej, a z drugiej – może odnosić do zjawisk i procesów naturalnych oraz psychologicznych. Turner nazywa te bieguny znaczeniowe „ideologicznym” i „zmysłowym”²². W przypadku bieguna zmysłowego znaczenie jest w bliskim związku z zewnętrzną formą symbolu, dlatego mleko matki pozostaje w oczy-

²¹ V. Turner, *Las symboli...*, s. 20.

²² Ibidem, s. 28.

wistej relacji z sokiem drzewa *mudyi*. W sferze pola zmysłowego znajdujemy te znaczenia, które wiążą się najczęściej z uczuciami, z kolei pole ideologiczne przyciąga znaczenia kojarzone z wartościami kierującymi działaniami jednostek i grupy. Psychologiczne oddziaływanie symbolu jako czynnika stymulującego zachowanie jest szczególnie widoczne w przypadku symboli rytualnych i dlatego ten właśnie rodzaj symboli interesuje Turnera najbardziej. Nie jest to wszakże pogląd zupełnie nowy w antropologii. Podobnie zapatrywał się na te kwestie Edward Sapir. Nawiązując do koncepcji Junga, wprowadził rozróżnienie pomiędzy symbolami „referencyjnymi” (takich jak: mowa, pismo, flagi narodowe, sygnalizacje flagowe) i „kondensacyjnymi”. Ten drugi typ Sapir określa jako „wysoce skondensowane formy zachowań zastępczych stosowanych do bezpośredniego wyrażania i pozwalające na ekspresję emocjonalnych napięć w formie świadomej lub nieświadomej”²³. Symbole kondensacyjne są zatem nasycone ładunkiem uczuć, które znajdują ujście w postaci wyrażeń i zachowań symbolicznych. Brytyjski antropolog przyjął tezy amerykańskiego kolegi za dobrą monetę dla swoich własnych dociekań i widział w nich punkt zbieżny z proponowaną przez siebie antropologią procesualną. Jak widać, Turnerowska wizja badań kulturowych zawiera w sobie nie tylko elementy koncepcji dynamizmu społecznego, ale też przesłanki badawcze właściwe bardziej psychologii niż klasycznej antropologii brytyjskiej.

Podział symboli ze względu na ich własności i obszary działania może być również przeniesiony na poziom bardziej ogólny. Turner jest przekonany, że w każdej kulturze, jak też w każdej z jej jednostek znaczeniowych, można wyróżnić pewne symbole, które stanowią jej *Leitmotiv*. Takie symbole nazywa dominującymi, w odróżnieniu od symboli instrumentalnych wykorzystywanych najczęściej dla osiągnięcia określonych praktycznych i konkretnych celów w trakcie trwania rytuału²⁴. W rytuale inicjacji młodych dziewcząt Ndembu symbolem dominującym jest drzewo *mudyi*. Motyw mlecznego drzewa spaja ten rytuał w tym sensie, że inne zawarte w nim symbole są pośrednio lub bezpośrednio do niego odnoszone. Inne symbole (peryferyjne) mogą być wiodące przez pewien czas, lecz symbol drzewa *mudyi* pozostaje jako jedyny symbolem dominującym w całym rytuale. Symbole dominujące mogą pojawiać się w różnych kontekstach rytualnych; niekiedy pełnią tę rolę podczas całego rytuału, niekiedy tylko w poszczególnych jego fazach. Treść znaczeniowa tych symboli wykazuje wysoki stopień trwałości w relacji do całego systemu symbolicznego. Stwierdzenie to pociąga za sobą wniosek (który Turner powtarza za Alfredem Radcliffe-Brownem), że symbole same w sobie rzadko mają jakieś szersze znaczenie. Zyskują je dopiero po umieszczeniu ich wśród innych symboli

²³ Ibidem, s. 29.

²⁴ Praktyczny charakter symboli nie jest jednak tożsamy z założeniem o racjonalności działań symbolicznych, choć można tę kwestię i tak rozumieć. Ibidem, s. 31.

w ramach większej całości. Symbole dominujące sprawdzają się w tej roli doskonale, gdyż ich jednolity charakter i znaczenie nie ulega większym zmianom w procesie obrzędu. Ich charakter cechuje się dużą autonomią w stosunku do innych symboli i mogą one być odczytane jedynie jako część relacji w systemie symbolicznym danej kultury. W odróżnieniu od nich symbole instrumentalne mają znaczenie, które uwidacznia się dopiero po ulokowaniu ich w szerszym kontekście, pozwalającym na ich głębszą analizę. W każdym rytuale kontekst ten może kształtować się inaczej, a relacje pomiędzy poszczególnymi symbolami mogą tworzyć odmienną sieć powiązań semantycznych. Wykorzystanie symboli instrumentalnych w działaniach rytualnych jest podyktowane celem, jaki ma spełniać rytuał. Jak mówi Turner: „w tym właśnie sensie każdy rytuał posiada własną teleologię”²⁵. Symbole instrumentalne traktowane są jako środki, dzięki którym można osiągnąć zamierzone cele. W rytuale inicjacji dziewcząt Ndembu takim celem jest osiągnięcie przez nie dojrzałości płciowej.

Antropologiczne spojrzenie symboliczne reprezentowane przez Geertza, Turnera czy Boona ukazuje racjonalność zachowań magicznych w odniesieniu do systemowej zależności kategorii pojęciowych światopoglądu magicznego i społecznej praktyki, w której kategorii te są wyrażane. Tym samym określenie typu racjonalności podzielanej przez ludzi posługujących się magią staje się kwestią drugorzędną z punktu widzenia budowania świata znaczeń, wewnętrznie koherentnej całości, na którą składają się wyobrażenia i działania magiczne. Sfera ideacyjna magii jest określana przez jej praktykę, a działania magiczne definiują zwrótnie jej semantyczne kategorie przedmiotowe. Nurt interpretacyjny i symboliczny w antropologii i naukach pokrewnych wskazał na istotność semantycznego pola, w którym magia kształtuje ludzkie postawy i światopoglądy. Podkreślenie znaczenia symboli w rytuałach i wyobrażeniach magicznych stało się jednocześnie podstawą do analizy zjawisk kulturowych reprezentujących swoisty typ racjonalności. Racjonalność ta może wydawać się odległa od racjonalności człowieka zachodniego, lecz w swym wymiarze strukturalnym jest w rzeczywistości wyrazem tych samych mechanizmów symbolicznej kategoryzacji rzeczywistości.

²⁵ Ibidem, s. 32.

ŁUKASZ KLESKA

Idea jedności wiary i rozumu. Od *Fides et ratio* do *Caritas in veritate*

W 1998 r. Jan Paweł II wyznaczył ewangelizacyjną drogę, którą winny podążać dwie tytułowe formy poznania. W dalekiej przeszłości nierozłączne, w nowożytności jednak rozdzielone w wyniku postępu oświeceniowego racjonalizmu, stały się one jedną z przyczyn współczesnych problemów Kościoła. Jan Paweł II przekonywał, że tylko dzięki ponownemu połączeniu i współpracy rozumu i wiary można skutecznie walczyć z zagrożeniami XXI wieku. Wyznaczył on tym samym drogę swojemu następcy Benedyktowi XVI, który w swoich przemówieniach i encyklikach kontynuuje dziedzictwo magisterium. Po niespełna 5 latach obecnego pontyfikatu warto spróbować ocenić, czy zaszły zmiany w koncepcji tej syntezy i przedstawić drogę, którą rozum i wiara mają podążać w przyszłości.

1. Rozum ludzki

Pewną rolę w omawianej koncepcji odgrywa rozum, pojmowany jako zdolność człowieka do kalkulacyjnego i funkcjonalnego myślenia¹, kierującego się doświadczeniem² w obliczeniach matematycznych, uzyskiwanych dzięki logicznej dedukcji³. Mylą się jednak ci racjoniści, którzy uważają, że ponowna synteza rozumu i wiary chrześcijańskiej nie wymaga poświęcenia racjonalnego myślenia na rzecz innego, otwartego na uniwersalne zasady, *recta ratio*⁴. W koncepcji

¹ Por. Benedykt XVI, *Radość płynąca z wiary i wychowanie nowych pokoleń* (Do uczestników kongresu diecezji Rzymu), „L'Osservatore Romano” (dalej: OR) 12/2006, s. 14.

² Idem, *Caritas in veritate*, OR 9/2009, s. 14.

³ Idem, *Wiara i rozum odrzucają przemoc i totalitaryzm* (Spotkanie z przedstawicielami wspólnoty muzułmańskiej), OR 5/2009, s. 29.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, OR 11/1998, s. 4.

Jana Pawła II prawdziwy rozum nie może być bowiem ograniczony do wiedzy technicznej i instrumentalnej nauk doświadczalnych, ponieważ nieuchronnie prowadziłyby poznanie rozumowe do sceptycyzmu i nihilizmu poznawczego, obecnego we współczesnych nurtach myślowych⁵. W sytuacji postmodernistycznego chaosu myślowego⁶, skłaniającego się ku niebezpiecznemu agnostycyzmowi i szeroko rozumianemu relatywizmowi, zaistniała konieczność ponownego zaufania ze strony wiary w zdolności poznawcze rozumu⁷. Umysł ludzki nie może koncentrować się jedynie na rozwiązywaniu problemów szczegółowych i lokalnych, rezygnując z refleksji metafizycznej⁸ i namysłu nad ostatecznymi pytaniami⁹. Rozporządzenia rozumu muszą być ponadto wydawane dla dobra wspólnego i osadzone na prawdzie bytu, czyli na prawdzie o Bogu i człowieku oraz całej rzeczywistości. Tylko wtedy będzie można mówić o przestrzeganiu prawa naturalnego¹⁰. Poznanie rozumowe otwarte na badanie prawdy pozwala również mówić o wolności i godności osoby¹¹.

Do inspiracji filozoficznych polskiego papieża nawiązuje Benedykt XVI. Przestrzega on jednak przed potencjałem rewolucyjnym wolności i rozumu, które w czasie rewolucji burżuazyjnej i proletariackiej były uważane za jedyne warunki postępu. Nauka społeczna Kościoła głosi, że postęp ludzkości jest możliwy tylko wraz ze wzrostem moralności i otwarciem rozumu na wiarę oraz na rozeznanie dobra i zła¹², a tym samym wydobyć rozum z zaślepienia etycznego¹³. Świat bez wiary jest tylko pozornie bardziej racjonalny. Sam rozum nie wystarczy¹⁴. Benedykt XVI twierdzi, że człowiek potrzebuje również odnowy nadziei, która właściwie ukierunkuje jego wolę¹⁵. Ogniem oczyszczającym i łączącym rozum z wolą jest natomiast miłość¹⁶, którą należy dzielić na *erosa* i *agape*. Współczesny rozum jest opanowany przez upajającego *erosa*¹⁷, czyli miłość pożądlivą i posesywną, degradującą człowieka. Połączenie rozumu z *Logosem* uszlachetniałoby i oczyściło *erosa*, stapiając go z chrześcijańską *agape*. Poznanie stwórczego *Logosu* byłoby drogą do prawdziwej miłości, a połączenie jego woli z naszą połączyłoby rozum, wolę i uczucia we wszechogarniający akt

⁵ Idem, *Jesteście uczniami i świadkami Chrystusa na uniwersytecie* (Przesłanie Jana Pawła II do uczestników VIII Międzynarodowego Forum Młodzieży), OR 5/2004, s. 33.

⁶ Por. J. Życiński, *Zamieszkać w cieniu Mądrości*, OR 11/1998, s. 41.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Odpowiedzialność ludzi nauki i kultury za prawdę* (Przemówienie do rektorów wyższych uczelni w Polsce), OR 8/1999, s. 29.

⁸ J. Ratzinger, *Czternaście encyklik Jana Pawła II*, OR 9/2003, s. 25.

⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, s. 61.

¹⁰ Idem, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 138 nn.

¹¹ Idem, *Fides et ratio*, s. 17.

¹² Benedykt XVI, *Spe salvi*, OR 1/2008, ss. 19-23.

¹³ Idem, *Deus caritas est*, OR 3/2006, s. 28.

¹⁴ Idem, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, Kraków 2007, ss. 87, 151.

¹⁵ Idem, *Caritas in veritate*, s. 34.

¹⁶ Idem, *Jezus z Nazaretu...*, s. 89.

¹⁷ Por. A. Amato, *O Encyklice „Deus caritas est”*, OR 8/2006, s. 43.

miłości¹⁸. Dzięki syntezie rozumu i chrześcijańskich wartości staje się możliwe rozszerzenie horyzontów racjonalności i otwarcie na wiarę. Dotychczas można było mówić o dwóch kategoriach racjonalności: rozumie otwartym na przyjęcie transcendencji i rozumie zamkniętym w swojej immanencji¹⁹. Przez nowożytne samoograniczenie²⁰ racjonalności, czyli zamknięcie umysłu na prawdę, ludzki rozum wyklucza istnienie Boga. Dlatego – według Benedykta XVI – współczesne religie muszą stawić czoło dyktaturze zsekularyzowanego rozumu, wykluczającego Boga²¹ i ukazać właściwy potencjał ludzkiego rozumu. Przecistawiając się obojętnemu racjonalizmowi, powinny one ukazać wymiar duchowy człowieka i przygotować rozum na oddanie się Bogu. Mylą się jednak ci, którzy uważają, że synteza wiary i rozumu doprowadzi do zaniedbania intelektualnego. Takie zamknięcie wiary na przyjęcie rozumu przyniosłoby pobożne zauroczenie, widoczne jedynie w emocjach i stanach duszy²².

2. Wiara chrześcijańska

Wobec wiary również stawiane są warunki. Benedykt XVI twierdzi, że wiara powinna oświecać i oczyszczać rozum, ale niczego mu nie narzucać. On sam z pomocą wiary może rozpoznać, co jest sprawiedliwe²³. Wiara pozwala rozumowi być sobą²⁴ i lepiej widzieć, co jest dla niego właściwe²⁵. Ponadto tylko w wierze i z wolnej woli możemy przyjąć świadectwo Boga i uznać go za gwaranta prawdy objawionej. Prawda może się wcielać tylko w wierze, a rozum bez wiary nigdy nie będzie prawdziwie ludzki i nie wskaże ludzkiej woli drogi do wolności²⁶. Zatem wiara nie jest przeszkodą w dochodzeniu do prawdy, ale zachętą do jej kontemplacji. Staje się ona przewodnikiem w zdobywaniu wiedzy²⁷, wyzwalając i racjonalizując świat²⁸. Dzieje się tak dlatego, że wiara daje życiu nową podstawę i nadzieję na trwały fundament, któremu człowiek może

¹⁸ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, ss. 3-18.

¹⁹ Idem, *Caritas in veritate*, s. 74.

²⁰ Idem, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje* (Wykład na uniwersytecie), OR 11/2006, s. 28 n.

²¹ Idem, *Otwórzmy się na Boga, by zapanował pokój* (Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej), OR 2/2007, s. 43.

²² Idem, *Niczego nad służbę Bożą nie przedkładać* (Spotkanie z cystersami w opactwie), OR 10-11/2007, s. 30.

²³ A. Amato, *O Encyklice „Deus caritas est”*, s. 44.

²⁴ Benedykt XVI, *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy*, OR 3/2008, s. 15.

²⁵ Idem, *Deus caritas est*, s. 28.

²⁶ Idem, *Wiara musi być naprawdą obecna w naszych uczelniach i szkołach* (Wizyta na Katolickim Uniwersytecie Ameryki), OR 5/2008, s. 50.

²⁷ Idem, *Uniwersytet miejscem dialogu i zgłębiania prawdy* (Uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego pod uniwersytet katolicki), OR 7-8/2009, s. 11 nn.

²⁸ Idem, *Jezus z Nazaretu...*, s. 151.

zawierzyć. Pamiętając o utożsamieniu nadziei z wiarą²⁹, widzimy, że zadaniem syntezy wiary i rozumu jest poznanie jedynej prawdziwej prawdy, wiecznego Boga, którego przyniósł Jezus Chrystus, dając nam wiarę, nadzieję i miłość – wartości tak często podkreślane przez papieża Benedykta XVI³⁰. Dlatego podstawowym zadaniem Kościoła jest dzisiaj zażegnanie kryzysu wiary, który pociąga za sobą kryzys tej prawdy³¹. Znakiem tego kryzysu jest przesunięcie wiary do poziomu tylko prywatnego i pozaziemskiego, przez co staje się ona nieistotna dla świata³². W obliczu kryzysu jasne się wydaje, dlaczego obaj papieże namawiają do dialogu wiary z nowożytnym rozumem.

Jan Paweł II już wcześniej wskazywał na zagrożenie wiary, która nie znajduje oparcia w rozumie, ponieważ skupia się na samych uczuciach i przeżyciach, przez co zostaje sprowadzona do mitu i przesądu³³. Przez relatywizm, który pozbawia wiarę fundamentu, zostaje ona sprowadzona do chwilowego wzruszenia i doznania artystycznego³⁴. Tym samym można sądzić, że chociaż wiara nie opiera się na rozumie, to i tak nie może obyć się bez niego³⁵. Bez rozumu bowiem popadłaby w zwykły tradycjonalizm i przypieczętowałaby swoją arbitralność³⁶. Jan Paweł II twierdzi, że wiara jest darem od Boga i jej wybór jest drogą uzasadnioną i rozumną, pobudzającą ludzkiego ducha do refleksji oraz surowej i krytycznej analizy nad światem³⁷. Z pomocą wiary zostanie otwarty umysł człowieka oraz wyostri się jego wewnętrzny wzrok i dostrzeże on obecność bożej opatrności³⁸. Potrzebna jest zatem synteza, aby przewyciężyć współczesne zagrożenia wiary.

3. Idea jedności wiary i rozumu

Dialog rozumu i wiary będzie się odbywał, jak pisze papież Jan Paweł II, z obustronnym uszanowaniem autonomii³⁹ i bez ograniczania działania partnera. Twierdził on ponadto, że wiara chce jedynie pomóc rozumowi dostrzec bożą opatrność w świecie. Dogłębne poznanie świata nie jest możliwe, jeśli rozum nie kieruje się wiarą. Dopiero współpraca tych form poznania pozwala dostrzec

²⁹ Idem, *Spe salvi*, ss. 4, 7, 13.

³⁰ Idem, *Jezus z Nazaretu...*, s. 50.

³¹ Idem, *Wiara musi być naprawdę obecna...*, s. 49.

³² Idem, *Spe salvi*, s. 17.

³³ Jan Paweł II, *Odpowiedzialność ludzi nauki i kultury...*, s. 29.

³⁴ Idem, *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu* (Jubileusz Nauczycieli Akademickich), OR 11-12/2000, s. 8.

³⁵ Idem, *Fides et ratio*, s. 67.

³⁶ Por. J. Ratzinger, *Czternaście encyklik...*, s. 25.

³⁷ Jan Paweł II, *Wiara jest odpowiedzią na potrzeby ludzkiego ducha* (Spotkanie Ojca Świętego z uczestnikami kongresu), OR 11/1998, s. 46.

³⁸ Idem, *Fides et ratio*, s. 16.

³⁹ Idem, *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu...*, s. 8.

prawdy, którym to właśnie objawienie nadaje pełny sens⁴⁰. Poznanie za pomocą rozumu nie wyklucza poznania przez wiarę opartą na prawdzie objawionej⁴¹. Ich synteza pozwala poznać prawdę pojmowaną w sensie metafizyczno-religijnym. Dialog wiary i rozumu ułatwia również odnalezienie odpowiedzi na wielkie pytania ludzkości⁴². Wydaje się jednak, że przez takie podejście do rozumu i wiary powstaje zagrożenie ich instrumentalnego traktowania, które można nawet zapisać w postaci wzoru:

$$R + W \leftrightarrow P$$

Matematyczne oznaczenie rozumu literą R, wiary – W i prawdy – P pozwala uzyskać wzór na prawdę objawioną. Można go różnie odczytywać. W jednej z możliwości jego zapis oznaczałby równanie: gdy rozum zostanie połączony z wiarą, wtedy i tylko wtedy można osiągnąć poznanie prawdy. Inny sposób odczytania wzoru wskazywałby na połączenie wiedzy uzyskanej za pomocą rozumu z wiedzą opartą na wierze, czyli w drodze interpretacji ksiąg objawionych. Połączenie tych dwóch dróg poznawczych pozwoliłoby przybliżyć się do Boga i uzyskać odpowiedź na pytanie o sens istnienia. Dzięki syntezie wiedzy racjonalnej i wiary chrześcijańskiej stałoby się możliwe osiągnięcie jedynej prawdy. Wzór na prawdę można rozwinąć do kolejnej postaci:

$$R + W \wedge W + R \leftrightarrow P$$

Bardziej szczegółowy zapis uzmysławia wtedy, że nie tylko rozum musi kierować się wiarą i objawieniem, ale również wiara musi korzystać z wiedzy uzyskanej za pomocą rozumu. Pełna synteza zakłada równe traktowanie partnerów dialogu, a na to przynajmniej wskazuje papieska idea. Jan Paweł II często powtarzał, że przedstawia koncepcję harmonijnego współdziałania rozumu i wiary⁴³. Dlatego krytykował schematy myślowe stwarzające konflikty między nimi⁴⁴ i przekonywał, że nie ma powodu do ich rywalizacji – rozum i wiara są bowiem skrzydłami unoszącymi ducha ku kontemplacji prawdy⁴⁵ i łączy je przyjaźń⁴⁶. Człowiek przez ich rozdzielenie pozbawia się możliwości poznania Boga, świata i samego siebie⁴⁷. Żyjąc tak, jakby Boga nie było, ustawia

⁴⁰ Idem, *Fides et ratio*, ss. 16, 67.

⁴¹ Idem, *Aby głębiej zrozumieć tajemnicę Boga, człowieka i stworzenia* (Do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk), OR 2/1999, s. 48.

⁴² Por. J. Ratzinger, *Czternaście encyklik...*, s. 25.

⁴³ Jan Paweł II, *W poszukiwaniu Prawdy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”), OR 12/1998, s. 26.

⁴⁴ Por. J. Życiński, *Zamieszkać w cieniu Mądrości*, s. 43.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, s. 1.

⁴⁶ Idem, *Poznać prawdę w szczerości serca* (Do uczestników konferencji na temat Inkwizycji), OR 2/1999, s. 49.

⁴⁷ Idem, *Fides et ratio*, ss. 1, 16-18.

siebie poza kontekstem dobra i zła⁴⁸. Wydaje się jednak, że i tak przez Jana Pawła II przemawia optymizm⁴⁹. Niejednokrotnie wyrażał on nawet zadowolenie z ponownego łączenia wiary i rozumu, przypominając zwłaszcza czasy wielkich totalitaryzmów, w których panująca ideologia usiłowała rozdzielić te dwa źródła rozwoju pojedynczej osoby i całego społeczeństwa. Jako przykład podał działania władz w powojennej Polsce zmierzające do zniesienia Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Jagiellońskim⁵⁰. W jego przekonaniu minął już czas, kiedy rozdzielano rozum i wiarę, czego najlepszym przykładem są coroczne rzymskie spotkania środowisk intelektualistów i teologów⁵¹.

Dla Benedykta XVI wzorem dialogu wiary i rozumu jest święty Augustyn, który jako pierwszy stworzył syntezę wiedzy filozoficznej i teologicznej. W swoich badaniach biskup Hippony poszukiwał prawdy i odpowiedzi na pytanie o życie człowieka. Wiara w Chrystusa nie przeszkadzała mu w poszukiwaniu sensu życia. Filozofia oznaczała dla niego bowiem umiejętność życia racjonalnego, zachowującego myśli i wolę, ale podążającego drogą prawdy⁵². Miłość do Boga wyznaczyła Augustynowi drogę życia w dialogu rozumu i wiary⁵³. Według niemieckiego papieża, tylko taki dialog może poszukiwać prawdy i pokoju⁵⁴. Synteza władz poznawczych pozwoli bowiem zapanować nad zagrożeniami religii. Dzięki przewyżczeniu ograniczeń narzucanych rozumowi, stanie się możliwe ukazanie jego ukrytego potencjału poznawczego⁵⁵. Wiara, która oczyszcza rozum z jego zaślepienia etycznego, pomaga rozumowi rozpoznać i realizować to, co jest sprawiedliwe⁵⁶. Synteza zwiększa skuteczność współpracy wierzących z niewierzącymi w działaniu na rzecz sprawiedliwości i pokoju⁵⁷. Tylko w połączeniu z wiarą, rozum stanie się prawdziwie ludzki i będzie mógł wskazać ludzkiej woli drogę do wolności⁵⁸. Benedykt XVI twierdzi, że potrzeba dzisiaj nowego dialogu, wychodzącego od konkretnej sytuacji człowieka i na niej rozwijającego refleksję, zawierającą jego prawdę ontologiczno-metafizyczną⁵⁹.

⁴⁸ Idem, *Pamięć i tożsamość...*, s. 55.

⁴⁹ Idem, *Uniwersytet miejscem zdobywania wiedzy i kształtowania sumienia* (Do rektorów wyższych uczelni w Polsce), OR 10/2001, s. 11.

⁵⁰ Idem, *Dialog wiary i rozumu* (Audiencja z okazji nadania Ojcu Świętemu Złotego Lauru Akademickiego), OR 2/2004, s. 55.

⁵¹ Idem, *Uniwersytet miejscem zdobywania wiedzy i kształtowania sumienia...*, s. 11.

⁵² Por. Benedykt XVI, *Niech św. Augustyn będzie dla nas wzorem dialogu wiary i rozumu* (Spotkanie ze wspólnotą akademicką na dziedzińcu uniwersytetu), OR 6/2007, s. 13.

⁵³ Idem, *Moja pierwsza encyklika wiele zawdzięcza myśli św. Augustyna* (Nieszpory w bazylice św. Piotra „in Ciel d'Oro”), OR 6/2007, s. 14 n.

⁵⁴ Idem, *Niech św. Augustyn będzie dla nas wzorem dialogu wiary i rozumu...*, s. 13.

⁵⁵ Idem, *Wiara i rozum odrzucają przemoc i totalitaryzm...*, s. 29.

⁵⁶ Idem, *Deus caritas est*, s. 28.

⁵⁷ Idem, *Caritas in veritate*, s. 57.

⁵⁸ Idem, *Wiara musi być naprawdę obecna w naszych uczelniach i szkołach...*, s. 50.

⁵⁹ Idem, *Wróćmy do filozofii, by lepiej zrozumieć współczesność* (Do uczestników VI Europejskiego Sympozjum Nauczycieli Akademickich), OR 7-8/2008, s. 21.

Prawda Kościoła nadaje sens i wartość jedynej miłości. Dialog rozumu i wiary oświeca miłość i sprawia, że staje się możliwe osiągnięcie celów rozwoju godnych człowieka⁶⁰. Miłość w prawdzie stanowi bowiem główną siłą napędową rozwoju osoby i całej ludzkości⁶¹. Synteza rozumu i wiary ukazuje człowiekowi dobro, dlatego tak ważne staje się, zwłaszcza teraz, skuteczne przeciwdziałanie laicyzmowi i fundamentalizmowi, które wykluczają dialog i współpracę rozumu z wiarą religijną. Tylko razem mogą one zbawić człowieka, zafascynowanego techniką, stwarzającą fałszywą iluzję wszechmocy człowieka, któremu coraz bardziej grozi wyobcowanie⁶². Benedykt XVI uważa, że synteza wiary i rozumu pozwoli również na nowo ukazać zbawczą misję Jezusa Chrystusa⁶³, jako ostateczne spełnienie pragnień człowieka⁶⁴.

Po 11 latach od opublikowania encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, w koncepcji połączenia rozumu i wiary zaszły nieznaczne zmiany. Stało się jasne, że Benedykt XVI łączy tytułową ideę z tymi samymi wartościami, ale również ją rozwija. Współczesne podkreślenie wartości teologicznych ma za zadanie przypomnieć o fundamentach, na których opiera się Kościół oraz sama istota człowieka. Niemiecki papież w swojej ostatniej encyklice *Caritas in veritate* łączy omawianą syntezę również z pokojem, sprawiedliwością, postępem i rozwojem moralnym człowieka. Aby jednak poznać prawdę, muszą najpierw przewyciężyć zagrożenia XXI wieku.

⁶⁰ Idem, *Caritas in veritate*, ss. 3-9.

⁶¹ Idem, „Miłość w prawdzie” jest główną siłą napędową rozwoju każdej osoby i całej ludzkości, OR 10/2009, s. 28.

⁶² Idem, *Caritas in veritate*, ss. 56, 74 nn.

⁶³ Idem, *Radość płynąca z wiary i wychowanie nowych pokoleń...*, s. 15.

⁶⁴ Idem, *Służba wierze służbą radości* (Do Kongregacji Nauki Wiary), OR 5/2006, s. 52.

SŁAWOMIR SZTAJER

Racjonalność religii wobec niektórych współczesnych prób jej naturalizacji

Wprowadzenie

Pytanie o racjonalność religii należy – obok pytania o genezę, strukturę i funkcje religii – do kluczowych problemów w badaniach nad religiami. Choć pytania o genezę religii oraz pytania o racjonalność religii są częściowo ze sobą powiązane, istnieje zakorzenione w filozofii nowożytnej rozróżnienie pomiędzy dwoma typami badań religioznawczych. Rozróżnienie to wyraźnie dochodzi do głosu w twórczości Davida Hume’a, który szczególnie uwagę poświęca dwóm pytaniom dotyczącym religii: pytaniu o rozumowe ugruntowanie religii oraz pytaniu o początek religii w naturze ludzkiej¹. Pierwsze pytanie, według Hume’a ważniejsze, dotyczy kwestii racjonalności przekonań oraz działań religijnych, drugie koncentruje się na szeroko rozumianej genezie religii. Szerokie rozumienie genezy dotyczy nie tylko kwestii chronologicznego początku religii, ale również mechanizmów powstawania i trwania religii w społeczeństwach ludzkich. O ile pierwsze pytanie tradycyjnie stanowi domenę filozofii oraz teologii naturalnej, o tyle drugie jest zadawane w religioznawstwie empirycznym. Podział ten nie jest wyraźny, ponieważ problematyka racjonalności pojawia się również w empirycznych naukach o religii (zazwyczaj mamy wówczas do czynienia z założeniem o racjonalności podmiotów religijnych bądź z pytaniem o racjonalność działań rytualnych); natomiast pytania o genezę, strukturę i funkcje religii zadawane są również przez filozofów. Można ponadto po-

¹ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 139.

dejrzwać, że odpowiedzi na pytanie o genezę religii mają pewien wpływ na koncepcję racjonalności religii.

W kontekście zaproponowanego przez Hume'a rozróżnienia interesująca wydaje się kwestia, w jaki sposób zagadnienie racjonalności religii pojawia się we współczesnych naturalistycznych podejściach do religii. W dalszej części będę starał się bronić tezy, że „naturalizacja” religii w istotny sposób wpływa na postrzeganie racjonalności religii. Wiąże się to z marginalizacją takich koncepcji racjonalności religii, które ową racjonalność opierają na argumentacji za słusnością określonych przekonań religijnych i eksponowaniem koncepcji funkcjonalności działań religijnych. We współczesnych ujęciach naturalistycznych racjonalność działań religijnych pojęta jako ich funkcjonalność względem pewnej całości ustępuje niejednokrotnie miejsca przekonaniu, że działania religijne są nieracjonalne. Najważniejszą konsekwencją dyskutowanych badań nad religią oraz ich popularyzacji jest zmiana, jaka dokonuje się w potocznym myśleniu o religii jako odrębnej dziedzinie kultury. Badania te wymuszają odmienne myślenie o relacji między religią a nauką – ugruntowane myślenie o religii jako dziedzinie kultury znajdującej się „obok” nauki (w sytuacji konfliktu, zgodności lub rozłączności) staje się problematyczne wraz z ekspansją badań, które czynią religię przedmiotem nauki.

Pojęcie racjonalności religii jest nieprecyzyjne. W zależności od tego, jak pojęcie to zostanie dookreślone, tzn. co będzie rozumiane pod pojęciami religii i racjonalności, różne koncepcje racjonalności religii będą mniej lub bardziej zasadne. Należy podkreślić, że religia jest jedynie pośrednio nośnikiem racjonalności, a bezpośrednio jest nim człowieka religijny – jego przekonania i działania². Mówiąc o racjonalności religii, będę miał na myśli przede wszystkim racjonalność przekonań i działań religijnych.

Problem racjonalności religii jest niejednoznaczny z uwagi na to, że (1) samo pojęcie racjonalności jest niejednoznaczne; (2) tym, co jest w religii racjonalne, mogą być zarówno przekonania, jak i działania, w szczególności działania rytualne. Mimo że żywienie przekonań można traktować jako swego rodzaju działania, przyjęło się uważać, że problem racjonalności przekonań i działań religijnych można traktować jako dwa aspekty jednego problemu racjonalności religii.

Jeśli chodzi o pojęcie racjonalności, można wyróżnić następujące jej odmiany: (1) racjonalność instrumentalną – opartą na kalkulacji, na wyborze środków odpowiednich do osiągnięcia założonego celu, bez refleksji nad racjonalnością wyboru celów; (2) racjonalność normatywną – która oznacza zgodność z pewną

² Por. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 372. Bronk wskazuje ponadto, jak różne sensory kryły się pod pojęciem racjonalności religii: „Racjonalność religii rozumiano m.in. jako: historyczną prawdziwość religii, obronę i uprawomocnienie hipotezy teistycznej, wiarygodność wierzeń religijnych, autentyczność, absolutność i egzystencjalne (subiektywne) znaczenie religii, niesprzeczność i uprawomocnienia twierdzeń religijnych (prawd wiary) oraz konieczność (racjonalnego) uprawomocnienia religijnych przekonań i zachowań”. Ibidem, s. 373.

wartością moralną lub ideałem; od racjonalności instrumentalnej różni się ona tym, że dotyczy raczej zaangażowania aniżeli kwestii odpowiedniego doboru środków do określonego celu; (3) racjonalność epistemiczną – która polega na tym, że racjonalne są takie przekonania, które są uzasadnione (kwestia uzasadniania przekonań nie jest oczywista; można jednak przyjąć, że uzasadnienie powinno mieć charakter intersubiektywny)³. Jeśli zaś pytamy o to, czemu w religii przysługuje racjonalność, zauważamy, że racjonalność epistemiczna może przysługiwać przekonaniom religijnym, zaś racjonalność instrumentalna lub normatywna – działaniom. Zróżnicowanie to nie wyjaśnia jednak sprawy do końca, ponieważ racjonalność działania wydaje się być w pewnym stopniu zależna od racjonalności przekonań. Jest to szczególnie widoczne w religii, gdzie działania religijne są często „racjonalizowane” na podstawie odpowiednich przekonań. Podstawowym problemem filozofii religii pozostaje problem racjonalności przekonań religijnych, dlatego na nim skupię swoją uwagę.

1. Teorie naturalistyczne a problem racjonalności religii

Współczesne naturalistyczne teorie religii nie tworzą jednolitego nurtu. Ich przedstawiciele wywodzą się z tak różnych dyscyplin, jak: religioznawstwo, filozofia, biologia, psychologia, nauki kognitywne, neurofizjologia, antropologia. Wielu z nich nie określa siebie mianem religioznawców i tylko marginalnie zajmuje się religią jako przedmiotem badań. Znaczna część badaczy interesuje się kognitywnym aspektem funkcjonowania religii. Należą do nich tacy przedstawiciele podejścia kognitywnego, jak: Justin Barrett, Pascal Boyer, E. Thomas Lawson, Robert N. McCauley, Harvey Whitehouse⁴. Badania w ramach religioznawstwa kognitywnego odwołują się często do teorii ewolucji oraz neuronauki. Wśród przedstawicieli naturalistycznego podejścia do religii wyróżnić można takich myślicieli, jak: Daniel Dennett, Richard Dawkins oraz Edward O. Wilson⁵.

³ C. Jerolmack, D. Porpora, *Religion, Rationality and Experience: A Response to the New Rational Choice Theory of Religion*, „Sociological Theory” 1/2004, ss. 140-141.

⁴ J. L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, Walnut Creek 2004; P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley 1994; idem, *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia?*, tłum. K. Szeżyńska-Maćkowiak, Warszawa 2005; E. Th. Lawson, R. N. McCauley, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge 2002; H. Whitehouse, *Modes of Religiosity: a cognitive theory of religious transmission*, Oxford 2004. Na temat religioznawstwa kognitywnego zob. S. Sztajer, *Religia w świetle nauk kognitywnych*, „Przegląd Religioznawczy” 4(223)/2007; idem, *Naturalne podstawy religii w ujęciu religioznawstwa kognitywnego*, „Przegląd Religioznawczy” 2(228)/2008.

⁵ D. C. Dennett, *Odczarowanie: religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008; R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. J. Szwajcer, Warszawa 2007; E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Warszawa 1988.

Naturalistyczne teorie religii mają charakter redukcjonistyczny, tj. opierają się na założeniu, że religia jest przejawem bardziej podstawowej rzeczywistości⁶. Religia nie jest zatem swoistą rzeczywistością, jak zwykła mniemać część religioznawców, szczególnie tych, którzy byli związani z fenomenologią religii. Zadaniem badań naukowych jest wyjaśnienie zjawisk religijnych w kategoriach zjawisk prostszych. Zwłaszcza badacze religii nie powinni stronić od nauk przyrodniczych. Ograniczenie badań religioznawczych do podejścia społeczno-kulturowego jest, zdaniem zwolenników naturalistycznych teorii religii, wyrazem swoistej biofobii, która zapanowała w naukach społecznych po bankructwie XIX-wiecznego biologizmu. Podejście naturalistyczne jednoznacznie dystansuje się od teologicznych koncepcji religii⁷. We współczesnych badaniach nad religiami podejścia naturalistyczne tworzą swoisty paradygmat, który w istotny sposób odróżnia je od badań skoncentrowanych na społeczno-kulturowym wymiarze religii. Ważnym elementem wyróżniającym jest odwoływanie się w wyjaśnianiu zjawisk religijnych do teorii ewolucji. Konsekwencją tego jest traktowanie umysłu jako mózgu-umysłu, który podlega uwarunkowaniom przyczynowym, stanowiącym przedmiot badań empirycznych.

Naturalistyczne teorie religii wpisują się w tradycję badań nad religiami, która marginalizuje problem racjonalności przekonań religijnych i koncentruje się na genezie religii. Marginalizacja problemu racjonalności religii nie jest wytworem współczesnych badań nad religiami, przeciwnie, ma swój początek w refleksji filozoficznej, która powstrzymuje się od pytań o prawdziwość przekonań religijnych. XX-wieczne empiryczne badania nad religiami, które programowo powstrzymywały się od formułowania sądów dotyczących prawdziwości religii, rozwinęły podejście eliminujące pytania o racjonalność religii. Nie oznacza to jednak, że wszystkie problemy racjonalności religii zostają zepchnięte na margines. Istnieją próby zdefiniowania pojęcia racjonalności, w których problem racjonalności religii może być rozstrzygnięty na gruncie badań empirycznych.

We współczesnych naturalistycznych podejściach do religii kwestia racjonalności religii przybiera czasem postać założenia o racjonalności, które nie jest

⁶ Jak podkreśla Ivan Strensky, redukcjonizm „odrzuca twierdzenie, że zjawiska mogą być zawsze wyjaśniane jedynie w sobie tylko właściwych kategoriach (cokolwiek miałyby to znaczyć) na rzecz przekonania, że mogą one (a czasem powinny) być wyjaśniane w kategoriach, które na pierwszy rzut oka nie są dla nich właściwe (patrzac z naszej perspektywy)”. I. Strensky, *Reductionism without Tears*, w: Th. A. Idinopulos, E. A. Yonan, *Religion and reductionism: essays on Eliade, Segal and the challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden 1994, s. 97.

⁷ Teologiczne koncepcje religii występują w ramach teologii religii, którą zalicza się do nauk religio logicznych. Na temat teologii religii zob. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin – Sandomierz 1997, ss. 35-44. Założenia teologiczne mogą być ponadto obecne w różnych innych, nieteologicznych teoriach.

obce innym podejściom teoretycznym we współczesnym religioznawstwie. Założenie o racjonalności może odnosić się zarówno do działań, jak i do przekonań religijnych. Założenie to opiera się ponadto na pewnym uzasadnieniu, które odwołuje się do teorii ewolucji, w szczególności do psychologii ewolucyjnej. Racjonalność ma charakter biologiczny. Przekonania i działania religijne mogą być racjonalne, ale nie w tym sensie, o jakim mówią zwykle ludzie religijni lub filozofowie religii. Racjonalność przekonań religijnych polega co najwyżej na ich funkcjonalności względem pewnej całości.

2. Przedstawienia i przekonania religijne

Charakterystyczne dla wielu współczesnych naturalistycznych koncepcji religii jest unikanie pytań o relację między przekonaniami religijnymi a rzeczywistością, a w szczególności pytania o prawdziwość religii⁸. W każdej religii występują przedstawienia, co do których wierzy się, że mają odpowiedniki w rzeczywistości. Zazwyczaj rzeczywistość ta jest określana jako transcendentna, przynajmniej w tym sensie, że wykracza poza świat dostępny za pośrednictwem zmysłów. Religię cechuje to, że jej przedmiot dany jest za pośrednictwem przedstawień, natomiast niezależnie od tych przedstawień nie może być intersubiektywnie uchwycony. Religie wprawdzie powołują się na świadectwa pochodzące z różnego rodzaju doświadczeń religijnych (w tym mistycznych), nie stanowią one jednak poznania intersubiektywnego i są trudne do wyrażenia i zakomunikowania. W świadomości człowieka wierzącego idee religijne odnoszą się do rzeczywistości, zaś światu religijnemu przysługuje swoista realność, choć zapewne jest ona różna od realności właściwej przedmiotom należącym do życia codziennego.

Podejścia naturalistyczne, w szczególności kognitywne teorie religii, w swoich badaniach koncentrują się na genezie przedstawień religijnych, upatrując ich źródła w funkcjonowaniu ludzkiego mózgu-umysłu, który z kolei jest traktowany jako wytwór ewolucji. Idee religijne mają charakter naturalny w tym sensie, że są rezultatem działania zwyczajnych mechanizmów poznawczych, które pierwotnie służyły zupełnie innemu celowi aniżeli tworzenie idei religijnych. Jednym ze zwolenników takiego poglądu jest Pascal Boyer, który głosi, że umysł ludzki cechuje zdolność do wytwarzania znacznej liczby przedstawień religijnych, tj. przedstawień istot nadprzyrodzonych. Przedstawienia te ulegają redukcji w wyniku przekazu międzypokoleniowego i wewnątrzpokoleniowego. Ponieważ istnieją ograniczenia poznawcze dotyczące przyswajania przedstawień, niektóre pojęcia religijne będą łatwiej przyswajane niż inne, a gdy odniosą

⁸ Wyjątek stanowią koncepcje, których twórcy występują z pozycji ateistycznych.

sukces, będą się składać na intersubiektywnie podzielany zbiór przedstawień religijnych⁹.

Idee religijne nie powstają dowolnie. Tworzone są na bazie kilku kategorii ontologicznych, które aktywizują zespół intuicyjnych oczekiwań dotyczących świata. Charakterystyczną cechą idei religijnej jest jednak to, że bazując na większości intuicyjnych oczekiwań właściwych danej kategorii, gwałcą nieliczne oczekiwania. Dlatego idee religijne można określić mianem kontr-intuicyjnych, przy czym owa kontr-intuicyjność ma jedynie minimalny charakter, tzn. w idei religijnej tylko nieliczne oczekiwania zostały zaburzone. Idee posiadające taką strukturę są łatwiej zapamiętywane, a co za tym idzie – skuteczniej przekazywane innym. Opisany mechanizm powstawania i rozpowszechniania idei religijnych nie wystarcza do pełnego wyjaśnienia religii. Ponieważ sprzeczne z intuicją idee istnieją także poza religią, konieczne jest odwołanie się do innych czynników psychicznych i społecznych, które sprawiają, że ideom religijnym przysługuje odrębny status i miejsce w kulturze.

Wniosek, do jakiego prowadzą rozważania nad genezą i strukturą przedstawień religijnych, jest następujący: przedstawienia religijne powstają na podstawie zwyczajnych, tj. występujących w codziennym myśleniu, procesów poznawczych. Wyjaśnianie tych przedstawień nie wymaga odwoływania się do rzeczywistości, która miałaby być przez nie reprezentowana. Nie oznacza to jeszcze, że tego rodzaju wyjaśnienia są sprzeczne ze wszystkimi religijnymi wizjami świata. Przeciwnie, światopoglądy religijne nie muszą zakładać istnienia przyczynowej więzi z przedmiotem religijnym; relacja między przedstawieniem a tym, co przedstawiane, jest często traktowana jako relacja symbolizowania. Zatem naturalistyczne wyjaśnienie przedstawień religijnych może iść w parze z pewnymi teologicznymi założeniami¹⁰. Wydaje się, że naturalistyczna koncepcja genezy przekonań religijnych nie wyklucza religijnych (teologicznych) interpretacji religii i nie implikuje twierdzenia, że przekonania religijne są irracjonalne. Problem z racjonalnością przekonań religijnych pojawia się wówczas, gdy przedmiotem zainteresowania staje się funkcjonowanie tych przekonań w myśleniu człowieka religijnego.

⁹ P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów...*, ss. 37-38.

¹⁰ Niektórzy przedstawiciele podejścia naturalistycznego (np. R. Dawkins, E. O. Wilson) sugerują, że odwoływanie się do założeń teologicznych jest zbędne w wyjaśnianiu religii. Posługują się oni argumentem z genezy, którego strukturę trafnie zrekonstruował S. Wszolek: „Uznając religię za zjawisko społeczno-biologiczne, pełniące określone funkcje przystosowawcze, próbuje się wskazać na jej początek lub źródło, by następnie dojść do wniosku, że skoro »początek« ten wyjaśnia tak obecność, jak i funkcje religii, nie ma potrzeby uciekania się do innych wyjaśnień i postulowania istnienia transcendentnej istoty, jaką jest Bóg wierzących”. S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004, s. 51. Nawet jeśli zgodzić się, że odwoływanie się do istoty transcendentnej jest w wyjaśnieniu religii zbędne, nie wynika stąd jeszcze negacja zdania mówiącego, że taka istota istnieje.

3. Religijne „dwójmyślenie” a racjonalność przekonań i działań religijnych

Zakładając, że jednym z warunków racjonalności religii jest wewnętrzna spójność systemu przekonań religijnych oraz spójność działań motywowanych religijnie, można zastanawiać się nad tym, czy w świetle niektórych współczesnych badań nad myśleniem religijnym warunki takie są spełnione. Chodzi przede wszystkim o badania, które legły u podstaw hipotezy „poprawności teologicznej”. Została ona sformułowana przez Justina Barretta i wielokrotnie potwierdzona w badaniach empirycznych¹¹. Hipoteza ta głosi, że ludzie religijni mają tendencję do deklarowania zgodności z wyznawaną przez nich oficjalną doktryną teologiczną, choć w pewnych sytuacjach myślą w sposób nieortodoksyjny. Chodzi w szczególności o takie sytuacje, które wymagają myślenia intuicyjnego. Hipoteza ta zakłada, że istnieją dwa sposoby myślenia i dwa rodzaje przedstawień: intuicyjne i refleksyjne. Pojęcia religijne składające się na wiedzę intuicyjną są prostsze i bardziej konkretne, natomiast refleksyjne pojęcia religijne cechują się złożonością i wysokim poziomem abstrakcji. Myślenie intuicyjne, które często ma charakter nieortodoksyjny, stanowi podstawową strategię pojęciową, nad którą wtórnie nadbudowuje się refleksyjne myślenie religijne. To ostatnie jest charakterystyczne dla rozbudowanych doktryn teologicznych. Wydaje się, że dwoistość myślenia religijnego w pewnym stopniu warunkuje fenomen religijności ludowej, która współistnieje z religijnością oficjalną. Niezależnie od tego, czy taka religijność ludowa odgrywa w danej społeczności istotną rolę, poszczególne jednostki mają skłonność do myślenia intuicyjnego niezależnie od przekonań opartych na pojęciach refleksyjnych. Innymi słowy, badania Barretta prowadzą do wniosku, iż w każdej religii istnieją przedstawienia religijne należące do dwóch różnych poziomów: teologicznego i intuicyjnego. Człowiek religijny myśli zarazem ortodoksyjnie i nieortodoksyjnie, choć zwykle sobie tego nie uświadamia.

Zasada poprawności teologicznej nie oznacza, że intuicyjne przekonania religijne są pozbawione uzasadnienia, zaś refleksyjne są zasadne. Zazwyczaj to jednak przekonania refleksyjne są w religii przedmiotem uzasadniania. Tymczasem to nie przekonania refleksyjne mają fundamentalne znaczenie dla religii; są one zazwyczaj wtórne w stosunku do przekonań intuicyjnych. Ponieważ mechanizm poprawności teologicznej jest swego rodzaju religijnym „dwójmyśleniem”, a przekonania należące do dwóch różnych poziomów reprezentacji niejednokrotnie wykluczają się nawzajem, pojawia się podejrzenie

¹¹ J. L. Barrett, *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Method & Theory in the Study of Religion” 11/1999, s. 327; J. L. Barrett, F. C. Keil, *Conceptualizing a Non-natural Entity: Anthropomorphism in God Concepts*, „Cognitive Psychology” 31/1996, ss. 219-247.

o chroniczną niespójność przekonań religijnych. Nawet jeśli dana doktryna religijna stanowi na poziomie teologicznym spójną wewnętrzną całość, skłonność ludzi religijnych do posługiwania się nie-teologicznymi reprezentacjami istot nadprzyrodzonych wprowadza często niespójność do religijnego obrazu świata jednostki. Niespójność ta nie ogranicza się do przejawów religijności ludowej, lecz wydaje się być fenomenem uniwersalnym.

Zjawisko poprawności teologicznej ma również znaczenie dla badania racjonalności działań motywowanych religijnie. Takie działania nie opierają się jedynie na przekonaniach refleksyjnych, ale za swoje przesłanki mają często przekonania intuicyjne. Ma to miejsce wówczas, gdy działania mają charakter automatyczny, nie są refleksyjnie monitorowane przez działający podmiot. Wydaje się, że mechanizm poznawczy określany mianem *poprawności teologicznej* wyjaśnia część zachowań religijnych, które dla zewnętrznego obserwatora mogą wydawać się irracjonalne. Chodzi przede wszystkim o takie zachowania, które są sprzeczne z wyraźnie wyartykułowanymi i osadzonymi w pewnej doktrynie teologicznej przekonaniami religijnymi. Przykładem dotyczącym wielu religii może być łamanie podstawowych zakazów, takich jak zakaz zabijania istot ludzkich. Oczywiście tego typu działania mogą być racjonalne ze względu na inne cele i wartości, z jakimi są związane. Nie zmienia to jednak faktu, że w religijnym układzie odniesienia ich racjonalność staje pod znakiem zapytania.

4. Ewolucyjne podstawy religii a racjonalność przekonań religijnych

Znaczna część współczesnych naturalistycznie zorientowanych teorii religii odwołuje się do teorii ewolucji. Podejścia należące do tej grupy obejmują nie tylko badania w ramach socjobiologii oraz psychologii ewolucyjnej, ale również koncepcje postulujące istnienie ewolucji kulturowej. W ujęciu ewolucyjnym religia jest postrzegana albo jako adaptacja, albo jako zjawisko wprawdzie nieadaptacyjne, ale stanowiące zwykle produkt uboczny adaptacji¹². Adaptacyjność religii może występować na poziomie grupowym (mówi się wówczas, że religia przynosi pożytek danej grupie w opozycji do innych grup) lub na poziomie indywidualnym (wówczas korzyści odnoszą jednostki konkurujące w danej grupie z innymi jednostkami). Zjawiska religijne mogą być również adaptacyjne w sensie kulturowym – przynoszą wówczas „korzyści” nie tyle indywidualom i grupom, ile pewnym cechom kulturowym. Koncepcje religii, które wykazują, że religia nie ma charakteru adaptacyjnego, podkreślają

¹² D. S. Wilson, *Evolution and Religion: The Transformation of the Obvious*, w: J. Bulbulia i in., *The Evolution of Religion: Studies, Theories and Critiques*, Santa Margarita 2008, s. 24.

często, że religijność może być cechą adaptacyjną w niewielkich grupach społecznych, które dominowały w świecie ludzkim w przeszłości, nie może być natomiast taką cechą we współczesnych, niezwykle złożonych społeczeństwach. Inna popularna w ramach podejścia kognitywnego koncepcja odrzucająca adaptacyjność religii głosi, że religia jest produktem ubocznym cech, które wprawdzie mają charakter adaptacyjny, lecz nie w kontekście religijnym. Cechy te to najczęściej mechanizmy poznawcze, które wyewoluowały jako odpowiedź na różne problemy adaptacyjne, a następnie stały się podstawą myślenia religijnego.

Zagadnienie racjonalności religii bywa w perspektywie ewolucjonistycznej redefiniowane do tego stopnia, że przestaje mieć cokolwiek wspólnego z uzasadnieniem przekonań religijnych (racjonalnością w sensie epistemicznym). Taka redefinicja pojęcia racjonalności widoczna jest w niektórych koncepcjach kognitywnych. Podstawowym założeniem wielu kognitywnych teorii religii jest założenie o naturalności religii¹³. Zjawiska religijne mają charakter naturalny, ponieważ są rezultatem działania zwykłych mechanizmów poznawczych, a nie wynikiem posiadania szczególnych predyspozycji czy ezoterycznych doświadczeń. Z kolei owe mechanizmy poznawcze są rezultatem procesu ewolucji. Powstaje w związku z tym pytanie, czy tak pojęte przekonania i działania religijne są racjonalne, i na czym ich racjonalność może polegać. Z perspektywy ewolucyjnej pytanie o racjonalność religii może sprowadzać się do pytania o relację procesów poznawczych i ich wytworów (głównie reprezentacji mentalnych) do środowiska. Todd Tremlin pisze: „Racjonalna myśl może być lepiej zdefiniowana nie na podstawie myślenia sylogistycznego lub pewnego systemu reguł proceduralnych, lecz raczej w odniesieniu do spójności naszych procesów poznawczych oraz tego, w jakim stopniu przedstawienia mentalne wytworzone przez te procesy korespondują ze środowiskiem. Innymi słowy [chodzi o to] czy wnioski poznawcze są sensowne raczej pod względem biologicznym niż filozoficznym?”¹⁴. Spójność, o której mowa, dotyczy zgodności między przedstawieniami religijnymi a innymi przedstawieniami. Korespondowanie przedstawień ze środowiskiem ma niewiele wspólnego z pojęciem korespondencji stosowanym w tradycyjnej epistemologii. Przedstawienia dobrze korespondują ze środowiskiem, jeżeli pozwalają jednostce na działanie, które zwiększa jej szanse na przeżycie i przekazanie swoich genów.

Ponieważ mechanizm poznawczy, który jest wykorzystywany do tworzenia przekonań, stanowi wytwór procesu ewolucji, tzn. powstał jako mechanizm wspierający przetrwanie w niesprzyjającym człowiekowi świecie, istnieje możliwość oceny przynajmniej niektórych przekonań z punktu widzenia ich

¹³ J. L. Barrett, *Exploring the Natural Foundations of Religion*, „Trends in Cognitive Sciences” t. 4, 1/2000, s. 29.

¹⁴ T. Tremlin, *Mind and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, New York 2006, s. 140.

wartości przystosowawczej. Jeżeli racjonalność określić mianem spójności poznawczej, możliwe jest badanie racjonalności przekonań religijnych w perspektywie kognitywnej. Z tego punktu widzenia posiadanie przekonań religijnych jest racjonalne, ponieważ „pojęcia bogów aktywizują pewną liczbę podstawowych mechanizmów poznawczych, czego konsekwencją jest fakt, że refleksyjne myślenie o bogach jest w spójny sposób wspierane przez znaczną liczbę przekonań intuicyjnych”¹⁵. Ponieważ to właśnie przekonania intuicyjne mają w pierwszym rzędzie wartość przystosowawczą, racjonalność religijnego myślenia refleksyjnego zależy od jego zgodności z myśleniem intuicyjnym. Można powiedzieć, że przekonania intuicyjne zawdzięczają swą racjonalność wrodzonym mechanizmom poznawczym wykorzystywanym do interpretacji otaczającego świata, zaś przekonania refleksyjne zawdzięczają swą racjonalność przekonaniom intuicyjnym.

Problem z tak rozumianą racjonalnością przekonań polega na tym, że żywienie przekonań intuicyjnych nie ma charakteru świadomego i w związku z tym trudno mówić o racjonalności przekonań świadomie myślącego i działającego podmiotu. Wydaje się raczej, że w tym przypadku bardziej zasadne jest mówienie o funkcjonalności przekonań lub przynajmniej o funkcjonalnym charakterze mechanizmów psychicznych, które leżą u podłoża przekonań intuicyjnych. Przekonania intuicyjne mogą być jedynie funkcjonalne względem jakiejś całości, np. mogą pełnić pozytywną rolę w przystosowywaniu się człowieka do środowiska. Nie wydaje się jednak, żeby ich posiadanie mogło być racjonalne w jednym z trzech znaczeń tego słowa przyjętych na wstępie. Zatem pojęcie racjonalności staje się problematyczne tam, gdzie nie można już mówić o podmiocie dokonującym świadomych wyborów.

Rozumienie racjonalności jako poznawczej spójności dowodzi raczej, że problem racjonalności został w kognitywnym podejściu do religii zmarginalizowany. Pojęcie racjonalności zostało zastąpione pojęciem funkcjonalności, wartości przystosowawczej. Przekonania religijne, zarówno intuicyjne, jak i refleksyjne, mogą być funkcjonalne względem pewnej całości. Jednak zaproponowane przez Tremolina pojęcie racjonalności można potraktować jako swoisty standard racjonalności i wykorzystać do oceny racjonalności przekonań i działań religijnych. Takie rozstrzygnięcie byłoby uzasadnione przekonaniem, że standardów racjonalności jest wiele oraz – jak powiada Leszek Kołakowski – „znaczenie słów »racjonalne« i »irracjonalne« zależy od tego, jaką treść wiąże się z ideą *ratio* – to zaś jest całkowicie sprawą filozoficznych upodobań”¹⁶.

¹⁵ Ibidem, s. 141.

¹⁶ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Poznań 1999, s. 142.

5. Konsekwencje naukowego badania religii

Choć naturalistyczne teorie religii być może bezpośrednio nie podważają racjonalności przekonań religijnych, w pewnych sytuacjach przekonania te osłabiają, wskazując na alternatywne wobec religijnych źródła religii i religijności. Ponadto teorie takie okazują się użyteczne wówczas, gdy racjonalność przekonań religijnych zostanie zakwestionowana czy wręcz odrzucona na innej płaszczyźnie¹⁷. Pozwalają one odpowiedzieć na pytanie, dlaczego religia jest zjawiskiem uniwersalnym, mimo że okazuje się być irracjonalna.

Naturalistyczne koncepcje religii, nawet jeśli wprost nie podważają racjonalności religijnych przekonań i działań, mają istotny wpływ na stosunek współczesnego człowieka do religii i sposób, w jaki postrzega on racjonalność religii. Można by tu zaprotestować przeciwko łączeniu racjonalności z tym, co ludzie uważają za racjonalne. Można argumentować, że uznawanie danego przekonania jest racjonalne lub nie, niezależnie od tego, czy powszechnie uważa się je za racjonalne, czy też nie. Argument taki byłby zasadny jedynie wówczas, gdyby istniało tylko jedno pojęcie racjonalności. Tak jednakże nie jest. Wielość standardów racjonalności i brak uprzywilejowania jednego z nich sprawia, że bardziej płodne poznawczo jest rekonstruowanie standardów racjonalności funkcjonujących w różnych kontekstach kulturowych niż operowanie jednym ze standardów, który arbitralnie zyskał rangę uniwersalnej zasady racjonalności.

Znaczenie współczesnych naturalistycznych koncepcji religii dla postrzegania racjonalności religii wiąże się z analizą funkcjonowania wiedzy w dzisiejszym społeczeństwie. Brytyjski socjolog Anthony Giddens zwrócił uwagę na refleksyjność nowoczesności¹⁸, która w odniesieniu do religii polega m.in. na tym, że ekspercka wiedza dotycząca religii ulega popularyzacji i wpływa na rzeczywistość społeczną. Między popularyzowaną wiedzą a działaniem jednostek istnieje swoiste sprzężenie zwrotne, polegające na tym, że działania stanowią przedmiot badań, zaś w badaniach zostaje wypracowana wiedza, która zwrótnie wpływa na same działania. Tak rozumiana refleksyjność nowoczesności wydaje się istotna również w kontekście współczesnych przemian religijności. Popularne myślenie o religii nie jest już kształtowane wyłącznie przez wspólnoty religijne oraz działających w nich ekspertów religijnych; znajduje się raczej pod wpływem mass mediów oraz nowych mediów. W mediach tych paradygmat

¹⁷ Taką płaszczyznę może stanowić dyskurs filozoficzny, ale także osobiste doświadczenie podmiotu religijnego.

¹⁸ A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Kraków 2008, s. 28. Giddens nie jest pierwszym myślicielem, który zwrócił uwagę na sprzężenie zwrotne między wiedzą socjologiczną a życiem społecznym stanowiącym przedmiot tej wiedzy. Interesujące obserwacje w tym zakresie poczynił Stanisław Ossowski w pracy *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1983.

naturalistyczny jest wyraźnie widoczny, o czym świadczą różnego rodzaju popularne obietnice wyjaśnienia religii poprzez postulowanie takich zjawisk, jak „gen boga” czy „moduł boga w umyśle”. Oznacza to, że współczesne codzienne myślenie o religii jest częściowo przeniknięte pojęciami nauki o religii, a zwłaszcza wynikami badań naukowych lub pretendujących do naukowości.

Problem z naukowym badaniem religii nie polega jednak na tym, że nauka podważa prawdziwość czy racjonalność religii. Oczywiście można mniemać, że niektóre przekonania religijne lub wypływające z religii przeczą sobie nawzajem, co by z kolei sugerowało, że sformułowana przez Stephena J. Goulda zasada NOMA nie dotyczy całego korpusu przekonań religijnych¹⁹. Nie zmienia to jednak faktu, że wyniki badań naukowych nie falsyfikują zdań religijnych. Badania naukowe po prostu nie koncentrują się na przedmiotach, które są istotne z religijnego punktu widzenia. Rzeczywistość stanowiąca przedmiot religii znajduje się poza zasięgiem badań naukowych²⁰. Nauka nie może zatem podważać niektórych przekonań religijnych z powodu zasadniczej niefalsyfikowalności niektórych zdań języka religijnego.

Problem z naukowym badaniem religii dotyczy zjawiska naruszania swoistej dialektyki sacrum i profanum²¹. Religia – jak uważali E. Durkheim, M. Eliade i wielu innych badaczy religii – dotyczy przedmiotów świętych, które są oddzielone od rzeczywistości profanum. Naukowe badanie religii wiąże się często ze swoistą profanacją tych przedmiotów. Wyjaśnianie zjawisk religijnych zaburza zbudowaną wokół nich aurę tajemniczości, inności, specyficzności. Problem ten nie jest zauważalny, gdy religioznawstwo stanowi domeną jedynie grupki profesjonalistów; staje się natomiast istotny, gdy wyniki badań naukowych zaczynają przenikać do świadomości potocznej, w tym do myślenia człowieka religijnego. Stopień naruszenia właściwego religii poczucia świętości zależy ponadto od typu badań naukowych. Wydaje się – choć może to być tylko złudzenie spowodowane pewną krótkowzrocznością – że współczesne socjologiczne badania religijności w mniejszym stopniu zaburzają owo poczucie świętości niż badania dotyczące poznawczych i ewolucyjnych determinant religijnego myślenia i działania.

¹⁹ S. J. Gould, *Skaty wieków. Nauka i religia w pełni życia*, tłum. J. Bieroń, Poznań 1999, s. 46. Zgodnie z zasadą NOMA, nauka i religia stanowią nieobejmujące się magisteria (*non-overlapping magisteria*), tj. mają jednakową wartość w ludzkim życiu oraz są logicznie niezależne. Z tej zasady wynika przekonanie, że nie istnieje konflikt między nauką i religią, ponieważ należą one do różnych dziedzin.

²⁰ Posługuję się tu rozróżnieniem oddzielającym przedmiot religii od samej religii. Niektóre pytania dotyczące przedmiotu religii nie mogą być rozstrzygnięte w badaniach naukowych, natomiast religia rozumiana w uproszczeniu jako zbiór określonych przekonań i działań stanowi zwyczajny przedmiot takich badań.

²¹ Na temat dialektyki sacrum i profanum zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. W. Kowalski, Warszawa 2000, ss. 29-31.

Ujmowanie religii jako zjawiska naturalnego nie jest oczywiście zjawiskiem nowym – różne formy „naturalizacji” religii znaleźć można już w myśli antycznej²². Niemniej jednak systematyczne, interdyscyplinarne, naturalistyczne wyjaśnienie religii wydaje się być novum w historii badań nad religiami. Nowe jest również niespotykane wcześniej na taką skalę popularyzowanie naturalistycznego myślenia o religii, które niejednokrotnie, a dla wielu badaczy nazbyt często, wiąże się z oddziaływaniem ideowym, mającym na celu zmianę zbiorowego myślenia o religii w kierunku zaprzeczenia racjonalności religii. Przekonania i działania religijne mogą wydać się irracjonalne komuś, kto wierząc w fundamentalną racjonalność nauki, zestawia przekonania religijne z twierdzeniami nauki oraz zaleceniami praktycznymi mieszczącymi się w ramach światopoglądu naukowego. Teza, że światopogląd naukowy skłania wielu ludzi do porzucenia religijnych przekonań, wydaje się być słuszną, nawet jeśli nie można mówić o uniwersalnej prawdziwości i nawet jeśli ze światopoglądu naukowego nie wynika konieczność odrzucenia przekonań religijnych. Przekonanie o irracjonalności religii może być ponadto rezultatem samej refleksji nad religią. Jest tak zwłaszcza wtedy, gdy naukowe wyjaśnianie zaburza specyficzną logikę myślenia religijnego, opisując np. przedstawienia istot nadprzyrodzonych w kategoriach naturalnych. Jednakże przekonanie, że samo naukowe wyjaśnienie religii zakłóca pewne reguły religijnego myślenia oraz pośrednio kwestionuje zasadność posługiwania się specyficznymi religijnymi pojęciami, nie wydaje się oczywiste i wymaga komentarza. Zgodnie z obiegowym wyobrażeniem, istnieją bowiem ludzie głęboko religijni, którzy zajmują się naukowym badaniem religii, przy czym nie zawsze takie badanie prowadzi do osłabienia ich religijności.

W dyskusjach dotyczących racjonalności religii podkreśla się, że racjonalności religii nie powinna być oceniana w kategoriach racjonalności naukowej. Takie przekonanie wynika z założenia, że istnieje specyficzna racjonalność religii, która opiera się na swoistych regułach i wobec tego powinno się do niej stosować kryteria racjonalności wypracowane na podstawie badania dyskursu religijnego. Owa specyficzna racjonalność religii ujawnia się, według zwolenników omawianego poglądu, z całą wyrazistością, gdy przedmiotem badania jest język religijny. W języku religijnym, zwłaszcza w tych jego zdaniach, które składają się na doktrynę danej religii, tylko na pozór mamy do czynienia ze zwykłymi twierdzeniami, czyli zdaniami stwierdzającymi określony stan rzeczy, opisującymi obiektywną rzeczywistość. Z punktu widzenia gramatyki zdania te mogą rzeczywiście przypominać twierdzenia. Jednakże skrupulatna analiza tego języka wykazuje, że wypowiedzi owe wcale nie pełnią funkcji twierdzeń i nie zostały jako twierdzenia pomyślane. Wypowiadając takie zdania, człowiek religijny wyraża swoje zaangażowanie religijne, a także w określony sposób

²² Za przykład mógłby posłużyć Ksenofanes i jego koncepcja religijnej antropomorfizacji.

działa. Sensowność i racjonalność zdań języka religijnego nie wynika z ich stosunku do świata, który mają opisywać, lecz dotyczy czynności komunikacyjnych występujących w ramach wspólnoty religijnej.

W takich ujęciach często występuje odwołanie się do późnej filozofii Ludwiga Wittgensteina i jego koncepcji gier językowych. Używając pojęć zaproponowanych przez Wittgensteina, można powiedzieć, że istnieje swoista religijna gra językowa, która kieruje się specyficznymi regułami racjonalności. Ścisłe przedstawienie tych reguł wydaje się jednak dość trudne. W ujęciu tym chodzi nie tyle o zbudowanie pozytywnej specyficznej koncepcji racjonalności religii pozwalającej sformułować odmienne standardy takiej racjonalności, ile o zakwestionowanie scjentyistycznego przekonania, że racjonalność naukowa jest zarówno wzorcem racjonalności w ogóle, jak i swego rodzaju meta-racjonalnością, pozwalającą oceniać racjonalność przekonań i działań należących do wszystkich dziedzin ludzkiego życia. Tego rodzaju postępowanie pełni niejednokrotnie funkcję filozoficznej strategii chroniącej dyskurs religijny przed roszczeniami scjentyzmu, by wszelkie przekonania niesprawdzalne naukowo określić mianem irracjonalnych.

Immunizacja przekonań i działań religijnych poprzez włączenie ich do sfery ograniczonej komunikacji stanowi odpowiedź na próby naukowego badania treści przekonań religijnych, jednakże jest strategią nieskuteczną, jeśli chodzi o naturalistyczne wyjaśnianie religii. Można wskazać zasadniczą różnicę, która wyodrębnia dwa typy relacji między nauką a religią. Pierwszy typ relacji znany jest pod nazwą konfliktu między nauką a religią²³. Konflikt ten zachodzi pomiędzy twierdzeniami nauki a zdaniem religii, które traktuje się wówczas jako wypowiedzi wysuwające roszczenia do prawdziwości i dotyczące stanów rzeczy. Problem polega na tym, że treść twierdzeń naukowych pozostaje, jak głoszą zwolennicy tego ujęcia, w sprzeczności z treścią przekonań religijnych: albo jest tak, jak mówi nauka i wówczas przekonania religijne są fałszywe, albo jest tak, jak mówi religia i wówczas hipotezy naukowe są błędne. Konflikt nauki i religii okazuje się w istocie konfliktem dwóch różnych wizji świata. Natomiast drugi typ relacji między nauką a religią w ogóle nie dotyczy bezpośredniego konfliktu między przekonaniami naukowymi i religijnymi; jego istotą jest to, że religia staje się przedmiotem badania nauki. Religia jako przedmiot badań naukowych nie wzbudza już zaskoczenia, a jednocześnie zazwyczaj nie zauważa się, iż występuje tutaj odmienny typ relacji między nauką a religią²⁴. Relacja ta

²³ Nie twierdzą, że konflikt taki istnieje. Problem ten jest zbyt złożony, aby rozstrzygnąć go, czy przynajmniej skłaniać się ku jednemu z rozstrzygnięć, w niniejszym artykule. Twierdzą jedynie, że istnieje stanowisko, zgodnie z którym taki konflikt istnieje. Przeciwstawia się temu pogląd, że nauka i religia stanowią nienachodzące na siebie magisteria (S. J. Gould) lub odrębne gry językowe (D. Phillips).

²⁴ Interesująca jest obserwacja, że o ile mówi się o konflikcie nauki i religii, rzadko wspomina się o konflikcie np. między nauką a sztuką. A przecież istnieje swoista artystyczna wizja świata, a raczej niezliczona liczba takich wizji, które nie mieszczą się w naukowym obrazie świata.

jest nie tylko przedmiotem zainteresowania metodologii nauk, lecz stanowi ponadto brzemienne w konsekwencje fakt kulturowy. Dla religii jako zjawiska kulturowego nie jest obojętne to, że staje się przedmiotem wyjaśnień naukowych. Naukowe wyjaśnianie religii, a szczególnie „naturalizowanie” religii, może w zasadniczy sposób wpłynąć na świadomość religijną współczesnego człowieka. Jeśli zjawisko polegające na tym, że „naturalizacja” religii wiąże się z jej częściową sakralizacją, nie było dotąd wyraźnie dostrzegane, to dzieło się tak dlatego, że tradycyjne badania nad religiami miały w znacznej części charakter interpretacyjny²⁵. Istniały wprawdzie redukcjonistyczne podejścia religioznawcze, ale nie miały one zazwyczaj tak silnie redukcjonistycznego charakteru, jak we współczesnym paradygmacie naturalistycznym²⁶.

O ile sytuacja domniemanego konfliktu między przekonaniami religijnymi i twierdzeniami naukowymi skłania do opowiedzenia się za wizją religijną lub naukową bądź podejmowania prób ich pogodzenia, o tyle naukowe badanie religii wkracza współcześnie w samą tkankę życia religijnego, tak samo jak badania socjologiczne i ich upowszechniane wyniki wpływają na życie społeczne, dokonując w nim określonych zmian. Jednakże problem, który wydaje się interesujący z punktu widzenia badań nad racjonalnością religii, nie dotyczy osobliwości metodologicznych religioznawstwa, lecz charakteru przemian, jakie pod wpływem badań naukowych i ich popularyzacji następują odnośnie do myślenia o religii. Przemiany mogą być opisane następująco: naturalistyczne teorie religii sprzyjają desakralizacji religii. Innymi słowy, sam fakt wyjaśniania religii prowadzi do jej desakralizacji²⁷. Z kolei desakralizacja jest zwykle niezamierzoną konsekwencją wyjaśniania²⁸. Wiąże się ona po części z samą naturą wyjaśniania naukowego.

²⁵ Interpretację zjawisk religijnych odróżniam od ich wyjaśniania. Na temat różnic między wyjaśnianiem a interpretacją zjawisk religijnych w badaniach nad religiami oraz o wzajemnych relacjach między wyjaśnianiem a interpretacją zob. E. Th. Lawson, R. N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge 1990, ss. 12-31.

²⁶ Radykalność tego paradygmatu polega m.in. na tym, że znaczna część jego przedstawicieli nie poprzestaje na sprowadzaniu zjawisk religijnych na płaszczyznę psychologiczną lub socjologiczną albo innymi słowy – na wyjaśnianiu ich w kategoriach psychologicznych i socjologicznych, lecz posuwa się dalej, dążąc do wyjaśnienia samych zjawisk psychicznych oraz rzeczywistości społeczno-kulturowej. Wyjaśnienie to sięga często po kategorie biologiczne, jak to ma miejsce w przypadku odwoływania się do teorii ewolucji. Nie wystarcza zatem powiedzenie, że naturalność religii polega np. na tym, iż jest ona zjawiskiem kulturowym lub że powinna być badana jako zjawisko kulturowe, a nie nadprzyrodzone; określenie zjawiska religijnego w ten sposób nie stanowi jeszcze kresu wyjaśniania, a w zasadzie jest jego początkiem.

²⁷ Nie każde badanie religii wiąże się z desakralizacją. Poczucie desakralizacji towarzyszy zwykle wyjaśnianiu religii, rzadziej zaś jej interpretacji. Wyjaśnianie zjawisk religijnych, szczególnie jeśli jest rozumiane w kategoriach sprowadzania tych zjawisk do zjawisk innego rodzaju (redukcja), pozbawia niektóre zjawiska religijne ich sakralnego charakteru.

²⁸ Niektórzy myśliciele namawiają do pogłębiania naukowych badań nad religią, zamierzając w ten sposób osłabić idee religijne, inni – do badania religii niezależnie od konsekwencji do jakich może to prowadzić. Zob. D. C. Dennett, *Odczarowanie...*, s. 38.

Zasygnalizowana wyżej nowa jakość naturalistycznych koncepcji religii polega więc na tym, że koncepcje te nie tyle wchodzą w konflikt z religią, co czynią religię przedmiotem naukowego wyjaśniania. Jest to widoczne na przykładzie teorii ewolucji. Nowa jakość wiąże się z tym, że czym innym jest teoria ewolucji jako alternatywa wobec religijnego obrazu świata, czym innym zaś wyjaśnianie religii w oparciu o teorię ewolucji. O ile w pierwszym przypadku następuje zderzenie dwóch różnych wizji świata: naukowej i religijnej, o tyle w drugim – religijny obraz świata jest przedmiotem naukowego wyjaśniania. Konflikt między nauką a religią zakłada swoistą kulturową symetrię i równorzędność obu form ludzkiej aktywności²⁹. W sytuacji konfliktu obie dziedziny kultury mają przynajmniej częściowo wspólną domenę. Natomiast naturalistyczne wyjaśnianie religii prowadzi do powstania istotnej asymetrii, która polega na tym, że religia staje się przedmiotem wyjaśniania naukowego, natomiast nauka nie jest przedmiotem poznania religijnego. Nauka wyjaśnia, często redukuje, religię, natomiast religia nie tłumaczy nauki. Religia stanowi wówczas domenę nauki o religii, ale nie odwrotnie. To oczywiste, wręcz banalne stwierdzenie wydaje się mieć niebanalne konsekwencje dla postrzegania relacji między religią a nauką. Można powiedzieć, że naukowe wyjaśnianie religii jest kolejnym etapem desakralizacji świata – etapem, w którym desakralizacji stopniowo ulega sama religia, posiadająca dotychczas szczególny status³⁰.

Innymi słowy, w wyniku powstawania naturalistycznych teorii religii w kulturze współczesnej dochodzi do rekonfiguracji tradycyjnego konfliktu między nauką a religią. Naukowe badanie religii dokonuje zaawansowanej „penetracji” życia religijnego, ujmuje je w karby swoistej logiki nauki, nie zważając na sakralny charakter niektórych przedmiotów religii. Co więcej, wyniki tych badań nie pozostają w zamkniętym kręgu ekspertów, lecz ulegają popularyzacji, wpływając przez to na potoczne myślenie o religii.

Naukowe wyjaśnienie religii wydaje się zawierać ukryte założenie, które można wyrazić w twierdzeniu: „religia jest niczym innym niż ...”, przy czym w puste miejsce można podstawiać różne rezultaty badań nad religią. Oznacza to, że perspektywa naukowa, chociaż nie odrzuca istnienia świata nadprzyrodzonego, również tego świata nie zakłada, a zatem transcendentne źródła religii z punktu widzenia nauki po prostu nie są w ogóle brane pod uwagę. Wyrażenie „nic innego niż...” jest na gruncie naukowych badań nad religią możliwe ze względu na właściwe nauce ograniczenie przedmiotu badań do zjawisk, które

²⁹ Dzieje relacji między nauką i religią są niewątpliwie złożone. Mowa tu nie tylko o konflikcie, ale także o rozłęczności albo dopełnianiu się religii i nauki.

³⁰ D. C. Dennett mówi wręcz o tabu naukowego badania religii (D. C. Dennett, *Odczarowanie...*, s. 41). Jego przeświadczenie wydaje się przesadzone: naukowe badanie religii nie jest novum, zaś opór przeciwko badaniu religii jako zjawiska naturalnego wynikał raczej z mającej swoje korzenie w poprzednich wiekach niechęci do badania zjawisk kulturowych w kategoriach nauk przyrodniczych.

są naukowym badaniom dostępne. Nie jest ono założeniem metafizycznym i jako takie nie stanowi problemu dla nauki o religii. Jednakże założenie to ma pewne konsekwencje kulturowe, tym bardziej istotne, im bardziej naukowy obraz religii zostaje upowszechniony.

Wydaje się, że możliwa jest obrona racjonalności przekonań religijnych z perspektywy przynajmniej niektórych naturalistycznych teorii religii. Pozostaje jednak wówczas odwołanie się do specyficznie religijnych standardów racjonalności lub postulowanie, że przedmioty religii nie są uchwytny w zwykłym ludzkim poznaniu. Można sobie wyobrazić człowieka religijnego, który opowiada się za naturalnością religii, a jednocześnie nie rezygnuje z religijnego zaangażowania, argumentując, że jest ono nakierowane na rzeczywistość, która przekracza daną religię. Chociaż racjonalność przekonań religijnych nie zostaje po prostu zanegowana z racji wniosków płynących z badań nad religiami, konsekwencją takich badań jest zmiana formy wiary religijnej. W odniesieniu do wpływu naturalistycznych koncepcji religii na formę wiary religijnej można by przywołać stwierdzenie Charlesa Taylora, które opisuje sytuację religii w nowoczesnym świecie: „nowoczesne rozumienie świata nie neguje istnienia Boga lub innych duchów, lecz sytuuje wierzenia w sferze, w której są one podatne na wątplenie, spór, pośredniczące wyjaśnianie itp.”³¹ Współcześnie przekonania i działania religijne stają w centrum zainteresowania różnych interdyscyplinarnych programów badawczych, w których uzyskują status zwykłych przedmiotów naukowego badania. W wyniku tego powstają nowe standardy racjonalności religii oraz koncepcje, które zagadnienie racjonalności religii marginalizują.

³¹ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge – London 2007, s. 31.

JULIUSZ IWANICKI

Skrzyżowane drogi racjonalności filozofii i racjonalności religii w twórczości Leszka Kołakowskiego

Tematyka racjonalności i rozumu towarzyszyła Kołakowskiemu od samego początku jego twórczości filozoficznej. Przejawiało się to w jego filozofii, m.in. w postawie krytycznej wobec zjawiska racjonalności religii. W *Notatkach o kontrreformacji* polski filozof odrzucał takie inklinacje w religii. Pisał on: „Próby filozofii, które miałyby być z założenia racjonalizacją wiary wydają mi się [...] niefortunne i jałowe [...] nudzą mnie i niecierpliwą próbę budowania fałszywych zasad racjonalizujących”¹. W szczególności dowody na istnienie Boga są częścią racjonalnej filozofii religii, która jest „niezdarna i jałowa”². W dalszej refleksji Kołakowski stwierdził: „Nie oburza mnie ani mnie nie irytuje irracjonalność wiary [...]. Budziłaby moją sympatię taka filozofia katolicka, która miałyby odwagę jawnego i wolnego od wykrętów afirmowania pełnym głosem własnej irracjonalności”³. Wyraźnie więc wspierał tendencje fideistyczne w religii i względem takich pre-dylekcji myślowych żywił uznanie intelektualne⁴. Jest to jeden z elementów jego filozofii, który pozostaje *leitmotivem* powracającym w całej twórczości filozoficz-

¹ L. Kołakowski, *Notatki o kontrreformacji*, Warszawa 1962, ss. 95-96.

² Ibidem, s. 46. „Późny” Kołakowski łagodni swoje stanowisko: „W sprawach religijnych dowodów w sensie właściwym chyba nie ma. Co nie znaczy, oczywiście, że cała ta sfera jest zmyśleniem”. *Czas ciekawy, czas niespokojny*, z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel, cz. I, Kraków 2007, s. 228.

³ L. Kołakowski, *Notatki o kontrreformacji*, s. 96.

⁴ Jak zauważył John Gray: „[...] w pismach Leszka Kołakowskiego wielokrotnie pojawia się teza, że filozofia i religia zawsze były nierozdzielne [...]. Kołakowski kontynuuje nowożytną tradycję sceptycznego fideizmu”. J. Gray, *Rozum, wiara, sprawiedliwość. Leszek Kołakowski o związkach religii z filozofią*, „Dziennik” z 4-5 X 2008.

nej Leszka Kołakowskiego. Nie znaczy to, że nie był on również wybitnym znawcą nurtu filozofii religii w jego racjonalnej postaci⁵.

Osoba Pascala, reprezentującego fideistyczny nurt filozofii religijnej, spotkała się z zainteresowaniem Kołakowskiego w jego wczesnych badaniach filozoficznych. W tekście *Pascal i epistemologia Goldmanna* zwrócił on ponownie uwagę na irracjonalne aspekty filozofii religijnej (Pascalskie „myślenie serca”), przeciwstawione odrzucanym przezeń racjonalnym próbom apologii religii⁶. Do postaci Pascala i zjawiska historycznego jansenizmu autor wracał wielokrotnie w późniejszych pismach⁷. We wspomnianym tekście Kołakowski zwracał także uwagę na odróżnienie Boga tragedii i Boga racjonalistów, które to wizje, zdaniem wielu filozofów, wydają się do siebie wzajemnie nie przystawać, i reprezentują odmienne opcje światopoglądowe⁸.

Filozof kontynuował polemikę z racjonalną koncepcją religii w tekście *Nieracjonalności racjonalizmu*⁹, krytykując tam myśli św. Anzelma z Canterbury, który próbował dokonać pewnej racjonalizacji religii. Jednak krytyka Kołakowskiego sięgała dalej i na religii się nie zatrzymała. Młody myśliciel, choć zdecydowanie stanął po stronie rozumu, uznał wtedy, że nie istnieją żadne absoluty epistemo-

⁵ Do głównych tez i problemów racjonalnej filozofii religii odniósł się polski myśliciel w tekście: *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988. Natomiast najważniejszym artykułem z zakresu filozofii religii końca lat 50. był *Kapłan i błazen*. Ważną tezą, jaką Kołakowski w tym eseju postawił, jest to, iż filozofia nigdy nie uwolniła się od dziedzictwa teologii. Dziedzictwo teologii jest obecne we współczesnym myśleniu pod postacią ukrytą. Jednym z elementów tego dziedzictwa jest wskazany przez Kołakowskiego teologiczny problem stosunku między wiarą a rozumem, obecny w filozofii poprzez refleksje nad granicą doświadczenia i namysłu racjonalnego. L. Kołakowski, *Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji*, t. III, Warszawa 1989, ss. 161-162.

⁶ L. Kołakowski, *Pascal i epistemologia Goldmanna*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji*, t. I, Warszawa 1989, ss. 126-127. W kwestii stosunku do sacrum Kołakowski powiedział: „Nie lubiłem prób racjonalizowania porządku sacrum przez intelektualne wysiłki, prób niezręcznego naśladowania zabiegów »wiedzy pozytywnej« tam, gdzie jest to niemożliwe”. *Czas ciekawy, czas niespokojny*, cz. I, s. 228.

⁷ Filozoficzny respekt Kołakowskiego do Pascala rośnie w kolejnych tekstach. L. Kołakowski, *Banał Pascala*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji*, t. I; idem, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994. Uznanie dla religijnej myśli Pascalskiej znajduje się także w tych słowach: „[...] żaden przegląd europejskiej filozofii nie może pominąć tego pisarza”. Idem, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, t. II, Kraków 2005, s. 73.

⁸ L. Kołakowski, *Pascal i epistemologia...*, s. 122. Na to zagadnienie zwrócił również uwagę Z. Drozdowicz, *Bóg religii i Bóg filozofii*, w: K. Łastowski, P. Zeidler (red.), *Zaproszenie do filozofii*, Poznań 2001, ss. 127-137.

⁹ Filozof proponuje w tekście następujące definicje: „racjonalizm epistemologiczny – pogląd, wedle którego nie mają wartości poznawczej (nie mogą być stosowane w obrębie nauki) takie środki kontaktu człowieka ze światem, iż treść wiedzy z ich pomocą zdobyta nie może być zasadniczo sformułowana w języku (i lub nie może podlegać publicznej kontroli za pomocą weryfikacji lub falsyfikacji) [...] Irracjonalista – głosiciel wiary w intuicję, w mistyczne inne niedyskursywne sposoby poznania”. L. Kołakowski, *Nieracjonalności racjonalizmu*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji*, t. III, ss. 115-116.

logiczne mogące dać pewne oparcie w refleksji filozoficznej. Nie można także, jego zdaniem, przyjąć żadnego rozwiązania za rzecz ostateczną. Swoje stanowisko Kołakowski określił jako „wartościujący racjonalizm”¹⁰, a więc racjonalizm niepozbawiony własnej samoświadomości aksjologicznej. Zauważył także zalety przeciwstawnego irracjonalizmu, już wcześniej przezeń badanego (stwierdził np., że irracjonalizacja religii w XVI w. pozwoliła ustalić granicę demarkacyjną pomiędzy teologią a wiedzą świecką, z kolei nowożytny irracjonalizm mistyczny pozwolił na stworzenie nowej atmosfery umysłowej)¹¹.

Kołakowski wyrażał przekonanie o nieostateczności każdego poglądu filozoficznego, gdyż niemożliwe jest sformułowanie jakiegoś poglądu bez odwołania się do ukrytej wartości, która pozostaje niedowodliwym założeniem. Autor inspirował się racjonalną myślą Kantowską, lecz nie pozostał bezkrytyczny wobec pewnych jej roszczeń do absolutności poznawczej. Pisał: „Dlatego w najogólniejszej wersji określamy racjonalizm tak, jak Kant określał Oświecenie: wyjście człowieka z zwinionej przez siebie samego niedojrzałości; ale rozum teoretyczny Kanta, który jest próbą takiego wyjścia, zostaje przewyżniony przez rozum praktyczny, który w niedojrzałość z powrotem wtrąca”¹². Kołakowski krytykował ponadto racjonalizm Kantowski za pewną niekonsekwencję w filozofii praktycznej. Ogłaszając bowiem autonomiczność i pełną dojrzałość jednostki rozumnej, Kant wyrzekł się jej, formułując postulaty praktycznego rozumu i wracając pod zwierzchność Opatrzności. Kołakowski pisze dalej: „Każda prawda jest pokusą dzieciństwa. Każda prawda – nie przez swoje immanentne właściwości, ale przez sposób, w jaki bywa asymilowana – może być pretekstem do wyrzeczenia się samodzielności, do powrotu w świat infantylny, do poddania się trwałej nostalgii embrionu”¹³.

¹⁰ „Racjonalizm wartościujący” Kołakowski inaczej nazywa racjonalizmem normatywnym. Jest to stanowisko w szerszym sensie powiązane z ogólną antropologią filozoficzną, jaką zaproponował wówczas polski myśliciel (widać tu wpływy zarówno marksizmu w jego wersji humanistycznej, jak i egzystencjalizmu). Człowiek nie może liczyć na niczyją opiekę (co jest m.in. uzasadnione Kantowską propozycją „wyjścia człowieka z niezawinionej niedojrzałości”). Dalszą konsekwencją tego sposobu myślenia jest negacja władzy zwierzchniej transcendentnej i afirmowanie własnych antropocentrycznych uprawnień. Wiąże się to z negacją metafizycznego bezpieczeństwa człowieka oraz z jego afirmacją wolności. Tak pojęta postawa racjonalistyczna wymaga kompletnego pozbycia się uczuć sakralnych. L. Kołakowski, *Osobowość w sakralnej i ekologicznej wizji społeczeństwa*, w: idem, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, ss. 131-132.

¹¹ L. Kołakowski, *Nieracjonalności racjonalizmu*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, t. III, ss. 128, 136, 139, 149. Z charakterystyczną dla siebie ironią Kołakowski przytoczył w tym samym tekście argument na rzecz sensowności irracjonalizmu różnych decyzji polityków – nie mają oni bowiem przeważnie pełnej wiedzy o sytuacji, w której działają. Tymczasem racjonalizm konsekwentny odwleka decyzje aż do pełnego wyklarowania się sytuacji i w związku z tym paraliżuje moc decyzyjną, gdyż w sytuacji niepełnej wiedzy nie ma przesłanek do żadnej sensownej, racjonalnej decyzji, dlatego racjonałści nie rządzą światem.

¹² Ibidem, s. 144.

¹³ Ibidem, s. 145.

Jedną z najciekawszych propozycji filozoficznych, odnoszących się także do problemu rozumności, przedstawił polski filozof w *Obecności mitu*. Zrezygnował tu z dokładnego przybliżenia, czym jest mit, ale dał szereg filozoficznych wskazówek na temat charakteru owego mitu¹⁴. Pierwszym tropem jest przedstawienie samej potrzeby metafizycznych poszukiwań. Jest to jego zdaniem „[...] potrzeba rozumiejącego ogarniania realności empirycznych, tj. potrzeba przeżywania świata doświadczenia jako sensownego przez relatywizację do niewarunkowej realności wiążącej celowo zjawiska”¹⁵. Tak rozumiany ład celowy nie może być prawomocnie wywiedziony z myślenia naukowego, a odmowa odpowiedzenia na pytania ostateczne może doprowadzić do uśpienia pewnej strony bytowania ludzkiego bądź do uprzytomnionej zgody na absurd świata. Innymi takimi, wskazanymi przez autora tropami metafizycznymi, wyjaśniającymi naturę mitu w kulturze, są potrzeba wiary w trwałość wartości ludzkich oraz pragnienie widoku świata jako ciągłego¹⁶. Kołakowski pisze: „[...] widoczne jest, iż we wszystkich wypadkach chodzi o to samo: o uniknięcie zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swej nietrwałej sytuacji, która jest tym, czym jest teraz, i do niczego nie odsyła”¹⁷.

W dalszej części *Obecności mitu* spotykamy następną wskazówkę pokazującą, na czym jeszcze polega znaczenie mitu. „Nazywam mitycznym wszelkie przeświadczenie, które nie tylko w tym znaczeniu transcenduje skończone doświadczenie, iż nie jest jego opisem [...], lecz w tym także, że relatywizuje wszelkie możliwe doświadczenie, odnosząc je rozumiejąco do realności zasadniczo niezdolnych do tego, aby ich słowne opisanie weszło w więź logiczną z opisaniem słownym doświadczenia”¹⁸. Taką definicję Kołakowski odnosi również do problemów aksjologicznych, mitu w świecie wartości. Wartość jest dla niego mitem, nie ma charakteru wiedzy (odrzuca tu roszczenia Husserla, który za pomocą redukcji ejdetycznej pragnął dojść do istoty wartości). Wartości pojmowane czysto zewnętrznie mogą być rozumiane jako fakty kultury. Jednak świat wartości jest dla filozofa realnością mityczną, gdyż m.in. świadomość mityczna uobecnia się za każdym razem, gdy próbujemy rozumieć świat wyposażony w jakieś wartości i sensy¹⁹. Jak powyższe rozważania przekładają się na problem rozumu w filozofii?

Kołakowski uważał, że rozum sam jest pewnym mitem. „Mit Rozumu potrzebny jest, aby obecna była wiara, iż logika nasza nie jest tylko *savoir-vivre'em*

¹⁴ „Wyraz »mit«, którego definicji dokładnej nie próbuję nigdzie konstruować, a którego sens – jak sobie wyobrażam – wylania się z całości wywodu”. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 7.

¹⁵ Ibidem, ss. 14-15.

¹⁶ Ibidem, ss. 16-17.

¹⁷ Ibidem, s. 18.

¹⁸ Ibidem, ss. 45-46.

¹⁹ Ibidem, ss. 46-47, 51.

zbiorowości współpracujących w myśleniu ani tylko faktyczną jakością naszego cielesnego ustroju lub naszego sposobu mówienia. Mit Rozumu nie jest prawdziwy ani fałszywy, ponieważ żaden mit nie podlega dychotomii prawdy i fałszu. Ale coś może być prawdziwe lub fałszywe tylko dzięki mitowi Rozumu. Mit rozumu nie przestanie być mitem właśnie; tylko w łudzącym zaślepieniu może być przekuty w część wiedzy. Prawomocność środków dowodowych nie może być dowiedziona wcześniej, nim ją się przyjmie. [...] Wiara w Rozum jest opcją mityczną²⁰. Tak sformułowany wywód musi wydać się trudny do przyjęcia dla innych filozofów, gdyż kategoria rozumu i racjonalności jest jedną z ważniejszych części, a nawet głównym spoiwem filozofii i jej dziejów²¹. Jeden z byłych studentów Kołakowskiego Andrzej Rapaczyński w tekście *Niemoc filozofii czy filozofia niemocy* opublikowanym w paryskiej „Kulturze” zarzuca swojemu nauczycielowi „złą wiarę” (jest to kategoria Sartrowska) oraz skłonności nihilistyczne. Kołakowski odniósł się do tej polemiki, odpowiadając m.in.: „Sądzę, że tak naprawdę »zła wiara« jest przeciwieństwem postawy przeze mnie proponowanej. W złą bowiem wierze żyje ten, kto twierdzi, że udowodnił coś, czego udowodnić niepodobna, nie zaś ten, kto oświadcza, że musi się na coś zdecydować, chociaż nie potrafi bowiem ugruntować swojej decyzji z pewnością właściwą sądom naukowym”²². Warto zauważyć, że krytyka Kołakowskiego jest także silnie wymierzona w nurty scjentyistyczne i naturalistyczne, które atakując mit rozumu, same opowiadają się za jakąś arbitralną opcją, wierze w mit przeciwstawiają własną wiarę. Zdaniem autora, jakkolwiek sens nadajemy całości wiedzy, jego poziom logiczny znacznie wykracza poza składniki i sumę elementów tejże wiedzy.

Leszek Kołakowski odniósł się także do filozoficznej kwestii rozumu w jednym ze swoich ostatnich tekstów *O rozumie i innych rzeczach*. W swoich rozważaniach wyróżnił trzy formy rozumu. Pierwszą jest rozum empiryczny mający „[...] zdolność rejestrowania i przekazywania innym doświadczeń, wiedzy o świecie, a także praktycznego tej wiedzy stosowania. W odróżnieniu od zwierząt produkujemy je sztucznie i potrafimy przekazać wiedzę o narzędziach innym”²³. Drugą formę określił jako rozum zbiorowy, czyli zdolność do organizowania życia zbiorowego. „Tylko ludzie wykształcili takie instrumenty, jak prawo, pieniądze i pismo”²⁴. Jako trzecią formę przejawiania się racjonalności Kołakowski wskazał rozum *par excellence*. „To rozum wcielony w matematyce i logice, jego

²⁰ Ibidem, s. 67.

²¹ Por. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w filozofii starożytnej i odrodzeniowej*, Poznań 2008; idem, *O racjonalności w filozofii nowożytnej*, Poznań 2008.

²² *Czas ciekawy, czas niespokojny*, z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel, cz. II, Kraków 2008, s. 83.

²³ L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, w: idem, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 207.

²⁴ Ibidem, s. 208

wyniki nie są wystawione na falsyfikację. Ten rozum daje nam pewność. Jest też najbardziej oddalony od wszystkiego, co niższe istoty potrafią. Możemy się tym oczywiście szczyścić, chociaż i w tym wypadku niektórzy mówią nam, że nie mamy czym, bo zarówno matematyka, jak i logika składają się z sądów analitycznych – prawdziwych tylko na mocy znaczenia słów, jakie są w nich użyte, i nie jest to w ogóle żadna wiedza, bo nic nie mówi nam o świecie”²⁵. W dziejach nowożytnych doszło do upadku rozumu – tezę tę podzielał „późny” Kołakowski. Filozof wskazał na deizm Kartezjusza, który doprowadził do wygnania Boga ze świata. Winą za ten stan rzeczy obarczył również sceptycyzm Hume’a, którego konsekwencją było samopodważenie się rozumu. Chociaż polski myśliciel nigdy nie darzył sympatią Nietzschego²⁶, to napisał: „Nietzsche wyciągnął dalsze konsekwencje z tych koncepcji, świat jest chaosem pozbawionym sensu”²⁷. W końcowych konkluzjach tekstu Kołakowski pisze: „Zarówno w religii, jak i w rozumie szukamy bezpieczeństwa w sensie zdolności panowania nad rzeczywistością fizyczną oraz bezpieczeństwa w sensie zdolności do wiary, że świat jest jednak wyposażony w sens niewidoczny, w sens, którego my nie możemy z empirycznych faktów, z własnych doświadczeń wydobyć”²⁸. Wraz z upadkiem rozumu pojawia się niepewność w rozróżnianiu dobra od zła. Mimo to, zdaniem filozofa, musimy mieć taki instrument, aby wierzyć, że np. wolność jest lepsza od niewolnictwa. Kołakowski nie rozstrzygnął ostatecznie problemu, pozostawiając go w zawieszeniu i skazując na pełne konsekwencje deprecjacji rozumu w dziejach nowożytnej epoki filozoficznej.

²⁵ Ibidem.

²⁶ „[...] nie jest to interpretacja Nietzschego, tylko moja własna, osobista reakcja na niego [...]. Nie lubię patosu tych wezwań, które nie wiadomo, co właściwie znaczą i które mają jakiś mglisty związek z tą otchłanią wieczności, w którą Nietzsche ze zgrozą spogląda. Nie lubię także jego niechęci do idei równości ludzi, do której ja – przyznaję – jestem przywiązany. Równości nie w sensie, żebyśmy wszyscy byli podobni, mieli te same talenty, wykształcenie itd., ale w tym sensie oświeceniowym: wszyscy są członkami gatunku ludzkiego i jako tacy są nosicielami godności ludzkiej” (www.dziennik.pl/dziennik/europa/article46451/Czy_Nietzsche_byl_religijny.html, 9 XII 2009).

²⁷ L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, s. 210.

²⁸ Ibidem, s. 211.

EWELINA DRZEWIECKA

Idea Bogocześnika a racjonalność religii (na przykładzie współczesnej powieści bułgarskiej)

Artykuł podejmuje problematykę funkcjonowania chrześcijańskiej idei bogocześnictwa w kontekście aktualnego zjawiska sekularyzacji indywidualnej¹, które świadcząc o zmianie instytucjonalnego umiejscowienia religii w życiu społecznym i jednostkowym, pośrednio stawia pytanie o jej racjonalność definiowaną jako zasadność. Przedmiotem analizy są dwie powieści bułgarskie: *Светлина на човеци (Światłość ludzi)* Filipa Dimitrowa² oraz *13 рози (13 róż)* Nikoła Danewej³. Powstałe na początku XXI wieku odzwierciedlają one kondycję duchową człowieka ponowoczesnego, który decydując się na indywidualne poszukiwania wiarygodnego systemu światopoglądowego, dokonuje przewartościowania ugruntowanej lokalną tradycją kulturą koncepcji Boga.

Chrześcijańskie wyznanie wiary zostało ukształtowane w toku polemik z poglądami heterodoksyjnymi, które przyczyniły się do ustanowienia kanonu pism uznanych za natchnione oraz doprecyzowania języka teologii opartego na systemie pojęciowym filozofii greckiej. Kościół decyzjami siedmiu pierwszych soborów powszechnych ogłosił, że istnieje jeden Bóg w trzech współistotnych osobach – Ojca, Syna i Ducha Świętego, a Jezus Chrystus jest wiecznym i nie stworzonym Synem Bożym, który aby zaświadczyć o miłości Ojca i dokonać dzieła odkupienia ludzkości, za sprawą Ducha Świętego zstąpił z nieba i stał się w pełni człowiekiem. Dogmat o unii hipostatycznej w osobie Jezusa oznacza, że w swoim ziemskim życiu pozostawał on w szczególnej relacji do Ojca (co

¹ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Kraków 2008, s. 226 nn.

² Ф. Димитров, *Светлина на човеци*, София 2003.

³ Н. Данева, *13 рози*, София 2008.

wyrażało się w jego bezgrzeszności oraz świadomości boskiej tożsamości), ale jednocześnie prawdziwie doświadczył wszystkich ograniczeń natury ludzkiej, łącznie z cierpieniem i śmiercią. Idea Bogocześnika – jednej osoby (boskiej) o dwóch naturach (boskiej i ludzkiej) – stanowiła więc w swej paradoksalności wyzwanie intelektualne i duchowe zarówno dla filozofów, jak i teologów. Wczesnochrześcijańskie kontrowersje wokół tożsamości Jezusa wynikały bowiem z faktu, że twierdzenie o współwystępowaniu w jednym byciu tego, co ludzkie (materialne, ograniczone, skończone) i tego, co boskie (duchowe, nieograniczone, wieczne) odczytywano w niektórych środowiskach jako wewnętrznie sprzeczne. Dlatego też heterodoksyjne interpretacje synostwa Bożego albo jedno z nich redukowało, albo wręcz całkowicie odrzucało, zaburzając tym samym subtelny równowagę między antiocheńską chrystologią rozróżnienia oraz aleksandryjską chrystologią zjednoczenia natur w Chrystusie⁴. W ujęciach radykalnych Jezus miał być albo bóstwem, które ciało ludzkie przyjęło jedynie pozornie (doketyzm), albo tylko człowiekiem, którego to bóstwo wybrało i namaściło, aby w jego imieniu wypełnił określoną misję (adopcjanizm).

Pytanie o boskość i człowieczeństwo Chrystusa *de facto* stawiało więc pytanie o istotę boskości i człowieczeństwa jako takich. Według doktryny chrześcijańskiej, Wcielony Syn Boży dał wzór zarówno jednego, jak i drugiego, ponieważ to właśnie bezwarunkowe zorientowanie na Ojca urzeczywistniło w nim doskonałość natury ludzkiej. Oświeceniowy racjonalizm i deizm, a także postulat obiektywności naukowej podważyły jednak, a następnie odrzuciły głoszone przez Kościół prawdy objawione. Powstanie nowożytnej koncepcji człowieka wiązało się z ustanowieniem przez Kartezjusza i Kanta zwrotem antropologicznym w filozofii. Ograniczenie się do refleksji nad świadomością podmiotu poznającego doprowadziło do zmiany w rozumieniu miejsca jednostki w świecie, który był stopniowo redukowany do przedmiotu jej pragmatycznej kalkulacji. W wyniku procesów sekularyzacyjnych, wspieranych przez szybko rozwijające się nauki przyrodnicze, a także wobec ukształtowania się świadomości historycznej pojęcie transcendencji w dyskusji światopoglądowej uległo marginalizacji, a sama idea Boga okazała się być co najwyżej postulatem rozumu praktycznego. Subiektywizacja, a potem indywidualizacja doświadczenia religijnego z jednej strony oraz zróżnicowanie funkcjonalne przestrzeni społecznej – z drugiej przyczyniły się do usunięcia z religii chrześcijańskiej pretensji do spełniania roli integrującego systemu znaczeniowego. W konsekwencji pytanie o tożsamość Jezusa z Nazaretu najpierw poddawało w wątpliwość nadprzyrodzony charakter wydarzeń opisanych w Nowym Testamencie, a następnie ich status jako faktów historycznych. Idea bogocześnictwa jako *par excellence* irracjonalna zniknęła z horyzontu epistemologicznego. XIX-wieczne spekulacje

⁴ G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008, s. 135 nn.

na temat życia Jezusa powstawały pod wpływem koncepcji człowieka jako jednostki zdeterminowanej biologicznie i psychicznie. Przeplatane popularnymi hipotezami z dziedziny religioznawstwa porównawczego redukowały go do mniej lub bardziej typowego przypadku wędrownego filozofa, pozbawiając tym samym jego naukę wymiaru religijnego, albo podważały jej oryginalność, wskazując na rzekome powinowactwo z innymi systemami wierzeń. Zjawiska towarzyszące modernizacji przygotowały więc grunt pod zmianę instytucjonalnego umiejscowienia religii w życiu indywidualnym i społecznym.

Proces desakralizacji (antropologizacji) postaci Chrystusa i całego przekazu biblijnego skutkowało, z jednej strony, zachwianiem pewności co do wiarygodności doktryny chrześcijańskiej – zwłaszcza wobec rozwoju badań porównawczych w zakresie historii religii oraz perspektywy pluralizmu religijnego, a z drugiej – wyrwaniem z pierwotnego kontekstu teologicznego poszczególnych elementów narracji, a tym samym ich petryfikacji w uproszczone zgodnie z regułami myślenia potocznego⁵ struktury symboliczne. Poddawane sceptycznej i subiektywistycznej ocenie człowieka nowoczesnego stawały się one argumentem przeciwko zasadności jego zaangażowania w wierze; zwłaszcza że w zlaicyzowanej wizji świata nie występowało już bezpośrednie doświadczenie *sacrum*⁶. Ponowoczesny upadek wielkich narracji oraz postulat wyzwolenia się spod kontroli wszelkich instytucji miały umożliwić niczym nieskrępowaną samorealizację jednostki, pojmowaną jako swoiste zbawienie. Nakazując zerwanie z tradycją i zrelatywizowanie systemów wartości, pozbawiły ją jednak dającego poczucie bezpieczeństwa zakotwiczenia w świecie. Sytuacja wyobcowania obudziła więc potrzebę powrotu do pewnym form religijności, choć realizowanego na drodze samodzielnych, wyłączonych spod kurateli władz kościelnych, poszukiwań i wyborów światopoglądowych.

W efekcie jednostka dąży dziś do stworzenia własnej wersji religii poprzez połączenie heterogenicznych w swej istocie, wyrwanych z kontekstu elementów napotkanych wierzeń i praktyk kultycznych. Chociaż stawia ona pytanie o ich wiarygodność, uzasadnienie ma charakter indywidualny, ponieważ każdorazowo wynika z zastosowania wzorców idiosynkratycznych⁷. Okazuje się bowiem, że wiedza człowieka ponowoczesnego na temat fundamentów zaadaptowanych systemów znaczeniowych jest uproszczona i asocjacyjna. Na co dzień operuje on przede wszystkim pojęciami wywodzącymi się z tradycji rodzimej, ale pozbawiony pamięci przyswaja je w sposób zapośredniczony, wtórny i bezrefleksyjny. Dlatego też funkcjonujące w przestrzeni społecznej spetryfikowane obrazy i motywy biblijne potencjalnie stanowią środek

⁵ T. Hołówka, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1986.

⁶ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, s. 23 nn.

⁷ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja...*, s. 229 nn.

manipulacji stereotypami masowej wyobraźni. Wykorzystywane zwłaszcza w tekstach współczesnej kultury popularnej o charakterze parafrazującym⁸, służą indywidualnym reinterpretacjom i rewaloryzacjom chrześcijaństwa, które *de facto* wpisują się w dyskusję nad racjonalnością religii jako takiej. W tej perspektywie należy też ujmować zjawisko eksploatacji w literaturze przełomu XX i XXI wieku wątków ewangelijnych, zastrzegając jednak, że w większości przypadków ma ono jedynie cel komercyjny.

W Bułgarii podjęcie tematyki religijnej było skutkiem otwarcia się na nowe wpływy po 1989 r. Przyczyniło się ono bowiem do przyspieszonej adaptacji obcych wzorów, a także do postawienia pytania o własną tożsamość i o miejsce tradycji prawosławnej. Zgoda na przyswojenie ponowoczesnej wizji świata oznaczała konflikt z występującymi po upadku komunizmu dążeniami do odbudowania pozycji Kościoła jako strażnika *sacrum*, toteż społeczeństwo bułgarskie stało się świadkiem zarówno prób anamnezy chrześcijańskich źródeł kultury rodzimej, jak i wręcz przeciwnie – podważenia zasadności istnienia jednego centrum aksjologicznego. Odzwierciedlił to zwłaszcza rynek wydawniczy, który najpierw zapełnił się przekładami różnej jakości powieści sensacyjnych poruszających wątki ewangelijne, a następnie rodzimymi wariantami przekazu biblijnego, propagującymi w istocie synkretyczne formy duchowości. Dlatego też przedmiotem niniejszej analizy są dwie współczesne powieści bułgarskie, które chociaż parafrazują wątki z Nowego Testamentu, korzystając z tych samych motywów i schematów, w rzeczywistości zajmują przeciwległe krańce przestrzeni literatury popularnej. Obie odnoszą się do idei bogocześnictwa, koncentrując się na tożsamości i misji Jezusa, ale w sprawie wiarygodności instytucji Kościoła formułują tezy wzajemnie się wykluczające. Istotna jest także występująca między nimi różnica jakościowa determinowana przez warsztaty pisarskie autorów oraz postawione cele marketingowe.

Powieść *Светлина на човеци* Filipa Dimitrowa (ur. 1955) opublikowała w 2003 r. znane wydawnictwo „Сиела”. Została ona jednak zauważona przede wszystkim z powodu tożsamości autora – byłego premiera Bułgarii i lidera partii SDS, która na początku lat 90. XX wieku brała udział w tworzeniu struktur demokratycznych państwa. Napisał on wprawdzie kilka tekstów o charakterze beletrystycznym i popularnonaukowym⁹, ale nigdy nie cieszył się statusem poważnego pisarza, toteż pojawienie się tej książki postrzegano raczej w kontekście jego osiągnięć politycznych. Krytycy uznali jednak jej wartość, zwłaszcza ze względu na nieortodoksyjne potraktowanie tematu religijnego, realizowane

⁸ A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, ss. 265-330; M. Zowczak, *Apokryf jako próba wiary*, w: J. Eichstaedt, K. Piątkowski (red.), *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, Ożarów 2003, ss. 45-60.

⁹ *Ибо живяха, Господи* (Sofia 1991), *Истинската история за рицарите на кръглата маса* (Sofia, 1996), *Jumping into the Atlantic* (Washington 2003), *Митовете на българския преход* (Sofia 2003).

w oparciu o źródła apokryficzne, w czym upatrywali jej nowatorstwa, jako że nie wpisywało się to rzekomo w bułgarskie tradycje literackie (sic!)¹⁰. Ponieważ przedstawiała ona proces tworzenia się wspólnoty pierwszych chrześcijan, interpretowano ją także jako zakamuflowaną refleksję nad rolą lidera w sytuacji budowania struktur organizacyjnych partii¹¹. Zdaje się jednak, że nie zwrócono wtedy dostatecznej uwagi na inny jej aspekt, wyrażający się w podjęciu wątku wiarygodności i zasadności doktryny prawosławnej strzeżonej przez instytucję Kościoła.

Powieść Dimitrowa dzieli się na pięć części, wyraźnie różniących się od siebie pod względem zastosowanej techniki narracyjnej, a więc i nadanej w tej sposób perspektywy epistemicznej. Pierwsza, zatytułowana *Пролог (Prolog)*, przedstawia scenę pożegnania na przystani. Grupa ludzi, a wśród nich Maria Magdalena, Łazarz oraz Filip, apostoł i diakon w jednej osobie, której przewodzi Józef Arymatejski, ma za chwilę wsiąść na statek i odpłynąć na Zachód. Decyzją kolegium apostołów zostali oni wygnani z Palestyny, ponieważ głosząc prawdy o osobie Jezusa niezgodne z oficjalną nauką jego uczniów, mieli rzekomo podzegać do buntu. Przy okazji pożegnania z Marią, matką Jezusa, zostają zarysowane dwie kwestie: sytuacja w Kościele po ukrzyżowaniu Chrystusa oraz relacje osobiste między głównymi bohaterami. Ich genezę wyjaśnia druga część powieści, *Разказ за тримата Йосифовци и триме Марии (Opowieść o trzech Józefach i trzech Maryjach)*, w której narrator, wielokrotnie się już ujawniając, opowiada o życiu Jezusa i członków jego rodziny w perspektywie kondycji duchowej współczesnego świata oraz rzekomego stanu wiedzy na temat historii biblijnej. Posiłkując się z jednej strony znajomością Nowego Testamentu oraz legend i apokryfów, traktujących o dalszych losach występujących w nim postaci, w tym także pseudonaukowych hipotez dotyczących genezy tekstów kanonicznych, z drugiej – własnym doświadczeniem psychotherapeutycznym, tworzy ich jakoby oryginalne biografie, wsparte przy tym wiarygodnymi opisami przeżyć wewnętrznych. W trzeciej części powieści, *Филиповите писма (Listy Filipowe)*, autor zamieszcza listy pisane przez lub do wygnanego apostoła Filipa, które w kontekście problemów młodej wspólnoty religijnej prezentują sylwetki i poglądy kilku jej członków. Szczegółowych informacji na temat konfliktów w Kościele pierwotnym dostarcza jednak dopiero czwarta część powieści, *Съветът (Rada)*, w której pisarz powraca do formy narracji stosowanej w części drugiej i z punktu widzenia dzisiejszego statusu tej instytucji ocenia znaczenie dyskusji dla jej konsolidacji ideowej. Rolę epilogu pełni rozdział zatytułowany *Филип (Filip)*, gdzie narrator się wycofuje, oddając głos umierającemu na krzyżu apostołowi, niejako *alter ego* samego autora.

¹⁰ А. Личева, *Филип Димитров с нов роман, „Култура”* nr 1 z 9 | 2004, www.kultura.bg/media/my_html/2303/book.htm.

¹¹ Ibidem.

Powieść zamyka wizja Chrystusa w chwale, który rozplywając się w światłości Taboru, wskazuje umęczonemu uczniowi Kielich Życia, a następnie zaprasza go do przekroczenia Bram Raju. Występujące na końcu książki objaśnienia wybranych postaci i pojęć również okazują się być jej integralną częścią, ponieważ nie ograniczają się tylko do podania informacji podstawowych, ale zawierają komentarz odautorski. Z jego pomocą zostaje wyjaśniony także tytuł powieści. Pisarz odsyła bowiem do cytatu z *Prologu* w Ewangelii według św. Jana, utożsamiającego Boski Logos z życiem i światłością ludzi¹². W jego opinii to właśnie ta idea, wraz z doktryną o ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu Jezusa, ma definiować prawdziwe chrześcijaństwo¹³.

W powieści *Светлина на човеци* obraz Jezusa nie odbiega (pomimo nasycenia wątkami apokryficznymi) od wykładni Kościoła prawosławnego. Jest on przedstawiony jako Wcielony Bóg, który w czasie ziemskiego życia stopniowo poznaje swoją prawdziwą tożsamość i dojrzewa do podjęcia odkupieńczej misji. Jego boskość wyraża się w widocznej już od najmłodszych lat niezwyklej inteligencji oraz umiejętności szybkiego przyswajania nowych informacji i języków, a także wyrozumiałości i tolerancji dla innych. Podróże po ziemiach Cesarstwa Rzymskiego służą mu do ponownego odkrycia piękna własnego stworzenia oraz ostatecznego sformułowania treści przyszłego nauczania. Spotkanie z obcymi kulturami uznaje on za doświadczenie wartościowe, toteż z zainteresowaniem, a czasem i zachwytem obserwuje obyczaje i praktyki kulturowe Celtów, Greków i Rzymian. Zapoznaje się zarówno z naukami druidów, jak i gnostyków i orfików, a także eseneńczyków, konfrontując je przy tym nieustannie z tradycją żydowską. Ponieważ jest jednak prawdziwym człowiekiem, nie są mu oszczędzone po drodze żadne uczucia i emocje. Jako dziecko miewa koszmary senne, jako młodzieniec cierpi z powodu zawiści rówieśników, a potem rezerwy ze strony dorosłych. Nigdy też nie opuszcza go poczucie wyobcowania. Chociaż z Marią Magdaleną doświadcza zarówno miłości duchowej, jak i cielesnej, czym ostatecznie potwierdza swoją ludzką naturę, odrzuca możliwość szczęścia małżeńskiego, ponieważ uważa, że obowiązki wobec rodziny przeszkodziłyby mu w głoszeniu Królestwa Bożego. W konsekwencji jednym z jego najbardziej bolesnych doświadczeń staje się konieczność zranienia ukochanej osoby. Świadomy ludzkich słabości nie potępia, a jedynie poucza. Podkreśla, że przyszedł nie po to, aby zmieniać naturę człowieka, ale by ją skierować ku Bożej światłości. Dlatego postępowanie apostołów jest czasem niejednoznaczne moralnie, ale fakt wybraństwa nobilituje ich, a zarazem obliguje do ciągłego podejmowania prób wyrwania się spod władzy kryjącej się w duszy każdego człowieka ciemności. Pozostawia im swobodę działania i tylko raz interweniuje, już jako Chrystus Wywyższony, kiedy po śmierci Judasza zbyt pośpiesznie, chociaż w do-

¹² Zob. J 1, 1-4.

¹³ Ф. Димитров, *Светлина на човеци...*, s. 193.

brej wierze, decydują się na uzupełnienie swego grona, zabierając tym samym miejsce przeznaczone dla Pawła z Tarsu. W efekcie – mimo nieporozumień, a nawet konfliktów między apostołami, przyrodnim rodzeństwem Jezusa i jego najbliższymi przyjaciółmi, przeważnie z powodu ich nieuregulowanego statusu we wspólnocie – zadanie utworzenia Kościoła zostaje wykonane. Dzieje się to kosztem pewnych kompromisów, a nawet wypaczeń w nauczaniu Chrystusa, ale w powieści nie stanowi to przedmiotu krytyki. Zgodnie z eksponowaną przez pisarza Ewangelią według św. Jana, egzystencja człowieka rozpięta jest bowiem między światłością a ciemnością i tylko świadome odrzucenie tej pierwszej mogłoby być przyczyną jego osądzenia.

Dimitrow operuje powszechnie znanymi, funkcjonującymi w kulturze popularnej obrazami oraz schematami interpretacyjnymi o proveniencji heterodoksyjnej. Zauważalna jest zwłaszcza inspiracja tradycją anglosaską, wyrażająca się w podjęciu wątku celtyckich druidów, Świętego Graala oraz pobytu Marii Magdaleny w Galii¹⁴. Większość modeli rewaloryzujących została jednak wypracowana w okresie nowożytnym i służyła zdyskredytowaniu chrześcijaństwa jako doktryny niewiarygodnej lub wręcz zafałszowanej przez jej późniejszych wyznawców. Należy jednak podkreślić, że chociaż począwszy od wspomnianych podróży edukacyjnych Jezusa, poprzez intymny związek z Marią Magdaleną, a na słabościach jego następców skończywszy, są to motywy z reguły podważające prawdę o Bogocztowieku, to wymowa całości utworu zdaje się temu przeczyć. Występujące w nim rekwizyty heterodoksyjne należy ujmować metaforycznie, co odnosi się przede wszystkim do kluczowego obrazu Kielicha, który w kontekście osoby Józefa Arymatejskiego odwołuje do legendy o Świętym Graalu, ale w istocie symbolizuje – zgodnie z tradycją biblijną – ofiarę Chrystusa. Stosowanie elementów nieortodoksyjnych stanowi więc formę kamuflażu czy też pretekstu do podjęcia tematu kondycji współczesnego Kościoła. Narrator stara się racjonalnie wyjaśnić, a następnie usprawiedliwić każdą niejednoznaczną z punktu widzenia nauki ortodoksyjnej postawę lub sytuację, odwołując się do złożonego doświadczenia życiowego czytelnika i apelując tym samym o jego wyrozumiałość. Chociaż sugeruje, że Jezus największy nacisk miał kłaść na wymiar indywidualny kultu Boga, ostatecznie legitymizuje nadrzędną pozycję instytucji kościelnej, twierdząc, że o jej wiarygodności świadczy to, iż ciągle jeszcze funkcjonuje, zachowując przy tym istotę nauczania swego założyciela. O racjonalności wiary w Chrystusa ma natomiast decydować jego bogocztowieczeństwo, rozumiane jako gwarancja doświadczenia przez niego pełni ludzkiej, a zatem duchowo-cielesnej kondycji. W istocie powieść Dimitrowa kreuje życie Jezusa na wzór apokryfu wczesnochrześcijańskiego, który służył nie tylko zaspokojeniu ciekawości odbiorcy, ale również uplastycznieniu

¹⁴ Odzwierciedla to wcześniejsze zainteresowania pisarza wyrażone w książce *Истинската история за рицарите на кръглата маса*, Sofia 1996.

trudnych do zrozumienia i przyjęcia prawd wiary. Dlatego też eksponuje ona te momenty z historii pierwotnego Kościoła, które zinterpretowane w perspektywie psychologicznej będą się jawić współczesnemu czytelnikowi jako bliskie, a tym samym wiarygodne.

O ile tekst Filipa Dimitrowa, wykorzystując elementy heterogeniczne, broni tezy, że Kościół chrześcijański mimo wszystko głosi najistotniejszą część prawdy o osobie Jezusa, o tyle utwór Nikoła Danewej (ur. 1954) pt. *13 rozzi* stanowi przykład słabej jakości powieści sensacyjnej, która nastawiona na sukces komercyjny, zgodnie z występującymi we współczesnej kulturze masowej tendencjami obrazoburczymi, stawia sobie za cel zdyskredytowanie tej właśnie instytucji religijnej. Opublikowana w 2008 r. przez duże wydawnictwo „Труд”, miała profesjonalnie przeprowadzoną promocję, która zgodnie z regułami rynku odwoływała się do modnych teorii spiskowych, mówiących, że prawda o Jezusie jest ukrywana, a zarazem wykorzystywała zarzut plagiatu postawiony przez autorkę pisarce współpracującej z konkurencyjnym domem wydawniczym, czym podsycala atmosferę rzekomego skandalu¹⁵. Nie bez znaczenia był także jej podtytuł, *Щифърът на кръста (Kod krzyża)*, który wyraźnie nawiązywał do znanej książki Dana Browna. Obecnie cieszy się ona dość dużą popularnością, niewspółmierną jednak do prezentowanego poziomu artystycznego. Wpisuje się bowiem w dotychczasowy dorobek pisarski Danewej, adresowany do niewybrednych miłośników sensacji. Potwierdzeniem jest to, że jej głównymi bohaterami są postacie znane z poprzednich książek autorki¹⁶. Mimo to zasługuje na większą uwagę, ponieważ wprowadzając wątek odnoszący się do mitologemów funkcjonujących w kulturze rodzimej, pośrednio stawia pytanie o kondycję bułgarskiej Cerkwi prawosławnej.

Powieść *13 rozzi* reinterpretuje doktrynę chrześcijańską w perspektywie pozytywnie waloryzowanej spuścizny kultury trackiej. W ten sposób odwołuje się do istotnego składnika tożsamości współczesnego Bułgara, który w starożytnych mieszkańcach swych ziem skłonny jest widzieć nobilitującego go przodka. Należy zauważyć, że do tego swoistego zawłaszczenia tradycji trackiej przyczyniły się duże odkrycia archeologiczne na terenach dzisiejszej Bułgarii, potwierdzające wysoki poziom cywilizacyjny tego ludu, a także działalność powstałego na początku lat 70. XX wieku przy Bułgarskiej Akademii Nauk, ideologicznie zaangażowanego Instytutu Trakologii. Prowadzone w jego ramach badania w rodzimym kontekście umieściły postać mitycznego Orfeusza, wskazując jako możliwe miejsce jego pochodzenia okolice gór Rodopy. W efekcie rzekomy założyciel tajemniczej sekty orfików stał się częścią bułgarskiego imaginarium, co miało znaczenie o tyle, że nawiązywało do ambiwalentnego

¹⁵ Chodzi o opartą na tych samych wątkach sensacyjnych powieść Ljudmiły Filipowej *Мас-тиленият лабиринт*, wydaną kilka miesięcy po *13 rozzi* przez wydawnictwo „Сиела”.

¹⁶ *Третият или Реквием за един убиец* (Sofia 2006) i *Черната котка* (Sofia 2007).

w swej istocie autostereotypu Bułgara-heretyka. U jego podstaw znajdował się fakt, że właśnie z tej części Bałkanów wywodziła się dualistyczna sekta bogomitów, która miała zapoczątkować w średniowieczu heterodoksyjne ruchy religijne na południu Francji. Dlatego też z jednej strony jako świadectwo rzekomego wkładu peryferyjnej kultury bułgarskiej w cywilizację europejską, stanowił on swoisty powód do dumy, z drugiej – jako przesłanka za chwiejną tożsamością wyznaniową jej użytkowników dyskredytował ich wiarygodność¹⁷. Książka Danewej przewartościowuje samo pojęcie herezji, a związku z tym i rodzimy kompleks, kreując obraz Bułgarów jako jedynych, którzy przechowali prawdziwą naukę Jezusa.

Ponieważ nowa wersja chrześcijaństwa budowana jest w oparciu o tradycję orficką, akcja powieści toczy się na tle prac archeologicznych prowadzonych współcześnie w Rodopach wschodnich. Odkryte tam pozostałości kamiennej twierdzy, identyfikowanej ze starożytnym miastem trackim Perperikon, są obecnie wskazywane jako miejsce słynnej świątyni boga Sabazjosa, czczonego w Grecji pod imieniem Dionizos. Jedna z głównych bohaterek, biorąc udział w takich wykopaliskach, natrafia przypadkowo na glinianą tabliczkę z tajemniczym znakiem krzyża, która wywołuje w niej gwałtowną wizję mistyczną, staje się przyczyną rozpoczęcia prywatnego śledztwa, mającego na celu ustalenie pochodzenia i znaczenia skądinąd zbagatelizowanego przez archeologów znaleziska. W skład grupy dochodzeniowej wchodzi siostry bliźniaczki, Maria i Magdalena, oraz ich ukochani mężczyźni. Postacie te nie mają dokładnie zarysowanych profili psychologicznych. Reprezentują młodych i dobrze sytuowanych Bułgarów, którzy nie identyfikują się z Kościołem prawosławnym, ale poszukując wiarygodnej formy duchowości, interesują się różnymi heterodoksyjnymi w swej naturze zjawiskami religijnymi. Wierzą w istnienie mocy kosmicznej kierującej ich życiem, toteż trudności, z jakimi przychodzi im się zmierzyć w czasie śledztwa, uznają za znaki, które należy odczytywać w perspektywie ciężącego na nich obowiązku odkrycia prawdy. Przeznaczenie mają określać zjawiska o charakterze nadprzyrodzonym: wizje, sny i przecucia. Na tej podstawie weryfikują oni gromadzone podczas podróży po Bułgarii informacje z historii, teologii, archeologii i religioznawstwa. Odbywa się to w toku rozmów zbudowanych na zasadzie swoistego dialogu, w którym jedna osoba wygłasza długie przemówienie o charakterze podsumowania i prowokacji jednocześnie, a druga potwierdza jego racjonalność poprzez drobne uwagi oraz okrzyki zachwytu. Przekonanie, że podążają w dobrym kierunku, potęguje dodatkowo fakt pojawienia się na ich drodze wysłannika watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary. Jest ona bowiem utożsamiona z Inkwizycją, co odwołuje się do funkcjonującego nie tylko w przestrzeni kultury popularnej, ale także w środowisku

¹⁷ G. Szwat-Gylybowa, *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005.

prawosławnym negatywnego stereotypu Kościoła katolickiego jako instytucji, która chcąc za wszelką cenę zachować swoją władzę nad światem, od wieków prześladowuje ludzi podważających zdefiniowany przez nią kanon¹⁸.

Bohaterowie rzekomo prawdziwy obraz Jezusa budują więc na podstawie samodzielnej lektury Biblii, wyrwanej z kontekstu teologicznego. Interpretację głoszoną przez Kościół uznają za nastawioną na manipulację wiernymi, a więc celowo zafałszowaną. W konsekwencji przekonujące wydają się im wszystkie popularne dziś hipotezy, które w atmosferze skandalu dezawuuują doktrynę chrześcijańską. Postulat odrzucenia autorytetu okazuje się jednak dotyczyć tylko instytucji religijnych, jako że dla poparcia swoich tez sięgają oni po publikacje naukowe, zwłaszcza zamieszczane w Internecie. Kryterium wiarygodności tak konstruowanej wiedzy są też sny oraz wizje, nierzadko z wyprzedzeniem określające uzyskane wskutek śledztwa wnioski. Wyłaniający się w ten sposób obraz Jezusa uzupełniają umieszczane na końcu rozdziałów „odstępny” z jego życia.

Zgodnie z przyjętą strategią kontestującą, powieść Danewej prezentuje go nie jako Boga Wcielonego, a zwykłego człowieka. Ponieważ pochodzi on jednak z królewskiego rodu Dawida, od wczesnych lat dziecięcych przeczuwa, że jest przeznaczony do wypełnienia jakiejś ważnej misji. Pragnąc nieść pomoc otaczającym go ludziom, postanawia znaleźć sposób na ulżenie im w ich cierpieniu. Niespodziewany kierunek jego poszukiwaniom nadaje tajemniczy znak krzyża zdobiony pogańskie naczynie, przypadkowo odkryte w rodzinnym domu. Pobyt w Bibliotece Aleksandryjskiej nie przynosi jednak spodziewanych owoców. Okazuje się, że przedstawiona na kraterze scena ma związek z misteriami orfickimi, ciągle jeszcze praktykowanymi na ziemiach trackich. Jezus zaczyna więc zbierać informacje na temat ich legendarnego twórcy. Stopniowo uświadamia sobie, że jedynie idąc w ślady sławnego śpiewaka, może przynieść swoim rodakom ukojenie. Dlatego też udaje się w długą podróż w Rodopy, aby u źródeł zapoznać się z jego naukami. Kapłani z Perperikonu przyjmują go jak długo oczekiwanego gościa, co tylko potwierdza słuszność jego wyboru, a następnie szybko wtajemniczają we wszystkie rytuały. W ten sposób Jezus odkrywa zasady rządzące wszechświatem, a tym samym tajemnicę wiecznego życia. Pragnąc podzielić się tym z rodakami, wraca do Galilei i zaczyna nauczać. Okazuje się jednak, że może być wiarygodny tylko jako wyczekiwany mesjasz, dlatego też aranżuje wypełnienie się kilku najważniejszych proroctw na jego temat. Budując autorytet rabiego, wybiera grupę dwunastu apostołów, a potem żeni się zgodnie z obyczajem. Wybranką jest Miriam, poganka z Tyru, która przyjmując jego prawdę jako pierwsza, zasłużyła na miano Magdaleny („Strażniczcy”) i stała się niejako trzynastym apostołem. Pomimo tych starań nawet najbliżsi uczniowie, Piotr i Jakub, nie rozumieją istoty nauki Jezusa. Z pomocą Judasza i Marii Mag-

¹⁸ A. Rusev, *Obrazy chrześcijańskich wyznań nieprawosławnych w czasopiśmie „Църковен вестник” po 1989 roku*, ss. 25-69 (maszynopis).

daleny doprowadza on więc do własnego pojmania, a następnie ukrzyżowania dokładnie w dzień zaćmienia słonecznego. Niezwykłe okoliczności jego śmierci oraz potwierdzone przez opłaconego sobowtóra rzekome zmartwychwstanie rozbudzają w apostołach wolę rozpowszechnienia „Dobrej Nowiny”. Jezus przewidując jednak, że nie będzie w niej miejsca dla noszącej jego dziecko kobiety, nakazuje jej schronić się w Rodopach. Tam też Maria Magdalena rodzi ich syna, a w odpowiedzi na wypaczenia, jakie w wyniku działalności Piotra, a potem Pawła z Tarsu, pojawiają się w jego nauce, spisuje prawdziwą historię męża. Uznając jednak za cel nadrzędny zachowanie mesjańskiego wizerunku Jezusa, nie wyjawia prawdy o jego mistyfikacjach: spreparowanych cudach, rzekomo spełnionych prorocत्वach oraz uzgodnionej z Judaszem zdrady. Następnie, mając świadomość, że jej płęć zdyskredytuje powstającą tak ewangelię, z szacunku dla Jana Chrzciciela podpisuje się jego imieniem.

Danewa wykorzystuje wszystkie funkcjonujące dziś pod postacią popularnych wątków sensacyjnych motywy heterodoksyjne: związek seksualny Jezusa i Marii Magdaleny, Judasz jako najwierniejszy uczeń, Paweł z Tarsu jako winny wypaczenia nauki Chrystusa, fałszywe cuda i zmartwychwstanie. Mają one swoje źródło w starożytnych tekstach apokryficznych, zwłaszcza o proveniencji gnostyckiej, ale obecność w przestrzeni kultury nowoczesnej zawdzięczają powstałym w XIX wieku pracom z dziedziny historii religii, które większość z nich przewartościowały w imię dotarcia do źródeł doktryny chrześcijańskiej. W efekcie przedstawiona w powieści prawdziwa nauka Chrystusa stanowi zredukowaną, bo pomijającą milczeniem fatalistyczną koncepcję człowieka, formę gnostycyzmu. Odwołując się do słynnych, aczkolwiek wyrwanych z kontekstu, słów biblijnego Jezusa: „Królestwo Boże jest w was”¹⁹, jako sposób na osiągnięcie życia wiecznego głosi ona samopoznanie, które ma się realizować w pokonaniu labiryntu duszy oraz dojściu do źródeł własnej boskości. Przeznaczeniem człowieka ma być powrót do Prajedni, symbolizowany przez miłosne zjednoczenie pierwiastka męskiego i żeńskiego. Zdefiniowana w tej perspektywie rola kobiety okazuje się jednak nie do przyjęcia dla żyjących w patriarchalnym społeczeństwie Żydów, toteż pierwsze wypaczenie Jezusowego przesłania wyraża się właśnie w zmarginalizowaniu jego towarzyszy. Za drugie odpowiada zaś Paweł z Tarsu, który w celu uzyskania kontroli nad tworzącą się wspólnotą wyznawców Chrystusa, wykreowanego już przez Apostołów na Syna Bożego, odrzuca głoszoną przez niego ideę samobawienia i zaczyna od podstaw budować nową instytucję religijną. Przejęcie władzy nad światem umożliwia jej następnie wypracowana w tym celu koncepcja grzechu pierworodnego oraz wizja Sądu Ostatecznego.

¹⁹ Царството Божие вътре във вас е (Łk 17, 21). Zob. Η Βασιλεία του Θεού εντός υμών εστί (por. *Regnum Dei intra vos est*). Polski przekład wskazuje na drugi sens przyimka „εντος”: „Królestwo Boże pośród was jest”.

Obraz Kościoła jako źródła zła oraz rezerwuaru przemocy wynika z przyjętej przez Danewą strategii dezawuowania wszelkich autorytetów religijnych, wyrażającej się głównie w eksploataowaniu popularnego w czasach ponowoczesnych negatywnego wizerunku chrześcijaństwa. Należy przy tym wyraźnie podkreślić, że w powieści jest ono utożsamiane jedynie z Watykanem. Bohaterowie bowiem wielokrotnie wypowiadają się niepocholebnie, a nawet pogardliwie, na temat Kościoła, ale ich krytyka zupełnie pomija doktrynę prawosławną, osadzając się na argumentach wykorzystywanych pierwotnie w polemikach międzywyznaniowych przeciwko katolicyzmowi (Inkwizycja, krucjaty, handel odpustami, nieomylność papieża, celibat duchownych). Chociaż dotyczy ona wspólnych obu wspólnotom religijnym dogmatów, błędy i wypaczenia przypisuje jedynie tej zachodniej. Poważnym zarzutem stają się zwłaszcza rzekome pomyłki i przekłamania występujące w przekładach Biblii opartych na Wulgacie. Głoszona przez Kościół nauka ma bowiem stanowić efekt zastosowania wobec tekstu Ewangelii cenzury, która z jednej strony wyraziła się w już w procesie formowania się kanonu, z drugiej – w odpowiednim przeredagowaniu poszczególnych jego ksiąg. W tym kontekście tłumaczenie na język słowiański ma być chlubnym wyjątkiem, co nawet w bohaterach budzi uczucie dumy. Mimo to wyznanie prawosławne pełni w powieści funkcję jedynie religii kulturowej²⁰, utwierdzonego tradycją elementu bułgarskiej tożsamości narodowej, a nie obowiązującej doktryny światopoglądowej, toteż nie przeszkadza im w sformułowaniu twierdzenia, że prawdziwa nauka Jezusa – zagrażająca dominującej pozycji Kościoła – została celowo zafałszowana. Jednocześnie przekonani są, że można ją zrekonstruować w toku „ważniejszej” lektury Biblii, rozumianej jako wolnej od „uprzedzeń” (narzuconych przez biblistów i teologów kluczy interpretacyjnych). W efekcie poszczególne perykopy są traktowane albo w sposób całkowicie dosłowny, albo całkowicie metaforyczny.

Odczytanie kanonu polega więc na tendencyjnej deszyfracji ukrytego w nim przestania. Bohaterowie posiłkują się przy tym wiedzą z dziedziny historii Kościoła, religii, literatury i sztuki, zapośredniczoną jednak przez teksty niezwyfikowane lub niewsparte autorytetem. Swobodnie stosują także teorie z zakresu psychologii i psychoanalizy. W ten sposób fakty wskazywane jako rzekome argumenty przesądzające o słuszności postawionej tezy okazują się albo wyrwane z pierwotnego kontekstu, albo też osadzone w błędnym. Nierzadko opierają się na subtelnych przekłamaniach, niedostrzegalnych dla nieprzygotowanego czytelnika. Budowanie nowej teorii polega bowiem na łączeniu elementów heterogenicznych na zasadzie wolnych skojarzeń i uproszczeń, co stanowi odzwierciedlenie swoistej logiki myślenia potocznego. Postawę bohaterów cechuje podejrzliwość wobec ustanowionego, toteż wiarygodne w ich oczach

²⁰ Pojęcie występujące w pracy Nicholasa Jay Demeratha III *Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics* (2001). Zob. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja...*, s. 233.

staje się tylko to, co uzyskane na drodze samodzielnego rozumowania. Zasadza się ono jednak z jednej strony na pozytywnie waloryzowanych zjawiskach nadprzyrodzonych, z drugiej – na przekonaniu, że skoro prawda jest ukryta i zaszyfrowana, to brak informacji oznacza celowe przemilczenie poszukiwanej treści, a tym samym dowodzi jej istnienia. W konsekwencji dochodzi do odwrócenia porządku argumentowania, wyrażającego się w nieuzasadnionym przejściu od możliwego do faktycznego, od hipotezy do dowodu. W tej perspektywie zostają też sformułowane zarzuty wobec naukowców, którzy zamiast szukać prawdy w „oczywistościach”, głoszą skomplikowane teorie służące manipulacjom Kościoła. Za najpoważniejszy grzech współczesnej nauki bohaterowie uznają wyjaśnianie podobieństw zachodzących między wizerunkami Chrystusa i Orfeusza, synkretycznym charakterem sztuki wczesnochrześcijańskiej, a nie duchowym powinowactwem tych dwóch postaci.

Należy podkreślić, że koncepcja orfickich źródeł nauczania Jezusa skutkuje kluczowym dla powieści Danewej stwierdzeniem, że prawdziwe chrześcijaństwo wyraziło się w ruchach gnostyckich, a zatem od wieków było przez Kościół piętnowane jako nauka fałszywa. Oznacza ono bowiem, że to średniowieczne herezje dualistyczne, odrzucające ideę bogocztowieczeństwa, zawierają istotę Dobrej Nowiny. Ich bałkańskie zazwyczaj pochodzenie z jednej strony wskazuje na faktyczne miejsce jej uformowania, z drugiej – świadczy o prawowierności lokalnej ludności. Bohaterowie dochodzą więc do wniosku, że skoro chrześcijaństwo narodziło się na ziemiach bułgarskich, to tylko tam zachowało ono swój pierwotny kształt, co należy zawdzięczać spadkobiercom Perperikonu, którzy wytrwale bronili prawdziwej tożsamości Jezusa zarówno przed Turkami (muzułmanami), jak i Bizantyńczykami (prawosławnymi) oraz łacinnikami (katolikami). Bunt przeciwko instytucjom religijnym zyskuje więc w powieści waloryzację pozytywną, co po pierwsze skutkuje przewartościowaniem stereotypu Bułgara jako heretyka, po drugie – koresponduje z ponowoczesnym postulatem poszukiwania autonomicznych form duchowości.

Na zjawisko sekularyzacji indywidualnej wskazują zwłaszcza kreacje głównych bohaterów. Budując bowiem własną wizję chrześcijaństwa w oparciu o przesłanki idiosynkratyczne, reprezentują oni człowieka współczesnego, który w imię swoiście pojmowanej wolności i tolerancji odrzuca rzekomo opresywną władzę Kościoła i zaczyna przejmować bardziej atrakcyjne wzorce heterodoksyjne. Przykładu takiej otwartej na inne systemy światopoglądowe postawy dostarcza sama osoba Jezusa, który rozczarowany religią swoich przodków pod wpływem obcej nauki decyduje się na podróż w głąb siebie. Samopoznanie gwarantuje mu odkrycie własnego bóstwa i dotarcie do źródeł życia. Jego postać jest więc wykreowana zgodnie z gnostycką wizją człowieka uwięzionego we własnej kondycji, której ślady odnaleźć można we współczesnym ideale samorealizującej się jednostki. Nie ma tu miejsca na chrześcijańską

ideę Bogocześnika, gdyż świat stworzony jest waloryzowany negatywnie, a zbawienie urzeczywistnia się na drodze samodzielnych poszukiwań. Zaproponowany w utworze Danewej wariant światopoglądowy zasada się więc na ezoterycznej koncepcji prawdy, która dodatkowo nawiązuje do eksploatowanych dziś, zwłaszcza w powieściach sensacyjnych, spiskowych teorii dziejów. W efekcie następuje typowe dla gnostycyzmu totalne odwrócenie wartości. Na płaszczyźnie wyznaniowej prawowierna dotąd doktryna zostaje zdefiniowana jako fałszywa, na płaszczyźnie rozumowania zaś wyprowadzony wniosek staje się świadectwem manipulacji, a rangę niezbitego dowodu zyskuje hipoteza. W efekcie, mimo iż bohaterowie odwołują się do naukowych jakoby argumentów, wiarygodne okazuje się to, co nieweryfikowalne. Racjonalność motywowanej tak formy religijności stanowi więc kwestię indywidualnej decyzji, która w ich przypadku podejmowana jest w oparciu o zasady myślenia potocznego.

W przeciwieństwie do 13 rozdziału książka *Светлина на човеци* nie odrzuca autorytetu instytucji religijnej. Chociaż występują w niej wszystkie popularne dziś motywy heterodoksyjne, nie stanowi nastawionej na sukces komercyjny powieści sensacyjnej, kreującej się na ponowoczesny apokryf. Można ją raczej nazwać swoistym traktatem egzystencjalnym, nawiązującym do wczesnochrześcijańskiej tradycji pisania apokryfów wspomagających proces ewangelizacji. Mimo iż zdaje się nieco modyfikować doktrynę ortodoksyjną, w istocie nie proponuje alternatywnej wersji chrześcijaństwa, a jedynie stara się przybliżyć współczesnemu człowiekowi jego głęboki humanizm. Koncentruje się wokół idei Bogocześnika definiowanej zgodnie z nauczaniem Kościoła, a więc podkreśla prawdę wiary, że Syn Boży jako Jezus z Nazaretu doświadczył wszystkich ograniczeń kondycji ludzkiej, czym potwierdził jej niezbywalną wartość. Odwołania do przeżyć psychicznych odbiorcy służą więc uwiarygodnieniu postaw życiowych bohaterów oraz wskazaniu, iż zasadne jest przyjęcie kościelnej nauki o ich biblijnych pierwowzorach.

Zarówno powieść Dimitrowa, jak i Danewej świadczą o zaistniałym już zjawisku sekularyzacji indywidualnej. Stanowią bowiem wyraz kondycji duchowej współczesnego człowieka, który wobec zmiany społecznego usytuowania instytucji religijnych znajduje się w sytuacji ciągłego poszukiwania racjonalnego systemu światopoglądowego. W celu podjęcia wątku prawdziwej nauki chrześcijańskiej oba teksty koncentrują się na kwestii tożsamości Chrystusa, wykorzystując przy tym funkcjonujące w przestrzeni kultury popularnej motywy heterodoksyjne. W efekcie operują tymi samymi argumentami, ale radykalnie różnie je interpretują i wartościują. Kreacja obrazu Jezusa zależy od przyjętej koncepcji człowieka (w relacji do Boga) oraz statusu aksjologicznego instytucji religijnej. W głoszącej autorytet władzy kościelnej powieści Dimitrowa jest on więc przedstawiony jako Wcielony Syn Boży, zaś w odsyłającej do idei samoz-

bawienia powieści Danewej – jako człowiek, który odkrył wewnętrzne bóstwo, wyrrywając się z własnej kondycji. Obie są jednak efektem samodzielnych poszukiwań prawdy, gdyż definiowanie w kategoriach prawdziwy – fałszywy (wiarygodny – niewiarygodny) przebiega w nich w kontekście znaczenia kanonu (pozytywnego lub negatywnego) oraz osobistego doświadczenia (egzystencjalnego lub nadprzyrodzonego) i ma ostatecznie prowadzić do ustalenia racjonalnej, czyli choć po części uzasadnionej hipotezy religijnej. W tej perspektywie *Светлина на човеци* stanowi ponowoczesną próbę racjonalizacji postulatu pozostania przy tradycyjnej, zorientowanej na instytucję Kościoła, formie religijności, zaś *13 позу* – zastąpienia jej wariantem ezoterycznym. Pierwszy czyni to niejako na przekór współczesnym tendencjom sekularyzacyjnym, drugi idzie im w sukurs, potwierdzając przy okazji z jednej strony marginalną pozycję w bułgarskiej przestrzeni społecznej Kościoła prawosławnego, z drugiej – istotne w niej miejsce paradygmatu gnostyckiego.

