

Spółeczno-kulturowe konteksty racjonalności

Społeczno-kulturowe konteksty racjonalności

pod redakcją
Zbigniewa Drozdowicza i Sławomira Sztajera



Poznań 2012

KOMITET NAUKOWY
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT
Prof. dr hab. Ryszard Wójtowicz

PROJEKT OKŁADKI
Adriana Staniszevska

REDAKCJA
Adriana Staniszevska

KOREKTA
Michał Staniszevski

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe
Wydziału Nauk Społecznych UAM 2012

Publikacja finansowana z funduszy
Wydziału Nauk Społecznych UAM

ISBN 978-83-62243-80-8

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

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

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	7
--------------------	---

RACJONALNOŚĆ W KONTEKŚCIE NAUKI, TECHNIKI ORAZ DZIAŁAŃ SPOŁECZNYCH

AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK <i>Kryteria racjonalności postępu naukowego: skuteczność czy mądrość? ...</i>	13
RAFAŁ ILNICKI <i>Racjonalność a irracjonalność techniki</i>	27
MICHAŁ MAKOWSKI <i>Racjonalność ograniczona czy ograniczona świadomość? Udział ukrytych form myślenia w podejmowaniu decyzji społecznych</i>	43
SEBASTIAN BODZAK <i>Czy ograniczona racjonalność podmiotu wyklucza jego odpowiedzialność w podejmowaniu społecznych decyzji?</i>	57

RACJONALNOŚĆ W KONTEKŚCIE RELIGIJNYM I ETYCZNYM

ZBIGNIEW DROZDOWICZ <i>Standardy racjonalności ascetycznego protestantyzmu</i>	69
KS. PIOTR MOSKAL <i>Racjonalność religii katolickiej</i>	79
SŁAWOMIR SZTAJER <i>Światopogląd religijny wobec nowego naturalizmu. O wybranych strategiach racjonalizacji religijnego obrazu świata</i>	95

JOANNA DUDEK	
<i>Problem racjonalności w wybranych polskich debatach etycznych</i>	107
JULIUSZ IWANICKI	
<i>Racjonalność i sekularyzacja religii w filozofii społecznej</i> <i>Thomasa Hobbesa</i>	121
BEATA WŁODARSKA	
<i>Racjonalność jako wróg spontanicznych uczuć religijnych?</i>	133

RACJONALNOŚĆ W KONTEKŚCIE KULTUROWYM

KS. BOGDAN LISIAK	
<i>Związek piękna i racjonalności w filozofii Alfreda Northa Whiteheada</i> . . .	143
ANNA KAWALEC	
<i>Racjonalność rytuału artystycznego</i> <i>(na przykładzie teorii i sztuki performatywnej)</i>	153
DAMIAN KOKOĆ	
<i>Ibn Chaldun – myśl społeczna i polityczna</i>	167
KONRAD ZABOROWSKI	
<i>O pilnej potrzebie racjonalnej kontemplacji</i>	177

Wprowadzenie

W momencie, w którym *homo sapiens* zdał sobie sprawę ze swojej rozumności (racjonalności), a stało się to zapewne wówczas, gdy świadomie posłużył się swoim rozumem, pojawiła się kwestia takiego jej określenia, aby można było ją efektywnie stosować w różnych życiowych sytuacjach. Okazało się jednak, że to, co w jednych z nich może uchodzić za jej przejaw, w innych musi być uznane za jej brak. Skłoniło to zapewne niejednego z tych, których życiowym powołaniem było dążenie do maksymalnie racjonalnego myślenia i praktycznego działania – najpierw nazywano ich mędrkami, a później filozofami i uczonymi – do postawienia fundamentalnych pytań: co jest, a co nie jest przejawem racjonalności, oraz kiedy nim jest, a kiedy nie jest? Pytania te były i są w miarę proste, ale odpowiedzi na nie okazały się i okazują nadal złożone. Co więcej, w miarę upływu czasu stawały się one coraz bardziej złożone. W efekcie mamy dzisiaj do czynienia z taką sytuacją, że można wprawdzie wyartykułować różne formy i typy racjonalności, ale nie można ich sprowadzić do wspólnego mianownika – rzecz jasna, poza nazwą, która okazuje się pojęciem tak szerokim, że obejmuje formy myślenia i praktycznego działania pod jednymi względami się dopełniające, a pod innymi wykluczające. Jest to sytuacja trudna do zaakceptowania dla tych, którzy chcieliby mieć wszystko uporządkowane od przysłowiowego A do Z. A kto by tego nie chciał?

Wyjścia z niej szukano i nadal się szuka na różne sposoby. Jednym z najdawniejszych było takie ograniczenie obszaru występowania racjonalności, aby nie mogło się w nim pojawić nic takiego, czego nie dałoby się ująć rozumem lub przynajmniej nad czym rozum nie mógłby sprawować jako takiej kontroli. Tą drogą poszło wielu logików i matematyków, a także niejeden filozof – żeby tylko tytułem przykładu przywołać ze starożytnych Arystotelesa, a z nowożytnych Kartezjusza. Innym wyjściem z tej intelektualnie kłopotliwej sytuacji było i jest takie elastyczne używanie tego pojęcia oraz innych pojęć bazowych dla racjonalności, takich jak pojęcie „racji” czy „rozumu”, aby mogły one oznaczać (w zależności od potrzeb) istotnie różniące się rzeczy i stany rzeczy. Przykła-

dem może być Leibniz i jego formuła: „nic nie jest bez racji” (*nihil esse sine ratione*). Leibnizjańska odpowiedź na pytanie, jakie racje mogą i powinny być w niej brane pod uwagę, sprowadza się do stwierdzenia, że w grę wchodzić mogą różne racje, m.in. racje dostateczne, ostateczne, konieczne, wyjaśniające, uzasadniające i wiele innych. Wprawdzie pierwsza z nich została uznana przez niego za rację preferowaną, to zarówno w jego teoretycznych rozważaniach, jak i praktycznych zastosowaniach racja dostateczna okazuje się tak uwikłana w logiczne i pozallogiczne możliwości, że nie sposób wskazać ani realnej, ani nawet potencjalnej różnicy między nią a pozostałymi racjami¹. Trzeba przy tym pamiętać, że Leibniz był logikiem i matematykiem dużego formatu. Jeśli zatem jego umysł nie był w stanie poradzić sobie z różnymi uwikłaniami różnych racji, to w jaki sposób mieliby sobie z nimi poradzić ci, którzy nie mają jego intelektualnego przygotowania.

Inną drogę uporania się z tym problemem wybrali ci, którzy racjonalność łączyli raczej z ludzkim działaniem niż z ludzkim myśleniem. Jeśli wierzyć *Żywotom i poglądom słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa, to drogą tą szli w czasach starożytnych już owi słynni mędracy, którzy nauczali praktycznych mądrości (racjonalności) – rzecz jasna, mądrości przybierającej różne formy, bowiem sytuacje życiowe, w których były one przydatne, różniły się często w sposób zasadniczy. Jednym z tych mędrców był Tales z Miletu, który mówił, że „trzeba pamiętać o przyjaciółach zarówno obecnych, jak nieobecnych”, a także iż „nie twarz należy upiększać, ale być pięknym przez swe postępowanie”². Szukanie w tym jakichś racji dostatecznych czy ostatecznych nie jest wprawdzie całkowicie pozbawione sensu, ale z pełnym przekonaniem można powiedzieć, że nie o to przede wszystkim w tej racjonalności chodzi. Chodzi w niej bowiem o takie postępowanie, które ułatwia nam, a nie utrudnia życie i współżycie z innymi ludźmi, a w każdym razie takie realizowanie naszych życiowych celów, które nie będzie prowadziło do konfliktów ze społecznym otoczeniem. Racjonalność ta nazywana jest dzisiaj racjonalnością społeczną lub po prostu racjonalnością społecznego działania. Istnieje jednak kłopot z jej artykułowaniem, opisywaniem i wyjaśnianiem. Przekonują o tym m.in. podejmowane w tym zakresie próby przez Maxa Webera i tych weberystów, którzy podążają wyznaczonym przez niego tropem różnych form pojawiania się i przeobrażania racjonalności społecznej³.

Autorzy zawartych w tym zbiorze artykułów prezentują nie tylko różne rozumienie racjonalności, ale także różne doświadczenie w intelektualnym

¹ Szerzej: B. Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Kraków 2007, s. 94 nn.

² Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 29 nn.

³ Por. S. Turner (red.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge 2000; A. Sica, *Weber. Irrationality and Social Order*, Berkeley – Los Angeles – Londyn 1990.

zmaganiu się z jej wieloznacznościami i uwikłaniami. Owa różnorodność i różnorodność rozumienia i doświadczenia sprawia, że w każdym z tych artykułów można znaleźć takie formy przejawiania się racjonalności, które wpisują się w bogatą paletę jej barw, cieni i odcieni. Rzecz jasna, nie wszystkie z nich mogą uchodzić dzisiaj za pierwszoplanowe. Niejedna z nich miała jednak taki charakter w przeszłości, a odwoływanie się do historii nie od dzisiaj stanowi jedną z dróg prowadzących do zrozumienia współczesnych problemów. Do takich aspektów racjonalności jestem skłonny zaliczyć m.in. analizowane i przedstawiane przez Agnieszkę Lekką-Kowalik kryteria racjonalności postępu naukowego, przedstawianą przez Piotra Moskala racjonalność religii katolickiej oraz przez Sławomira Sztajera strategię racjonalizacji religijnego obrazu świata. Również w pozostałych opracowaniach można znaleźć wiele interesujących i skłaniających do głębszej refleksji uwag i intuicji. Niektóre z nich, jak w artykułach Bogdana Lisiaka i Anny Kawalec, w których podejmowana jest kwestia związku racjonalności z pięknem oraz ze sztuką performatywną, wykraczają poza typowe obszary poszukiwania racjonalności i wkraczają na te, na których stosunkowo rzadko jej poszukiwano, a w każdym razie nie analizowano jej tam tak głęboko i szeroko jak w obszarze filozofii, nauki czy religii.

Zbigniew Drozdowicz

**RACJONALNOŚĆ W KONTEKŚCIE NAUKI, TECHNIKI
ORAZ DZIAŁAŃ SPOŁECZNYCH**

AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii

Kryteria racjonalności postępu naukowego: skuteczność czy mądrość?

Wprowadzenie

Postęp naukowy i techniczny jest trwałym elementem ludzkiego życia, a niekiedy – tak jak obecnie – są okresy prawdziwej jego eksplozji. W nauce mówi się o postępie, gdy pojawia się więcej bardziej precyzyjnych danych czy prostsze teorie o większej mocy unifikacyjnej i eksplanacyjnej. Postęp techniczny określa się jako proces zmian polegający na wprowadzeniu do produkcji i do użytku zarówno nowych, udoskonalonych technologii, jak i maszyn, urządzeń czy narzędzi, oraz na wykorzystaniu w doskonalszy sposób istniejących zasobów. Współcześnie mówi się raczej o postępie naukowo-technicznym, jako że obie te dziedziny w toku rozwoju sprzęgły się ze sobą, tworząc jeden system¹. Istnieją z pewnością kontrowersje co do tego, na czym ów postęp polega i jak można go zmierzyć, ale samo istnienie postępu nie ulega wątpliwości. Należy natomiast zauważyć, że termin „nauka”, pojawiający się w wyrażeniu „postęp naukowo-techniczny”, to angielskie *science*, a dokładniej nauki przyrodnicze; istnienie postępu w naukach humanistycznych nie jest już tak oczywiste.

Uzasadnieniem podjęcia pytania o kryteria racjonalności postępu naukowego jest współczesna sytuacja kulturowa: stawianie pod znakiem zapytania aktualnego kierunku rozwoju naukowo-technicznego, wprowadzanie mechanizmów zewnętrznej kontroli nauki i techniki, krytyka nauki i techniki za

¹ Argumentację na rzecz tej tezy można znaleźć w: E. Agazzi, *Dobro, zło i nauka. Etyczny wymiar działalności naukowo-technicznej*, tłum. E. Kałuszyńska, Warszawa 1997.

niszczenie wartości itp. Można by tego rodzaju głosy lekceważyć, uznając je za przejaw zacołania, gdyby nie fakt, że borykamy się z problemem zanieczyszczenia środowiska naturalnego, że żąda się utajnienia, a nawet zniszczenia wyników badań, że prowadzi się analizy ryzyka sprzężonego z badaniami naukowymi, wykorzystaniem technologii czy produkcją artefaktu. Przestało być oczywiste, że każde odkrycie czy wynalazek powinny się pojawić, a postęp naukowo-techniczny jest czymś wewnątrznie dobrym. Należy zatem poważnie potraktować głosy krytyków postępu naukowo-technicznego i zapytać, co jest źródłem krytyki i jakimi kryteriami należy mierzyć racjonalność postępu naukowego. W artykule będę argumentować na rzecz dwóch tez:

- opisowej: o postępie naukowo-technicznym zasadnie jest orzekana racjonalność instrumentalna, a jej kryterium jest skuteczność,
- normatywnej: postęp naukowo-techniczny powinien być poddany racjonalności praktycznej, której kryterium jest mądrość.

Ta ostatnia teza stanowi też postulat decydowania o kierunku postępu naukowo-technicznego, co oczywiście zakłada, że postępowaniem tym da się sterować i go kontrolować oraz że jego kierunek może być inny niż dotychczasowy. Takie postawienie kwestii wynika z dwóch istotnych założeń. Po pierwsze, nie jesteśmy deterministami technicznymi, tj. nie uważamy, że postęp ma (czy uzyskał) własny moment pędu; gdyby tak było, nie miałoby sensu zastanawianie się, czy jest on racjonalny i według jakich kryteriów powinien być mierzony, a już na pewno nie miałoby sensu postulowanie poddania go jakiejś innej racjonalności niż ta, którą się aktualnie rządzi, ponieważ byłoby to bezproduktywne – nic bowiem nie można zrobić prócz dostosowania się, by dobrze funkcjonować w świecie wykreowanym przez technonaukowy system. Po drugie, nie jesteśmy progresioentuzjastami, tj. nie uważamy, że wszelkie problemy pojawiające się na skutek postępu naukowo-technicznego są likwidowane przez jego kolejne etapy, ewentualnie że są one konieczną ceną za ów postęp (co określa się mianem Faustowskiej umowy – *Faustian bargain*).

Argumentację na rzecz powyższych tez rozwinę w kilku punktach. Rozpocznę od diagnozy współczesności, by wskazać, na czym polega problem z postępowaniem naukowo-technicznym. Następnie wydobędę niektóre filozoficzne idee stojące za współczesnym rozumieniem tego postępu oraz ich konsekwencje dla jego kierunku i będę argumentować, że to właśnie te idee, a dokładniej: decyzje podejmowane w oparciu o nie są źródłem problemów. Na tym etapie wykorzystuję wnioskowanie redukcyjne. Następnie odwołam się do wnioskowania dedukcyjnego: jeśli postępowaniem „rządzą” określone idee filozoficzne, to pojawia się deformacja postępu, a więc jeśli odrzucamy deformację, to należy też odrzucić idee, które do niej prowadzą. W ostatnim punkcie przedstawię propozycję zmiany rozumienia, czym powinien być postęp naukowo-techniczny.

1. Diagnoza dotycząca postępu naukowo-technicznego

Punktem wyjścia moich rozważań jest diagnoza, że nastąpiła deformacja postępu naukowo-technicznego. Diagnozę tę przedstawię w postaci tez sformułowanych przez Zdzisława Krasnodębskiego, Stanisława Kamińskiego i Evandro Agazziego, nie analizując jednak przedstawionej przez nich obszernej i wielowątkowej argumentacji na jej rzecz. Można oczywiście nie podzielać mojego przekonania o słuszności diagnozy, dlatego proponuję, by dalsze rozważania przyjąć warunkowo: „jeśli diagnoza jest słuszna, to...”

Z. Krasnodębski pisze:

Czy ktokolwiek może wątpić w postęp? Fakt, iż świat się zmienia nie ulega przecież wątpliwości. Trudno też kwestionować, że w niektórych przynajmniej dziedzinach zmienia się na lepsze. Jesteśmy – my, ludzie współcześni – zarówno w życiu prywatnym, jak i zbiorowym, zorientowani na przyszłość, tam lokujemy nasze nadzieje [...]. Oczywiście wiemy już, iż w skali zbiorowej owe zmiany na lepsze, tak zwane zdobycze cywilizacji, często okupione są negatywnymi, ujawniającymi się z pewnym opóźnieniem i tym groźniejszymi skutkami ubocznymi, których nikt nie przewidywał i często przewidzieć nie mógł. Czy jednak może być jakiś inny sposób przezwyciężenia trudności niż nowy „krok naprzód”? Kto poza nielicznymi jednostkami i grupami żyjącymi na marginesie cywilizacji, w buncie przeciwko niej, lecz przecież dzięki niej, chciałby zrezygnować z tych zdobyczy? I czy mówiąc o upadku idei postępu, poddając go w wątpliwość, nie stajemy się stronnikami wyczyszczenia, zabobonu i nędzy? Ale można te pytania odwrócić [...]. Możemy mianowicie spytać: czy dzisiaj ktoś może jeszcze wierzyć w postęp? Gdzie podzieli się optymiści, ufający w doskonalenie się rodzaju ludzkiego, w jego nieograniczone zdolności poznawcze, w możliwość radykalnego rozwiązania problemów społecznych, w rozwój moralny ludzkości².

Teza, którą stawia Z. Krasnodębski, jest więc następująca: w postępie naukowo-technicznym lokowano nadzieje na poprawę losu ludzkości – miał on być lekarstwem na zabobony i przesady, miał wyznaczać wzorzec racjonalności poznania i postępowania, miał uwolnić człowieka od zagrożeń i ograniczeń świata materialnego itd. Nadzieje te nie zostały zrealizowane i już nikt nie wierzy, że zrealizowane zostaną – pojawiło się rozczarowanie.

S. Kamiński stawia diagnozę jeszcze bardziej radykalnie:

Nauka [...] jakby oderwała się od człowieka i uzyskawszy autonomię, uczyniła go swoim niewolnikiem, a co gorsze przerastając możliwości biologiczne i psychiczne człowieka, grozi mu katastrofą. W takiej sytuacji może nastąpić samozagłada człowieka i właściwego mu środowiska. Nie ludzie bowiem kierują nauką, lecz ona ich kontroluje, gdyż dzięki niej manipulują nimi struktury i grupy nacisku, dominujące w danym społeczeństwie³.

Rozwój nauki i techniki wyprzedził w znacznym stopniu rozwój potrzebnej człowiekowi duchowości, tak że często staje się karykaturą samego siebie. Paradoxem XX wieku jest to, iż szybciej zwiększamy informacje o materii niż o człowieku oraz coraz lepiej umiemy prze-

² Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 5.

³ S. Kamiński, *Nauka i filozofia a mądrość*, w: idem, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 59.

kształcać materię niż wychowywać człowieka. Społeczeństwo zaś zbyt często i natargiwie pyta o to, jak nauka może uczynić nas silniejszymi i bogatymi, a za rzadko i bez przekonania, jak nauka mogłaby uczynić nas mądrymi i dobrymi⁴.

Zdaniem Kamińskiego, nauka i technika nie tylko zawiodły nasze oczekiwania, ale nauka „[ż]yjąc własnym życiem, zaczęła niszczyć tradycyjne wartości humanistyczne oraz poprzez technikę naturalne środowisko ludzkie”⁵. Oznacza to, że choć niektóre ograniczenia płynące z przyrody zostały zlikwidowane (co nie ulega wątpliwości), to pojawiły się nowe zagrożenia i to także w sferze ducha.

Evandro Agazzi twierdzi zaś, że rozwój nauki i techniki „nie jest procesem automatycznym. Jest dokonywany przez istoty ludzkie, a więc jest w zasadzie podatny na celowe ukierunkowanie i sterowanie. Jednak jeśli nawet odrzucimy przeświadczenie, że nauka i technika są złe z natury, pozostaje problem zgrania ich naturalnego wzrostu z eliminacją negatywnych skutków, a nawet ze wspieraniem różnorodnych wartości humanistycznych. Znalezienie rozwiązania tego problemu może być postrzegane jako największe wyzwanie naszych czasów”⁶. Agazzi potwierdza więc diagnozę sformułowaną przez wcześniej cytowanych autorów: postęp w nauce i technice stworzył zagrożenie dla wartości humanistycznych; powinien zaś nie tylko harmonizować z wartościami humanistycznymi, ale nawet je wspierać.

Przywołani myśliciele podzielają następujące przekonanie: postęp naukowo-techniczny miał służyć człowiekowi i społeczeństwu, pozwalając prowadzić lepsze życie nie tylko w aspekcie biologicznym, ale i duchowym; jednak nie przyniósł spodziewanych efektów ulepszenia życia człowieka w istotnych aspektach (tj. oczekiwanego szczęścia – jeśli szczęście uznamy za główny cel i pragnienie człowieka), ale stało się wręcz przeciwnie: postęp naukowo-techniczny i modelowanie różnych sfer życia wedle reguł systemu naukowo-technicznego stało się źródłem zagrożeń istotnych humanistycznych wartości, a to, co w ręku człowieka miało być środkiem budowania lepszego świata, uzyskało prymat i kontrolę. Nastąpiła więc deformacja postępu naukowo-technicznego: powinien on służyć człowiekowi i społeczeństwu, a zwrócił się przeciwko nim. Czy można wobec tego mówić o racjonalności postępu naukowo-technicznego? Nieracjonalne bowiem wydaje się być kontynuowanie działania, którego rezultaty zagrażają człowiekowi. Z drugiej zaś strony – czy istnieje jakkolwiek alternatywa? Adam Rodziński już 40 lat temu pisał:

[...] wkroczywszy raz na drogę produkcji i organizacji opartej o korzystanie z wielkich i skomplikowanych agregatów maszynowych trzeba nam kroczyć dalej po tej drodze i nie możemy bezkarnie ani zejść z niej, ani nawet na niej się zatrzymać⁷.

⁴ S. Kamiński, *Nauka i metoda*, Lublin 1992, s. 237.

⁵ Ibidem, s. 246.

⁶ E. Agazzi, *Dobro, zło i nauka...*, s. 3.

⁷ A. Rodziński, *Wprowadzenie do etiologii technicyzmu*, „Zeszyty Naukowe KUL”, vol. 15, 4/1972, s. 27.

Teza A. Rodzińskiego wydaje się nad wyraz aktualna, gdy przyjrzymy się temu, co wydarzyło się przez te 40 lat w nauce i technice – właściwie każda sfera życia została przekształcona dzięki postępowi w tych dziedzinach, zmieniło się także znaczenie wielu kluczowych pojęć, takich jak odpowiedzialność⁸. Już 40 lat temu pojawiły się prognozy „zapowiadające tej »istocie rozumnej«, która potrafi już podróżować samochodem po Księżycu, że – jeśli nie ujmie mocniej i mądrzej w dłonie własnego swego losu – czekać ją będzie już to nagła katastrofa na masową skalę, już to po stosunkowo rychłym wyczerpaniu możliwości dalszego rozwoju stopniowe i nieuchronne wymieranie przypominające los bakterii, których »kultura« po skonsumowaniu całej swej pożywki musi zwyrodnąć i zginąć”⁹.

Skoro nie można – a nawet, jak sądzą, nie należy – powstrzymać postępu naukowo-technicznego, a współczesny kierunek rozwoju przyniósł rozczarowanie oraz nowe zagrożenia w sferze biologicznej i zagrożenia dla istotnych ludzkich wartości, co można uczynić? Jak zrealizować postulat E. Agazziego o zharmonizowaniu postępu naukowo-technicznego z wspieraniem wartości humanistycznych? Julian Aleksandrowicz pisał, że aby przeżyć rewolucję naukowo-techniczną, człowiek potrzebuje rewolucji naukowo-humanistycznej¹⁰. Na czym miałyby polegać owa rewolucja? By odpowiedzieć na to pytanie, należy zastanowić się nad przyczynami deformacji postępu naukowo-technicznego. Mają one bowiem charakter filozoficzny, a nie ekonomiczny, polityczny czy społeczny.

2. Filozoficzne źródła deformacji postępu naukowo-technicznego

Entuzjaści postępu naukowo-technicznego często wypowiadają się z lekceważeniem o filozofii. Stephen Hawking w książce *Wielki Projekt*¹¹ obok zapewnienia, że Bóg nie stworzył wszechświata, ogłosił też, że filozofia umarła, bo nie dotrzymała kroku nauce. Paradoksalnie, to właśnie idee filozoficzne, a dokładniej antropologiczne i metafizyczne, stoją za decyzjami, które spowodowały krytykę postępu naukowo-technicznego: instrumentalizacja rozumu, teza o rozdziale sfery faktów i sfery wartości oraz wyznaczenie nauce i technice zadań eschatologicznych.

Rozumienie postępu naukowo-technicznego jako odkrywania coraz lepszych środków do ludzkich celów sprzęgnięte z filozoficzną tezą, że ludzki rozum nie

⁸ R. Lizut, *Technoodpowiedzialność. Uwagi o wpływie techniki na rozumienie odpowiedzialności*, w: E. Jarmoch, A. W. Świdorski, I. A. Trzpił (red.), *Bezpieczeństwo człowieka a wartości*, Siedlce 2010, ss. 125-135.

⁹ A. Rodziński, *Wprowadzenie do etiologii...*, s. 27.

¹⁰ J. Aleksandrowicz (red.), *Rewolucja naukowo-humanistyczna*, Warszawa 1974.

¹¹ S. Hawking, L. Młodinow, *Wielki Projekt*, tłum. A. Włodarczyk, Warszawa 2011.

jest zdolny do obiektywnego wartościowania celów, a jedynie do wskazywania środków, spowodowało podporządkowanie działań postępotwórczych skuteczności jako najwyższemu kryterium; pytanie o wartość samego celu nie mogło się nawet pojawić. Istotę tego przekonania ujął kardynał Joseph Ratzinger:

Homo faber potrafi zrobić to lub tamto, a to co robi jest „dobre”, to znaczy spełnia w doskonały sposób przypisany temu czemuś szczególny cel. Produkuje się maszyny do przemieszczania się w przestrzeni i te maszyny są dobre, gdyż przemieszczają w przestrzeni maksymalną liczbę osób z maksymalną szybkością, i to na maksymalną odległość. Produkuje też broń, która także jest dobra, ponieważ może unicestwić maksymalną liczbę osób w minimalnym czasie. Jednak pytanie, czy dobrze jest dla człowieka być możliwie najszybciej – i w możliwie największej liczbie – w czasie pokoju przemieszczonym w przestrzeni, a w czasie wojny zabitym – to pytanie wykracza poza jego kompetencje¹².

Wskazywanie środków do celów jest stwierdzaniem zachodzenia związków przyczynowo-skutkowych: zaistnienie stanu X prowadzi (zawsze lub prawdopodobnie) do zaistnienia stanu Y. Stąd można przeprowadzić następujące rozumowanie: jeśli chcę X, muszę spowodować Y; chcę X, a więc powinienem spowodować Y. Człowiek ustanawia cel, a rozum instrumentalny pozwala dobrać działania, które pozwolą ten cel zrealizować. Do istoty racjonalności należy wskazywanie uzasadnienia – czy to przekonania, czy działania. W tym ujęciu jedyna racjonalność, jaką człowiek posiada, to racjonalność instrumentalna, ponieważ jedynie dla doboru środków potrafi on przedstawić uzasadnienie. Nie ma natomiast uzasadnienia dla wyboru X jako celu – poza powiedzeniem „tak chcę” – chyba że realizacja X również zostanie ujęta w schemat cel – środki.

Uzasadnieniem tezy, że rozum nie jest zdolny do obiektywnego wartościowania celów, jest teza metafizyczna o rozdziale sfery faktów i sfery wartości wraz z tezą epistemiczną o niemożności racjonalnego i obiektywnego uzasadnienia sądów wartościujących. Dobitnie wyraził tę ideę już sto lat temu Max Weber:

[...] co się tyczy wartości mianowicie, to ostatecznie zawsze i wszędzie chodzi nie tylko o alternatywy, lecz o nieprzejednaną śmiertelną walkę, taką pomiędzy „Bogiem” i „Diabłem”. Nie ma między nimi mowy o jakiś względach czy kompromisach¹³.

To my wybieramy, która z wartości jest dla nas bogiem, a która diabłem. Weber jasno obrazuje ten konflikt:

[...] tym, co w świecie „obowiązuje”, jest nie tylko etyka, lecz istnieją obok niej inne sfery wartości, które to wartości w określonych okolicznościach realizować może tylko ten, kto weźmie na siebie etyczną „winę”¹⁴.

¹² J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, ss. 111-112.

¹³ M. Weber, „Sens »wolnej od wartościowań« socjologii i ekonomii”, tłum. E. Nowakowska-Sołtan, w: *Problemy socjologii wiedzy*, wybór A. Chmielecki, Warszawa 1985, s. 117.

¹⁴ Ibidem, s. 115.

Idea, że istnieją obok siebie różne, konkurujące ze sobą sfery wartości, znalazła swój wyraz w przyznaniu autonomii i wolności obszarom działania: polityce, ekonomii, sztuce, nauce i technice¹⁵. Sprowadzało się to, po pierwsze, do uznania, iż każdy z obszarów ma własne, wewnętrzne i niezależne od innych kryteria sukcesu (np. decyzja może być politycznie słuszna, choć ekonomicznie niekorzystna); po drugie – do uznania niezależności działania w autonomicznych obszarach, tj. polityk jako polityk, naukowiec jako naukowiec, inżynier jako inżynier są uprawnieni w działaniu według kryteriów przynależnych danemu obszarowi działania. W razie konfliktu, np. między nauką a polityką czy między techniką a moralnością, należy co najwyżej przystąpić do „negocjacji”.

Nauka i technika również są autonomiczne w wyżej wskazanym sensie, a ponadto jest im przypisywana w naszej kulturze szczególna wartość i to tak wielka, że jesteśmy gotowi podporządkować im inne wartości. Co uzasadnia tę wyjątkowy status nauki i techniki? Wydaje się, że uzasadnienie odwołuje się do przekonania, iż nauka ma eschatologiczne zadanie uwolnienia człowieka od ograniczeń (zwłaszcza ograniczeń materii) i zapewnienia mu „relatywnie wiecznej” szczęśliwości poprzez realizację wszelkich potrzeb i pragnień. Znaczącym wyrazem tego jest gwałtownie rozwijający się obecnie ruch transhumanistów, dążący poprzez wykorzystanie technologii do fundamentalnej zmiany ludzkiej kondycji, do wyeliminowania procesu starzenia się i do radykalnego udoskonalenia intelektualnych, fizycznych i psychicznych możliwości człowieka¹⁶. Za rozumieniem postępu naukowo-technicznego jako środka udoskonalenia człowieka stoi idea samozbawienia i samowyzwolenia człowieka. Poczucie zagrożenia – i rozczarowanie – płynie stąd, że wypracowane dotąd środki naukowo-techniczne nie pozwoliły zrealizować owego eschatologicznego celu, przyniosły nowe, trudne problemy, a same – podporządkowane jedynie skuteczności – obróciły się przeciw swemu twórcy.

3. Kulturowe konsekwencje instrumentalizacji rozumu

Dlaczego rozwijanie nauki i techniki w przekonaniu, iż ludzka racjonalność ma charakter instrumentalny i zachodzi metafizyczne „pęknięcie” rzeczywistości na sferę faktów i wartości, prowadzi do deformacji postępu naukowo-technicznego? Dzieje się tak, ponieważ tezy te mają konsekwencje dla rozumienia kryteriów słuszności działania, co przekłada się także na stan kultury. Po pierwsze, skuteczność w realizacji wartości staje się naczelnym kryterium oceny działania jako słusznego. Słuszność działania jest oczywiście zrelatywizowana do celu,

¹⁵ E. Agazzi twierdzi, że proces autonomizacji jest jedną z głównych charakterystyk nowożytności. Zob. E. Agazzi, *Dobro, zło i nauka...*

¹⁶ Zob. www.transhumanism.org.

który ustanawiamy jako podmioty działające: działanie słuszne z punktu widzenia sprawiedliwości może być działaniem niesłusznym z punktu widzenia zysku ekonomicznego. Ponieważ jednak nie dysponujemy obiektywną hierarchią wartości, wykonanie działania słusznego z punktu widzenia ustanowionego celu staje się powinnością. Jeśli ocena słuszności działania i sformułowanie sądu „powiniem zrobić Y” jest sprawą sumienia, a sumienie sprawą moralności, to działając skutecznie na rzecz realizacji przyjętego przeze mnie celu, działam zgodnie z sumieniem, a więc moralnie dobrze. Tym sposobem skuteczność zajmuje miejsce dobra moralnego w ocenie ludzkich działań. Ocena skuteczności działania jest do pewnego stopnia kwestią empiryczną: albo działanie przybliży nas do osiągnięcia pożądanego stanu rzeczy, albo nie (lub nawet oddala); ów pożądaný stan rzeczy jesteśmy w stanie intencjonalnie sobie przedstawić i wobec tego możemy ocenić, na ile osiągnięty danymi środkami stan rzeczy przypomina ten przez nas pożądaný¹⁷. Ponieważ postęp naukowo-techniczny ma uwolnić człowieka od ograniczeń i zapewnić szczęśliwość, a nie ma obiektywnej wizji szczęśliwości ugruntowanej na rozumieniu celu i sensu ludzkiego życia – cele i sens sami życiu nadajemy – powinnością nauki i techniki staje się dostarczanie skutecznych środków dla wszelkich celów; i to środków coraz lepszych. Postęp bowiem ma dwojaką naturę: jest ilościowy, gdy pojawiają się środki umożliwiające realizację celów dotąd uchodzących za nieosiągalne, oraz jakościowy, gdy istniejące środki stają się tańsze, dostępnejsze, wygodniejsze w użyciu itd. Wypracowanie technicznych możliwości „zamówienia” dziecka o określonych własnościach biologicznych czy skonstruowanie „przyjaznych” środków do przeprowadzenia eutanazji dobrze ilustruje to, jak rozumie swą powinność służby człowiekowi nauka i technika.

Przyjęcie skuteczności jako kryterium słuszności działania w nauce i technice ma dwie ważne konsekwencje dla rozumienia działania w sferze nauki i techniki. Pierwszą z nich jest ograniczenie używania rozumu. Działalność, która bierze pod uwagę jedynie skuteczność, przestaje być działalnością ludzką w tym sensie, że część ludzkiego rozumu zostaje niejako wyłączona z działania – zakazuje się bowiem człowiekowi używania rozumu do rozpoznawania dobra i zła, czy szerzej – wartości. Nie krytykujemy celów i nie formułujemy sądów wartościujących, a jedynie sądy wyjaśniające, dlaczego musimy użyć określonych środków do osiągnięcia celu, nie wnikając w to, czy cele te są tego

¹⁷ Przekształcaniu i manipulowaniu mogą podlegać nie tylko maszyny, urządzenia czy technologie, ale i człowiek; człowiek również może stać się środkiem. Do natury środka należy jednak chwilowość – zużywa się, a często – nawet jeśli funkcjonuje bez zarzutu – jest zastępowany przez lepszy. Wymiana komputera na lepszy i szybszy nie budzi sprzeciwu; jednakże wymiana schorowanego męża na „lepszy egzemplarz” budzi oburzenie. Skoro jednak nie rozpoznajemy innych powinności niż powinność stosowania środków do wybranego celu, a cele nie podlegają ocenie z punktu widzenia ich wartości – jaka byłaby racja takiego oburzenia się?

warte i czy proponowane środki są zgodne lub nie z pewnymi wartościami i moralnością. Technicy czy naukowcy, wykonujący nakazane instrumentalno-racjonalnie czynności prowadzące do zamierzonego celu, upodabniają się do maszyn, wykonujących zadane im operacje bez świadomości, co i dla czego robią¹⁸. Z tego powodu mogą też odżegnywać się od odpowiedzialności za skutki swych działań wiedzo- czy technikatwórczych i złożyć odpowiedzialność na ręce decydentów, którzy sformułowali cele, a potem zadysponowali wykorzystanie dostarczonych przez naukę i technikę środków. Stają się więc „umysłami do wynajęcia”. Jest to o tyle paradoksalne, że to naukowcy i technicy potrafią w większym stopniu przewidzieć konsekwencje określonych kroków na drodze postępu naukowo-technicznego, a „zakazuje” im się oceny konsekwencji, ponieważ ocena taka wymagałaby wydania sądu wartościującego, czego rozum instrumentalny nie jest w stanie dokonać. Bywa, że pojawia się konflikt. Zgodnie z racjonalnością instrumentalną pojawia się powinność realizacji określonej możliwości (celu), choć zgodnie z racjonalnością praktyczną uwzględniającą ocenę wartości celu czy konsekwencji – nie powinna być ona realizowana. Jak słusznie podkreśla Agazzi, ów konflikt – jako sprzeczność imperatywów – jest dla rozumu czymś nie do zniesienia, dlatego najprostszym sposobem jego uniknięcia jest rozdzielenie tych racjonalności i przyznanie im osobnych dziedzin kompetencji. Rozum praktyczny zajmujący się dobrem i złem staje się „zewnątrzny” wobec rozumu instrumentalnego: jako filozofowie formułujemy sądy o powinnościach, jako naukowcy i technicy robimy swoje. Rozum ludzki nie znosi takich podziałów, konkluduje Agazzi, i dlatego następuje zanik jednej z form racjonalności – racjonalności praktycznej. W konsekwencji uznaje się fakty, a relatywizuje wartości, serio traktuje środki, a cele uznaje za prywatną sprawę, zachęca się do eksploatacji możliwości, a milczy o obowiązku¹⁹. Nie jest więc zaskoczeniem, że system naukowo-techniczny staje się centrum kultury, bo to on właśnie ma do czynienia z faktami, środkami i możliwościami. To zaś ma konsekwencje dla całej kultury. Przywoływany wcześniej Adam Rodziński wskazywał, że w świecie kreowanym przez system naukowo-techniczny (nie używa on oczywiście tej terminologii) człowiek „zaraża” się „maszynowym” myśleniem i odrzuca właściwy mu porządek teleologiczny.

¹⁸ Szczegółową dyskusję nad konsekwencjami zakazu wartościowania celów w nauce i technice zob. w: R. N. Proctor, *Value-free science? Purity and Power in Modern Knowledge*, Cambridge Mass. 1991.

¹⁹ Być może eksplozja rozmaitych etyk szczegółowych stanowi odpowiedź na ów zanik racjonalności praktycznej w naszej kulturze. Agazzi sądzi, że nasza wstrząsana kryzysami sytuacja kulturowa może się poprawić dzięki rozwijaniu filozofii praktycznej, tj. „filozofii maksymalnie skoncentrowanej na celach, wartościach i powinnościach, i to filozofii zaangażowanej”. E. Agazzi, *Dobro, zło i nauka...*, s. 153.

[Człowiek – A. L.-K.] całą tę swoją quasi-radarową manierę zautomatyzowanego reagowania na takie czy inne podniety i sygnały wprowadza w całokształt styczności międzyludzkich, publicznych i prywatnych, które wobec tego zaczynają się modelować maszynistycznie, stają się urzeczowione, związane z jakimś na krótką metę skalkulowanym manipulowaniem sobą czy innym jakimś „pionkiem” – klientem, interesantem, pacjentem, petentem, delikwentem, pasażerem czy zgoła jakimś „łebkiem”. Człowiek redukuje w ten sposób człowieka – nie wyłączając siebie – do numeru porządkowego, do czegoś, co jest warte zainteresowania jedynie jako detal. Mógłby się też z czasem człowiek podążający stale w tym samym kierunku zdepersonalizować tak dalece, że w końcu – bawiąc się beztrudno tym, co do swobodnego eksperymentowania z istoty swej się nie nadaje i próbując sięgnąć po wszelkie dostępne, a nie tylko rozumnie dające się wykorzystać możliwości – popełniłby może najpierw moralne, a w ślad za tym ogólnokulturowe, czy ekologiczne samobójstwo²⁰.

Zważywszy, że dzięki postępowi naukowo-technicznemu dziadek może być mamą ojca swego wnuczka, że para głuchoniemych może sobie „zamówić” głuchonieme dziecko, że konstruuje się coraz zjadliwsze szczepy wirusa ptasiej grypy, to ostrzeżenie o możliwości popełnienia kulturowego – a być może i fizycznego – samobójstwa zaczyna przybierać złowieszczy ton.

Drugą konsekwencją instrumentalizacji rozumu jest ograniczenie wolności. Skoro naukowcy i technicy podporządkowani rozumowi instrumentalnemu są „ludzkimi maszynami”, to jako maszyny nie są wolni. Ludzka wolność przejawia się w rozpatrywaniu alternatyw działania oraz wybieraniu – podejmowaniu decyzji o realizacji jednych, a wykluczeniu innych²¹. Tymczasem jeśli skuteczność jest uznawana za ostateczne kryterium, droga postępowania jest wyznaczona. Agazzi zauważa:

[...] wolność jest zawieszona, gdy w grę wchodzi środek. Sąd praktyczny musi być wyłączony w tym przypadku, ponieważ jesteśmy po prostu ograniczeni do uznania konieczności pewnych środków dla osiągnięcia celu na mocy sądu teoretycznego, który wskazuje je jako niezbędne²².

Innymi słowy, nasza dziedzina wolnych wyborów zostaje ograniczona do ustanowienia celów; wybrawszy je zaś, wchodzimy w dziedzinę konieczności, równie nieuchronnej jak prawa przyrody. Nie jest racjonalnie chcieć osiągnąć cel i odrzucać środki wskazane jako konieczne. Redukcja ludzkiej racjonalności do racjonalności instrumentalnej okazuje się zarazem redukcją sfery wolności – rzekoma ludzka wolność ustanawiania celów staje się źródłem własnych ograniczeń.

²⁰ A. Rodziński, *Wprowadzenie do etiologii...*, s. 28.

²¹ Klasyczna koncepcja decyzji jako współdziałania rozumu i woli, będącego autodeterminacją, a przez to i wyrazem ludzkiej wolności, stanowiłaby istotne uzupełnienie analiz Agaziego. Zob. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991 (zwłaszcza rozdział II); idem, *Decyzja* (hasło), w: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. II, Lublin 2001, ss. 442-444.

²² E. Agazzi, *Dobro, zło i nauka...*, ss. 152-153.

4. Terapia: przywrócenie nauce i technice sapiencjalnych źródeł

Działamy zgodnie z naszym rozeznaniem co do struktury i funkcjonowania świata. Skoro działanie przy założeniu, że całość naszego rozumu to rozum instrumentalny, a ostatecznym kryterium wartości działania jest skuteczność, doprowadziło do zagrożenia kultury przez nasze własne wytwory, należałoby zmienić podstawy naszego działania i przeprowadzić postulowaną przez Juliana Aleksandrowicza rewolucję naukowo-humanistyczną. Twierdzę, podążając za ideami Stanisława Kamińskiego, że rewolucja ta powinna polegać na przywróceniu nauce i technice ich mądrościowych źródeł:

[...] trzeba najpierw przywrócić nauce także sapiencjalne źródła i motywacje oraz ostateczne zadania. Jedyne wtedy nie stanie się tyranem człowieka i nie uchybi jego godności²³.

Słowo „także” w powyższym cytacie sygnalizuje, że nie chodzi o umniejszenie zdolności nauki i techniki do dostarczania środków czy zasad manipulowania przedmiotami i zjawiskami, tylko o taki ich rozwój, by nauka i technika stały się personalistyczne i służyły rozwojowi całego człowieka, a nie jedynie przekształcaniu (i manipulowaniu) rzeczy i samego człowieka.

Punktem wyjścia powyższego postulatu są dwie tezy: 1) człowiek ze swej natury jest rozumny i dąży do jak najgłębszego poznania świata, jego sensu i celu, jak również celu własnego życia; 2) najgłębsze i trafne merytorycznie poznanie świata oraz hierarchii wartości jest nieodzowne dla ludzkiego działania kulturotwórczego, a człowiek jest niejako „z natury” twórcą kultury. Tezy te są *de facto* odrzuceniem metafizycznych tez, które leżą u podstaw redukcji całego rozumu ludzkiego do rozumu instrumentalnego. Człowiek może poznać to, co słuszne, cenne i prawdziwe, a poznawszy to, nie powinien uchylać się od wynikających z tego obowiązków – poznanie mądrościowe jest poznaniem ostatecznościowym i angażującym. Stąd nie sama skuteczność, ale właśnie mądrość nadaje się na kryterium oceny racjonalności działania w nauce i technice, o ile ma zaistnieć harmonia między wartościami realizowanymi przez te dziedziny kultury i wartościami humanistycznymi. Kryterium skuteczności jest kryterium technicznym: jeśli znamy pożądany skutek, możemy stwierdzić, czy wybrana metoda faktycznie pozwoliła nam go osiągnąć i ewentualnie w jakim stopniu, przy czym nie ma ograniczeń co do tego, co można jako pożądany skutek przyjąć. Kryterium mądrości jest kryterium filozoficznym: wymaga odpowiedzi na pytanie, czemu ma ze swej istoty służyć postęp naukowo-techniczny, a jeśli odpowiedź odwołuje się do dobra człowieka czy poprawy losu, to należy określić, czym owo dobro człowieka czy poprawa losu jest; skuteczność zostaje wtedy wkomponowana w kryterium mądrościowe jako warunek konieczny, ale niewystarczający do uznania pewnego działania za uzasadnione.

²³ S. Kamiński, *Nauka i filozofia...*, s. 59.

Odpowiedź na pytania, co jest słuszne i cenne oraz jakie działanie jest tu i teraz mądre, a co się jedynie takim wydaje, wymaga antropologii, tj. określenia, kim jest człowiek oraz jaki jest ostateczny cel i sens jego istnienia. Powoduje to, że nauka i technika muszą znaleźć się w innej perspektywie filozoficznej niż ta, która kształtowała ich rozumienie co najmniej od czasów Francisca Bacona; co więcej – musi to być filozofia realistyczna. Interesuje nas bowiem, kim rzeczywiście jest człowiek, a nie jakie pojęcie człowieka posiadamy, czy też jak używamy terminu „człowiek” w różnych grach językowych. Ma więc rację S. Kamiński, gdy pisze:

[...] powodem sprzeniewierzenia się nauki jej własnym zadaniom jest przede wszystkim dysharmonia między poszczególnymi dziedzinami kultury, wywołująca rozbieżność w osobowości twórcy kultury. W konsekwencji tego nauka nie liczy się z życiem moralnym i estetycznym, a zapomina, że zakłada filozofię, a nie ją dopiero umożliwia. Uczeń prowadzony w sposób partnerski od wieków dialog uczonych i filozofów. Zastąpił go dyktat techniki i przyrodoznawstwa²⁴.

Mutatis mutandis można to samo powiedzieć o technice, tyle że w tym przypadku chodzi raczej o dyktat przyrodoznawstwa pokazującego możliwości, które technika może implementować, oraz ekonomii pokazującej, jak technikę można z zyskiem wykorzystać.

Umieszczenie nauki i techniki w perspektywie filozofii oznacza z kolei, że działania w ich obrębie stają się domeną rozumu praktycznego (racjonalności praktycznej). Istota racjonalności praktycznej zasadza się na krytyce, refleksji i uzasadnianiu celów działania, a dokładniej – na próbie ustalenia racji tego, co być powinno, co samo w sobie jest wartościowe. Należy zauważyć, że wtedy środki podlegają osobnej ocenie – jako coś, co powinno lub nie powinno zaistnieć. Cel nie uświęca środków, bo one mogą być czymś, co nie powinno zaistnieć, nawet jeśli są czymś koniecznym do osiągnięcia celu; także konsekwencje mogą być ocenione jako coś, co nie powinno zaistnieć, nawet jeśli nie ma zastrzeżeń co do celów i środków. Przywracanie sapiencjalnych źródeł nauce i technice oznacza więc zadawanie pytań na każdym etapie procesu twórczego: czy to jest dobre dla człowieka? Czy środki są akceptowalne? Jakie będą konsekwencje wprowadzenia tej oto idei czy tego oto urządzenia w krwiobieg kultury? Odpowiedź na te pytania jest ważna, ponieważ – jak słusznie podkreślał Adam Rodziński – „zachodzi niewątpliwie pewnego rodzaju sprzężenie zwrotne pomiędzy tym, co człowiek tworzy, a tym, czym jest i czym się staje – właśnie w wyniku angażowania się w pewnego typu wytwarzanie”²⁵, a zarazem „[k]ażda maszyna stanowi wszak zobiektywizowanie określonej idei dotyczącej potrzeb człowieka, a niektóre wskazują na pewien ideał czy

²⁴ Ibidem, s. 60.

²⁵ A. Rodziński, *Wprowadzenie do etiologii...*, s. 27.

antyideał dotyczący całej ludzkiej egzystencji”²⁶. Mamy więc takie maszyny, jakie „dyktuje” nam rozumienie człowieka, a egzystując między maszynami i angażując się w proces ich wytwarzania, stajemy się w pewnym stopniu tacy, jak wymuszają to na nas maszyny.

Podsumowanie

U podstaw współczesnego poczucia rozczarowania i zagrożenia postępowaniem naukowo-technicznym leżą tezy filozoficzne co do natury ludzkiego rozumu, struktury rzeczywistości oraz zadań nauki i techniki. Jako „terapia” proponowane jest odrzucenie tych tez i przywrócenie nauce i technice sapiencjalnych źródeł, tj. umieszczenie nauki i techniki w innej perspektywie antropologiczno-filozoficznej niż dotąd, bowiem – jak wyraził to A. Rodziński – ostateczny kierunek rozwoju i sens korzystania z samoczynnych i samobieżnych maszyn produkowanych na skalę masową zależy od określenia ostatecznych „punktów dojścia” człowieka, a więc od znalezienia sensu i celu jego życia²⁷. Owa inna perspektywa filozoficzna to przede wszystkim uznanie obiektywnych wartości i kompetencji rozumu do ich odkrywania. Pozwala ona na przyjęcie mądrości, a nie jedynie skuteczności jako kryterium racjonalności działań w obrębie nauki i techniki. Postulat przywrócenia sapiencjalnych źródeł nauce i technice jest faktycznie postulatem przebudowywania kulturowej świadomości, by zmienić kierunek i dynamikę postępu naukowo-technicznego. Być może brzmi to jak mrzonka lub arogancja, ale nią nie jest. Zmieniliśmy sposób hodowli zwierząt czy wykorzystania ich w badaniach naukowych, ponieważ zmieniliśmy rozumienie tego, czym jest zwierzę i jaki wymiar normatywny ma jego cierpienie. W paradygmacie uprawiania nauki nazywanym *Mode 2 Science* kryterium dobrej nauki jest dwuwymiarowe: ma ona być rzetelna epistemicznie i społecznie zdrowa (*socially robust*), ponieważ uznaliśmy konieczność brania pod uwagę wartości pozaepistemicznych już na etapie formułowania problemów naukowych czy technicznych²⁸. Idee mają konsekwencje, także idee filozoficzne, w tym te leżące u podstaw rozwoju naukowo-technicznego; zmiana idei, choć pewnie nie natychmiast, zaowocuje zmianą działania. Jak słusznie zauważa S. Ossowski: „Nauka wraz z wszelkimi innymi sferami kultury jest przecie tą szczególną sferą rzeczywistości, której dzieje zależą od tego, co się o niej myśli”²⁹. Od tego, czy racjonalnością działań w nauce i technice będzie rządzić jedynie skuteczność czy mądrość, może zależeć kształt naszej przyszłości.

²⁶ Ibidem, s. 28.

²⁷ Ibidem, s. 33.

²⁸ H. Novotny, P. Scott, M. Gibbons, *Rethinking science – Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*, Cambridge 2003.

²⁹ S. Ossowski, *Nauka o nauce*, w: idem, *O nauce*, Warszawa 1967, s. 102.

RAFAŁ ILNICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa

Racjonalność a irracjonalność techniki

Wprowadzenie

Kultura była dotąd organizowana przez symbole, natomiast technika pozostawała w stanie ślepoty symbolicznej – musiała więc zostać wyposażona w symboliczne protezy ukierunkowujące jej działanie¹. Zmianę, jaką przyniosła technicyzacja, można przedstawić w następujący sposób: symbol był silniejszy od ślepej techniki, mógł ją prowadzić i zatrzymywać, jeśli zaszła taka potrzeba – miał nad nią pełną kontrolę. Gdy technika ulegała autonomizacji (w XIX wieku), wzmocniło się jej ukierunkowanie, lecz nadal była ślepa – niewrażliwa na tendencje racjonalistyczne i irracjonalistyczne mające poddać ją sterowaniu², Oświecenie stworzyło jedynie pozór kontroli tych tendencji. Współcześnie filozofowie i inni przedstawiciele nauk humanistycznych i społecznych starają się tego ślepcę powstrzymać. Widząc oszalałego molocha (jako figurę tego, co przekracza i „pożera” kulturę), próbują go dyskursywnie naprowadzić i za-

¹ Martin Heidegger w *Byciu i czasie* pisał, że rzeczy są wyposażone w wartości. Tworzą one symboliczne współrzędne, ujmowane z perspektywy ontycznej analizy funkcjonowania podmiotu. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 87. Stechnicyzowana kultura może działać bez symboli (asymbolicznie, a więc bez wartości), tworząc technologicznie rozszerzone sfery bycia za pomocą urządzeń technicznych zapośredniczających ludzkie doświadczenie. Wszelka ontyczność jest już dana jako zapośredniczona technicznie, w wyniku czego wyposażenie symboliczne jest dodatkiem, a nie rodzajem głównego urządzenia, dzięki któremu miałyby tworzyć się kultura. Wartości zostają osadzone, z pominięciem warstwy symbolicznej, bezpośrednio w urządzeniach, które określam mianem urządzeń ejdetycznych.

² Racjonalizm dotyczyłby filozofii oświeceniowych, zaś irracjonalizm – paradygmatu romantycznego, zgodnie z którym technika miałyby sterować-się-ku-samozniszczeniu.

mknąć w symbolicznych ramach kulturowych wartości. Ów ślepiec jest jednak potężniejszy i szybszy niż symboliczny przewodnik, będzie się więc wymykał. Do tego mówi on językiem własnych autoregulacji. Technika komunikuje człowiekowi swe stany poprzez własne globalne działanie, które przekracza sumę wszystkich stanów i artikulacji cząstkowych. Język filozoficzny techniki jest pochodną języka działania techniki – języka jej programowania, a nie dyskursu o programowaniu³. Doszło do tego na skutek intensyfikacji tendencji technicyzacji kultury.

1. Metafizyka postępu technicznego

Postęp techniczny rozpoczął się w XIX wieku, lecz myślenie o obiektach technicznych jako podstawowej sile sprawczej technicyzacji nie było obecne do połowy XX wieku. Nikt nie zastanawiał się nad poszczególnymi częściami i składowymi techniki, ponieważ realizowana była ogólna idea filozoficzna właściwa dla filozofii oświeceniowej:

Na poziomie elementu jego rozwój [obiekty techniczne – R. I.] nie prowadzi do żadnego zmartwienia powodującego niepokój, powstającego z konfliktu z nabytymi nawykami: prowadzi do osiemnastowiecznego klimatu optymizmu, z jego ideą nieprzerwanego i nieograniczonego postępu oraz ciągłego ulepszania ludzkiej wielkości⁴.

Myślenie oświeceniowe dotyczy najprostszycych elementów technicznych. Wraz ze wzrostem ich specjalizacji przeradza się ono w obawę, zwłaszcza gdy pojawia się techniczne indywiduum, jakim jest narzędzie lub urządzenie techniczne. Narzędzia, które zastępują człowieka, „odbierają mu pracę”, pozbawiając go wyróżnionego miejsca w kulturze i alienując. Nie chodzi o to, że maszyny czynią człowieka podrzędnym względem nich, wystarczy, że sprawiają, iż jest on im równorzędny jako podmiot sprawczy działający w kulturze. Jednak Oświecenie wraca wraz ze złożonością maszyn – człowiek znów czuje, że jest racjonalnym koordynatorem działań techniki, że jest zdolny kierować technicyzacją, gdyż może konfigurować maszyny. „Zgodnie z myśleniem postępowym rozwój

³ Metafizyczna praca techniki jest odczytywana za pomocą metafor. Konkretnie wynalazki i innowacje, mimo swego technicznego charakteru, są wyrażone jako metafory. Historia techniki stanowi więc fenomenologię metafor jako uogólnień pracy techniki w danej epoce jej rozwoju. Nie oznacza to redukcji metafizycznych czynności wykonywanych przez techniki do pracy metaforyzacji, lecz sposób, w jaki dokonywana jest hermeneutyka fenomenów technicznych. Główną metaforą obecnego stadium technicyzacji jest programowanie ludzkiej wrażliwości (bycia) oraz infrastruktury technologicznej (bytu), na której zostaje ona ufundowana.

⁴ G. Simondon, *On the Mode of Existence of Technical Objects*, Londyn 1980, s. 8 (tłum. własne). Ta tendencja do reaktywacji oświeceniowego myślenia w kategoriach niepojmowanego technicznego postępu jest wyraźna u Simondona, który w teorii informacji i organizacji widzi stabilizator świata (ibidem, s. 9). Ta umożliwiona i gwarantowana techniką metastabilność stanowi ucieleśnienie racjonalności oświeceniowego postępu technicznego.

przebiega liniowo do czegoś wyższego i lepszego”⁵ – według słów Gerharda Banse Oświecenie jako dyskurs oraz typ technicyzacji kultury pojawia się i znika, aby powrócić w zmieniony sposób, ponieważ logos będący wyrazem „prawa i metody”⁶ staje się *ratio*⁷. Zasady kosmiczne znajdują kontynuację w zasadach rozumu, a te w procesie technicyzacji stają się regułami technicznymi wyznaczającymi kryteria racjonalności i irracjonalności przyjmowane przez człowieka. Aby je rozpatrzyć, trzeba poddać analizie funkcjonowanie podmiotu.

Analizy Jamesa G. Marcha i Herberta A. Simona nakazują uwzględnić wersje perspektywizmu realizowanego w systemowy sposób:

Z fenomenologicznego punktu widzenia o racjonalności można mówić tylko w kontekście jakiegoś układu odniesienia; układ ten jest określany przez ograniczenia wiedzy człowieka racjonalnego⁸.

Podmiot zostaje wpisany w regulacje techniki i w nich jako układach odniesieniach własnej egzystencji szuka racjonalności, to znaczy celowości, logiki i konsekwencji działań. Racjonalność odnosi się do działań i przekonań jako typów idealnych. Jest to cybernetyczny perspektywizm wynikający z systemowego rozumienia racjonalności, choć nie wyklucza realizacji idei filozoficznych przez technikę – są one sprowadzane zarówno do wzajemnie warunkujących się sieci oddziaływań, jak i krótkotrwałych efektów filozoficznych. Stwierdzenie, że Platon wprowadził rozwiązanie perspektywizmu, byłoby tu zasadne (choć stanowi odwrócenie jego historycznej wersji, głoszącej, że Platon tak rozwiązał kwestię perspektyw, by nie doszło do perspektywizmu). Uogólniając, można stwierdzić, że idea to urządzenie⁹ zawierające prawowite i wyselekcjonowane perspektywy. W tym przypadku odnosi się do tego, co racjonalne. Irracjonalne jest zaś przyjęcie punktów widzenia spoza wybranych i posiadających połączenia z perspektywami idei. Rozróżnienie na racjonalność i irracjonalność traci moc, gdy wszystko staje się perspektywą równie dostępną w płaskiej ontologii mediów technicznych.

Żeby jednak technika była racjonalna jako dyscyplina, musi być podporządkowana teorii racjonalności. Należy przy tym zwrócić uwagę na pewną pułapkę,

⁵ G. Banse, *Pewność pomiędzy faktycznością a hipotetycznością*, w: A. Kiepas (red.), *Człowiek wobec wyzwań racjonalności*, Katowice 2002, s. 35.

⁶ W. Tatariewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 1978, s. 57.

⁷ Ibidem. Logos dany jest w charakterze *ratio*. Zasada porządkująca rzeczywistość, która stanowi uniwersalny interfejs wszelkiej artykulacji, jest odnoszona bezpośrednio do podmiotowości. Przejście od kosmologii do metafizyki subiektywistycznej wiąże się więc z przejściem od logosu do *ratio*.

⁸ J. G. March, H. A. Simon, *Teoria organizacji*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1964, s. 225.

⁹ W technologicznej interpretacji platonizmu idea jest urządzeniem, gdyż zawiera połączenia z materią, które reguluje poprzez własną aktywność. Postęp technologiczny wprowadza wirtualne idee, ujawniając w ten sposób swój metafizyczny wymiar, odległy jednak od historycznej wykładni platonizmu.

gdyż racjonalność ograniczona (*bounded rationality*)¹⁰, będąca uogólnieniem cybernetycznego perspektywizmu, dotyczy podmiotów, które zawsze funkcjonując w określonych warunkach, nie mają pełnej wiedzy o świecie. Kryterium racjonalności staje się optymalizacja – zdolność do dokonania najlepszego wyboru z wirtualnie dostępnych informacji¹¹ (tj. ofert, które mogą zostać zaktualizowane), stosowania heurystyk, podejmowania decyzji. W przeciwieństwie do form racjonalności ekonomicznej filozofie racjonalistyczne, oświeceniowe i dialektyczne widziały w racjonalności podstawę organizacji świata społecznego i kultury. Wszystkie one zyskały swe przedłużenie w postępie technicznym. Filozofie racjonalistyczne wyłączyły doświadczenie jako uprawomocnioną metodę dochodzenia do argumentów, a wraz z nim pominięły sferę wszystkiego, co się do niego odnosi, pod postacią rzeczy, obiektów i przedmiotów. Filozofie oświeceniowe są odpowiedzialne za racjonalizm oświeceniowy, zakładający, że człowiek powinien zdobywać coraz więcej wolności. Filozofie dialektyczne postrzegają rozwój jako walkę sprzecznych idei (Hegel) oraz ruch przechodzenia ilości w jakość (Marks).

2. Racjonalność techniczna

Racjonalność techniczna (irracjonalność w stosunku do filozofii racjonalistycznych) jest ograniczona do kultury technicznej – wprowadza systemy eksperckie, które pomagają człowiekowi w podejmowaniu decyzji, czyli wybieraniu połączeń, i są wtórnie hipostazowane do postaci Ducha Absolutnego. Dostarcza zatem narzędzi racjonalności programującemu i optymalizującemu rozumowi. Filozofie dialektyczne hipostazują urządzenia techniczne, nadając im funkcje inteligencji, intelektu, rozumu, Ducha. Racjonalność ograniczona przez własne hipostazy pełniące funkcję pseudoregulatywną staje się więc racjonalnością nieograniczonej możliwości połączeń w obrębie fikcyjnych pojęć, ujmujących postdialektyczne¹² stosunki globalne, istniejące w infrastrukturze technologicznej.

Niklas Luhmann uważa, że racjonalność to cel (*telos*)¹³, natomiast Michel Foucault przyjmuje perspektywę genealogii technologii mocy¹⁴, czyli urządzeń mocy (wirtualności – mocy definiowanej przez zdolność do aktualizacji połączeń). Zbyt duża moc rozsądza wszelką celowość. Czynnościom filozoficznym wykonywanym przez technikę towarzyszy anihilacja kultury symbolicznej.

¹⁰ Mam na myśli głównie jej rozwinięcie dokonane przez Herberta A. Simona.

¹¹ Jest to ujęcie Herberta A. Simona.

¹² Główną cechą postdialektyczności jest brak negatywności i pracy negacji. Istnieje ona jedynie jako opcja, ale jest wtórna wobec podstawowych decyzji, jakie podejmuje użytkownik.

¹³ Por. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, s. 172 nn.

¹⁴ M. Foucault, *Security, Territory, Population*, tłum. G. Burchell, Basingstoke 2007, s. 59.

Kwestię racjonalizmu i irracjonalizmu techniki należy rozpatrywać jedynie w perspektywie dokonującego się postępu, który ma cel, a jednocześnie go nie ma. W zależności od konkretnej genealogii technologii mocy możemy skupiać się na tym, co dotyczy realizacji danej tendencji. Tylko w ten sposób można odnieść się do rzeczywistej pracy rozumu, pomijając abstrakcje, aksjomaty oraz założenia, które nie mają bezpośredniego przełożenia na ewolucję techniki i technicznych tendencji, czyli do aktywności rozumu, wynikającej z konfiguracji perspektyw wyrażających moc spojrzenia, klasyfikowania i myślenia, a nie perspektywę zewnętrznego wobec aktualnych przemian obserwatora. Wewnątrz rozumu – gdyż postępująca globalna technicyzacja jest rozpatrywana jako jego wnętrze (nawet jeśli jest to zdolność wnętrza do kontrolowania zachodzących w nim procesów) – ustalenie racjonalności i irracjonalności sprowadza się do porównania regulacji przewidzianych przez rozum z ich technologicznymi aplikacjami. Jest to rozum programujący, który wypiera rozum rządzący. Celem (o ile można o nim mówić w Luhmannowskim znaczeniu) jest tu konfiguracja urządzeń według woli, czyli zgodnie z przynależnym nam sprawstwem jako dostępną mocą.

Programowanie w sobie jest mocą wprowadzania programu modyfikacji rzeczywistości, a także immanentnie wiąże się z pewnym celem, choć nie musi być racjonalne, gdyż kryje się za nim tendencja do ślepej aktualizacji woli¹⁵. Wszystko, co wychodzi poza racjonalne, tj. przewidywalne, możliwe do objęcia ludzkimi władzami umysłowymi zmiany, musi zostać określone jako irracjonalne. Irracjonalizm jawi się zatem jako „wykolejenie się”, „zblądzenie”, „pomylenie toru” racjonalności technicznego postępu oraz bezcelowość czy pozacelowość, co wprowadza nihilizm słabych połączeń do globalnej infrastruktury technologicznej. Można powiedzieć: „ten postęp nie jest racjonalny”, gdyż według praw i symbolicznych regulacji rozumu nie pokrywa się on z trajektorią ewolucji zarysowaną przez narzędzia rozumu. Rozum, bez względu na to, w jakim znajduje się aktualnie przebraniu, będzie dążył do ciągłego potwierdzania siebie. W wyniku tego tendencje irracjonalistyczne postępu techniki, będące konsekwencją braku kontroli ze strony *ratio*, zostaną podporządkowane innym regulacjom, np. autoregulacjom właściwym systemom technicznym. Irracjonalność przestanie być jedynie nazwą „ślepego” postępu techniki, który wymyka się wszelkiej wtórnej realizacji¹⁶. Ślepy oznacza także tego, który nie wie, gdzie

¹⁵ Zarówno człowieka, jak i obiektów technicznych (mają one swój udział, tj. zapośredniczenie, w woli mocy, ponieważ taka była ich technogeneza przed autonomizacją).

¹⁶ Musi się tak dziać, ponieważ jest on zbyt szybki, by go spójnie przedstawić. Zatem to, co zostaje z rozumu, to pewna kalkulatywna wirtualność objawiająca się w statystyce, stanowiąca uniwersalne narzędzie podsumowywania wydarzeń, których nie można objąć dozorem symbolicznej i językowej racjonalizacji. Racjonalność techniki kalkulatywno-statystycznej sprowadza się więc do prezentacji „strzępów” filozofii racjonalistycznych zestawianych z danymi liczbowymi, które zdają się zarówno ilustrować, jak i potwierdzać prezentowane dane. Statystyka to uni-

ma zmierzać, gdyż nikt nie może nim pokierować, nawet on sam. Irracjonalny postęp wymaga, by go kultywować, pielęgnować, pobudzać. Nie można go pozostawić wyczerpaniu jako tendencji ogólnobytowej, ponieważ doprowadziłoby to do „wysuszenia” technomerkantylizmu¹⁷ – ustania lub poważnego osłabienia procesów uprzemysłowienia egzystencji. Dzięki temu irracjonalność jako główna siła postępu technicznego włącza do swoich regulacji coraz szersze kręgi społeczne, kulturowe i technonaukowe. Moc przyciągania i subsumowania zawdzięcza własnym autoregulacjom, które wciąż powtarzają te same czynności na wzór półautomatycznej maszyny. W połączeniu z pustosząco-rozpraszającą pracą popkultury sprawia to, że irracjonalizm postępu techniki staje się jedyną dostępną racjonalnością (w stopniu umiarkowanym, gdyż chodzi o dostęp do racjonalności w perspektywie ogółu kulturowych regulacji). Nie jest on przy tym przeciwny ideowo jakiemuś racjonalizmowi. Wychodzi on poza tę opozycję, będąc realizacją *autopoiesis* – samowytwórczości, w tym samowytwórczej produkcji sensu istnienia techniki, którego nie da się sprowadzić do znanych regulacji¹⁸. Irracjonalność właściwa postępowi techniki jest więc w niego wbudowana, nie jako system operacyjny bądź sterownik, lecz uboczny program jej działania. Jest to zupełnie nowa sytuacja, gdy filozoficzna praca wykonywana przez technikę skutkuje pojawieniem się idei, których nie można do końca zrozumieć. Opór względem tego warunkuje ich funkcjonowanie – na obrzeżu, jako *byproduct*, coś zbędnego, a zarazem – ze względu na skoncentrowanie na podmiocie i społeczeństwie – najbardziej istotnego dla ludzkiej egzystencji. Współczesna postać irracjonalizmu postępu technicznego staje się więc nie tyle przedmiotem deliberacji, ile efektem produkcji technologicznej, czyli postępowem w samowytwórczości, samorozszerzalności oraz samozestawialności produktów i produkcji autoregulacyjnej techniki.

To, co zostaje wyprodukowane, nie posiada argumentów, założeń. Nie są jednak brane pod uwagę możliwości maszyny, która rzekomo nie może filozofować. Bez względu na paradoksalność tej sytuacji należy uznać, że to właśnie robi współcześnie technika – dostarcza idei filozoficznych, które jak produkty uboczne jej działania są dostarczane do obróbki i wtórnego wykorzystania społecznego. Irracjonalizm jest więc racjonalizacją „resztek”, pozostałości po autoregulacjach systemów technicznych, które „chcą” i „myślą”, „sugerują

wersalny mechanizm operacjonalizowania *doxy* – mniemań wyływających z poszczególnych zmysłów wspólnych, których suma dzięki mediom technicznym w ich teletechnologicznym wcieleniu zajęła miejsce *ratio*.

¹⁷ Technomerkantylizm, według Wojciecha Chyły, odnosi się do rozumienia globalnej techniki (biotechnosystemu) jako kwestii tyleż ekonomicznej, co technologicznej. Jest on różnią – źródłem wszelkiej aktywności przełączania połączeń, jedynego dostępnego różnicowania w obrębie biotechnosystemu.

¹⁸ W tym sensie innowacje nie muszą być uzasadniane. Sposobem tłumaczenia ich kulturowej obecności jest jedynie marketing.

pojęcia”. Następuje otwarcie się na pytanie: czego chce technika?¹⁹ Należałoby więc zmodyfikować Heideggerowskie nastawienie i poddać refleksji nie samo „pytanie o technikę” jako pewne możliwe i relatywnie uniwersalne odniesienie, ale pytanie, czego chce technika realizująca taki postęp, którego skutki są widoczne, a ich ocena różna. Nie można jednak zaprzeczyć temu, co nieustannie wydarza się w wyniku zestawiania i rozstawiania²⁰ systemów technologicznych o globalnej skali obowiązywania. Pytanie, czego chce technika, dotyczy dostosowania się do logiki jej irracjonalności – technika chce bowiem siebie, pragnie wzmacniać własne autoregulacje, aby skutecznie i w sposób gwarantujący spójność oraz ciągłość funkcjonowania nieustannie pomnażać i utwierdzać własne podstawy, do czego jest także potrzebny człowiek jako „maszyna przetwarzająca symbole i osadzone w nich wartości”. Jednak technika nie przejawia transcendencji woli, tak jakby była maszyną pragnienia, lecz chce własnego postępu. To jest jej zbrodniczy irracjonalizm, tak została bowiem zaprogramowana. Jej nakierowanie nie jest jednak stałe, lecz ma zmienne formy. W ten sposób w ideach filozoficznych będących produktami ubocznymi tej zestawiająco-autoorganizującej pracy techniki ludzie odnajdują własne chcenie, ponieważ widzą, że to, co robi technika pod postacią irracjonalizmu zawartego w jej postępie, jest ludzkie – działa ona w paradygmacie historycznej genealogii własnej mocy, wywodząc z siebie coraz to nowe (w zamyśle: silniejsze i efektywniejsze) formy chcenia. To, co dla racjonalizmu oświeceniowego było więc pewną możliwością, która przerodziła się w największe zagrożenie *ratio*, teraz, po okazaniu się nieludzkim, staje się na powrót ludzkie. Postęp ze wszystkimi jego irracjonalnymi wartościami, których jest depozytariuszem i automatycznym wykonawcą, staje się technologią mocy zasilaną i wspomaganą przez ludzi, którzy mu służą w charakterze zasobów. Irracjonalizm postępu techniki bazuje bowiem na wierze:

Techniczne (ściślej: teletechnologiczne) media jawią się w programatyzowanym doświadczeniu jako naturalnoewolucyjnie nieobecne bycie, dlatego [...] techniczne media to maszyna, a właściwie rozbudowana maszyneria do produkcji naszej wiary – wiary w fantazmatycznie jawiące się nam przedmiotowe reprezentacje naszego pragnienia²¹.

Postęp jest nieskończonym fantazmatem – bez względu na to, jaki stopień zestawiania za pomocą techniki został wprowadzony, zawsze można odwołać

¹⁹ K. Kelly, *What Technology Wants*, Nowy Jork 2010.

²⁰ Według Wojciecha Chyły, współczesna faza rozwoju technologii polega na tym, że wszystko już zostało zestawione w zasobie. Heideggerowski zestaw (Ge-Stell) został zastąpiony przez rozstaw – dystrybucję, łączenie i konfigurację tego, co wcześniej było zestawione. Formuła błędnego koła technicznego *autopoesis* brzmi: to, co zestawione, powraca w określonym rozstawie, który dalej jest zestawiany pod ścisłą kontrolą techniczną.

²¹ W. Chyła, *W stronę filozofii mediów: media jako biotechnosystem*, „Przegląd Kulturoznawczy” 1/2010, s. 32.

się do postępu, który w kategoriach racjonalnych tym postępowaniem nie był. Jest to pozorna zmiana paradygmatu urządzenia²². Pozwala na to wiara (w technicznie produkowane przedmioty pragnienia) jako władza, która w najwyższym stopniu irracjonalizuje rozum. Przy czym produkcja wiary w irracjonalny postęp techniki jest mechanizmem propagandowym w wersji łagodnego programu mikroperswazji. Wiara jest podstawą interakcji ze światem i wszelkiego działania – wierzymy, że kolejna inwestycja w technikę doprowadzi do powstania takich regulacji, które będą człowiekowi pomocne. Wierzymy też, że nastąpi to mimo braku wszelkich racjonalnych przesłanek, mimo nieobecności reguł logicznego wynikania, mimo stanów rzeczy, które przeczą tezom, że możliwe jest zawrócenie, spowolnienie i ograniczenie postępu technicznego przez człowieka. W ten sposób nie poprzez obrazy medialne czy inne produkty działania techniki w przestrzeni społecznej, lecz przez rozstawianie urządzeń do produkcji wiary w kulturze dokonuje się irracjonalizacja.

Postęp jest na tyle stałą tendencją technicyzacji, że można mówić o pewnym prawie. Dlatego przedłużeniem rozumowania oświeceniowego i dialektycznego jest przekonanie o stałości postępu. Ta stałość, utrzymywana bez względu na środki, dzięki którym racjonalność techniki funkcjonuje jako globalny projekt, zgodnie z dominującymi poglądami powinna być uzależniona i skoordynowana z regulacjami rozumu, który zawierałby najważniejsze instrukcje organizacji świata. Pojmowana w ten sposób władza umysłu sprowadza się do obejmującej wszystkie relacje wewnątrzświatowe abstrakcji na wzór zaksjomatyzowanego Heglowskiego Ducha Absolutnego – Ducha Absolutnego Postępu Technicznego.

Irracjonalizm postępu techniki sprowadza się do wiary i paradoksu. Na przecięciu tych tendencji powstaje to, co można zaobserwować w codziennym życiu. Hierarchie dostępowe są sztuczną strukturyzacją relacji społecznych, skoro nie mogą one być tworzone na bazie różnic kulturowych, społecznych i biologicznych – różnica jest jedynie różnicą dostępową, wtórnie określaną przez pozostałe właściwości człowieka. To, co nam dane, przyjmujemy z wiarą, relacje są ujmowane tylko w ten sposób. Wiara w uzyskanie dostępu to także wola uzyskania dostępu. Wola mocy jest wolą dostępu – technika jest irracjonalna, ponieważ chce mieć dostęp do wszystkiego, nawet jeśli oznaczałoby to jej destrukcję. Brakuje jej zatem podstawowego sposobu bycia, właściwego dla istnienia rozumowego – samokontroli. Teleologia polegająca na realizacji programu samozniszczenia może więc być odczytywana jako skrajnie racjonalna, jednak ograniczenie techniki jest jedynie utylitarne, podporządkowane doraźnym regulacjom, dlatego apokalipsa jest odwlekana i staje się przedmiotem spekulacji imaginarium kultury popularnej. Ten irracjonalny postęp

²² Paradygmat urządzenia dotyczy istniejących w kulturze interfejsów, które odgrywają znaczącą rolę w jej transmisji i tworzeniu. Por. A. Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life*, Chicago 1984.

oraz niedopuszczanie do instalacji racjonalnego paradygmatu urządzeń jest wiecznym powrotem techniki.

Postęp techniczny odbywa się raczej przez cofanie się niż wybieganie w przyszłość. By system technologiczny mógł skorygować i zaktualizować własny stan, musi odwołać się do stanu wcześniejszego. Może nie magazynować rejestru własnego działania, jednak podstawową funkcją progresu technicznego jest odnoszenie się do pamięci. Właśnie z pamięci całą moc pobiera genealogia mocy, czyli zdolność do wybiegania w przyszłość. Maszyny lepiej niż człowiek są w stanie naprawiać własne błędy – dzieje się to w sposób zalgorytmizowany, o różnym stopniu automatyzmu wykonywanych działań. Maszyna nie widzi przyszłości poza konsekwencjami wynikającymi z systemów ochrony, które ma zainstalowane.

3. Progres Absolutnego Ducha Postępu Technicznego jako regres ludzkości

Wieczny powrót tego samego programowania sprawia, że postęp oznacza cofanie się ludzkości w rozwoju ewolucyjnym, przy jednoczesnym jego przyspieszaniu. Postęp staje się więc regresem, gdyż idee racjonalizmu przechodzą w irracjonalizm. Ludzkość nie tworzy racjonalności i związanej z nią teorii działania ani regulacji technicyzowanej kultury, która pozwalałaby jej współistnieć z techniką, nie podlegając jej na planie racjonalności. Technologia wymusza ograniczoną racjonalność, zawężając ją do prostych czynności, które ma wykonywać człowiek²³ i które zastępują czynności wymagające namysłu i wysiłku. Wszystko staje się proste i dostępne na życzenie (*on demand*). Technologia czyni większość wyborów człowieka prostymi: albo umożliwia ich natychmiastowe rozwiązanie, albo podaje informację o niemożności ich rozwiązania, wizualizując na interfejsach „proste” opcje egzystencjalne.

Efektom regresu jest cyborgizowanie na mikro- i makropoziomie człowieka o wspomaganą technologicznie ponadprzeciętną inteligencję, doskonałej pamięci, ultrasprawnym ciele, wykorzystującego własne zasoby do grania w gry komputerowe i znajdowania wymyślnych rozrywek oraz nieskończonego rozszerzania siebie, a nie realizacji duchowych i symbolicznych celów. Transhumanizm staje się więc codziennością, a nie utopijną wizją przekraczania kondycji ludzkiej. Człowiek nie ma już piramidy potrzeb, lecz heterarchię afektów jako aktywatorów wirtualności – technokoneksjonistycznych zdarzeń *on demand*.

²³ Widać to szczególnie w interfejsach, które są coraz prostsze. Podobnie jest z kulturą, która aby być przyjazną użytkownikom, musi być coraz prostsza. Nie ma mowy o żadnych intelektualnych kompetencjach. Zamiast nich występują kompetencje interakcyjne w ramach obsługi danych interfejsów. Nie tylko racjonalność, ale i rozum jest ograniczony do kilku przycisków, za pomocą których można wykonać wszystko.

Jego rozumowanie przybiera postać ograniczonej irracjonalności w obrębie danych jego ekstensji, ale nie ograniczonej do celów swoich lub techniki, lecz ograniczonej kognitywnymi zasobami afektów – krótkotrwałych emocji jako aktywacji biernej uczuciowości. Cel jest czymś zmiennym i zależnym od doraźnego wyposażenia. Jest to człowiek, którego wieczny powrót jest faktycznie wiecznym powrotem tego samego. Człowiek, który nigdy się nie nudzi, jest zawsze wyposażony w urządzenia ofertowe dostarczające mu nowości.

Postęp prowadzi do zaniku człowieka – zanika wrażliwość jego autoregulacji na czynnik ludzki. Jest to także podstawowy efekt filozoficzny transhumanizmu. Człowiek w ramach postępu technicznego jest protezowany, jego organy są wymieniane na urządzenia. Dehumanizacja odbywa się poprzez nieustanne przyspieszanie. Paradoksem irracjonalności techniki jest progres jako regres. Hipostazą technologicznej produkcji masowego regresu jest podporządkowanie myśli bezforemnym postaciom zmysłu wspólnego – kolektywnej inteligencji, globalnemu mózgowi, ideologii kooperacji i powszechnej kreatywności. We wszystkich tych pojęciach ma przetrwać intelekt rozumiany jako dobro wspólne, bo działające jako efekt kolektywnej nieświadomej produkcji i spontanicznej deterytorializacji pragnienia. Pojęcia te mają zastąpić racjonalność i irracjonalność, ustanawiając nową ideologię oświeceniową. Dostrzegli to już Max Horkheimer i Theodor Adorno:

Zastępowalność jest miarą panowania – najwięcej władzy skupia w swym ręku ten, kto może w największej liczbie spraw dać się zastąpić: analogicznie zastępowalność jest nośnikiem postępu i zarazem regresji²⁴.

Wyjątkowość jednostki ludzkiej jest określana na podstawie jej zasobów. Dzięki jej wirtualizacji można dokładnie obliczyć, jak może ona zostać zastąpiona. „Przekleństwem niepowstrzymanego postępu jest niepowstrzymana regresja”²⁵, gdyż nie chodzi tu o żadną ideologię, lecz o samą „autodestrukcję oświecenia”²⁶, czyli tendencję do samoanihilacji. „Oświecenie – rozumiane najszerzej jako postęp myśli – zawsze dążyło do tego, by uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem”²⁷ terytoriów zarządzanych przez technikę oraz sfer życia podlegających urządzeniu i rozstawianiu, pojmowanemu jako kontrola nad obiektami technicznymi, na które ich „interaktywnie myślący pan” może wywierać interaktywny wpływ, będąc „interpasywnie wybierającym niewolnikiem”, przebiegającym w ofertach medialnych. Wyraża się w tym najwyższy regres – skonfigurowanie pulpitu, zamówienie pizzy przez Internet, obsługa telefonu komórkowego – wszystkie dyspozytywy prosumenckiej mocy zostają

²⁴ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010, s. 44.

²⁵ Ibidem, s. 45.

²⁶ Ibidem, s. 11.

²⁷ Ibidem, s. 15.

poddane metafizycznej i społecznej instancji panowania. Dziś wszyscy jesteśmy oświeceni (bo jesteśmy kreatywni, interaktywni), żyjemy w epoce przemysłów oświeceniowych, które podają nam „program oświecenia” rozumiany jako odczarowanie świata²⁸, program totalitarny technologicznego postępu zaczarowujący i mitologizujący z powrotem jego siłę napędową. *Aufklärung* posiada zainstalowany program autodestrukcji realizujący się poprzez wzajemne osłabianie sfer kultury symbolicznej; urzędnicy mocy odkrywają jedynie wartości niszczenia kultury symbolicznej. Ten regres nie prowadzi do pojawienia się prymitywnego cyborga – to jest regres nieskończony, lecz wciąż kontrolowany. To najwyższa postać oświeceniowego cofania się przez przyspieszanie i przyspieszanie przez cofanie się. Prymitywnym cyborgom biotechnosystemu wciąż jest przedstawiana na ekranach ich przeszłość (niedoskonała) oraz przyszłość (wciąż jeszcze niedoskonała). W ten sposób regres ma pozornie uzupełniać podmiot, społeczeństwo, kulturę, wyzbywszy się wszelkich roszczeń do totalności. Zawsze można bowiem stwierdzić postęp, implantując określone obrazy przeszłości i przyszłości – technologiczne ukierunkowanie antycypacji jest medium woli chcącej samej siebie. Postęp chce siebie, więc rzesze prymitywnych cyborgów chcą postępu, gdyż postęp jest hipostazowany jako wola postępu, odpowiadająca najbardziej prymitywnemu zapotrzebowaniu na idee wyrażające się w sloganach łączących psychologię zdroworozsądkową z żargonem technonauki, takich jak: „będzie lepiej w środowisku kognitywnej kontroli”, „nikt nie będzie wykluczony z cyborgizacji”. Slogany rozproszone na wiele centrów transmisji ukierunkowują wolę prosumentów-cyborgów, którzy ją przetwarzają, czynią własną i zwrótnie produkują.

Jest to wola niedojrzała, zamknięta w interaktywnym, larwalnym i cząstkowym oświeceniu. Adorno i Horkheimer twierdzą:

System, do jakiego zmierza oświecenie, to taka postać poznania, która najlepiej umie uporać się z faktami, najskuteczniej wspiera podmiot w opanowywaniu przyrody. Naczelnymi zasadami tego systemu są zasady samozachowania. Niepełnoletność okazuje się tedy niezdolnością do zachowania siebie²⁹.

To technologia przejmując dbałość o podmiotowe zachowanie. *Aufklärung* jako troska o zachowanie siebie zostaje wyręzione przez *autopoiesis* – techniczną samowytwórczość regulacji bytu i bycia. Podmiot jest alarmowany, gdy jego aktywność, jakiś parametr czy inny osiągnie, przekroczy punkt krytyczny. Jest to podmiot technologicznego oświecenia słaby, bierny, wymagający prowadzenia przez programy doświadczenia monitorujące obraz człowieka (homeostazę podstawowych osiągnięć) i „dbające” o jego samozachowanie. System ekspercki wyręcza rozum. Jednocześnie rozstaw mocy w postaci różnych rozszerzeń funkcjonowania podmiotu utrzymuje go w poczuciu dorosłości – może on dzięki

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

temu wykonywać różne zadania, wpływać na otaczającą rzeczywistość, decydować o wyborze opcji czy punktu widzenia z pakietu perspektyw możliwych do technicznej aktualizacji. Technologia jest odpowiedzialna za istnienie słabego podmiotu, któremu wystarczy podłączyć się do odpowiednich urządzeń, by natychmiast osiągnąć dorosłość. Jednak ta dorosłość nie jest czymś trwałym, wymaga ponownego uruchomienia programów doświadczenia.

Oświecenie natomiast zabiera wszelki związek, sens, życie i umieszcza je wyłącznie w podmiotowości, która dopiero przez tę rewindykację naprawdę się konstytuuje³⁰.

To twierdzenie ukazuje paradoksalność postępu technicznego, który jest interioryzowany przez jednostkę, a nie przez kulturę. Oświeceniowa podmiotowość zostaje odinstalowana, a jej miejsce zajmują nowe komponenty. W ten sposób oświeceniowy podmiot staje się przechowalnią, bazą danych aktywnie działających programów-hipostaz wielkich pojęć Absolutnego Ducha Postępu Technicznego.

Irracjonalność techniki odnosi się do sytuacji, w której „racjonalność to racjonalność samego panowania. Wyznacza ona przymusowy charakter wyobcowanego społeczeństwa”³¹. Postęp nie ma celu, dlatego mówimy o irracjonalności techniki – procesy wtórnej mitologizacji, ponownego zaczarowania świata, sakralizacji technologii stanowią tylko jedną stronę tego procesu, zdradzając jednak więcej racjonalnych momentów niż autoregulacje przemysłu kulturowego.

Przemysł kulturowy działa na ontologicznej licencji wiecznego powrotu, czyli programowania wydarzeń, które oznaczają punkty zwrotne ludzkiego losu. Metafizyczne obowiązywanie jest ograniczone do szeregu licencji – cenzorskich uprawnień kontrolerów z danej dziedziny, weryfikujących zakres działania i prawomocność aktywności zgodnie z zasadą nieustannej kontroli. Dzięki temu nie dopuszcza się do powstania innych światów – nawet w perspektywie przemysłowej. Metafizyka jest hamowana i anulowana na poziomie kultury jako efekt impregnowania kultury cenzorstwem antymetafizycznym i jednocześnie wciąż obecna pod postacią czynności metafizycznych³² wykonywanych przez technikę. Przy czym w technicyzacji wiecznie powracającej zgodnie ze źródłowym zaprogramowaniem dochodzi jednak do pojawienia się nowości, ale przez skasowanie wydarzeń będących częścią ludzkiego doświadczenia albo ich zawieszenie – „aktywne zapomnienie”. Teza Adorna i Horkheimera, która brzmi: „Świat jest wydarzeniem jednorazowym. Proste powtarzanie momentów, które nawracają wciąż w tej samej postaci, przypomina raczej daremną i kompulsywną litanię niż słowo zbawienia”³³, czyni nowość równą

³⁰ Ibidem, s. 93.

³¹ Ibidem, s. 124.

³² W. Chyła, *Szkie o kulturze audiowizualnej (w stulecie ekranu w kulturze)*, Poznań 1998.

³³ Ibidem, s. 218.

wiecznemu powrotowi poprzez wymazanie pamięci. Nie można tego jednak uczynić w sposób absolutny, gdyż pamięć prześwituje-przypomina bez względu na to, w jakiej postaci będzie zapisana. Świat zostaje uruchomiony od nowa – jest to ten sam świat, jednak wydarzający się w kolejnej automatycznej serii. Jednorazowość świata znosi wszelką odpowiedzialność za niego – jest to trwale odcisnięte w ludzkiej podmiotowości, która reaguje na to irracjonalnymi myślami i zachowaniami. Musi tak czynić, gdyż postęp techniczny, przybierający formę następstw kolejnych (tych samych) światów, jest wiecznym powrotem dowolnych wartości (w tej samej strukturze), zasilanych mocą techniki. Przed uruchomieniem kolejnego świata zostają w nim zainstalowane programy innych światów jako wartości do kulturowej aktualizacji. W ten sposób ciąg pokoleń, tradycji, kultury zostaje zastąpiony przez harmonię preprogramowanego wydarzenia się światów technicznych³⁴.

Taki rodzaj pracy kosmotwórczej techniki (stwarzania-przetwarzania-odtworzenia świata) sprawia, że „Postęp dosłownie rozdziela ludzi”³⁵, a więc dokonuje izolacji przez komunikację. „Komunikacja powoduje upodobnienie ludzi przez ich odosobnienie”³⁶ – spacerują oni po ogrodzonych osiedlach, chodzą tylko do „bezpiecznych” miejsc, odwiedzają znane czaty, na których nie spotka ich żadna nowość oprócz tej wynikającej z wiecznego powrotu konfiguracji przedustawnej urządzeń programujących ich doświadczenie. W ten sposób zachodzi nieświadome dostosowywanie i uniformizacja człowieka do środowiska jego funkcjonowania. Nikt racjonalnie tego nie chce, ale wszyscy zaczynają robić to samo. Podczas gdy kategorie zostają usztywnione przez powtórzenie, zostaje coraz mniej miejsca na jakąkolwiek spontaniczność. Kategorie formatują zachowanie jednostek i projektują przyszłe kategorie. Irracjonalny postęp techniczny zakłada ciągłą zmianę kategorii, do których sam zmusza: „nie można pozostać na niższym poziomie, gdy dostępny jest wyższy”, przy czym określenie „wyższy” i „niższy” są tylko konwencjami w ontologii dostępu społeczeństw marketingu i kontroli. Jeśli jednak mają znaczenie, można już mówić o eugenicie, ponieważ kategorie stają się ontologiami regionalnymi – ludzie monadycznie komunikują się w gronie wyselekcjonowanych teleobecnych interlokutorów, a nawet leczą się, rozmnażają, ulepszają daleko od pozostałych kategorii bytu i bycia. Poddawani eugenicie (ulepszaniu siebie, ale i swoich „dzieci” – urządzeń technicznych, poprzez instalację najnowszego oprogramowania³⁷) ludzie mówią językami dostępowymi, tak że ci, którzy żyją bez zainstalowanych programów udoskona-

³⁴ Jest to idea chaosmosu oraz chaosnucia, interpretowana przez technikę. Por. G. Deleuze, *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Warszawa 2011, s. 348.

³⁵ W. Chyła, *Szkice o kulturze audiowizualnej...*, s. 219.

³⁶ Ibidem, s. 220.

³⁷ Człowiek uczy się od maszyn, w jaki sposób ma wprowadzać różne formy eugenicznego programowania własnego bycia, które jest sprzężone z egzystencją obiektów i procesów technicznych.

lania i zwiększania osiągnięć, nie mogą nawiązać z nimi komunikacji, nie mówiąc o porozumieniu, gdyż ich programy doświadczenia są niekompatybilne.

Technika, działając w samym sercu oświeceniowego paradygmatu, prowadzi do jego „przegrzania”³⁸, czyli zmiany ukierunkowania postępu – ze służby ludzkości i ogólnie pojętego dobra ku „postępowi technonaukowej racjonalności”³⁹ jako formie „politycznej dominacji”⁴⁰. Niech za podsumowanie tych dociekań posłuży teza, którą sformułował André Leroi-Gourhan:

Wyższe czynności intelektualne lub uczuciowe wyciskają swe piętno na całej aparaturze nerwowej, a dziś także elektronicznej. To one właśnie tworzą i niszczą ideologię, to z ich strony można się obawiać narzucenia kiedyś kultury ściśle technicznej, irracjonalności opartej na tym, co racjonalne⁴¹.

Irracjonalność związana z podporządkowaniem życia ekonomii (a nie odwrotnie) utrzymuje się o tyle, o ile istnieje wiara w postęp techniczny jako medium postępu społecznego.

4. Duchowość kultury technicznej

Bernard Stiegler wskazuje przejście od myślenia o racjonalności i irracjonalności do perspektywy uznania nowych sfer duchowości:

„Racjonalnie” promowane przez marketing normy życia rozwijane przez marki nie są sposobami egzystencji: odpowiadają one nowym bibliom [...]. To są doktryny bez doktorów czy duchownych, czy „ideologów”, wszystkie doskonale niewinne, całkowicie postmodernistyczne i bezustannie odnawiane przez potrzebę stworzenia przestarzałości⁴² i by stymulować cykle konsumpcji, doktryny, które dostarczają iluzję dynamizmu i przekształcania świata, świata, który jednakże cofa się do otchłani⁴³.

Racjonalna promocja oznacza powierzchnię dystrybucję tych zasad, które utrzymują społeczeństwo w stanie irracjonalności doraźnie racjonalizowanej instrumentami marketingu. Konsekwencją tego jest produkcja duchowości

³⁸ Przez przeżranie Marshall McLuhan rozumiał radykalne odwrócenie medium.

³⁹ B. Stiegler, *Technics and Time*, t. I: *The Fault of Epimetheus*, tłum. R. Beardsworth, G. Collins, Stanford 1998, s. 11.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ A. Leroi-Gourhan, *Czy technika „prześciga” człowieka?*, w: A. Podsiad, Z. Więckowski (red.), *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1969, s. 153.

⁴² Wszystko to, co przestarzałe, musi zostać zastąpione przez coś nowego. To właśnie nowość oznacza, że wszystko przed nią jest przestarzałe – nie liczy się użyteczność, funkcjonalność czy jakikolwiek „rzeczywisty” stan zużycia, lecz konieczność zastąpienia rzeczy czymś nowym. Takie nowości, jak urządzenia elektroniczne (gadżety w funkcji amuletów), tworzą takie tendencje, sprawiając, że użytkownicy kultury muszą przystosowywać się do nowych wersji przedmiotów (także przedmiotów wirtualnych) oferowanych przez rynek.

⁴³ B. Stiegler, *The Decadence of Industrial Democracies*, Cambridge – Malden 2011, s. 106 (tłum. własne).

przez kulturę techniczną. Nie oznacza to produkcji uduchowionych podmiotów czy nawet obiektów technicznych będących nośnikami duchowości, lecz ogólny stan duchowości otchłani, tj. popadania człowieka w nędzę symboliczną⁴⁴, znoszący mocne rozróżnienie między racjonalnością a irracjonalnością techniki. Możliwa jest także inna duchowość wynikająca z metafizycznej pracy techniki, która oznacza podźwignięcie się człowieka ze stanu duchowej zapaści będącego wynikiem niemożności ustanowienia władzy sądenia.

Podsumowanie

Racjonalność i irracjonalność stanowią symboliczne wyposażenie kultury. Jednak wraz z przejściem kultury na autoregulacje techniczne zostały one pominięte. Racjonalność i irracjonalność nowego typu dopiero czekają na rozwinięcia metafizyczne, ale już bez znaczącego udziału symboli. Tym samym wszystkie dziedziny funkcjonujące dotychczas w symbolicznych paradygmatach kultury przechodzą na autoregulacje. Kultura duchowa zostaje więc przeniesiona z nośnika symbolicznego na techniczny. Zachodzące w niej procesy ulegają tymczasowej destabilizacji i nie poddają się ocenie według kryteriów ewaluacji duchowości właściwej dla kultury symbolicznej. Największym zagrożeniem ślepej techniki dla człowieka jest obdarzenie jej oczami urządzeń rejestrujących, które uniemożliwiają odróżnienie racjonalności i irracjonalności, prowadząc kulturę do instrumentów kalkulacji bycia ludzkiego i bycia maszyn. Ślepe, sztuczne oczy techniki zostają jednak otwarte przez światło nowej duchowości, która wyrasta z hybryd techniki i transcendencji, działających poza teleologicznie rozumianą racjonalnością przynależną kulturze symbolicznej. Ta wyrosła z technicznej podstawy duchowość nie jest nowym Duchem Absolutnym, który zwycięża Absolutnego Ducha Postępu Technicznego, ale wchodzi z nim w interakcje, powodując, że opozycja racjonalności i irracjonalności staje się sprawą marginalną w duchowym synkryzmie stehniczowanej kultury, gdzie elementy racjonalne i irracjonalne poszczególnych fenomenów swobodnie łączą się ze sobą bez mediacji symbolicznej.

⁴⁴ Nędza symboliczna jest konsekwencją uprzemysławiania egzystencji ludzkiej. Koncepcję tę rozwijał Bernard Stiegler.

MICHAŁ MAKOWSKI

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Instytut Filozofii

Racjonalność ograniczona czy ograniczona świadomość? Udział ukrytych form myślenia w podejmowaniu decyzji społecznych

Podstawowym zagadnieniem poruszonym w tym artykule jest udział nieświadomego myślenia w procesie podejmowania złożonych decyzji. Do pierwszej grupy omawianych problemów należy klasyczny model racjonalności oraz model racjonalności ograniczonej. Osobny fragment poświęcam na szkic modelu intuicyjnego podejmowania decyzji w wariacie zaproponowanym przez Herberta Simona¹ i Gerda Gigerenzera². Przytaczam również zarzuty wobec domyślnej wszechstronności świadomego myślenia. Stąd rodzi się pytanie: czy świadome myślenie jest najlepszym narzędziem do podejmowania decyzji społecznych? Najwięcej uwagi poświęcam koncepcji nieświadomego myślenia. Odwołuję się przy tym do badań prowadzonych przez Apa Dijksterhuisa i Lorana F. Nordgrena³. Prowadzone analizy odnoszą następnie do zjawiska zniekształcenia przeddecyzyjnego w procesach z udziałem ławników. W ostatnim, podsumowującym fragmencie ograniczam się do przedstawienia ogólnych spostrzeżeń na temat roli nieświadomości w procesie podejmowania decyzji społecznych, a także potencjalnych korzyści wynikających z zastosowania nieświadomego namysłu w postępowaniach z udziałem ławników.

¹ H. A. Simon, *Reason in Human Affairs*, Stanford 1983.

² G. Gigerenzer, *Intuicja. Inteligencja nieświadomości*, tłum. E. Józefowicz, Warszawa 2009.

³ A. Dijksterhuis, L. F. Nordgren, *A theory of unconscious thought*, „Perspectives on Psychological Science” vol. 1, 2/2006.

Za Apem Dijksterhuisem stawiam tezę, że racjonalność jest ograniczona, gdyż świadomość jest ograniczona oraz polega zbyt mocno na stereotypach i schematach. Niekiedy przed podjęciem złożonej decyzji korzystne jest zaangażowanie nieświadomego namysłu. Według tej koncepcji nieświadomy namysł jest aktywny, nakierowany na cel, a przy tym skuteczny w konstruowaniu i ocenie decyzji. W tym sensie nieświadomość jest często bardziej racjonalna niż świadomość.

To rozumiałe, że uznanie nieświadomej sfery życia psychicznego w tak złożonej postaci jak myślenie czy podejmowanie decyzji budzi początkowo wątpliwości. Pewne utrudnienie stanowi również to, że termin „nieświadomość” może być używany w różnych znaczeniach. Problematyka nieświadomości jest na tyle złożona, że jej status, szczególnie na gruncie rozważań filozoficznych, jest niedookreślony. Ponadto nieświadomość nie jest dana w doświadczeniu wewnętrznym. Nie chodzi o to, że działanie nieświadome nie może zostać uświadomione. Przeciwnie, wynik nieświadomego manipulowania danymi niejednokrotnie przenika do pola świadomej uwagi, np. w postaci sądu intuicyjnego lub efektu wglądu.

Decyzje społeczne są złożone ze względu na zwykle dużą liczbę czynników, które należy brać pod uwagę przy ich podejmowaniu. Jako przykład tego typu decyzji może posłużyć poznawczy mechanizm oceny materiału dowodowego, który jest prezentowany podczas postępowania sądowego. Rolą ławników w anglosaskim systemie prawnym jest przetworzenie informacji prezentowanych w różnej formie. Wymaga to bez wątpienia dużego wysiłku intelektualnego, a wydźwięk decyzji, która jest efektem końcowym procesu, ma charakter społeczny. Dotyczy ona nie tylko rozstrzygnięcia pojedynczej sprawy, ale przede wszystkim kształtuje porządek prawny, szczególnie na obszarze obowiązywania prawa precedensowego. Czy w związku z tym w pewnych okolicznościach rozstrzyganie wymaga zaangażowania nieświadomego namysłu? Czy złożone procesy poznawcze, takie jak myślenie, wnioskowanie, ocenianie czy rozwiązywanie problemów, mogą przebiegać w ludzkim mózgu bez udziału świadomości i cechować się jakimś rodzajem racjonalności?

Istnieje normatywne i subiektywne spojrzenie na problem racjonalności. Z jednej strony chodzi o odpowiedź na pytanie, jak podejmować optymalne decyzje, z drugiej – jak podejmować decyzje, które zapewnią osiągnięcie subiektywnie ustalonych celów. Natomiast analizując, jak rzeczywiście przebiegają procesy podejmowania decyzji, można byłoby sądzić, że ludzie dokonują wysoce irracjonalnych wyborów. Trudno spełnić ideał wyznaczony przez podejście normatywne. Ale decyzje podejmowane przez ludzi rzadko przybliżają ich do subiektywnie wyznaczonych celów.

Analiza procesu decyzyjnego (jak przebiega i czym kierują się decydenci) to domena różnych modeli racjonalności. Jak zatem zwykle podejmujemy złożone

decyzje? W sytuacji idealnej decydent dysponuje nieograniczonym czasem. Dostęp do wszystkich relewantnych informacji jest zapewniony, podobnie jak możliwości obliczeniowe systemu poznawczego. Ponadto decydent używa wszystkich znanych sobie mechanizmów i heurystyk. Rezultatem tego jest najlepsza decyzja z możliwych. W rzeczywistości czas i zdolności komputacyjne to czynniki, które nie występują w nadmiarze. Decydent zmaga się również z nadmiarem lub brakiem dostępu do potrzebnych informacji. Podjęta w tak określonych warunkach decyzja jest co najwyżej wystarczająco zadowolająca, tzn. taka, by nie rozpoczynać procesu decyzyjnego od nowa.

Według modeli skonstruowanych przez H. Simona i G. Gigerenzera, klasyczny ideał racjonalności jest nieosiągalny. Decydent nie dysponuje fenomenalnymi zdolnościami obliczeniowymi ani „Boskim umysłem”. Zgodnie z modelem racjonalności ograniczonej, możliwości obliczeniowe decydenta są zbyt skromne w porównaniu ze złożonością otaczającego go świata. W zasięgu przeciętnego decydenta znajduje się jeden lub kilka drobnych problemów naraz. Jest to konsekwencja szeregowego sposobu przetwarzania informacji. Jeden problem jest rozwiązywany po drugim, jedna decyzja następuje po drugiej. Ze względu na te ograniczenia należy, zdaniem H. Simona, unikać dystrakcji, skupiając skromne możliwości poznawcze na pojedynczym zadaniu. Nie pozwoli to jednak uniknąć zniekształceń spowodowanych przez wpływ kontekstu sytuacji problemowej, sposobu sformułowania zagadnienia i kolejności przetwarzanych informacji.

Zgodnie z modelem intuicyjnym H. Simona, istnieje alternatywna ścieżka podejmowania decyzji. Dostęp do niej uzyskuje jedynie umysł wyposażony w wiedzę ekspercką. Nabywa się ją wraz z doświadczeniem, a proces ten może trwać lata. Wtedy umysł jest w stanie wydestylować spośród wielu sytuacji decyzyjnych tę, która kwalifikuje się do trybu intuicyjnego. Wolniejszy świadomy namysł zostaje zastąpiony intuicją, a katalizatorem jest posiadana wiedza ekspercka. W tym ujęciu mechanizm intuicji stanowi coś w rodzaju ekskluzywnej umiejętności poznawczej.

Intuicja pojawia się w świadomości bez uprzedzenia. Jej przyczyny nie są wyraźnie uświadomione, lecz na tyle czytelne, aby skłonić podmiot do działania. Działanie intuicji opiera się na heurystykach ukształtowanych w toku ewolucji. Upraszczając, można powiedzieć, że umysł nie jest maszyną maksymalizującą oczekiwaną użyteczność, ale skrzynką z zestawem narzędzi służących przystosowaniu (*adaptive toolbox*). Życie umysłowe składa się ze świadomych i nieświadomych procesów. Niektóre z nich przybierają kształt sądów intuicyjnych oraz przeczuć (*gut feeling*).

Myślenie intuicyjne ma charakter bisocjacyjny⁴, pozalogiczny, heurystyczny oraz wielopłaszczyznowy. Tworzą się w ten sposób interesujące zestawienia

⁴ Kojarzenie elementów należących do dwóch różnych dziedzin.

myślowe, a przede wszystkim nowa wiedza. Ta forma myślenia okazuje się skuteczna w przypadku deficytu lub nadmiaru informacji. Formułując przewidywania na podstawie zbyt dużej ilości informacji, należy liczyć się z tym, że część z nich okaże się całkowicie nieprzydatna. Dlatego strategia częściowego ignorowania może być bardziej efektywna niż rozległa ekspercka wiedza. Ponadto uboższa, mniej odporna na zapominanie pamięć sprzyja abstrakcyjnemu myśleniu. Nadmiar szczegółów spowalnia przetwarzanie treści mentalnych. Innymi słowy, mniej informacji i obliczeń pozwala bez zastanawiania się zastosować skuteczniejszą regułę. Dotyczy to jednak tylko szybkiego i oszczędnego podejmowania decyzji. Jednak równie istotna jak same heurystyki jest wiedza, którą regułę wybrać ze skrzynki z narzędziami. Za ten obszar działania jest odpowiedzialna nieświadoma inteligencja.

Zdaniem G. Gigerenzera, sądy intuicyjne muszą wychodzić poza otrzymane informacje. Intuicja tworzy przede wszystkim hipotezy na podstawie założeń dotyczących świata. Ten rodzaj nieświadomego wnioskowania odbywa się w kontekście braku wystarczających informacji. Zdolność ta ukształtowała się w toku ewolucji. Ogólne reguły generują przeczucia, które pojawiają się nagle w świadomości. Reguły można podzielić na automatyczne i elastyczne. Reguły automatyczne nie podlegają ocenie przydatności, gdyż ich dostosowanie do istniejących struktur środowiskowych jest wynikiem adaptacji. Posługiwanie się elastycznymi regułami oznacza, że jeśli jedna nie okaże się skuteczna, można sięgnąć po inną. Wedle G. Gigerenzera, zdolności ukształtowane w toku ewolucji oraz elementy zachowania wykorzystujące te zdolności, a także elastyczne heurystyki to trzy kooperujące warstwy umysłu. Umysł zaś porównuje on do skrzynki z narzędziami dostosowanymi do rozwiązywania problemów adaptacyjnych.

Zawartość skrzynki tworzą zdolności powstałe w toku ewolucji. Prosta strategia pozwala lepiej prognozować w oparciu o mniejszą ilość informacji. W nieprzewidywalnym środowisku intuicja musi ignorować część informacji, nie istnieją bowiem rozwiązania optymalne dla zadań obliczeniowo niewykonalnych. Co więcej, intuicja polega na użyciu ogólnych reguł, które nie są poprawne, logiczne ani zgodne z matematycznym prawdopodobieństwem. Współczesny świat wymaga od decydenta pracy na ogromnych porcjach informacji. Dane te są dodatkowo kodowane przez układ poznawczy tak, by ułatwić ich przetwarzanie i przechowywanie.

Jak twierdzi G. Gigerenzer, decyzje intuicyjne są zazwyczaj oparte na jednym dobrym powodzie. Środowisko naturalne, a także przekazy kulturowe są wypełnione nieodpartymi wskazówkami. Celem zwiększenia poziomu rozpoznawalności czy atrakcyjności jest wpływanie na decyzje innych. Jeśli pierwszy czynnik nie pozwala podjąć decyzji, poszukiwane są informacje uzupełniające. Jeśli zaś pierwsza wskazówka okaże się wystarczająca, procedura zostaje wstrzymana, aby nie marnować zasobów umysłowych. Proces pojedynczego

rozważania wskazówek i oceny ich przydatności jest określany jako leksyko-graficzny lub sekwencyjny.

W zmiennym środowisku większość decyzji powinna zapadać błyskawicznie. Nieświadomie stosowane heurystyki to niezwykle skuteczny zestaw narzędzi. Znajdują one zastosowanie przede wszystkim wtedy, gdy okoliczności uniemożliwiają dłuższy świadomy namysł bądź skorzystanie z przerwy inkubacyjnej. Wewnętrzne przeczucia pojawiają się także pod postacią instynktów społecznych i moralnych.

Sąd intuicyjny jest nagły, nie wymaga walidacji, a towarzyszy mu poczucie posiadania wiedzy. Są to ukryte przeświadczenia, których nie sposób racjonalnie uzasadnić. Sąd alogiczny to jedna z trzech kategorii zjawisk odnoszących się do pojęcia sądu intuicyjnego. Myślenie alogiczne wykorzystuje uproszczone heurystyki i nie opiera się na logicznym rozumowaniu. Oczywiście z faktu, że poznanie intuicyjne może prowadzić do poprawnego sądu, nie można wyprowadzać wniosku, że prowadzi ono także do poprawnego uzasadnienia⁵. Inteligentne zachowanie może być efektem użycia skrzynki z zestawem narzędzi służących przystosowaniu. Należy zwrócić uwagę, że zestaw heurystyk nie realizuje jednej reguły optymalizacyjnej. Każda heurystyka posiada specyficzną dla siebie dziedzinę.

Umysł nie wyewoluował w kierunku doskonałej pamięci oraz imponujących umiejętności obliczeniowych. G. Gigerenzer pisze:

[...] ścisła kontrola i zapisywanie minionych faktów nie jest ani potrzebne, ani pożądane, ponieważ pamięć absolutna przynosi efekt przeciwny do zamierzonego. Odporna na błędy strategia musi ignorować część z dostępnych informacji. Cel ten może być osiągnięty poprzez ograniczone poszukiwanie informacji, zapominanie i inne narzędzia, które zapobiegają wszechwiedzy⁶.

Wydaje się, że podmiot poprzez świadomy wysiłek nie byłby w stanie narzucić sobie takich ograniczeń. Im bardziej zmienne jest środowisko, tym więcej informacji musi zostać zignorowanych. Zatem ograniczona zdolność przetwarzania informacji jawi się w tym kontekście jako kolejny czynnik adaptacyjny. Zdolności poznawcze i heurystyki zostały ukształtowane w taki sposób w wyniku interakcji ze środowiskiem.

G. Gigerenzer jest więc daleki od uznania klasycznego modelu racjonalności za osiągalny. Decydent funkcjonuje, zdaniem tego badacza, w środowisku nadmiaru bądź niedostatku informacji. Gdy podejmuje decyzje, wykorzystuje skrzynkę z zestawem narzędzi służących przystosowaniu. Strategia decyzyjna jest szybka i oszczędna. System generuje decyzje, uzyskawszy ograniczoną porcję informacji, a pozostałe dane są ignorowane. Oczywiście, nie jest to

⁵ E. Nęcka, J. Orzechowski, B. Szymura, *Psychologia poznawcza*, Warszawa 2007, ss. 563-572.

⁶ G. Gigerenzer, *The adaptive toolbox: Toward a Darwinian rationality*, w: J. A. French, A. C. Kamil, D. W. Lege (red.), *Nebraska Symposium on Motivation*, Vol. 47, Lincoln 2001, s. 17.

taktyka, którą można by zalecić ławnikom uczestniczącym w prawdziwym postępowaniu sądowym.

Potocznie przyjmuje się, że myślenie jest procesem świadomym. Wobec tego podjęcie dobrej decyzji bądź zminimalizowanie prawdopodobieństwa złej wymaga zaangażowania świadomego namysłu. Wbrew tej tezie A. Dijksterhuis i L. F. Nordgren sformułowali najważniejsze założenia teorii nieświadomego namysłu (*unconscious-thought theory*). Teoria ta wyróżnia dwa niezależne modele myślenia. Każdy z nich znajduje zastosowanie w innych okolicznościach, gdyż inny jest charakter ich pracy. Nieświadomy namysł jest niejednokrotnie skuteczniejszy w rozwiązywaniu złożonych zadań, podczas gdy proste zlecenia można powierzyć świadomemu namysłowi. Teoria nieświadomego namysłu obejmuje nie tylko problematykę podejmowania decyzji, ale także kreatywności, rozwiązywania problemów, kształtowania i zmiany postaw.

Założenia koncepcji zaproponowanej przez A. Dijksterhuisa i L. F. Nordgrena zostały sformułowane w postaci sześciu reguł⁷. Naczelna reguła teorii nieświadomego namysłu stanowi, że zarówno świadomość, jak i nieświadomość cechują autonomiczne tryby myślenia. Świadomy namysł to proces myślowy odnoszący się do pewnego przedmiotu. Przebiega wtedy, gdy uwaga nakierowana jest właśnie na ten przedmiot lub związane z nim zadanie. Wynika z tego, że uwaga jest bazowym czynnikiem, którego obecność umożliwia rozróżnienie między świadomym i nieświadomym namysłem. Skoro świadomy namysł związany jest z uwagą, to nieświadomy jest procesem odbywającym się pod nieobecność uwagi bądź wtedy, gdy jest ona skierowana na inny przedmiot. Uwaga jest przejawem metaregulacji. Innymi słowy, system uwagi ukierunkowuje procesy poznawcze, aktywizuje zasoby umysłowe, a także administruje dostępem do świadomości.

Świadomość nie jest pojedynczym procesem czy zjawiskiem. Podobny problem dotyczy wieloaspektowej nieświadomości. Z tych względów trudno jednoznacznie określić, co to znaczy, że ktoś jest świadomy czegoś lub nieświadomy. Pozostaje tylko przyjąć możliwie proste kryterium, które rozgraniczałoby te dwie sfery życia psychicznego. Po pierwsze, aktywność mentalna jest nieświadoma, gdy przebiega poza reflektorem uwagi. Po drugie, podmiot jest nieświadomy, jeśli nie jest w stanie przywołać introspekcyjnie przyczyn, właściwości lub innych cech zdarzeń bądź aktywności, w których brał udział. W tym kontekście uwagę należy pojmować jako czynnik neutralny, „beztreściowy selektor”⁸, którego obecność lub nieobecność znamionuje odpowiednio świadomy i nieświadomy stan mentalny. Właśnie ze względu na ten szczególny

⁷ A. Dijksterhuis, L. F. Nordgren, *A theory of unconscious thought*, ss. 96-102.

⁸ A. Kolańczyk, *Uwaga w procesie przetwarzania informacji*, w: M. Materska, T. Tyszka (red.), *Psychologia i poznanie*, Warszawa 1997, s. 79.

status uwagi jest ona użyteczną cechą dystynktywną świadomych procesów psychicznych.

Zgodnie z regułą pojemności, świadomość jest ograniczona niską pojemnością. Pozwala to na przetwarzanie tylko koniecznej porcji informacji. Dlatego tak trudno zmusić się do wykonania świadomie więcej niż jednej operacji mentalnej naraz. Należy dodać, że kłopotliwie niska pojemność nie ogranicza nieświadomości, która zdaje się czerpać zasoby z innego źródła. Nie należy jednak zapominać, że organizm nie jest statycznym systemem, wyposażonym w niezmiennie parametry. Z reguły świadomość może przetworzyć zaledwie drobny ułamek tego, do czego zdolny jest cały system poznawczy. W konsekwencji świadomy namysł może prowadzić do mniej trafnych analiz. Zogniskowanie uwagi na jednym elemencie odbywa się kosztem innego. Wpływa to bezpośrednio na jakość podjętej decyzji.

Natomiast reguła działania „oddolnego” (lub reguła nieschematyczności) wskazuje, że cechą nieświadomego namysłu jest powolne łączenie informacji w celu uformowania obiektywnego i zbiorczego (całościowego) osądu. Dłuższy nieświadomy namysł wpływa korzystniej na jakość decyzji niż krótkie odwrócenie uwagi od postawionego problemu. Modyfikacji ulega ponadto treść mentalna. Dowiedziono, że wybrane reprezentacje umysłowe zmieniają się w wyniku nieświadomego namysłu, co prowadzi do lepszej organizacji informacji w pamięci. Zdaniem A. Dijksterhuisa i L. F. Nordgrena, nieświadomy namysł jest procesem aktywnym i nakierowanym na cel. Co więcej, w samej istocie świadomości kryje się prawda, że ograniczona przepustowość prowadzi do myślenia schematycznego i stereotypowego. Jednym z argumentów na poparcie tej tezy jest ledwo uchwytny efekt zniekształcenia przeddecyzyjnego. Odpowiednią strategią orzekania na podstawie znacznej ilości informacji jest odczekanie, aż przyswojone dane zostaną przetworzone i połączone. Zazwyczaj jednak świadome decyzje poprzedzają ten moment.

Czwarta reguła jest związana z oceną dostępnych treści. Nieświadomość automatycznie hierarchizuje pewne kwantum informacji, podczas gdy świadomy namysł zaburza ten naturalny proces. W ten sposób niewspółmiernie duża ranga zostaje przypisana tylko przystępnym, wiarygodnym i łatwym do zwerbalizowania informacjom. Przede wszystkim zaangażowanie nieświadomego namysłu zwiększa satysfakcję po tym, jak decyzja i jej efekty okrzepną. Dlatego ingerencja w ten proces skutkuje zmiennością lub niekonsekwencją ocen. Reguła oceny nie obowiązuje jednak w całym spektrum procesów myślowych. Niekiedy jedna z przesłanek ma charakter kluczowy i łatwiej wyśledzić oraz wzmocnić ją świadomie.

Istnieje hipoteza kodowania informacji wyjaśniająca zjawisko, z którego wynika czwarta reguła. Tworzenie reprezentacji informacji w pamięci odbywa się poprzez odseparowanie treści (*gist representation*) od dosłownej repre-

zentacji (*verbatim representation*). Wydaje się, że dosłowne reprezentacje są bardziej precyzyjne. Jak wiadomo, bywają one stosunkowo niestabilne. Sugeruje się tym samym, że pewniejsze oparcie daje zakodowana istota czy też esencja informacji niż jej wiernie odtworzony fragment. Prawdopodobne jest, że nieświadomy namysł operuje na wydestylowanej treści, podczas gdy świadomość korzysta z dosłownej reprezentacji. Istnieje silna filozoficzna tradycja, która każe utożsamiać myślenie z językiem. Twierdzenie to dotyczy zarówno średniowiecznych scholastyków, filozofów nowożytnych, a także nurtu filozofii analitycznej. Tymczasem w pewnych warunkach myślenie wyswabza się z reguł językowych.

Zgodnie z regułą reguł, nieświadomy namysł nie może stosować ścisłych reguł⁹, podczas gdy świadomy namysł jest precyzyjny i nie operuje na przybliżonych obliczeniach. Nie uda się zatem rozwiązać zadania rachunkowego, korzystając z przerwy inkubacyjnej. Nieświadomie można zaledwie dostosować się do narzuconych reguł. Jednak nieświadomy namysł radzi sobie do pewnego stopnia z manipulowaniem liczbami, jeśli uznać, że szacunkowa kalkulacja jest wystarczająca w określonych przypadkach. Paradoksalnie jednak normy logicznego myślenia odnoszą się tylko do niewielkiej części procesów myślowych. Czym innym są bowiem sztywne standardy poprawnego rozumowania, a czym innym ewoluująca w strukturach środowiska zdolność myślenia.

Szósta reguła stanowi, że nieświadomy namysł sprzyja zwielokrotnianiu liczby rozwiązań. Wprowadza ona przede wszystkim podział na świadome myślenie konwergencyjne i nieświadome myślenie dywergencyjne. Wskutek tego część procesów myślowych koncentruje się tylko na generowaniu ograniczonej liczby zbieżnych rozwiązań. Reguła konwergencji i dywergencji związana jest mocniej z kreatywnością niż z procesami podejmowania decyzji czy wydawania sądów.

Z sześciu reguł teorii nieświadomego namysłu wyłania się hipoteza namysłu bez uwagi (*deliberation-without-attention effect*). Jak wspomniano, świadomie nie podejmuje się najlepszych decyzji w obliczu złożonych problemów. Zgodnie z regułą pojemności, jakość podejmowanych decyzji spada proporcjonalnie do stopnia skomplikowania zagadnienia. Złożoność zdefiniowano jako ilość informacji wymaganej do podjęcia decyzji. Nieświadomy namysł jest w dużym stopniu niezależny od tego czynnika. Umożliwia to przetwarzanie „oddołne” (*bottom-up*), a także skrupulatną ocenę istotności dostępnych informacji. Właśnie z tego powodu jakość decyzji podejmowanych nieświadomie utrzymuje się na dobrym poziomie, niezależnie od ilości przetwarzanych informacji.

⁹ Obojętnie, czy będą to reguły logiczne, matematyczne, czy inna ściśle określona procedura postępowania.

Im więcej myśli się świadomie o pewnej decyzji (tzn. z uwagą skierowaną na ten proces), tym mniej czasu pozostaje, aby myśleć o tej samej decyzji nieświadomie (tzn. z uwagą skierowaną na inny proces)¹⁰.

Przeprowadzone badania dotyczyły wyborów konsumenckich. Nie ma jednak powodów, by z góry uznać, że efektu „namysłu bez uwagi” nie można uogólnić do sfery decyzji społecznych.

Z pewnością świadomy namysł nie jest podrzędny wobec nieświadomego. Świadoma uwaga odgrywa najważniejszą rolę w procesie pozyskiwania informacji. W ramach teorii nieświadomego namysłu relację między dwoma wyróżnionymi modelami myślenia określa hipoteza: „to, co najlepsze z dwóch światów” (*best of both worlds*). Dokładne kodowanie informacji to domena świadomości. Jeśli proces namysłu zostanie następnie oddelegowany do nieświadomości, to wzrośnie jakość podjętej decyzji. Jedną z cech nieświadomego namysłu jest bowiem nakierowanie na cel. Co więcej, istnienie celu jest warunkiem *sine qua non* nieświadomego namysłu. Dlatego ten rodzaj procesów myślowych musi być wysoce elastyczny. Podejmowanie wewnętrznej aktywności mechanicznie, bez względu na obecność celu, oznaczałoby, że nieświadomy namysł zaledwie asystuje kodowaniu informacji. Jak wiadomo, codziennie przetwarzane są ogromne ilości informacji. Należałoby zdroworozsądkowo przyjąć, że myślenie o każdej z nich zniechęciłoby każdy system poznawczy. Stąd też mimo wysokiej wydajności nieświadomy namysł aktywowany jest zadaniowo.

Zwolennicy teorii nieświadomego namysłu podtrzymują stanowisko, że procesy odbywające się poza progiem świadomości są z natury aktywne.

Podczas stadium dystrakcji nieświadomy namysł prowadzi do lepszej organizacji informacji w pamięci i pełniejszej, spolaryzowanej ewaluacji alternatywnych decyzji¹¹.

Niewątpliwie proces ten jest stosowany taktycznie, umożliwia użycie wysoce wydajnego narzędzia, wyposażonego w pojemny magazyn pamięci. Decyzja zlecająca namysł nad określonym zagadnieniem odbywa się aktywnie za pośrednictwem woli. Sugeruje to zadziwiająco elastyczność nieświadomych procesów myślowych.

Zbyt wiele alternatyw może prowadzić do zaniechania wyboru lub podjęcia zbyt pochopnej decyzji. Dlatego pożądana jest strategia, która nie tylko zbliży nas do wyznaczonego celu, ale także zmaksymalizuje zadowolenie i zminimalizuje negatywne emocje związane z konkretną decyzją. Zgodnie z teorią nieświadomego namysłu, przerwa inkubacyjna przewyższa w niektórych przypadkach świadomy wysiłek lub zgoła brak jakiegokolwiek namysłu.

¹⁰ A. Dijksterhuis, M. W. Bos, L. F. Nordgren, R. B. van Baaren, *On marking the right choice: the deliberation-without-attention effect*, „Science” 311/2006, s. 100.

¹¹ W. M. Bos, A. Dijksterhuis, R. B. van Baaren, *On the goal-dependency of unconscious thought*, „Journal of Experimental Social Psychology” 44/2008, ss. 1115-1116.

Nie chodzi o to, że świadomy namysł nie upewnia nas w przekonaniu. Zamiast tego, świadomość prowadzi do względnie silnego stanowiska, które później okazuje się mniej optymalne¹².

Właśnie dlatego silna motywacja nie poprawia jakości wyboru, bowiem egzekwuje stosowanie niefortunnych strategii. Reguła ta nie znajduje zastosowania w przypadku przystępnych i klarownych kwestii. Można przy tym założyć, że silna motywacja zazwyczaj wiąże się z ograniczonym czasem, stąd zaangażowanie świadomego namysłu jako wyraz wiary w jego skuteczność.

Biorąc pod uwagę powyższe argumenty oraz sześć przedstawionych reguł teorii A. Dijksterhuisa i L. F. Nordgrena, można wykazać, że angażując świadomy namysł w różne aspekty procesu podejmowania decyzji, w rzeczywistości wpadamy w rodzaj pułapki. Ściśle biorąc, decyzje te są mniej spójne i zakłócają właściwy proces decyzyjny. Przez to świadomy namysł częściej przeszkadza, niż pomaga oceniać istotność informacji. Zdaniem A. Dijksterhuisa, racjonalność jest ograniczona, gdyż świadomość jest ograniczona¹³. Byłoby rzeczą pożądaną, by świadomość w obliczu złożonego wyboru dysponowała zapasem mocy obliczeniowej, ale tak nie jest. Można bowiem myśleć o jednym aspekcie problemu, ale nigdy o wszystkich naraz.

Świadomość faworyzuje te aspekty problemu, które łatwiej podlegają werbalizacji. Myślenie świadome intuicyjnie kojarzymy z wykorzystywaniem narzędzi językowych. W badaniach dotyczących racjonalności trafnie zwraca się uwagę na sposób sformułowania prezentowanego problemu. Kontekst mniej lub bardziej skutecznie przysłania istotne treści. Efektem świadomego namysłu jest zazwyczaj znacznie silniejsze przeświadczenie trafności wyboru niż w przypadku drugiego, nieświadomego trybu myślenia. Tu tkwi kolejna przeszkoda. Trudniej podważyć świeże jeszcze w pamięci przeświadczenie, a także obraną strategię. Jak uważa A. Dijksterhuis, w przypadku nieświadomego myślenia wyższa subiektywna satysfakcja z dokonanej decyzji towarzyszy uprzedniemu niezdecydowaniu¹⁴. Również w tym sensie nieświadomość jest często bardziej racjonalna niż świadomość. Według A. Dijksterhuisa:

[...] świadomy namysł może być owocny, gdy problem jest należycie wyłożony za pomocą kilku atrybutów, które pozwalają na pełne zestawienie. Jeśli nie, to najpierw powinien zostać użyty nieświadomy namysł, aby uzyskać bardziej ogólny i całościowy efekt¹⁵.

¹² A. Dijksterhuis, Z. van Olden, *On the benefits of thinking unconsciously: unconscious thought can increase post-choice satisfaction*, „Journal of Personality and Social Psychology” 42/2006, s. 631.

¹³ A. Dijksterhuis, R. B. van Baaren, K. C. A. Bongers, W. M. Bos, M. L. van Leeuwen, A. van der Leij, *The rational unconscious: conscious versus unconscious thought in complex consumer choice*, <http://www.unconsciouslab.com/publications/>, s. 15 [13.11.2011].

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ A. Dijksterhuis, *Think different: The merits of unconscious thought in preference development and decision making*, „Journal of Personality and Social Psychology” vol. 87, 5/2004, s. 597.

Nie można więc na gruncie teorii nieświadomego namysłu sugerować, że któryś z trybów myślenia jest szybki, wolny, inteligentny lub nie. Wszystko zależy od złożoności i ograniczeń czasowych nałożonych na wykonanie zadania.

Podczas typowego postępowania sądowego zadaniem tym jest zapoznanie się z prezentowanymi informacjami. Ich dobór jest konsekwencją starannej selekcji ze strony organów publicznych oraz pełnomocników stron. Od ławników oczekuje się przetworzenia wszystkich relewantnych treści, gdyż każda porcja informacji może być kluczowa dla rozstrzygnięcia sprawy.

Badania nad zjawiskiem zniekształcenia przeddecyzyjnego (*predecisional distortion*) Kurta Carlsona i J. Edwarda Russo dowiodły, że proces sekwencyjnego przetwarzania i ewaluacji materiału dowodowego przez członków ław przysięgłych jest obarczony wieloma trudnościami. Zniekształcenie przeddecyzyjne to „stronnicza interpretacja i ocena nowych informacji, w taki sposób, aby wspierały one tę alternatywę, która jest obecnie wiodąca w procesie podejmowania decyzji¹⁶.

Zjawisko zniekształcenia przeddecyzyjnego jest przejawem schematyczności myślenia. Kolejność prezentowania dowodów może wpłynąć na jakość werdyktu. Jak twierdzą wspomniani autorzy, ławnicy przejawiają tendencje do systematycznego łamania zdroworozsądkowych standardów. Jeszcze w trakcie toczącego się procesu decydenci formułują sąd przeddecyzyjny. Ten rodzaj przedwczesnego wyrokowania powoduje zniekształcenie interpretacji kolejnych prezentowanych porcji informacji tak, by potwierdzały one oczekiwania decydenta. Skutkuje to stronniczością ławników w ocenie zgromadzonego materiału dowodowego.

Zgodnie z przyjętym tu poglądem, proces podejmowania decyzji społecznych, które zazwyczaj wymagają integracji, hierarchizacji i ewaluacji dużej ilości informacji, może być wspierany przez nieświadome myślenie. Jest to niejawną aktywność umysłowa. Nieświadome podejmowanie decyzji nie stanowi przeciwieństwa racjonalnych i logicznych form myślenia, które dane są w doświadczeniu wewnętrznym (świadome procesy poznawcze). W tym sensie nieświadomość jest bardziej kooperantem niż rywalem kontrolowanej aktywności umysłowej. Należy przy tym pamiętać, że nieświadome manipulowanie danymi nie ogranicza się do procesów automatycznych, ponieważ są to gotowe procedury, które charakteryzują się co najwyżej dużym stopniem skomplikowania, natomiast ukryte myślenie bywa procesem elastycznym, a także twórczym. Ponadto procesy stricte automatyczne wiążą się z pierwotnym i przedlogicznym przetwarzaniem informacji. Dokładnie rzecz ujmując, pojęcie nieświadomego myślenia nie powinno być łączone z pojęciem automatyzmu.

¹⁶ K. A. Carlson, J. E. Russo, *Biased Interpretation of Evidence by Mock Jurors*, „Journal of Experimental Psychology” vol. 7, 2/2001, s. 91.

Uznanie znajdują zazwyczaj teorie poparte dającym się prześledzić rozumowaniem. Na ogół utożsamia się działania intuicyjne z nieprzemysłanymi i pochopnymi postanowieniami. Bierze się to stąd, że struktura intuicji pozostaje introspekcyjnie niejawną. Jednak intuicja może być rezultatem rozległego namysłu. Zresztą poprawność instynktownego uczucia zależy przynajmniej od dwóch czynników. Intuicja powinna być oparta na nieświadomym namyśle oraz, co równie istotne, nieświadomość musi mieć dostęp do wszystkich relewantnych informacji. W zależności od warunków początkowych niewykluczone jest wytworzenie trafnego wewnętrznego przeczucia, zanim możliwe będzie zwerbalizowanie motywu danej intuicji. Polega to na uświadomieniu określonych treści w postaci zbiorczego (całościowego) sądu. Często też wiedza ekspercka zmniejsza czas nieświadomego namysłu.

Można przypuszczać, że w trakcie przerwy inkubacyjnej zachodzą złożone procesy poznawcze. Zazwyczaj skraca to czas odnalezienia rozwiązania. Przerwa w intensywnym myśleniu może być celowa albo spontaniczna. Przeważnie poprzedza ją doświadczenie impasu w analizowanym zagadnieniu. Rzecz jasna, proces inkubacji ujawnia udział ukrytego poznania w rozwiązywaniu problemów. Na ogół treść rozwiązania sama wyłania się w świadomości introspekcyjnej podmiotu. Narzucające się wyjaśnienie zakłada w tym przypadku nieświadomą pracę umysłu. Mechanizm inkubacji jest niedostępny świadomym doznaniom, dlatego stanowi doskonały przykład ukrytego myślenia. Wydaje się, że przerwa, podczas której podmiot jest pochłonięty całkiem innym zadaniem, jest pożyteczniejsza niż nieprzerwana praca nad tym samym lub podobnym zadaniem. Bez wątpliwości zjawisko to stanowi dość stabilną zdolność poznawczą¹⁷.

Należy przypuszczać, że podczas czasowego odwrócenia uwagi od zadania zostają zainicjowane intensywne procesy obliczeniowe, które nie są ograniczone systemem świadomie stosowanych reguł. Natomiast zjawisko wglądu to „pojawiąca się nagle zmiana percepcji problemu, prowadząca do zrozumienia jego istoty”¹⁸. Nie ma wątpliwości, że wgląd może poprzedzać przerwę inkubacyjną. Ukryte myślenie odbywa się podczas etapów poprzedzających wgląd, choć tego terminu można używać w odniesieniu do efektów zarówno świadomej, jak i nieświadomej pracy umysłu. Niemniej istnieje silny związek zjawiska wglądu i procesów zachodzących poniżej progu świadomości.

Przy podejmowaniu złożonej decyzji możliwe jest wpadnięcie w pułapkę świadomego myślenia. Świadomość zaburza naturalny proces manipulowania danymi, a także cechuje się niską elastycznością stosowanych heurystyk. Świadome myślenie prowadzi do względnie silnego stanowiska, które może

¹⁷ S. Ellwood, G. Pallier, A. Snyder, J. Gallate, *The incubation effect: Hatching solution?*, „Creativity Research Journal” 1/2009, Vol. 21, ss. 12-13.

¹⁸ E. Nęcka, J. Orzechowski, B. Szymura, *Psychologia poznawcza*, s. 537.

okazać się nieoptymalne. Trudniej też podważyć świadomie obraną strategię działania oraz usystematyzować i zintegrować większe porcje informacji. Nieproporcjonalna i sfalszowana ocena danych przekłada się na niższą jakość podejmowanych decyzji. Świadomość przeszacowuje dane, które są przystępne, wiarygodne (mają pozory prawdopodobieństwa) oraz łatwe do zwerbalizowania. Jednym z rozpoznanych efektów tego zjawiska jest zniekształcenie przeddecyzyjne. Ograniczona (w kontekście możliwości obliczeniowych i dostępnej pamięci) świadomość jest dobrym narzędziem do kodowania większych porcji informacji. W przetwarzaniu informacji efektywniejsza jest zaś racjonalna nieświadomość.

Warto nadmienić, że zazwyczaj decydenci nie są świadomi procesu zniekształcenia przeddecyzyjnego, natomiast uprzedzenie ich o istnieniu takiego mechanizmu nie przynosi oczekiwanych rezultatów. Odpowiednią strategią orzekania na podstawie znacznej ilości informacji jest odczekanie – zawieszenie sądu do momentu, aż cały materiał dowodowy zostanie zaprezentowany. W przeciwnym razie świadoma decyzja uprzedzi moment przetworzenia i połączenia relewantnych informacji.

SEBASTIAN BODZAK

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Instytut Filozofii

Czy ograniczona racjonalność podmiotu wyklucza jego odpowiedzialność w podejmowaniu społecznych decyzji?

Tyle wiemy o sobie, ile nas sprawdzono.
Mówię to wam ze swego nieznanego serca.

Wisława Szymborska,
Minuta ciszy po Ludwice Wawrzyńskiej

Wprowadzenie

Aby przybliżyć i rozjaśnić problem zawarty w tytule, warto na początku zastanowić się nad pewnym możliwym przebiegiem zdarzeń. Sytuacja dotyczy zeznań hipotetycznego, jedyne go świadka potrącenia człowieka przez taksówkę. Kluczową kwestią jest jego wiarygodność. Ustalono, że wypadek miał miejsce w nocy, a samochód należał albo do taboru taksówek niebieskich (firmy N), albo czarnych (firmy C). W czasie feralnego zdarzenia pierwsze z nich stanowiły 15% wszystkich jeżdżących po ulicach, drugie – 85%. Świadek jest przekonany, że do potrącenia doszło przez taksówkę niebieską. Komisja po zbadaniu jego wzroku stwierdziła, że prawidłowo rozróżnia on wymienione kolory w nocy w czterech przypadkach na pięć. Pytanie brzmi: jakie jest prawdopodobieństwo – co pociąga za sobą ostateczny werdykt ławy przysięgłych – że w wypadku drogowym uczestniczyło auto firmy N?¹

¹ K. Devlin, *Żegnaj Kartezjuszu: rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1999, ss. 345-347.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że dla sprawiedliwego rozstrzygnięcia najlepszym wskaźnikiem jest wysoka trafność rozpoznawania danych barw przez świadka, sięgająca aż 80%. Jednakże pomija się wówczas okoliczność, że większość jeżdżących wówczas po mieście taksówek stanowiły czarne auta. Stosując rachunek logiczny oparty na twierdzeniu Bayesa, można obliczyć, że prawdopodobieństwo potrącenia przez taksówkę niebieską jest równe 0,41%², co świadczy na korzyść jej kierowcy. Oba rozwiązania są na swój sposób prawidłowe, ale trzeba opowiedzieć się za jednym kryterium: albo intuicyjnym, albo matematyczno-logicznym. Z jednej strony, wyrok zapada w zgodzie z koncepcją racjonalności ograniczonej, z drugiej – wykalkulowanej, niezanieczyszczonej subiektywnymi przekonaniem. Tego dylematu dotyczy niniejszy artykuł – dylematu między tezami poznawczego obiektywizmu a ideą dominacji nieświadomych przekonań, wykraczających poza klasyczną logikę. Stosowana argumentacja bazuje głównie na filozofii umysłu i podmiotowości, w nawiązaniu do kognitywistyki.

1. Model klasycznie rozumianej racjonalności

Podstawą rozważań jest założenie, że przyjęcie określonej koncepcji racjonalności implikuje odpowiednią interpretację podmiotowości. W klasycznej wersji racjonalność (w wielkim uproszczeniu, abstrahując m.in. od starożytnego rozumienia jej jako istoty świata)³ jest to szczególna władza poznawcza człowieka, wyróżniająca go z szeregu zwierząt i określająca go jako swoisty twór angeliczny. Ta pozycja odzwierciedla się w formalizacji życia społecznego, a więc nie dotyczy wyłącznie jednostek, lecz wpływa na utrzymanie określonego porządku społecznego – w sądach, trybie i rodzaju konferencji naukowych, decyzjach o edukacji dzieci etc.⁴ Trudno sobie bowiem wyobrazić rozważania na temat racjonalności bez określonej idei człowieka, choćby transparentnej. A więc i na odwrót – dana interpretacja podmiotowości wpływa na koncepcję racjonalności wraz z wynikającymi z niej implikacjami dla życia społecznego.

Koncepcja racjonalności ograniczonej – wpleciona w nurt kognitywistyki i zgodna z myślą głównych filozofów XX wieku oraz konkretnych nauk szczegółowych – kontestuje antropocentryczne tradycje, skupiając się na czynnikach determinujących określony sposób myślenia i postrzegania czy oceniania świata

² Ibidem, s. 346.

³ Por. M. Hetmański, *Problem wiedzy niepewnej w koncepcji racjonalności ograniczonej*, w: Z. Drozdowicz, Z. Melosik, S. Sztajer (red.), *O racjonalności w nauce i w życiu społecznym*, Poznań 2009, ss. 157-174.

⁴ Por. M. Onfray, *Antypodręcznik filozofii*, tłum. E. i A. Aduszkiewiczowie, Warszawa 2009, ss. 322-323.

przez jednostkę. Jej własności i twierdzenia dobrze prezentuje klasyczny model racjonalności George'a Lakoffa i Marka Johnsona. Jest on dużym uproszczeniem (bardziej subtelną koncepcję przedstawia choćby John Searle⁵), ale ma służyć tylko jako kontrast ułatwiający przedstawienie opozycyjnej teorii.

G. Lakoff i M. Johnson podkreślają, że w tradycyjnej zachodniej myśli racjonalne przekonania i działania są przede wszystkim świadome. *Cogito* to ta część żywego człowieka, która myśli, pojmuję, twierdzi, chce i czuje⁶. Żeby podjąć decyzję według racjonalnych zasad, potrzebny jest namysł, w przeciwieństwie do działania opartego na instynktach. W wersji wyidealizowanej refleksja jest względnie obiektywna, niezależna od emocji i funkcjonująca w zgodzie z regułami logiki (klasycznej). Ponadto racjonalne przekonania i działania są wewnętrznie i wzajemnie koherentne. Ich treść oraz kategorie, jakimi się posługują, są dosłowne i odzwierciedlają rzeczywistość. Stanowią również szczególną władzę człowieka. Wszystkie te własności składają się na dualną kompozycję podmiotowości. W tej czy innej formie była i jest ona wspierana autorytetem oraz potęgą wielkich religii monoteistycznych, kreując (wciąż) najpopularniejszy i najsilniejszy obraz człowieka jako „ducha” lub „jaźń” w cielesnej maszynie⁷.

Od razu można jednak dostrzec, że tradycyjny model racjonalności ma charakter wyłącznie deklaracyjny – już na poziomie doświadczenia potocznego łatwo zanegować kilka powyższych tez. W praktyce bowiem człowiek nie analizuje szczegółowo danych przed podjęciem działań, co więcej, nie ma możliwości porównania wszystkich przekonań, argumentów, potencjalnych korzyści czy strat. Warto zauważyć, że ludzkie osądy i przedsądy często są niespójne. Badania m.in. Antonia Damasio wskazują, że racjonalne decyzje (w sensie akceptowanym zarówno w teoriach klasycznych, jak i instrumentalnych) są z konieczności uwikłane w emocje⁸. Pojmowane jako subiektywne, pozbawiają procesy umysłowe surowej logiki, będącej zresztą wysoce niepraktyczną w codziennym życiu. Podjęcie odpowiedniej decyzji wymaga wówczas zbyt wielu nakładów i środków, a stopień jej komplikacji wzrasta wykładniczo w miarę złożoności problemu. Wydaje się, że istnieje granica, której człowiek nie jest w stanie intelektualnie przekroczyć, gdzie jego własna moc obliczeniowa, nawet wsparta zewnętrznymi, specjalistycznymi narzędziami, po prostu zawodzi.

⁵ Por. J. Searle, *Rationality in Action*, Cambridge Mass. 2001.

⁶ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewicz, Kraków 1958, s. 38.

⁷ M. Johnson, G. Lakoff, *Philosophy in the Flesh*, Nowy Jork 1999, ss. 553-554.

⁸ Por. np. A. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy: radość, smutek i czujący mózg*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2005, ss. 126-133, 136-141.

2. Koncepcja racjonalności ograniczonej

Koncepcja racjonalności ograniczonej nie jest prezentowana w ramach jednej szkoły (Gerd Gigerenzer, Herbert Simon, Daniel Kahneman i Amos Tversky i in.), ale akceptuje i włącza w swój zakres warunek ekonomiczności działań jednostki⁹. Preferuje rozwiązania nie tyle obiektywnie prawdziwe, ile skuteczne i wystarczające. Podstawą do takich wniosków jest afirmacja naturalnych ograniczeń poznawczych człowieka oraz wpływ struktury środowiska na ludzkie przekonania i decyzje. Teoria ewolucji wspiera te konstatacje i ma ogromną moc eksplanacyjną. Stawiając człowieka w szeregu innych zwierząt, wskazuje na główny rys jego natury – ciągłą adaptację do zmieniających się warunków życia. Priorytetem w walce o byt nie będzie rozwinięcie gatunkowych narzędzi poznawczych, umożliwiających obiektywne poznanie rzeczywistości, lecz przetrwanie. Teza ta znajduje odzwierciedlenie w szeroko opisywanej wybiórczej zmysłowej recepcji świata¹⁰.

Wpływ adaptacji można ekstrapolować także na przejawiające się w działaniu procesy mentalne. Według standardów racjonalności ograniczonej skuteczne decyzje powinny być (1) podejmowane maksymalnie szybko przy założeniu o (2) permanentnym niedoborze informacji. Warunek (1) wiąże się z szybką oceną sytuacji w celu natychmiastowego zareagowania na zagrożenia, w które obfitowały dzieje prehistorycznego człowieka. Czynniki (2) zakłada, że rzeczywistość jest w ciągłym ruchu, a każda sytuacja jest wyjątkowa, więc w sensie kartezyjskim wymagałaby stale podejmowania nowego procesu decyzyjnego od podstaw. Dodatkowym utrudnieniem jest wysoka kompleksowość każdej sytuacji. Jak można zatem odnaleźć się w tym gąszczu bodźców?

Odpowiedzią są heurystyki – uproszczone mechanizmy decyzyjne, funkcjonujące na niskim poziomie szczegółowości. Wypracowane w toku ewolucji, działają głównie poniżej progu świadomości. Strategie te, wielokrotnie testowane w czasie ludzkiej filogenezy, są zakorzenione w działaniach poznawczych człowieka. Nie angażują (przeważnie) świadomości, gdyż nie jest ona potrzebna w przypadku wielu decyzji. Co więcej, przy dużej liczbie czynników do oceny staje się nawet szkodliwa¹¹. Można sobie wyobrazić kierowanie samochodem przy ciągłej analizie położenia stóp względem określonych pedałów, ułożenia dłoni, pozycji swojego auta i innych, ludzi etc., ale byłoby to skrajnie nieefektywne. Prawdopodobnie nawet niemożliwe ze względu na ograniczoność

⁹ G. Gigerenzer, *Intuicja: inteligencja nieświadomości*, tłum. E. Józefowicz, Warszawa 2009, ss. 92-97.

¹⁰ E. Poppel, A. L. Edingshaus, *Mózg – tajemniczy kosmos*, tłum. M. Skalska, Warszawa 2005, ss. 64-67.

¹¹ Por. G. Gigerenzer, *Intuicja...*, rozdz. 2.

świadomości i uwagi¹². Funkcją heurystyk jest zatem nie tyle jak najbardziej precyzyjna świadoma recepcja rzeczywistości, ile zapewnienie szybkiego, sprawnego i zazwyczaj skutecznego działania jednostki.

a) Racjonalność ograniczona a koncepcja podmiotu

Podobnie jak klasyczna koncepcja racjonalności, również jej ograniczona wersja jest uwikłana w określony obraz człowieka. W zależności od jego interpretacji zmienia się status ludzkich decyzji, takich jak ich autonomia, źródło, stopień zakłóceń czynnikami zewnętrznymi czy zakres odpowiedzialności za ich konsekwencje. Zważywszy na to, że racjonalność ograniczona dotyczy określonego podmiotu-działającego-w-świecie i jest uwikłana w sytuacje praktyczno-poznawcze, wydaje się, że najbliższą jej, naturalną koncepcję stanowi teoria umysłu ucieleśnionego. Występuje ona w pewnych formach w klasycznej filozofii XX wieku i znajduje swe miejsce w kognitywistyce ostatnich 25 lat. Nie doczekała się jednak ujednoczenia, lecz funkcjonuje w różnych formach¹³, tym niemniej można mówić o pewnych wspólnych cechach jej poszczególnych odmian. Najogólniej mówiąc, składają się na nią dwa założenia: (1) nie ma takich procesów mentalnych czy wewnętrznych własności, które miałyby status transcendentny względem fizyczności oraz (2) są one uwikłane w interakcje ze społecznym bądź naturalnym środowiskiem. Należy zatem mówić nie tylko o relacji umysł – ciało, ale i ciało – świat¹⁴.

Najpopularniejszym obecnie nurtem związanym z ucieleśnioną podmiotowością jest *enactivism*, zapoczątkowany i rozpropagowany głównie przez Francisca Varełę¹⁵. Przyjmuje się w nim myśl Maurice'a Merleau-Ponty'ego, że człowieka należy badać równocześnie jako organizm biologiczny i doświadczający¹⁶. Podmiot postrzegający jest podmiotem wcielonym, zatem podział na jego opis zewnętrzny i wewnętrzny zostaje zniesiony. Działanie człowieka zawsze jest umieszczone w konkretnej sytuacji poznawczej, co skutkuje tworzeniem dynamicznego kompleksu między jednostką a otoczeniem. Tak pojęta umysłowość ekspanduje poza fizyczność, ustanawiając nierozzerwalną relację między podmiotem a światem.

¹² Por. S. Florek, *Rationality in the Light of Cognitive Science*, w: A. Kiepas, A. J. Noras (red.), *Rationality Today: Challenges, Problems, Changes*, Katowice 2003, ss. 108-109.

¹³ Szerzej na ten temat: J. Kiverstein, A. Clark, *Introduction: Mind Embodied, Embedded, Enacted: One Church or Many?*, „Topoi” vol. 28, 1/2009.

¹⁴ W. Glannon, *Brain, Body, and Mind: Neuroethics with a Human Face*, Oxford 2011, ss. 12 i 47.

¹⁵ Np. F. Varela, E. Rosch, E. Thompson, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge Mass. 1991, rozdz. 8.

¹⁶ H. Kardela, *Koncepcja umysłu ucieleśnionego w kognitywizmie*, w: W. Dziarnowska, A. Klawiter (red.), *Mózg i jego umysły*, Poznań 2006, s. 221.

Przedstawiony obraz człowieka pociąga za sobą szereg implikacji. Po pierwsze, pozbawia jednostkę autonomicznej wolnej woli¹⁷. Jest ona determinowana (lecz niekoniecznie zdeterminowana) przez rozmaite czynniki społeczne, językowe, system osobistych przekonań etc. Po drugie, idee duszy, jaźni czy jakichkolwiek innych wewnętrznych bytów zostają zdeprecjonowane, odebrano im przywilej samodzielnego, substancjalnego istnienia. Tym samym człowiek nie posiada wewnętrznego *homunculusa*, zbierającego informacje ze świata i niezależnie je analizującego.

W konsekwencji *cogito* zostaje rozbite i rozproszone na rozmaite obszary ludzkiej aktywności. W tym ujęciu cały ludzki umysł kształtuje się pod wpływem środowiska kulturowego czy społecznego, języka, środowiska zewnętrznego, bezpośredniego fizycznego doświadczania świata, subiektywnych emocji i uczuć oraz pozostaje w stałej relacji z tymi warunkami¹⁸. Człowiek przestaje być autorem „swoich” myśli, przekonań, decyzji.

W poznaniu bardzo ważną rolę odgrywają przekonania intuicyjne. Mają one charakter ewolucyjny (adaptacyjny) i są silnie zakorzenione w umyśle każdego człowieka. Ich moc dobrze ilustruje eksperyment Bruce’a Hooda na dzieciach w wieku od 2 do 4 lat. Polegał on na tym, że przed badanym stawiano bardzo proste urządzenie – elastyczną tubę (według autora, przypominającą rurę odkurzacza), której jeden koniec był skierowany do góry, a drugi umieszczony w pudełku w taki sposób, że cała rura stała pionowo. Kiedy dziecko wrzucało piłkę w otwór, wiedziało, gdzie jej szukać – w pojemniku znajdującym się pod wylotem. Następnie tubę zmodyfikowano, wyginając jej dolną część i kierując ją do pudełka będącego w pewnej odległości od pierwszego. Po wrzuceniu piłki dziecko wciąż szukało jej w pierwotnym pojemniku umieszczonym prostopadle pod wlotem, nawet po kilkakrotnym wskazaniu właściwego miejsca¹⁹.

Eksperyment ten uzmysławia, jak trudno zmodyfikować zakorzenioną intuicję. Wnioski z niego płynące dotyczą nie tylko dzieci; gdyby zapytać dorosłego, jak spada bomba wyrzucona z samolotu, odpowie, że pionowo w dół. Ewentualnie dopiero po chwili namysłu ustala, jaki jest mniej więcej tor jej lotu²⁰. Hood mówi o działaniu dwóch systemów w obrębie umysłu: naturalnego, intuicyjnego, automatycznego oraz analitycznego, logicznego. Oba mogą funkcjonować zarówno w zgodzie, jak i konkurować ze sobą²¹, jak w przypadku przywołanych badań. Ruth MacLean mówi wręcz o *schizofizjologii*, kiedy rozwinięte w różnych okresach ewolucji ośrodki mózgu (odruchowy, emocjonalny, analityczny) nie współdziałają ze sobą²². W efekcie przeciętny człowiek

¹⁷ M. Johnson, G. Lakoff, *Philosophy in the Flash*, s. 556.

¹⁸ Z. Cackowski, *Człowiek i świat człowieka*, Lublin 2003, ss. 22-44.

¹⁹ B. Hood, *Supersense*, Londyn 2009, ss. 108-110.

²⁰ Ibidem, s. 110.

²¹ Ibidem, ss. 259-261.

²² S. Florek, *Rationality in the Light...*, s. 108.

wzdraga się przed ubraniem swetra noszonego przez seryjnego mordercę, ale za to chętnie dotknie pióra Einsteina, choć zdaje sobie sprawę, że te rzeczy nie są w żaden sposób magiczne. Prerefleksyjne sądy mają ogromny wpływ na sposób myślenia i występują u wszystkich ludzi. Dochodzi więc do swoistego konfliktu wewnątrzrozumysłowego, będącego w istocie stałą własnością osobowości.

b) O ograniczonych możliwościach procesów decyzyjnych

Trudno wobec tego wciąż zakładać, że człowiek jest w stanie podejmować chłodne, wykalkulowane decyzje. Pytanie brzmi: czy ograniczona racjonalność wyklucza odpowiedzialność za nie? Warto przedstawić pewne zestawienie własności ludzkich procesów decyzyjnych. Według wcześniejszych ustaleń, kartezjański obiektywizm poznawczy jest wyidealizowaną teorią pozbawioną praktycznych zastosowań. Okazuje się nawet ograniczony w zastosowaniu do komputerów, gdyż ich ogromna moc obliczeniowa nie jest w stanie poradzić sobie w sensownym czasie z rozwikłaniem wszystkich możliwych ruchów na szachownicy, obejmującej zaledwie 64 pola i 32 figury²³. Bardziej adekwatne cechy procesów decyzyjnych wynikające z racjonalności ograniczonej są przedstawione poniżej.

Człowiek nie dysponuje autonomiczną jaźnią dokonującą wyborów. Przez większość czasu nie uświadamia sobie, że to jakieś „ja” np. prowadzi samochód, robi zakupy, sprząta w domu. Nie ma więc niezależnej wolnej woli, decyzje są zawsze uwikłane w jakąś sytuację, kontekst, a cielesny sposób doświadczania rzeczywistości uniemożliwia całkowite zewnętrzne odniesienie do niej. Świadomość to nie Sartre’owska „szczelina w bycie”, lecz wąski strumień w pokładach nieświadomie przetwarzanych danych. Na ogół jednostka zdaje sobie sprawę już z gotowego rezultatu myśli, a jej tworzenie przebiega poza ludzkim postrzeganiem. Ponadto nieodłącznym elementem racjonalnych decyzji są emocje. Występują u zdrowego człowieka bez względu na to, czy jest to sędzia wydający wyrok, lekarz przeprowadzający operację czy dowódca wysyłający żołnierzy na pole bitwy.

Istotną rolę pełnią adaptacyjnie wypracowane heurystyki – uproszczone schematy decyzji. Są to pewne ogólne, nieświadome i przyswojone w filogenetycznym rozwoju reguły działania. Dzięki nim jednostka może szybko zareagować pomimo wielkiej liczby informacji „docierających” do organizmu. Tak rozumiana intuicja osłabia jednak kompetencje analityczne. Wydaje się, że przynajmniej w niektórych aspektach jej wpływ na istotne decyzje jest ogromny, mówi się nawet o „błyskawicznych decyzjach”²⁴. Heurystyki regu-

²³ G. Gigerenzer, *Intuicja...*, s. 101.

²⁴ Por. M. Gladwell, *Błysk! Potęga przeczuć*, tłum. A. Skucińska, Kraków 2009, ss. 22, 29-30, 82.

lują także niektóre zachowania społeczne²⁵, ostatecznie człowiek ewoluował w grupach (np. proste heurystyki „nie wyłamuj się z szeregu”²⁶ czy „rób to, co robi większość członków twojej grupy odniesienia”²⁷). Jednak w procesie ewolucyjnej adaptacji ludzie nie musieli podejmować wielu wyborów współcześnie uznawanych za moralne, takich jak eutanazja, zapłodnienie pozaustrojowe czy aborcja, a co za tym idzie – nie rozwinęła się w nich intuicja, jak postępować w tego typu przypadkach. Ich liczba jest znacznie większa i wciąż wzrasta, szczególnie w odniesieniu do dorobku kulturowego, dotyczy np. zasadności wielu ograniczeń praw autorskich, legalności narkotyków, przymusowej terapii farmakologicznej osób chorych psychicznie, genetycznej modyfikacji żywności. Konkluzją jest teza, że moralność, rozumiana jako przynajmniej w pewnym stopniu wrodzona zdolność, jest ograniczona.

c) Czy można wykluczyć kategorię odpowiedzialności za decyzje ucieleśnionego podmiotu?

Warto zaznaczyć, że przedstawione tezy są wykorzystywane w praktyce i przyswajane przez przeciętnego człowieka. Problem w tym, że taka interpretacja funkcjonuje obok zwartego zbioru przekonań o dualnej naturze ludzkiej. We współczesnym zachodnim świecie nastąpiło wymieszanie tych dwóch kulturowo-społecznych obrazów podmiotowości i właściwie nie wiadomo, dokąd to prowadzi²⁸. Thomas Metzinger określa ten problem związany ze świadomością „miękkimi kwestiami”²⁹. Oba dyskursy – kartezjańska apoteoza „duchowej wewnętrznosci” człowieka oraz naukowe ściągnięcie go ku ziemi i ustawienie w szeregu zwierząt – nie są kompatybilne. Ludzie mówią o sobie jako o swoistej zwartej osobowości, w pełni świadomej swoich uczynków, niezależnej od tego, co się dzieje z ich ciałem, a jednocześnie akceptują wyniki badań naukowych odbierających im wyjątkowość i wyjaśniają przyczynowo swe zachowania w odniesieniu do czynników zewnętrznych.

Laicyzujące się społeczeństwa również przejmują teologiczne sposoby myślenia – zamiast komunii świętej organizują święta dojrzewania, aktualne są śluby (humanistyczne w miejsce kościelnych), wyznawana jest wiara w różnego rodzaju energie. Problem w tym, że łącząc te dwie rzeczywistości, ludzie żyją głównie według kategorii tradycyjnych³⁰, a odpowiedzialność stanowi jedną z nich. Jej klasyczne rozumienie zakłada wolną wolę i pełną świadomość konsekwencji. Kryterium odpowiedzialności przyjmuje zatem kartezjańską ideę

²⁵ G. Gigerenzer, *Intuicja...*, ss. 193-200.

²⁶ Ibidem, s. 195.

²⁷ Ibidem, s. 205.

²⁸ S. Blackmore, *Conversations on consciousness*, Nowy Jork 2009, ss. 156-159.

²⁹ Ibidem, s. 156.

³⁰ M. Onfray, *Traktat ateologiczny*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2008, ss. 61-68.

osobowości. Nie wynika ono jednak wyłącznie z samej interpretacji podmiotowości, lecz jest uwikłane w szerszy kontekst. Nietrudno sobie wyobrazić jej bezrefleksyjne zastosowanie na przestrzeni dziejów, np. pobicie osoby odpowiedzialnej za kradzież upolowanej zwierzyny. Co istotne, przyjęcie tej kategorii na gruncie kartezjańskim nadaje jej wyższy status niż ma ona w istocie. Zostało to w pewnym stopniu dostrzeżone i np. w sprawach sądowych uwzględnia się działanie w afekcie.

Nie postuluję tu rezygnacji z kryterium odpowiedzialności, ale jego modyfikację. Trudno byłoby mi jednak powiedzieć, jak miałyby ona wyglądać, z powodu uwikłania w oba konteksty kulturowe i w związku z tym zniekształconego obrazu życia społecznego. Na pewno dysponujemy wskazówkami, jak można złagodzić to kryterium w przypadku decyzji dotyczących kwestii, do których w toku ewolucji ludzie nie zostali przygotowani (np. eutanazja), tym bardziej że odczucia na temat tego, co jest dobre, a co złe, są najczęściej nieuświadomione. Czy istnieją pozbawione zwykłej, emocjonalnej reakcji racjonalne przesłanki, by np. potępiać współżycie seksualne bezpłodnego rodzeństwa? Zwykle przedstawiany argument zwiększonego ryzyka urodzenia się upośledzonych dzieci jest tu nieadekwatny. Przeciwny człowiek po prostu „czuje”, że to jest złe, bez racjonalnej argumentacji. Jak wspomniano, nie dysponujemy takimi intuicjami w wielu ważnych kwestiach, więc ludzie są skazani na błędy, co nie znaczy, że należy zrezygnować z podejmowania dotyczących ich decyzji.

Podsumujmy: racjonalność w klasycznym ujęciu nie wytrzymuje krytyki w zestawieniu ze współczesną wiedzą na temat człowieka, choć wciąż wywiera ogromny wpływ na funkcjonowanie społeczeństwa i indywidualne przekonania. Obok wyłoniła się koncepcja racjonalności ograniczonej, powiązanej z ideą ucieleśnionej podmiotowości. Istnieje między nimi duży dysonans, który wpływa na autointerpretację człowieka. Trudno jeszcze stwierdzić, jakie są efekty tego nieporządku. Wiadomo jednak, w myśl tytułowej koncepcji, że racjonalność nie czyni jednostki wyjątkową. Ludzie są uwikłani w sieć powiązań i zależności umykających ich uwadze, nie potrafią przewidzieć wszystkich konsekwencji swoich działań, a także są skazani na ciągłą niepewność i niepełność wiedzy. Mając to na uwadze, powróćmy do początkowego problemu ze świadkiem potrącenia przez taksówkę.

To, że prawdopodobieństwo obliczone według twierdzenia Bayesa obejmuje obiektywnie więcej czynników, nie świadczy od razu na jego korzyść. Intuicyjnie można wyczuć, że coś jest nie w porządku z tak surową logiką. Wydaje się, że instynktowna ocena opierająca się na relacji świadka jest wystarczająca. Nie trzeba koniecznie zakładać całkowitej logicznej analizy, gdyż i tak – z definicji racjonalności ograniczonej – dla rzeczywistego poznania ludzkiego funkcjonuje ona jedynie jako pewna nieosiągalna idea. Człowiek jest bytem cielesnym mieszkającym w świecie, doświadczającym go już na poziomie prereflektywnym

i będący z nim w ciągłym dialogu. Sposób myślenia jest ukształtowany przez rodzaj egzystencji i warunki zewnętrzne, zaś w pełni racjonalny osąd nie jest możliwy. Należałoby więc przyjąć, że racjonalność ograniczona nie wyklucza sensowności ludzkich decyzji, a co za tym idzie – odpowiedzialności za nie. Co więcej, wykraczając poza klasyczną logikę, pozwala na ich funkcjonowanie w wymiarze pragmatycznym. Gdyby człowiek musiał się nad wszystkim dokładnie zastanawiać, zastygłby w bezwładzie. Dzięki heurystykom wie, co robić.

Przyjmując konsekwentnie ucieleśnioną koncepcję podmiotowości wraz z wynikającymi z niej implikacjami dla procesów mentalnych, należy zrezygnować z mitu prymatu rygorystycznej, wyabstrahowanej od konkretnej sytuacji, logiki. Na przestrzeni dziejów można zaobserwować analogiczne procesy, w ramach których czysto matematyczne procedury nie spełniły swojej roli. Koncepcja języka idealnego, mająca wielu zwolenników głównie w pierwszej połowie XX wieku, upadła na rzecz języka praktycznego (gry językowe, illokucje, gadamerowskie zakorzenienie znaczeń słów w tradycji etc.). Podobnie logika nie jest wystarczająca do opisu zjawisk fizycznych na poziomie subatomowym. Wreszcie, w działaniu umysłu odpowiednie procesy nie ograniczają się do procesów mózgowych. Odwrócenie się od *doxy* ku *noesis* jest zabiegiem sztucznym, ignorującym siłę rozwoju adaptacyjnego. Bezzasadne byłoby więc przyznanie, że racjonalność ograniczona zakłada, że ludzie nie wiedzą, co robią. Wręcz przeciwnie, koncepcja ta zakłada istnienie kompetencji pozwalającej na skuteczne funkcjonowanie w niezwykle złożonej rzeczywistości. Czysta logika nie zawsze uwiarygadnia decyzje, tak jak w przypadku z taksówką.

Warto przy tym zastrzec, że ta heurystyczna forma poznawcza także jest narażona na ryzyko błędu, szczególnie we współczesnej kulturze. Stwarza ona nowe warunki, w których intuicyjna racjonalność jest często niewystarczająca. W tym przypadku zmysł analityczny pomaga rozwiązywać świeże społeczne problemy. Odrębnym zagadnieniem jest to, jak te dwie kwestie pogodzić. Na pewno im lepiej racjonalność ograniczona jest poznawana, tym łatwiej dostrzec osobnicze błędy poznawcze. Pomaga więc lepiej zrozumieć samego człowieka, wykracza poza klasyczne standardy teoretyzowania na temat podmiotowości. Badania nad nią są wręcz zagadnieniem etycznym, gdyż heurystyki mogą być (i są) wykorzystywane do manipulacji ludźmi (media, reklama etc.). Kategoria odpowiedzialności powinna więc wiązać się nie tyle z kategorią autonomicznej wolnej woli, ile z kryterium ignorancji. Wiedza o tym, że racjonalna logika to nie czysta logika matematyczna, pomaga lepiej zrozumieć społeczne procesy i inaczej traktować dotyczące ich decyzje. Świadomość zaś, że ludzie nie są augurami w kwestii własnych umysłów, motywuje do ostrożniejszych wyborów i sądów, a co za tym idzie – przyjęcia odpowiedzialności za konsekwencje podjętych działań.

**RACJONALNOŚĆ W KONTEKŚCIE
RELIGIJNYM I ETYCZNYM**

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Standardy racjonalności ascetycznego protestantyzmu

Pytanie o racjonalność religii od dawna należy do tych, na które trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Wiele oczywiście zależy od tego, kto i w jakim celu je stawia, a także jakimi kieruje się motywami, potrzebami i okolicznościami. Wszystko to powoduje pojawianie się zarówno interesujących prób obiektywizacji, jak i niemniej interesujących poznawczo subiektywizacji, a niekiedy również zwyczajnych spekulacji i uprzedzeń, świadczących bardziej o stanie umysłu tych, którzy formułowali swoje sądy i oceny, niż o tym, co było sądzone i oceniane. Jest to problem znany i wielokrotnie już analizowany. Główny przedmiot rozważań stanowi jednak analiza specyficznych standardów ascetycznego protestantyzmu, które zostały wyodrębnione przez Maxa Webera i uznane przez niego za stosunkowo najbardziej racjonalne.

Nurty ascetycznego protestantyzmu zostały wyodrębnione przez Webera na początku II części jego *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu*. Były to „cztery nurty ascetycznego protestantyzmu (w używanym tu rozumieniu tego pojęcia): 1. Kalwinizm (w takiej postaci, jaką przyjął w Europie Zachodniej); 2. Pietyzm; 3. Metodyzm; 4. Sekty wyrosłe z ruchu nowochrześcijańców”. W przypisie Weber wymienia jeszcze zwinglianizm (którego jednak nie omawia z uwagi na to, że „po krótkim okresie wielkich wpływów znaczenie jego zmalało”) oraz „arminianizm, którego dogmatyczna specyfika polegała na odrzuceniu dogmatu predestynacji w jego ścisłym znaczeniu” i który „jest dla nas interesujący jedynie jako przykład negatywny, jako wyznanie patrycjatu kupieckiego w Holandii”¹. Tak czy inaczej, lista tych nurtów jest stosunkowo krótka.

¹ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s. 77 nn.

Zdaniem Webera, ich społeczno-religijna siła brała się jednak nie z liczności, lecz ze specyficznej racjonalności w myśleniu o tym (doczesnym) i o tamtym (nadprzyrodzonym) świecie oraz w takim działaniu, aby żadna z możliwości osiągnięcia najistotniejszego życiowo celu nie została zaprzepaszczone. Dla chrześcijanina cel ten jest, a przynajmniej powinien być jasny – stanowi go zbawienie duszy i zjednoczenie z Bogiem. W przeszłości miały temu służyć różne formy ascezy, także te, które z różnych względów były kwestionowane przez Kościoły i wyznania protestanckie. Przynajmniej niektóre z nich Weber uznaje za racjonalne, ale racjonalne w historycznym rozumieniu, to znaczy takie, które w swoim czasie zyskały specyficzną racjonalność, ale później czas tej racjonalności minął i została ona zastąpiona inną, wyższą formą. W *Etyce protestanckiej* do takiej historycznej racjonalności zaliczana jest m.in. średnio-wieczna asceza mnichów klasztornych.

Na Zachodzie miała ona [...] w swoich formach najwyższych [...] charakter racjonalny. Historyczne znaczenie klasztornego sposobu życia na Zachodzie [...] na tym właśnie się opiera. Charakter ten był obecny już w regule św. Benedykta, bardziej jeszcze w Cluny i u cystersów, a wreszcie u jezuitów, wyemancypowany już od kategorycznego umartwiania się i bezplanowej ucieczki przed światem. Stał się systematyczną, przemyślaną metodą racjonalnego życia. Celem było przezwyciężenie *status naturae*, uwolnienie człowieka od władzy irracjonalnych popędów i podporządkowanie supremacji planowej woli, poddanie własnego działania samokontroli i rozważeniu ich etycznego znaczenia. Tym samym – obiektywnie – realizowało wychowanie mnicha jako pracownika królestwa bożego, a subiektywnie – zapewniało mu zbawienie. To aktywne panowanie nad sobą było celem *exercitia* św. Ignacego i w ogóle najwyższych form racjonalnych cech zakonnych, a także praktycznym ideałem życiowym purytanizmu. Wyraźną ocenę samokontroli występującej w najlepszych typach angielskich i angloamerykańskich „gentelman” widać w pełnych pogardy opisach bezrozumnych praktyk szlachetnie urodzonych prałatów i urzędników Kościoła. Używając dzisiejszego języka, asceza purytańska, jak każda asceza „racjonalna”, pracowała więc w kierunku wychowania człowieka jako „osobowości” w tym właśnie, formalno-psychologicznym znaczeniu słowa².

W tym fragmencie *Etyki protestanckiej* pojęcie racjonalności pojawia się kilkakrotnie i jest używane w istotnie różniących się znaczeniach. Łączone jest ono bowiem zarówno ze stosowaniem takich praktyk religijnych, jak klasztorna asceza, jak i z osiąganiem takiego celu, jak „uwolnienie człowieka od władzy irracjonalnych popędów i podporządkowanie supremacji planowanej woli”. Łączone jest jednak również z określoną „metodą racjonalnego życia” oraz „z pracowaniem w kierunku wychowania człowieka jako »osobowości«,” a ściślej – takiej „osobowości”, która daje „sobie” (w „formalno-psychologicznym znaczeniu tego słowa”) szansę na osiągnięcie zbawienia. Z dalszej części wywodów zawartych w tej części *Etyki protestanckiej* wynika, że istotne jest nie tylko umiejętne rozróżnienie między „ideałem życia praktycznego” a „ideałem życia duchowego”, czy umiejętne połączenie ze sobą tych idea-

² Ibidem, s. 105 nn.

tów, ale także znalezienie ich moralnego wymiaru i nadanie mu znaczenia „systemu etycznego”, gdyż „życie pozbawione systemu etycznego nie sięga najwyższych ideałów”. Ostatnia z tych kwestii dostarcza przesłanek (racji) do usytuowania franciszkańskiego ideału życia na niższym poziomie racjonalności, luterńskiego ideału życia – na poziomie wyższym (bowiem „Luter zlikwidował rozbieżność między życiem zakonnym i świeckim”), natomiast kalwińskiego – na poziomie najwyższym, ponieważ Kalwin i kalwiniści potrafili postawić „tamę »wyciekaniu« ascezy z życia doczesnego” poprzez umiejętne łączenie ideałów życia wewnętrznego z ideałami życia zewnętrznego, w szczególności życia zawodowego.

To sytuowanie przez Webera różnych ideałów życia na różnych poziomach racjonalności nie oznacza przyjęcia przez niego linearnej wizji postępu w racjonalizowaniu religii i religijności. Niektóre bowiem elementy wyższej racjonalności, takie jak „stłumienie mistycznej i w ogóle uczuciowej strony religijności”, okazują się w jakiejś mierze powrotem do takiej religijności, która była praktykowana w starożytnym judaizmie i została zapisana w Starym Testamencie. Odpowiedź na pytanie, w jakiej mierze był to powrót do przeszłości, a w jakiej krok naprzód, wymaga jednak szczegółowych analiz historycznych. Takie analizy nie są prowadzone w *Etyce protestanckiej*. Pojawiają się jedynie ogólne uwagi w rodzaju:

W ostatecznym rozrachunku własny, ascetyczny charakter kalwinizmu kazał wyczytywać i asymilować ze Starego Testamentu te elementy pobożności, które były w nim kongenialne³.

Niedopowiedzenia te nie przeszkadzają zorientować się, że w *Etyce protestanckiej* stawiany jest znak równości między pojęciem racjonalności i pojęciem umiejętności, a ściślej – różnych umiejętności. Wprawdzie na początku listy tych umiejętności pojawia się asceza, a na jej końcu „stworzona przez ascetyczny protestantyzm koncepcja zawodu-powołania”, to między tymi skrajnymi pozycjami wymieniane są umiejętności: 1. „wyboru do łaski” (różnie ona wyglądała w różnych Kościołach i wyznaniach protestanckich, w tym w różnych odmianach purytanizmu); 2. rozpoznawania „znaków bycia wybrańcem Boga” („Dla Kalwina nie był to żaden problem. Czuł się »zbrojną opoką« i był pewny

³ Szczegółowe analizy starotestamentowego racjonalizmu Weber przeprowadził w późniejszym okresie, a ich wyniki przedstawił w *Starożytnym judaizmie*. Por. M. Weber, *Ancient Judaism*, Nowy Jork 1952. Zdaniem Johna Love’a, to niedokończone studium jest prawdopodobnie najwspanialszym dziełem Webera i najważniejszą częścią trzyciomego wydania *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. „Do czasu pojawienia się *Starożytnego judaizmu* pogłębiło się zrozumienie przez Webera kwestii znaczenia żydowskiego dziedzictwa, gdyż poszerzył swoje badania na temat pochodzenia zachodniej racjonalności. *Starożytny judaizm* można odczytać również jako odpowiedź adresowaną do Nietzschego w dosyć rozległej kwestii »genealogii moralności« oraz ogólnego znaczenia judeochrześcijańskiej tradycji dla losów zachodniej współczesności”. Por. J. Love, *Max Weber’s Orient*, w: S. Turner (red.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge 2000, s. 200 nn.

własnego stanu łaski. [...] Inaczej widzą epigoni [...] zwłaszcza szerokie kręgi zwyczajnych ludzi"); 3. opanowywania stanów religijnego strachu; 4. osiągnięcia *unio mystica* (jedności duchowej z Bogiem). Ta ostatnia jest uznawana za „najważniejsze przeżycie religijne, do którego dąży rozwijająca się w wieku XVII wiara luterańska”. Jednak ocena tej wiary nie jest jednoznaczna. Może ona bowiem pośrednio wychodzić na dobre racjonalnemu sposobowi życia, w tym służyć zwróceniu się wierzącego w jej moc zbawczą do świata doczesnego. Ale może również wychodzić temu sposobowi życia na złe, np. gdy żyjący tą specyficzną wiarą i specyficznym uczuciem mistyk jest „pewny swego stanu łaski albo czuje się naczyniem potęgi boskiej, albo też jej narzędziem” i świat doczesny ani nie jest mu specjalnie potrzebny, ani go specjalnie nie interesuje. Zdaniem Webera, kalwińska *unio mystica* sprzyjała raczej tej pierwszej opcji, natomiast luterańska – drugiej. Co więcej, „strona luterańska stawiała reformowanym kościołom i sektom zarzut »uświęcania« dzieł doczesnych”. Stawianie tego zarzutu uznawane jest przez niego za działanie nieracjonalne – nie tyle z uwagi na generalny cel, ile z uwagi na jego skutki.

Inaczej jednak wygląda ocena działań „strony luterańskiej”, gdy konfrontowane są one z działaniami „strony katolickiej”. Te pierwsze okazują się bowiem bardziej racjonalne od tych drugich, a te z kolei – bardziej racjonalne od działań magicznych. W *Etyce protestanckiej* taka możliwość nakreślenia szerokiej panoramy życia religijnego, w którym na początku mamy magię i „zaczarowywanie świata” przez magów i czarowników, później jego „odczarowywanie” przez kapłanów katolickich, a jeszcze później doprowadzenie tego dzieła do końca przez teologów i kapłanów protestanckich, jest jedynie zasygnalizowana. Sześć natomiast została przez Webera przedstawiona w *Socjologii religii*.

Warto się nieco uważniej przyjrzeć, jak to wygląda w punkcie zatytułowanym *Powstanie religii*. Już w pierwszych zdaniach tej części *Socjologii religii* Weber podkreśla, że

[...] zajmuje się nie „istotą” religii, lecz warunkami oddziaływania swoistego rodzaju działania wspólnotowego, którego zrozumienie także tu [podobnie jak w tych częściach dzieła, w których mowa jest m.in. o „typach panowania” oraz o „gospodarce i społecznych porządkach” – Z. D.] możliwe jest jedynie dzięki odwoływaniu się do subiektywnych przeżyć, przedstawień, celów jednostek – do „sensu” – bo jego zewnętrzny przebieg może być bardzo różnorodny⁴.

Do takich działań zalicza on m.in. działania „religijnie lub magicznie motywowane”, takie „jak składanie ofiar z ludzi, spełnianie w fenickich miastach morskich bez jakichkolwiek oczekiwań odnoszących się do tamtego świata”.

Od tego przykładu przechodzi on od razu do generalizacji historycznej, stwierdzając:

⁴ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 318 nn.

[...] religijnie lub magicznie motywowane działanie jest [...] właśnie w swojej pierwotnej postaci, przynajmniej relatywnie racjonalne [podkr. – Z. D.], jeśli nawet nie jest z konieczności działaniem wedle środków i celów, to jednak wedle reguły doświadczenia. Tak jak wierzenie drewna rozżarza je, tak i „magiczne” gesty znającego się na rzeczy sprowadzają z nieba deszcz. [...] Jedynie my, z punktu widzenia naszej współczesnej wiedzy przyrodniczej, byłibyśmy skłonni wyróżniać obiektywnie „właściwe” i „niewłaściwe” przypisanie przyczyn i uznać to ostatnie za irracjonalne [podkr. – Z. D.], a odpowiadające mu działanie za czary.

Pojawia się tu co najmniej kilka istotnych dopowiedzeń w kwestii Weberskiego stawiania znaku równości między racjonalnością a umiejętnością. Po pierwsze, jedno i drugie łączy on z określonymi działaniami społecznymi, po drugie – z określonymi „przeżyciami, przedstawieniami i celami jednostek”, po trzecie – z określonymi motywacjami, po czwarte – z określonymi regułami doświadczenia. Określonymi to znaczy takimi, które pojawiają się w jednym miejscu i czasie, ale albo nie pojawiają się w innym, albo pojawiają się w nim, ale w formach istotnie różniących się od tych pierwszych. Co więcej, inaczej mogą one być i z reguły są oceniane przez bezpośrednich uczestników tych działań, a inaczej przez późniejszych obserwatorów. Stanowi to potwierdzenie, że dla Webera kategorie racjonalność i irracjonalność nie mają charakteru absolutnego, lecz względny (relatywny).

W dalszej części *Powstania religii* wskazywane jest jeszcze co najmniej jedno istotne dla łączenia racjonalności z umiejętnością rozróżnienie, tj. rozróżnienie między kompetencyjnością i skutecznością. Mówi się tam m.in. o takich osobach, które „odznaczają się zdolnością do popadania w ekstazę” (posiadają do tego określone kompetencje) i mogą „przez to wywoływać te meteorologiczne, terapeutyczne, wróżbiarskie, telepatyczne skutki”, to znaczy potrafią być na swój sposób skuteczne. Mówi się tam jednak również o takich osobach, które mają zdolność (kompetencje) do popadania w ekstazę, ale nie potrafią wywołać wymienionych skutków. O takich osobach można powiedzieć, że są ekstatykami, ale nie charyzmatykami (kimś obdarzonym charyzmą)⁵. To ostatnie bowiem wiąże się ze społecznymi oczekiwaniami, społecznym uznaniem oraz społeczną (wspólnotową) wiarą. Z historycznego punktu widzenia pierwsza z tych zdolności może być uznana za działanie racjonalne, ale ze społecznego punktu widzenia za takie działanie może być uznana jedynie druga z tych zdolności⁶.

⁵ Tych pierwszych Weber nazywa „laikami”, a o drugich mówi, że są „ludźmi szczególnie kwalifikowanymi” i stają się wykonawcami „najstarszego z wszystkich »zawodów« – czarownika”.

⁶ „Żadna uchwała soborowa, odróżniająca »wielbienie« Boga od »czczenia« obrazów świętych wyłącznie jako środka nabożeństwa, nie przeszkadza temu, że i dziś jeszcze Europejczyk z Południa czyni odpowiedzialnym obraz świętego i opluwa go, gdy mimo zwykłych manipulacji nie pojawia się oczekiwany skutek”. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 319.

W *Etyce protestanckiej* takie rozróżnienie między kompetencyjnością i skutecznością również się pojawia. Uwikłane jest ono jednak nie tyle w rozważania teoretyczne czy analizy historyczne początków religii, ile w oceny działań podejmowanych przez różne Kościoły i synody. Przykładowo: wielkie synody XVII wieku, takie jak synod w Dordrechcie czy Westminsterze, próbowały podnieść do rangi dogmatu kwestię „wyboru do łaski”. Jednak ich działania okazywały się mało skuteczne lub nieskuteczne, mimo że gremia te składały się z osób kompetentnych. Przyczyniały się do tego działania obdarzonych charyzmą protestanckich teologów, takich jak Melanchton, który „celowo unikał przyjęcia tego »niebezpiecznego i ciemnego« dogmatu do wyznania augsburskiego”. Przyczyniały się też jednak do tego „nastroje pokolenia”, któremu – jak można się domyślać – trudno było się pogodzić z „całą patetycznością tej teorii”, prowadzącej do „poczucia niestychanego wewnętrznego osamotnienia jednostki ludzkiej”. Wskazanie granicy czy też różnicy między racjonalnością działań tego pierwszego i irracjonalnością przeżyć tych drugich jest możliwe, lecz wymaga nie tylko szczegółowych analiz teologicznych i historycznych, ale także społecznych i psychologicznych.

W *Etyce protestanckiej* takie analizy nie są prowadzone. Weber ogranicza się w niej do enigmatycznego stwierdzenia, że u Kalwina ów „*decretum horrible* (okrutny dekret) nie jest, jak u Lutera, przeżyty, lecz wymyślony – i dlatego jego znaczenie zwiększa się wraz z rosnącą konsekwencją całego systemu, zmierzającego w kierunku religijnego zainteresowania wyłącznie Bogiem, nie zaś człowiekiem. Nie Bóg jest dla ludzi, lecz ludzie i wszystko, co się dzieje – dla Boga. Także tedy niewątpliwy dla Kalwina fakt, że tylko niewielka część ludzi powołana jest dla zbawienia, może mieć sens jedynie jako środek do celu, którym jest samouwielbienie majestatu Boga”⁷. Nie pozostawia on jednak wątpliwości co do tego, że ten „wymyślony” przez Kalwina charakter „okrutnego dekretu o wyborze do łaski” nie tylko nie pomniejszał racjonalności kalwinizmu, ale wręcz ją powiększał, bowiem kładł kres sporom wewnątrzdoktrynalnym kalwinistów oraz stawiał sprawę jasno: bez „absolutnie negatywnego stosunku do wszelkich zmysłowo-uczuciowych elementów w kulturze i subiektywnej religijności” nie ma co liczyć na to, że znajdujemy się w gronie tych, których Bóg obdarzył swoją łaską. Nie jest to oczywiście kompletna lista tych racji, które zdaniem Webera przemawiają za uznaniem racjonalności tego „dekretu”.

Trzeba dodać, że w świetle racjonalności przyjmowanej i praktykowanej przez kalwinistów istotą obdarzoną pełną charyzmą nie jest i nie może być żaden człowiek. Jest nią natomiast, a przynajmniej powinien być dla identyfikującej się z tym wyznaniem osoby, Bóg. Stąd m.in. „często powracające w literaturze purytańskiej ostrzeżenie przed ufnością w pomoc i przyjaźń ze strony innych ludzi”. Na pytanie, czy dotyczy to również kalwińskich teologów,

⁷ M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 83 nn.

twierdząco odpowiadali sami teolodzy kalwińscy („nawet łagodny skądinąd Baxter, zaś Bailey zaleca wprost, by nie ufać nikomu i nie zawierzać niczego kompromitującego o sobie”). Oznacza to m.in., że „kontakt kalwinisty z Bogiem, mimo konieczności przynależności do prawdziwego Kościoła, odbywał się w głębokiej, wewnętrznej izolacji”, a jego sytuacja życiowa przypomina sytuację człowieka, który „znalazł się w »mieście zepsucia« i doznał powołania przystąpienia do pielgrzymki udającej się do niebiańskiego miasta. Żona i dzieci przyłączają się do niego, ale on zatkawszy uszy palcami, z okrzykiem *Life! Eternel Life!* rzuca się sam przez pola”.

Z punktu widzenia purytańskich standardów jego zachowanie jest racjonalne. Natomiast nieracjonalne jest zachowanie zarówno tych, którzy do tej pielgrzymki się nie przyłączają, jak i tych, którzy zachowują się w inny sposób niż wskazywany w tych standardach. Krótko mówiąc, częścią składową tak rozumianej racjonalności jest nie tylko umiejętność rozpoznawania swojej rzeczywistej sytuacji w życiu doczesnym, ale także takie metodyczne postępowanie (zachowanie), które daje szansę na osiągnięcie zbawienia duszy. Stąd kategoria *metodyczności* łączy się ściśle z kategorią racjonalności. Zdaniem Webera, pojawia się ona również w katolicyzmie, ale w nim „ograniczona jest do ścian klasztornych”. Pojawia się też w luteranizmie, ale w nim „pozostała nienaruszoną niefrasobliwą witalność żywołowego życia i naiwnego życia uczuciowego” („Taki geniusz religijny jak Luter żył beztrąsko w klimacie otwarcia na świat...”) i – co niemniej istotne – „brakuje jej elementu wymuszającego metodyczną racjonalizację”. Dopiero w kalwinizmie oznaczała i oznacza „zaplanowane reglamentowanie życia”. Dla pokazania specyfiki tej metodyki Weber przeprowadza analizy porównawcze jej rozumienia i stosowania: 1. w pietyzmie (ich metodyka „prowadziła często do silniejszego akcentowania strony uczuciowej, aniżeli ma to normalnie miejsce w chrześcijaństwie reformowanym”); 2. w metodyzmie (metodyzm „jawi się jako twór o równie co pietyzm nietrwałych fundamentach etycznych”); 3. w „sektach wyrosłych z ruchu nowochrześciców”. Stosowana przez te ostatnie metodyka różni się również pod względem stopnia racjonalności. Stosunkowo najmniej racjonalny charakter miała ta metodyka w sektach, które za źródło prawdy uznawały wyłącznie „»światło wewnętrzne« permanentnego Objawienia bożego”. Natomiast stosunkowo najbardziej racjonalny charakter miała ona w tych, które łączone były „ze spokojnym planowaniem działań i orientowaniem ich na indywidualne poznawanie nakazów sumienia”.

Ten spokojny, trzeźwy, oparty na głosie sumienia charakter przybrały formy życia późniejszych, szczególnie u kwaków, wspólnot baptystycznych. Radykalne »odczarowywanie« świata nie dopuszczało innej drogi jak asceza. Dla wspólnot religijnych, które nie chciały mieć nic wspólnego z władzą polityczną i jej praktykami, wynikał z tego nakaz włączenia cnót ascetycznych w codzienną pracę zawodową⁸.

⁸ Ibidem, s. 139.

Stąd już można bezpośrednio przejść do „przeanalizowania związków pomiędzy podstawami religijnymi ascetycznego protestantyzmu a zasadami ekonomicznymi codzienności” – dodajmy: „codzienności” kapitalizmu.

W III części *Etyki protestanckiej*, zatytułowanej *Asceza a duch kapitalizmu*, Weber przeprowadza takie analizy i wskazuje na występowanie wyraźnych związków między cnotami ascetycznych odmian protestantyzmu a cnotami kapitalistycznego świata, takimi jak: 1. angażowanie się w codzienną pracę i jej metodyczne wykonywanie; 2. uporczywe dążenie do maksymalnego wykorzystania czasu i staranne jego planowanie; 3. traktowanie pragnienia bycia bogatym jako przejawu zdrowia, natomiast pragnienia bycia biednym jako przejawu choroby. Rzecz w tym, żeby akceptujący i praktykujący te cnoty występował nie tylko jako kapitalista, to znaczy człowiek, który myśli wyłącznie o pomnażaniu swego kapitału, ale także w tym, by występował jako kalwinista, to znaczy człowiek głębokiej wiary w tego Boga, który wszystko może i w swej łaskawości wspiera swoich wybrańców. Weber nie miał wątpliwości co do tego, że – historycznie rzecz biorąc – w tym szczególnym związku ascetycznych odmian protestantyzmu i nowoczesnego kapitalizmu te pierwszy odegrały i nadal odgrywają rolę wiodące. W podsumowaniu swojej rozprawy sygnalizuje jednak również możliwość pojawienia się takiej sytuacji, w której to, co „zrodziło się z ducha ascezy chrześcijańskiej” i przejęło jej elementy racjonalne, z czasem może zerwać związki ze swoją „rodzicielką” i zacząć funkcjonować samodzielnie. Przykładem takiego zerwania jest dla niego Benjamin Franklin, oraz „zwycięski kapitalizm” amerykański, który „oparł się na mechanicznych podstawach”. Stanowi to ważną wskazówkę dla poszukiwania w tym obszarze kulturowym jego specyficznych standardów racjonalności religijnej.

Bez odpowiedzi pozostawiam pytanie: co w opisywanych i wyjaśnianych w *Etyce protestanckiej* standardach racjonalności ascetycznych nurtów protestantyzmu należy do faktycznych cnót owych ascetów, a co stanowi swoistą idealizację autora tej rozprawy? Nie ulega jednak wątpliwości, że mamy tu do czynienia ze swoistą Weberowską idealizacją owych nurtów protestantyzmu oraz – co się z tym bezpośrednio wiąże – ze swoistą selekcją tych elementów historycznej rzeczywistości, które z różnych względów zostały uznane za nieistotne lub za zbyt mało istotne, aby je uwzględnić w ich wizerunku⁹. Rzecz jasna, nieistotne lub mało istotne dla kogoś, kto z pozycji zewnętrznego ob-

⁹ Zasady idealizacji Weber przedstawił w artykule pt. *Metoda historyczna Roschera*. Stwierdza tam m.in., 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. [...] W konsekwencji, wyniki tych nauk stają się coraz bardziej odległe od empirycznej rzeczywistości”. Por. M. Weber, *Roschers's „historische Methode”*, za: A. Sica, *Weber, Irrationality, and Social Order*, California – Londyn 1988, s. 118 nn.

serwatora opisuje i wyjaśnia pojawienie się i społeczne funkcjonowanie tych nurtów. Trzeba to wyraźnie powiedzieć, bowiem z punktu widzenia bezpośrednich uczestników tych nurtów przynajmniej niektóre pominięte elementy ich religijności mogą być uznawane za istotne, a niekiedy nawet istotniejsze niż te, które zostały wskazane w *Etyce protestanckiej*. Sprawia to, że takie osoby ani nie będą uznawały wskazanych w tej rozprawie standardów racjonalności za własne, ani ich opisów i wyjaśnień za trafne. Jest to jednak sytuacja normalna i racjonalnie wyjaśnialna.

KS. PIOTR MOSKAL

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii

Racjonalność religii katolickiej

Wprowadzenie

Termin „racjonalność” pojawia się w niniejszym tekście w kilku analogicznych znaczeniach, związanych z terminem *ratio*, znaczącym m.in. tyle, co rozum/intelekt i uzasadnienie. O racjonalności religii katolickiej stanowi koncepcja Boga jako Logosu oraz koncepcja człowieka i życia religijnego, w której przyjmuje się kierowniczą rolę intelektu. Racjonalność katolicyzmu wyraża się także w afirmacji zdolności poznawczych człowieka i życia naukowego. Kościół katolicki przedstawia racje, według których racjonalne/uzasadnione jest przyjęcie doktryny katolickiej na intelektualną własność i życie wedle niej.

1. Koncepcja Boga

W Prologu *Ewangelii według świętego Jana* czytamy:

Na początku było Słowo,
a Słowo było u Boga,
i Bogiem było Słowo.
Ono było na początku u Boga.
Wszystko przez Nie się stało,
a bez Niego nic się nie stało,
[z tego], co się stało¹.

¹ J 1, 1-3.

Termin „słowo” jest polskim odpowiednikiem greckiego słowa *logos*. Gdy św. Jan mówi o Logosie, który tym, co go przyjęli, dał moc, aby się stali dziećmi Bożymi, to mówi o poznaniu, które Ojciec Niebieski ma o sobie samym. To poznanie, ta przedwieczna Mądrość, jest czymś samoistnym, jest więc osobą – Synem Bożym. Syn nie jest stworzony, ale zrodzony przez Ojca – zrodzony właśnie na sposób poznania. Papież Jan Paweł II w następujący sposób ujął to w jednej ze swoich katechez:

Owo odwieczne rodzenie Syna jest prawdą wiary [...]. Wyjaśnienie zawiera Katechizm Soboru Trydenckiego, który bardzo trafnie orzeka: „tak wielka jest nieskończona płodność Boga, że poznając siebie samego, równego sobie Syna rodzi”. Jest rzeczą pewną, iż to przedwieczne rodzenie i zrodzenie w Bogu jest absolutnie duchowej natury, albowiem „Bóg jest duchem”. Wnioskując przez analogię do procesu gnozeologicznego umysłu ludzkiego, poprzez który człowiek, poznając sam siebie, tworzy obraz siebie samego, ideę, „pojęcie”, to znaczy „ideę zrodzoną”, która często jest nazywana, od łacińskiego *verbum*, słowem wewnętrznym, odważamy się myśleć o zrodzeniu Słowa lub też odwiecznego „pojęcia” i wewnętrznego Słowa Boga. Oto Bóg poznając samego siebie, rodzi Słowo-Syna, które jest Bogiem tak jak Ojciec. W tym rodzeniu Bóg jest równocześnie Ojcem jako rodzący i Synem jako zrodzony, zachowując w pełni tożsamość Bóstwa, która wyklucza istnienie wielu „bogów”. Słowo jest Synem współistotnym Ojcu i wraz z Nim jest jedynym Bogiem objawienia Starego i Nowego Testamentu².

Święty Paweł w *Liście do Kolosan* rozwija myśl o Bożym Logosie – obrazie Ojca w następujący sposób:

On jest obrazem Boga niewidzialnego –
Pierworodnym wobec każdego stworzenia,
bo w Nim zostało wszystko stworzone:
i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi,
byty widzialne i niewidzialne [...].
Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone.
On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie³.

Ten Boski Logos, Boża Mądrość, określa racjonalność świata. Opatrzność Boża jest przejawem nie tylko Bożej miłości, ale i Bożej mądrości. Bóg działa racjonalnie, wedle logosu, a nie jakiegoś kaprysu; działa, jak pisze autor Księgi Mądrości, „według miary i liczby, i wagi”⁴. Stąd kosmos to Boska księga natury, zawierająca w sobie wieloraki sens. Poznając świat, czytamy ostatecznie myśl Bożą. A podejmując aktywność – aktywność kulturową – stoimy wobec transcendentnej myśli, która jest wcześniej niż my i która określa także nas samych oraz sens naszej kulturowej aktywności. Nie jest tak, że nie mamy natury, lecz dopiero ją tworzymy, nie jest też tak, że tworzymy *ex nihilo*. Ludzie tworzący kulturę poruszają się w zastanym świecie, który ma swą obiektywną celowość.

² Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, ss. 189-190.

³ Kol 1, 15-17.

⁴ Mdr 11, 20.

Ludzie też mają swą ludzką naturę i obiektywny cel swego życia, który przez pracę, przez kulturę mają osiągnąć⁵.

2. Koncepcja człowieka

W myśli judeochrześcijańskiej kontekstem rozumienia człowieka jest nie tylko świat zwierzęcy (człowiek jako *animal rationale*), ale także, a może przede wszystkim, Bóg: człowiek został stworzony „na obraz Boży”. *Katechizm Kościoła Katolickiego* naucza:

[...] osoba ludzka [...] dzięki rozumowi jest zdolna do zrozumienia porządku rzeczy ustanowionego przez Stwórcę. Dzięki swojej woli jest zdolna kierować samą siebie do swojego prawdziwego dobra⁶.

Katechizm zwraca uwagę na to, że dzięki rozumowi i woli człowiek obdarzony jest wolnością i że za pomocą rozumu odczytuje porządek moralny – „głos Boga”⁷.

Człowiek żyje w naturalny dla siebie sposób, zgodnie ze swą bytową strukturą, gdy jego działalność jest dziełem intelektu i wolnej autodeterminacji. Człowiek nie jest oczywiście intelektem, nie jest *cogito*, nie jest też wolnością. Nie jest także swą cielesnością, nie jest wypadkową procesów neurofizjologicznych, instynktów, zmysłowych poruszeń. Jest osobą, jednością psychofizyczną. To, co cielesne i zmysłowe, jest substratem życia osobowego, pokierowanego przede wszystkim prawdą. Bez prawdy nie ma w życiu ludzkim ani wolności, ani miłości. Działania ludzkiego nie ma tak długo, jak długo człowiek nie podejmie decyzji co do działania. Ta zaś decyzja jest sprawą wolnego wyboru dobra rozumem (w sumieniu) poznanego. Doktryna katolicka przyjmuje, że człowiek wysiłkiem swego rozumu jest w stanie poznać obiektywną rzeczywistość i rozpoznać moralną wartość swego postępowania.

3. Koncepcja życia duchowego/religijnego

Katolicyzm jest religią prymatu rozumu także w zakresie życia religijnego, duchowego. Głębi życia duchowego nie mierzy się bowiem intensywnością pozytywnych emocji, a tym bardziej odmiennością stanów świadomości czy zjawiskami paranormalnymi. Głębia życia duchowego to bezwarunkowość wiary i nadziei złożonej w Boga, a nade wszystko siła miłości. Wiara, nadzie-

⁵ „Opatrzność jawi się jako transcendentna Mądrość, która miłuje człowieka i wzywa go do uczestnictwa w planie Boga jako głównego adresata Jego pełnej miłości troski, a zarazem jako swego rozumnego współpracownika”. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga...*, s. 281.

⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 1704.

⁷ *Ibidem*, nr 1705-1706.

ja i miłość to nie sprawa tego, co irracjonalne, ale właśnie racjonalne, i to w najwyższym stopniu.

Akt wiary jest aktem intelektu. Jest to akt intelektu przyjmującego prawdę Bożą; jest to akt nakazany przez wolę poruszoną łaską Bożą. Racją wiary – racją, dla której wola wywiera wpływ na intelekt – jest Bóg jako autorytet epistemiczny i cel ludzkiego życia⁸. Sama zaś cnota wiary jest usprawnieniem umysłu, zaczynającym w człowieku życie wieczne i skłaniającym rozum do przyjęcia rzeczy nieoczywistych⁹. Nadzieja zapodmiotowana jest w woli, ale zakłada uprzednią wiarę, bo właśnie wiara pozwala nam poznać, że możemy dostąpić życia wiecznego i że mamy zapewnioną w tym pomoc¹⁰. Nadzieja nie jest więc czymś nierozumnym. Także miłość zapodmiotowana jest w woli, ale i ona zakłada poznanie przez wiarę¹¹.

Czy są w życiu duchowym sytuacje, w których należałoby wykluczyć kierownictwo lub choćby tylko używanie rozumu? Św. Tomasz z Akwinu zauważa, że w człowieku jest podwójna zasada poruszająca: jedna wewnętrzna i jest nią rozum (*ratio*), druga zewnętrzna i jest nią Bóg. Chodzi o natchnienia i poruszenia Ducha Świętego, które człowiek może uchwycić dzięki darom Ducha Świętego. Dary te, podobnie jak cnoty, istnieją i w rozumie, i we władzach pożądawczych człowieka¹². Chociaż uzdalniają one wszystkie siły psychiczne człowieka do uległości wobec poruszeń Bożych, to te Boże poruszenia przechodzą przez ludzki intelekt, który je rozeznaje, i ludzką wolę, która podejmuje określone decyzje¹³. Wszystkie też akty religijne, jako akty ludzkie, choć angażujące wszystkie władze człowieka, są przede wszystkim aktami racjonalnymi, czynnościami intelektu i woli. Autentycznej duchowości katolickiej obce jest wprawianie się w trans, odmienne stany świadomości (np. w stan czystej, nieodróżnicowanej świadomości, stan braku rozróżnienia na podmiot i przedmiot poznania) czy redukcja przeżyć religijnych do poziomu zmysłowo-uczuciowego.

4. Afirmacja intelektu i życia naukowego

Katolicyzm w pewien sposób promuje rozum. Przywraca mu „wiarę” we własne siły, chroni go przed agnostycyzmem, sceptycyzmem i relatywizmem. Encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* stanowi afirmację ludzkiego rozumu i zachętę, by ten rozum nie zwątpił w poznanie prawdy. Tak papież pisze w niej o filozofii:

⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II q. 2 a. 9; DS 3008-3010; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 155-156.

⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II q. 4 a. 1.

¹⁰ Ibidem, II-II q. 17 a. 7.

¹¹ Ibidem, I-II q. 62 a. 4.

¹² Ibidem, I-II q. 68.

¹³ Zob. np. pouczenia dotyczące dobrego wyboru św. Ignacego z Loyoli, zawarte w jego *Ćwiczeniach duchowych*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1997, nr 169-188.

[Kościół – P. M.] widzi bowiem w filozofii drogę wiodącą do poznania podstawowych prawd o życiu człowieka. Zarazem uznaje filozofię za nieodzowne narzędzie, pomagające głębiej rozumieć wiarę i przekazywać prawdę Ewangelii tym, którzy jeszcze jej nie znają¹⁴.

Z kolei encyklika *Veritatis splendor* jest przypomnieniem teorii prawa naturalnego, tj. tezy o zdolności ludzkiego rozumu do odczytywania odwiecznego prawa Bożego¹⁵.

Objawienie nie kwestionuje ludzkiego rozumu, ale go afirmuje, oczyszcza i udoskonala. Zakłada np. zdolność ludzkiego rozumu do poznania Boga. Autor Księgi Mądrości oraz św. Paweł w Liście do Rzymian mówią o poznaniu Boga z dóbr widzialnych¹⁶. *Katechizm Kościoła Katolickiego* przywołuje nauczanie Soboru Watykańskiego I, zawarte w konstytucji *Dei Filius*, powtórzone w konstytucji *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II, że „naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych w sposób pewny poznać Boga, początek i cel wszystkich rzeczy”¹⁷.

Jak zauważa papież Benedykt XVI, wiara jest dla rozumu siłą oczyszczającą. Uwalnia rozum od zaślepienia i pomaga mu być sobą, pomaga mu widzieć to, co jest mu właściwe. Papież wskazuje tu na dziedzinę prawa naturalnego, która jest dostępna rozumowi naturalnemu. Jednak rozum ten jest stale zagrożony „etycznym zaślepieniem” utrudniającym mu właściwe funkcjonowanie¹⁸. To też głos Kościoła w takich sprawach, jak natura małżeństwa czy wartość życia ludzkiego od jego początku aż do śmierci, jest upominaniem się o to, co jest dostępne rozumowi naturalnemu, to znaczy co jest poznawalne niezależnie od wiary w nadprzyrodzone objawienie.

Wiara ubogaca też ludzkie poznanie, zwłaszcza gdy chodzi o rozumienie Boga i człowieka. Ubogaca m.in. o wątki trynitarne, chrystologiczne, pneumatologiczne, charytologiczne, soteriologiczne czy eschatologiczne. Objawienie spełnia ponadto ważną funkcję heurystyczną wobec ludzkiego poznania. Na przykład spory chrystologiczne miały wpływ na powstanie teorii osoby¹⁹.

Intelektualizm Kościoła katolickiego wyraża się także w jego trosce o naukę, w jego zaangażowaniu w tworzenie szkół, uniwersytetów i innych ośrodków naukowych²⁰. Ośrodki te były i są miejscem uprawiania nie tylko teologii, ale

¹⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998, nr 5.

¹⁵ „Prawo moralne pochodzi od Boga i w nim ma zawsze swe źródło: mocą naturalnego rozumu, który bierze początek z mądrości Bożej, jest ono zarazem własnym prawem człowieka”. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Watykan 1993, nr 40.

¹⁶ Mdr 13, 1-5; Rz 1, 18-20.

¹⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 36.

¹⁸ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Kraków 2006, nr 28.

¹⁹ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, ss. 402-405.

²⁰ Zob. np. M. Markowski, *Uniwersytet Krakowski w kontekście środkowoeuropejskim późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności*, „Episteme” 40/2005; Th. E. Woods Jr, *Jak Kościół katolicki zbudował zachodnią cywilizację*, tłum. G. Kucharczyk, Kraków 2006.

i innych dyscyplin naukowych. Ten wielowiekowy wysiłek Kościoła świadczy o tym, że katolicyzm jest apelem do tego, co w człowieku typowo ludzkie, humanistyczne, i że drogą Kościoła jest człowiek jako istota myśląca i zdolna do miłości. Do myślącego człowieka kieruje też Kościół katolicki swą apologią – apologią religii katolickiej.

5. Apologia religii katolickiej²¹

Eksplikacji wymagają, jak sądzę, dwa użyte przeze mnie terminy: „apologia religii” i „religia katolicka”. Apologia religii może być obroną przed zarzutami i oskarżeniami kierowanymi pod adresem religii; może też przyjmować postać krytyki innych religii. Chodzi tu jednak o apologię rozumianą jako uzasadnienie czy usprawiedliwienie przyjęcia doktryny katolickiej na intelektualną własność oraz życia zgodnego z tą doktryną.

Termin „religia katolicka” (*religio catholica*) jest dziś stosunkowo rzadko używany, należy jednak do języka dokumentów Kościoła katolickiego i teologii katolickiej²². Używam go z dwóch powodów. Po pierwsze, jestem przeciwny traktowaniu terminów „religia” i „religia chrześcijańska” jako terminów rodzajowego i gatunkowego, a terminu „katolicyzm” jako oznaczającego tylko odmianę chrześcijaństwa. Katolicyzm jest religią. Co więcej, wedle samorozumienia Kościoła katolickiego, jedyna prawdziwa religia istnieje/trwa w Kościele katolickim i apostołskim²³. Po drugie, używam terminu „religia katolicka” dlatego, że inna jest struktura apologii w Kościele katolickim, a inna nie tylko w religiach niechrześcijańskich, ale także w chrześcijańskich Kościołach i wspólnotach niekatolickich. Wiąże się to z tym, że różne religie/wyznania religijne nie są strukturami izomorficznymi i że różnie w religiach ocenia się zdolności poznawcze ludzkiego intelektu (np. problem fideizmu i negacji teologii naturalnej). Nie bez znaczenia jest i to, czy w religii istnieje oficjalny czynnik (Magisterium) określający treść doktryny religijnej²⁴.

²¹ W tej części tekstu wykorzystuję obszernie fragmenty mojego artykułu: *Logiczna struktura apologii katolicyzmu*, w: P. Moskal (red.), *Apologia religii*, Lublin 2011, ss. 179-192. Szerzej na ten temat piszę w monografii *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012.

²² Zob. np. Pius IX, *Qui pluribus* (DS 2777); Pius XII, *Humani generis* (DS 3895); J. S. Pelczar, *Obrona religii katolickiej*, t. I: *Jak wielkim skarbem jest religia katolicka i dlaczego ta religia ma dzisiaj tylu przeciwników*, Przemysł 1911.

²³ „Hanc unicam veram Religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia [...]”. *Declaratio de libertate religiosa* nr 1, cyt. za: Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, *Constitutiones, Decreta et Declarationes*, Watykan 1993, s. 512.

²⁴ P. Moskal (red.), *Apologia religii*, passim.

a) Przedmiot apologii

Religia katolicka jest osobową relacją wiary, nadziei i miłości do Boga. Ma swój wymiar osobowy, ale i społeczny, eklezjalny. Istnieje w niej oficjalne, normatywne określenie prawdy i dobra. Istnieje także normatywne określenie formy religii: w co wierzyć, co uznać za prawdę zbawczą, po co i jak żyć, jak się modlić itd. Podmiotem tego określenia jest Magisterium Ecclesiae.

Sobór Watykański II naucza, że Urząd Nauczycielski Kościoła „z nakazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego pobożnie służy [...] Bożemu słowu, święcie strzeże i wiernie wyklada. I wszystko, co z tego jednego depozytu wiary czerpie, podaje do wierzenia jako objawione przez Boga”²⁵. Magisterium przedkłada więc do wierzenia prawdę zawartą w Bożym objawieniu i prawdy mające z nim konieczny związek²⁶. Wypowiada się w kwestiach moralnych, także w zakresie prawa naturalnego²⁷, oraz co do form modlitwy, czy są wierne tradycji wiary apostoelskiej²⁸. Jako dalekie od stanowisk fideistycznych, agnostycznych i irracjonalistycznych wskazuje na zdolności poznawcze rozumu ludzkiego – rozumu filozoficznego oraz potocznego, przedfilozoficznego. W filozofii widzi drogę prowadzącą do poznania podstawowych prawd o świecie, Bogu i człowieku. Uznaje też filozofię za niezbędne narzędzie głębszego rozumienia wiary i przekazywania jej innym²⁹.

Doktryna Urzędu Nauczycielskiego Kościoła obejmuje prawdy (zdania) poznawalne za pomocą naturalnych sił poznawczych człowieka, tj. prawdy stanowiące dziedzinę wiedzy, oraz poznawalne w drodze wiary Bogu w Jego objawienie, tj. prawdy stanowiące dziedzinę wiary. Zarówno w odniesieniu do prawd pierwszego, jak i drugiego rodzaju występuje poznanie w drodze zaufania (wiary) ludzkiemu autorytetowi, jak i autorytetowi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który rości sobie prerogatywy nieomylnego określania prawd wiary i moralności, tj. podawania tych prawd do wierzenia jako objawionych przez Boga. Chociażby już z tych względów apologia religii katolickiej jest wielowątkowa i pod względem epistemologiczno-metodologicznym niejednorodna.

²⁵ *Dei verbum* 10, cyt. za: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.

²⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 88.

²⁷ *Ibidem*, nr 2032-2040, 2049-2051; *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005, nr 430; Z. Grocholewski, *Prawo naturalne w nauczaniu Kościoła*, oprac. L. Cirillo, tłum. K. Stopa, w: *idem, Refleksje na temat prawa. Prawo naturalne. Filozofia prawa*, Kraków 2009, ss. 3-55.

²⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2663; *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, nr 559; Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, ss. 337-352.

²⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, passim.

b) Częściowe, niezależne od objawienia, uzasadnienie religii katolickiej

Pierwszy wątek apologii religii katolickiej polega na wskazaniu na to, że część doktryny Kościoła da się uzasadnić w oparciu o wyłącznie ludzkie zdolności poznawcze i że religia katolicka jest czymś adekwatnym do ontycznej struktury człowieka i jego obiektywnego ukierunkowania na Boga.

W świetle filozofii bytu otaczający nas świat jest światem realnym, a nie cieniem innej, „prawdziwej” rzeczywistości. Ten świat jest niesprzeczny, nie jest absurdalny. Świat to wiele różnych bytów. Nie jest prawdą, że wszystko jest jednym i tym samym bytem czy że istnieje tylko jeden byt, a wszystko, co widzimy, jest tylko modyfikacją czy manifestacją tego bytu. Stanowiska monistyczne (panteistyczne) są błędne. A dalej – świat jest racjonalny, jest nośnikiem sensu. Jest też czymś dobrym i pięknym. Dualistyczna (np. manichejska) koncepcja świata jest błędna³⁰.

W filozofii bytu pojawiają się dobrze uzasadnione zdania o istnieniu bytu pierwszego – Absolutu, który jest niczym nieograniczoną doskonałością istnienia, życiem poznania i miłości. Jest to byt osobowy, w stosunku do świata transcendentny, tj. radykalnie inny i doskonalszy niż świat, ale i immanentny, tj. stwórczo w świecie obecny. Takie rozumienie Absolutu zawiera się w chrześcijańskim, katolickim rozumieniu Boga. Z kolei filozoficzna antropologia zawiera m.in. tezy o cielesno-duchowej naturze człowieka, o jego przygodności i otwartości na Boga, o tym, że człowiek jest osobą posiadającą swoją godność, i o tym, że dusza ludzka jest nieśmiertelna³¹.

Zdania dotyczące Boga i człowieka, chociaż w formie teoretycznie mniej zaawansowanej, pojawiają się również w drodze zdroworozsądkowego, przedfilozoficznego namysłu nad światem i ludzkim losem.

Niemalý zakres nauki moralnej Kościoła jest poznawczo dostępny ludzkiemu poznaniu praktycznemu (moralnemu). Poznawczo dostępne jest np. to, że instrumentalizacja człowieka, czy to w obszarze ekonomii, czy płciowości, jest nieadekwatna do jego osobowej godności. Niezależnie od objawienia poznawalne jest to, że ze swej natury małżeństwo jest dozgonnym związkiem miłości mężczyzny i kobiety, że człowiek na każdym etapie życia, także prenatalnym, ma prawo do życia itd.³²

Oczywiście, poznawalność wielu prawd porządku teoretycznego i praktycznego za pomocą naturalnych sił poznawczych nie oznacza, że wszyscy ludzie są w stanie samodzielnie te czynności poznawcze wykonać. Wielu ludzi zdania

³⁰ Zob. np. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978.

³¹ Szerzej na ten temat: P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2009, ss. 73-126. Zob. też: M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*; idem, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.

³² O naturalnym uzasadnieniu nauki moralnej Kościoła katolickiego piszę w rozprawie: *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012, ss. 47-51.

o istnieniu Boga, o ludzkiej duszy, podobnie jak zdania z dziedziny matematyki, historii czy nauk przyrodniczych, przyjmuje poprzez wiarę w słowa innych ludzi, poprzez zaufanie ich autorytetowi epistemicznemu.

Wskazane wyżej poznanie filozoficzne i przedfilozoficzne, a także poznanie praktyczne to nie tylko częściowe uzasadnienie doktryny katolickiej poprzez wykazanie, że jej część da się uzasadnić niezależnie od Bożego objawienia. To poznanie dotyczące Boga i człowieka pokazuje, że religia jako osobowy związek człowieka z Bogiem odpowiada temu, kim jest człowiek i jaka jest jego sytuacja ontyczna w stosunku do Boga. Pokazuje, że człowiek jest *Dei „capax”*³³. Także dostrzeżenie uzasadnienia wielu norm moralnych poprzez odwołanie się do prawa naturalnego pracuje na rzecz tezy, że katolicka moralność jest adekwatna do prawdy o człowieku.

c) Racjonalność wiary w objawienie Boże

Drugi wątek apologii religii katolickiej dotyczy specyfiki poznania w drodze wiary w Boże objawienie. Składa się on z kilku bardziej szczegółowych wątków.

Istnienie Boga i autentyczność objawienia

Akt wiary w Boże objawienie to akt uznania określonego zdania (a właściwie koniunkcji zdań stanowiących Boże objawienie) za prawdziwe pomimo tego, że podmiot wierzący owej prawdziwości nie dostrzega, tzn. zdanie to ani nie jest samo w sobie i dla niego oczywiste, ani nie jest rezultatem jego doświadczenia rozumianego jako poznanie bezpośrednie, tj. poznanie bez pośrednika w postaci znaku nieprzezroczystego (np. symbolu), ani nie jest rezultatem poznania pośredniego w postaci wnioskowania. Jeśli podmiot poznający uznaje określone zdanie za prawdziwe, mimo że nie dostrzega prawdziwości tego zdania, to nie stan rzeczy stwierdzony w odnośnym zdaniu skłania intelekt do uznania tego zdania za prawdziwe. Podmiot poznający uznaje określone zdanie za prawdziwe dlatego, że tak chce. Akt intelektu jest „nakazany” przez wolę. Człowiek wierzący chce uznać określone zdanie za prawdziwe dlatego, że uznaje je za objawione przez Boga i wierzy Bogu (uznaje Boga za autorytet prawdy) oraz chce Boga osiągnąć. Teologia w istotny sposób dopełnia ten opis wiary, wskazując na działanie łaski Bożej³⁴.

Akt wiary zakłada więc, że istnieje Bóg – źródło objawienia i że odnośne zdanie jest przez Boga objawione. Przed apologią religii katolickiej staje więc

³³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 27-49.

³⁴ *Katechizm* podaje następującą, zaczerpniętą od św. Tomasza z Akwinu, definicję wiary: „Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam” (nr 155 za: Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II q. 2 a. 9).

konieczność wykazania, że istnieje Bóg, któremu można i należy wierzyć, i że to, co pretenduje do bycia Bożym objawieniem, faktycznie nim jest.

Jak wcześniej wspomniano, zdanie o istnieniu osobowego bytu absolutnego pojawia się w filozofii bytu. Ten filozoficzny Absolut to ten sam byt, co Bóg religii katolickiej. Ponieważ jest On pełnią życia Intelaktu, nie może się mylić. Ponieważ jest Miłością, nie może kłamać. Można zatem i należy uznać Go za autorytet prawdy (autorytet epistemiczny).

Jak rozpoznać, że to, co pretenduje do bycia Bożym objawieniem, faktycznie nim jest? Skoro określone zdanie uznaje się za prawdziwe dlatego, że Bóg je objawił, nie można, bez popadnięcia w błędne koło, uznać tego zdania za objawione na tej podstawie, że jest prawdziwe. Rozpoznanie faktyczności objawienia dokonuje się w drodze rozpoznania autoryzacji przez coś, czego dokonać może tylko Bóg, a co wydarzy się jako potwierdzenie nauczania Jezusa Chrystusa, proroków i apostołów. Tym czymś są proroctwa dotyczące tego, co tylko Bóg może znać, oraz cud rozumiany jako to, co dzieje się poza porządkiem całej stworzonej natury. Prawdziwego cudu może dokonać tylko Bóg, bo cud to coś, co wymaga mocy nieskończonej.

Nauczanie Chrystusa, proroków i apostołów było potwierdzone odpowiednimi znakami. Znaki, o których czytamy w Piśmie Świętym, zwłaszcza wskrzeszenia czy nagłe uzdrowienia, stanowią autoryzację określonego nauczania jako pochodzącego od Boga. Inne kryteria, takie jak: wolność od błędu, wzniosłość określonej nauki czy to, że odpowiada ona na ludzką potrzebę sensu, co najwyższej „pracują” na rzecz faktyczności objawienia. Nie stanowią jednak niezawodnego uzasadnienia tej faktyczności³⁵. Zadaniem apologii religii katolickiej jest więc ukazanie znaków autoryzujących słowa Chrystusa, proroków i apostołów jako słowa Boże, jako Boże objawienie.

Wiarygodność Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Tylko nieliczni byli bezpośrednimi odbiorcami nauk Chrystusa, proroków i apostołów oraz znaków potwierdzających te nauki jako objawione przez Boga. Sytuacja (potencjalnych) katolików jest taka, że na swej drodze życia spotykają Kościół, a w Kościele Urząd Nauczycielski, który oficjalnie, autorytatywnie podaje im do wierzenia określoną naukę jako naukę Bożą. Magisterium uzasadnia swoje roszczenia do nieomylnego określenia tego, co jest przez Boga objawione, w sposób teologiczny. Odwołuje się do Tradycji apostoelskiej zawartej w Piśmie Świętym i Tradycji. Wskazuje na nadprzyrodzone uposażenie i mandat dany apostołom ze św. Piotrem na czele oraz na siebie jako sukcesora prerogatyw udzielonych św. Piotrowi i pozostałym apostołom³⁶. Zadaniem apologii religii

³⁵ Szerzej na temat objawienia, wiary w objawienie i problemu rozpoznania objawienia: P. Moskal, *Religia i prawda*, ss. 155-175.

³⁶ Zob. np. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 857-862, 880-881.

katolickiej jest to teologiczne uzasadnienie zrekonstruować. Aby to teologiczne uzasadnienie prerogatyw Magisterium Ecclesiae przyjąć, trzeba najpierw uznać, że to, na co powołuje się Magisterium, faktycznie jest objawieniem Bożym. Chodzi więc najpierw o faktyczność czynów i nauczania Chrystusa, proroków i apostołów, a następnie o zbadanie, czy i jak nauczanie to zostało autoryzowane jako Boże objawienie.

Wiarygodność chrześcijan-katolików

Większość (potencjalnych) katolików ma dostęp do nauk Jezusa Chrystusa, proroków i apostołów oraz do informacji o znakach to nauczanie autoryzujących jako Boże objawienie za pośrednictwem wielu pokoleń świadków. Istnieje więc problem uznania relacji tych świadków – relacji ustnych, ale i pisemnych, tj. tekstów biblijnych, patrystycznych, soborowych i innych³⁷, za relacje prawdziwe. Nie jest to problem uzasadnienia tego, że relacje te są prawdziwe, ale problem uzasadnienia tego, że można/należy wierzyć świadkom bezpośrednim i pośrednim, iż to, o czym mówią, wydarzyło się naprawdę, że było nauczanie proroków, Jezusa z Nazaretu i apostołów oraz że dokonało się wiele cudów.

Nie chodzi tu o wiarę Kościołowi jako instytucji wyposażonej w charyzmat nieomylnego przekazywania, nauczania i interpretowania objawienia. Chodzi o zwykłą ludzką wiarę, że chrześcijanie-katolicy wiernie, z pokolenia na pokolenie, przekazują relacje dotyczące nauk i czynów Chrystusa, proroków i apostołów. Akceptacja tych relacji, a w konsekwencji wiara Bogu w to, co objawił, także co do Kościoła, jest z kolei podstawą uznania autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i przyjmowania wiarą boską, nadprzyrodzoną tego, co Kościół nieomylnie do wierzenia podaje jako przez Boga objawione. Chodzi tu jednak o wiarę ludzkiej wspólnoty wiarygodnej w tym jednym aspekcie, jakim jest świadectwo o słowach i czynach Chrystusa, proroków i apostołów. Jesteśmy więc w obszarze zwykłego ludzkiego zaufania drugiemu człowiekowi. Wierzymy ludziom, których uznajemy za autorytety w tym jednym aspekcie, jakim jest ich prawdomówność w przekazywaniu informacji dotyczących faktu objawienia. Wiara żyje dzięki żywemu przekazowi, czyli tradycji, a nie „z łaski” archeologii czy historii.

Istnieje jednak problem uznania wiarygodności tych, których relacje mamy uznać za prawdziwe. Problem taki występuje zresztą we wszystkich sytuacjach, w których skazani jesteśmy na uwierzenie innym ludziom, gdy coś nam relacjonują. W związku z przygodnym charakterem ludzkiego bytu, bytu osobowego, ale również społecznego i dziejowego istnieje społeczny wymóg międzyludzkiej wiary. Wiara innym ludziom jest czymś racjonalnym, uzasadnionym, o ile nie

³⁷ Traktuję te teksty tylko jako świadectwa o zaistniałych wydarzeniach, abstrahując od ich natchnienia (Biblia) czy kwalifikacji teologicznej.

mamy podstaw, by sądzić, że ludzie ci są w błędzie lub kłamią. Można ufać świadectwu o faktyczności pewnych wydarzeń ludziom, którzy są realistami twardo stąpającymi po ziemi i którzy płacą wysoką, a nieraz najwyższą cenę za swoje świadectwo. Sukcesywne świadectwo dotyczące wydarzeń historyczno-zbawczych i objawieniowych jest dziełem ludzi niełatwowiernych, niekiedy wręcz nieskorych do wierzenia. Można wskazać całkiem sporą liczbę osób szczególnie wiarygodnych, jakimi są święci męczennicy za wiarę – męczennicy nam współcześni, a także z przeszłości bardziej i mniej odległej.

Zwyczajną, ludzką wiarygodność chrześcijan-katolików wzmacnia i ta okoliczność, że Kościół katolicki jest uwrażliwiony na problem prawdy historycznej i doktrynalnej. Od samego początku pisze swoją historię (myślenie historyczne jest obecne także w Starym Testamencie), prowadzi badania archeologiczne i historyczne, wkłada dużo wysiłku w naukową, teoretyczną refleksję nad swoją wiarą³⁸. Zadaniem apologii religii katolickiej jest ukazywać okoliczności przemawiające za ludzką, naturalną wiarygodnością chrześcijan-katolików.

Znakowy charakter Kościoła

Kolejny wątek apologii religii katolickiej wskazuje na znakowy charakter Kościoła. Co, wedle Kościoła katolickiego, przesądza o jego znakowym charakterze? W trzecim rozdziale konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* I Soboru Watykańskiego czytamy:

Abyśmy zaś mogli spełnić obowiązek radosnego przyjęcia prawdziwej wiary i wytrwania w niej bez wahania, przez swojego jednorodzonego Syna Bóg ustanowił Kościół i wyposażył go w wyraźne znamiona swego ustanowienia, aby wszyscy mogli go rozpoznać jako opiekuna i nauczyciela objawionego słowa. Wszystkie bowiem [te rzeczy], tak liczne i tak zdumiewające, które zostały przez Boga rozporządzone ze względu na widoczne uwierzytelnienie wiary chrześcijańskiej, odnoszą się tylko do Kościoła katolickiego. I owszem, nawet Kościół sam przez się jest swego rodzaju wielkim i stałym motywem wiarygodności oraz nieodpartym świadectwem swego Bożego posłannictwa, ponieważ [odznacza się] wspaniałym wzrostem, wielką świętością, niewyczerpaną płodnością we wszelkich dobrach, katolicką jednością i niezwykłą trwałością. Dlatego [Kościół] jest jakby znakiem podniesionym dla narodów [...]³⁹.

Da się zauważyć w Kościele pewne cechy/znamiona, o których trudno powiedzieć, że są w sensie ścisłym cudami, ale które transcendują doskonałości występujące w świecie i w ten sposób wskazują na transcendentną rzeczywistość boską. Jakie są zatem przejawy boskiego wymiaru Kościoła? Wedle przedteologicznej, zwłaszcza filozoficznej wiedzy, Bóg (był pierwszy, Absolut) jest, po pierwsze, bytem koniecznym o niczym nieograniczonej mocy wiecznego

³⁸ Na temat wiarygodności świadectwo o objawieniu: P. Moskal, *Religia i prawda*, ss. 175-178.

³⁹ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, ss. 899 i 901 (DS 3012-3014). Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 812.

istnienia. Jest też bytem istotnie jednym. Jest Logosem, Miłością i Pięknem jako syntezą logosu i dobra. Niezniszczalne istnienie, jedno, logos, miłość i piękno słusznie więc są rozpoznawane jako cechy boskie. Kościół katolicki w szczególności sposób, zwłaszcza w osobach świętych, tymi cechami się odznacza.

Archeologia i historia

Chociaż wiara żyje dzięki żywej tradycji (ustnej i spisanej), a nie dzięki archeologii i historii, to nauki te spełniają ważną funkcję pomocniczą w uwiarygodnianiu Tradycji apostoelskiej. Dlatego kolejny wątek apologii religii katolickiej stanowi przywołanie wyników badań archeologicznych i historycznych. Przedmiotem tych badań są zarówno źródła chrześcijańskie, jak i niechrześcijańskie. Wyniki badań archeologicznych i historycznych we właściwy sobie sposób (metoda indukcyjna) przynoszą potwierdzenie faktyczności wydarzeń z zakresu dziejów zbawienia i objawienia. W grę wchodzi tu hermeneutyka tekstów biblijnych i pozabiblijnych oraz odniesienie tekstów biblijnych i Tradycji do źródeł pozabiblijnych.

Oto kilka przykładów: Biblia mówi o królu judzkim Achazie i królu Ezechiaszu (synu Achaza). Odnaleziono gliniany odcisk pieczęci Achaza, zawierającej słowa w języku hebrajskim: „Należy do Achaza [syna] Jotama, króla Judy”, a także odcisk w glinie pieczęci króla Ezechiasza: „Należy do Ezechiasza [syna] Achaza, króla Judy”. Odnaleziono też bullę Barucha, pisarza proroka Jeremiasza: „Należy do Berechyahu, syna Neriyaahu, pisarza”. Druga Księga Królewska wspomina o obecności wojsk asyryjskich (i samego Sennacheryba) pod Lakisz. Otóż w ruinach pałacu Sennacheryba w Niniwie odnaleziono płaskorzeźby przedstawiające oblężenie Lakisz. Także wykopaliska w samym Lakisz dokumentują to oblężenie. O znanych nam z Ewangelii i innych pism nowotestamentalnych ówczesnych realiach, takich jak rządzący (Herod Wielki, Piłat), stronnictwa religijno-polityczne czy styl żydowskiej pobożności, świadczy literatura rabiniczna, pisma z Qumran, dzieła Józefa Flawiusza oraz Filona z Aleksandrii⁴⁰.

Historyczność Jezusa potwierdza szereg źródeł niechrześcijańskich, takich jak list więzienny syryjskiego poganina-stoika Mary bar Serapiona do swego syna, *Dawne dzieje Izraela* Józefa Flawiusza, Talmud Babiloński, List 96 Pliniusza Młodsze do cesarza Trajana, *Roczniki* Tacyta, *Żywoty cesarów* Swetoniusza⁴¹.

⁴⁰ Na temat historycznej prawdziwości wydarzeń Starego Testamentu np. H. Shanks (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2007.

⁴¹ H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. I, Warszawa 2010, ss. 217-241.

d) Moc eksplanacyjna doktryny katolickiej

Inny wątek apologii religii katolickiej odwołuje się do mocy wyjaśniającej doktryny katolickiej i do wielkości jej myśli etycznej. Chodzi o wyjaśnienie całości ludzkiego doświadczenia, ludzkiego losu, o odpowiedź na pytania o sens życia oraz sens pracy, cierpienia i śmierci. Doktryna Kościoła katolickiego słusznie może być wstępnie, tj. przed aktem wiary, uważana za hipotezę wyjaśniającą całość ludzkiego doświadczenia.

To prawda, że każda religia jest określoną odpowiedzią na ludzki los. Prawdą jest również to, że z tego, iż jakieś zdanie czy zbiór zdań jest określonym wyjaśnieniem, nie wynika jeszcze, że zdania te są w sensie klasycznym prawdziwe. Tym niemniej głębia i powaga doktryny Kościoła katolickiego, jej głęboki intelektualizm, realizm w ocenie człowieka i rzeczywistości ziemskich, eschatologiczny optymizm perspektywy osobowego zjednoczenia z Bogiem są argumentem (prawda, że niewystarczającym) na rzecz afirmacji tej doktryny. Doktryna Kościoła jest poniekąd „na miarę” człowieka – jego natury, pytań, lęków, pragnień i oczekiwań. Mówi się w tym kontekście o światopoglądowych wartościach religii i o uzasadnieniu pragmatycznym. Byłoby to uzasadnienie pragmatyczne w tym sensie, że jedną z racji afirmacji doktryny katolickiej byłoby to, iż odpowiada ona na ludzką potrzebę sensu.

Myśl etyczna Kościoła katolickiego niesie przykazanie miłości bliźniego, gdzie bliżnim jest każdy człowiek, nawet nieprzyjaciel, a nie tylko współplemieniec, współwyznawca lub przyjaciel. Niesie też poszanowanie prawa naturalnego, poszanowanie praw i godności każdego człowieka, każdej rodziny i narodu. Bywa w tym często tak bardzo odosobniona, że wielu wydaje się, iż oceny moralne dotyczące np. aborcji, *in vitro*, eutanazji czy praktyk homoseksualnych są wyznaczone tylko przez wiarę.

Argument z mocy wyjaśniającej doktryny katolickiej ma więc następującą postać: „Gdybyś został katolikiem, twój świat zostałby zinterpretowany, a twoje życie nabrałoby sensu”.

e) Argumentacja pragmatyczna

Kolejny wątek apologii religii katolickiej ma charakter uzasadniania pragmatycznego, odwołującego się do pozytywnego wpływu religii na życie osobowe, społeczne, kulturowe. Chodzi o znaczenie motywacji religijnej i życia religijnego dla życia moralnego człowieka, dla jego zdrowia fizycznego i psychicznego oraz dla jego profilu osobowościowego. Chodzi o to, jaki typ kultury i cywilizacji generują treści doktrynalne katolicyzmu, a także o to, co autentyczni chrześcijanie-katolicy, zwłaszcza święci (a nie ludzie tylko deklaratywnie religijni),

wnieśli w dzieje narodów i ich kultury moralnej, naukowej, prawnej, politycznej, artystycznej czy technicznej.

f) Zabiegi perswazyjne

Apologia religii katolickiej przybiera także często postać zabiegów perswazyjnych. Taki charakter zdaje się mieć „zakład” Pascala, przez wielu traktowany jako argument pragmatyczny⁴², a także rada Josepha Ratzingera dana niewierzącym, aby starali się żyć tak, jak gdyby Bóg istniał⁴³. Jaki jest sens takich zabiegów? Mają one sens jako sposób nakłonienia rozmówcy do wyboru drogi życia chrześcijańskiego. Kto wejdzie na tę drogę, zacznie doświadczać w sobie pozytywnych rezultatów podjętej decyzji. Chodzi zwłaszcza o doświadczenie udanego życia wiary i o całą dziedzinę afektywnego poznania Boga – poznania przynoszącego pewność intelektu i bezpieczeństwo afektywności⁴⁴.

Apologia religii katolickiej pod względem epistemologiczno-metodologicznym jest niejednorodna. Zakłada teologiczne rozumienie katolicyzmu, czyli tego, czego jest apologią. W pewnych fragmentach posługuje się także uzasadnianiem teologicznym. W apologii tej występują rozumowania/uzasadniania filozoficzne, historyczne i pragmatyczne. Stosuje się też zabiegi perswazyjne. Niektóre tezy uzasadnia się na poziomie przedmiotowo-językowym. W wielu przypadkach wskazuje się na racje wiarygodności tego, czego prawdziwości się nie uzasadnia, lub wiarygodności tego, komu się wierzy.

Żyjemy w świecie pluralistycznym, także w zakresie religii. Istnieją liczne i bardzo zróżnicowane religie. Różnie rozkładane są w nich akcenty na to, co intelektualno-poznawcze, wolitywne i uczuciowo-cieleśne. W świetle empirycznej wiedzy o religiach chrześcijaństwo, a zwłaszcza katolicyzm, najbardziej akcentuje życie intelektu. Tak wysoka ocena katolicyzmu nie oznacza jednak negacji wartości innych religii czy wyznań religijnych. W duchu inkluzywizmu wypada dostrzec te wartości także w innych religiach.

⁴² Zob. np. J. Jordan, *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*, Nowy Jork 2006.

⁴³ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, ss. 70, 105-114.

⁴⁴ P. Moskal, *Religia i prawda*, ss. 183-195.

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Światopogląd religijny wobec nowego naturalizmu. O wybranych strategiach racjonalizacji religijnego obrazu świata

Wprowadzenie

W niniejszym artykule nie zajmuję się zasadnością poglądów dotyczących relacji nauki i religii ani nie rozstrzygam, czy nauka i religia pozostają ze sobą w konflikcie, czy też istnieje między nimi zgodność. Problem ten jest wysoce złożony i zapewne nie można w jednym zdaniu rozstrzygnąć tego sporu toczonego przez filozofów, teologów, a także niektórych reprezentantów nauk ścisłych. Natomiast kwestia, która zostanie podjęta, dotyczy sposobów neutralizowania negatywnego wobec religii wydzwiewku naturalistycznych koncepcji religii, a także konsekwencji włączania niektórych osiągnięć naukowych badań nad religią w ramy światopoglądu religijnego. Ważna jest ponadto próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy liczne przedsięwzięcia polegające na uzgadnianiu światopoglądu naukowego z religijnym wprowadzają jakieś modyfikacje do światopoglądu religijnego? Czy próby godzenia nauki z religią, lub – mówiąc precyzyjniej – światopoglądu religijnego z naukowym, wymuszają zmianę myślenia człowieka religijnego nie tylko o świecie stanowiącym przedmiot dociekań naukowych, ale również o postulowanym przez tego człowieka świecie nadprzyrodzonym oraz o religii? Można postawić tezę, że próby godzenia światopoglądu religijnego i naukowego prowadzą do zasadniczych reinterpretacji tego pierwszego. Reinterpretacje te polegają na włączeniu do światopoglądu religijnego nowych przesłanek, które zmieniają dotychczasową wizję Boga

(lub innej istoty nadprzyrodzonej), świata i człowieka. Zmieniają także wizję samej religii, która w wyniku naukowej eksploracji okazuje się być zjawiskiem problematycznym i bardziej złożonym. Oznacza to, że niektóre osiągnięcia naukowe nie tylko stanowią wyzwanie dla światopoglądu religijnego, ale również skłaniają do zmian (reinterpretacji) tego światopoglądu. Zmiany te można uznać za swoistą racjonalizację religijnych obrazów świata.

Zmiany światopoglądu religijnego nie dotyczą zazwyczaj zasadniczych przekonań religijnych, tzn. takich, których posiadanie jest niezbędne do tego, by być zaliczonym do grona wyznawców danej religii. Mają one jednak znaczący wpływ na światopogląd religijny w tym sensie, że prowadzą do reinterpretacji dotychczasowych przekonań. W niniejszych rozważaniach ograniczę się do chrześcijaństwa i nowego naturalizmu oraz skoncentruję na pytaniu, jakie konsekwencje dla chrześcijańskiego obrazu świata ma próba uzgodnienia tego światopoglądu z nowym naturalizmem. Takie próby są obecnie podejmowane przez wielu teologów i filozofów chrześcijańskich. Szczególne zainteresowanie nowym naturalizmem wynika z tego, że jest on postrzegany jako potencjalne zagrożenie dla przekonań religijnych, zwłaszcza przekonań o nadprzyrodzonych źródłach religii.

Domniemany konflikt między nauką a religią w wielu przypadkach okazuje się konfliktem przekonań światopoglądowych, które powstały na podstawie wiedzy naukowej bądź przekonań religijnych. Rzecz jasna, nie można powiedzieć o człowieku religijnym, że dysponuje dwoma światopoglądami – religijnym i naukowym. Rozbieżność może się zdarzyć wówczas, gdy przekonania religijne i przekonania ukształtowane pod wpływem wiedzy naukowej nie dają się pogodzić w umyśle człowieka religijnego. Zasadniczo jednak człowiek religijny ma bardziej lub mniej spójny światopogląd ukształtowany zarówno pod wpływem wyznawanej przezeń religii, jak i wiedzy naukowej. Wyodrębnienie światopoglądu naukowego i religijnego jest pewnym uproszczeniem, które wydaje się niezbędne podczas zajmowania się tak złożoną problematyką.

1. Nowy naturalizm

Nowy naturalizm może być rozpatrywany zarówno jako przedsięwzięcie naukowe, jak i przedsięwzięcie o charakterze światopoglądowym. Przy czym określenie, że jakieś stanowisko ma charakter światopoglądowy, oznacza, że forsuje ono pewną wartościującą wizję świata¹ oraz oparte jest na założeniach, których wartość nie może być sprawdzona w badaniach naukowych. Pojęcia nowego naturalizmu używam w znaczeniu nadanym mu przez Barbarę Smith,

¹ Zarysowanie wyraźnej granicy między naukowością a ideowością może okazać się niezwykle trudne.

która określa tym mianem nowe próby naturalistycznego wyjaśnienia religii². Szczególną rolę odgrywają tu podejścia kognitywne i ewolucyjne w badaniach nad religiami. Nowy naturalizm jest wewnętrznie zróżnicowany, ponieważ mieszczą się w nim zarówno tacy badacze religii, jak Pascal Boyer, Scott Atran, jak i bardziej ideowo zorientowani, jak Daniel Dennett i Richard Dawkins. Nowy naturalizm jest nowy tylko do pewnego stopnia, ponieważ wiele hipotez sformułowanych w jego ramach wykazuje znaczne podobieństwo do hipotez sformułowanych zarówno przez nowożytnych, jak i starożytnych filozofów. Zasadniczą nowością tego podejścia w badaniach nad religiami jest to, że odwołuje się on do nowszych osiągnięć nauk kognitywnych oraz osiągnięć takich dyscyplin, jak psychologia ewolucyjna, a także formułuje hipotezy empiryczne i często sięga po eksperyment. Innymi słowy, kognitywno-ewolucyjne teorie religii nie mają charakteru spekulatywnego, lecz muszą sprostać standardowym procedurom sprawdzania hipotez w naukach empirycznych. Odwołanie się do pojęcia naturalizmu w opisie kognitywno-ewolucyjnych koncepcji religii jest ponadto uzasadnione tym, że odwołują się one do nauk przyrodniczych i podkreślają ich szczególną rolę w wyjaśnianiu zjawisk kulturowych, w tym religii.

Nowy naturalizm zawiera obecnie różne, często wykluczające się wyjaśnienia zjawisk religijnych³. Dąży on do wyjaśnienia tych zjawisk w kategoriach ewolucyjnie ukształtowanych mechanizmów poznawczych. Zazwyczaj przyjmuje się, że przedstawienia religijne są skutkiem ubocznym funkcjonowania tych mechanizmów. Część badaczy opowiada się za tym, że zachowania religijne mają charakter adaptacyjny (w sensie biologicznym)⁴.

Przekonanie, że nowy naturalizm jest zarówno przedsięwzięciem naukowym, jak i światopoglądowym, można uzasadnić na podstawie wypowiedzi niektórych przedstawicieli tego nurtu. Na przykład w pracach Richarda Dawkinsa oraz Daniela Dennetta można znaleźć sformułowania, które jednoznacznie świadczą o tym, że ich autorzy kwestionują zasadność przekonań religijnych⁵. W pracach wielu innych przedstawicieli nowego naturalizmu zawarte są różnego rodzaju wypowiedzi, które przesądzają o bezzasadności przekonań

² B. H. Smith, *Natural Reflections: Human Cognition and the Nexus of Science and Religion*, Yale University Press, Londyn – New Haven 2010, s. 61.

³ Szczegółową charakterystykę podstawowych założeń i osiągnięć kognitywno-ewolucyjnego podejścia do religii można znaleźć w: T. Tremolin, *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford – Nowy Jork 2010; S. Sztajer, *Evolution, Religion, and the Human Mind*, w: T. Hříbek, J. Hvorecky, *Knowledge, Value, Evolution*, College Publications, Londyn 2011, ss. 273-282; J. Barrett, *Exploring the Natural Foundations of Religion*, „Trends in Cognitive Science” 4/2000, ss. 29-34.

⁴ Por. D. S. Wilson, *Evolution of Religion: The Transformation of the Obvious*, w: J. Bulbulia (red.), *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*, Santa Margarita 2008, ss. 24-26.

⁵ R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. J. Szwejcer, Warszawa 2007; D. Dennett, *Odczarowanie: religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008.

religijnych. Przedstawiciele nowego naturalizmu przyjmują zazwyczaj tezę agnostycyzmu metodologicznego, wykluczającego formułowanie twierdzeń dotyczących prawdziwości lub fałszywości przekonań religijnych, a jednocześnie formułowane przez nich wypowiedzi mogą sugerować, iż skłaniają się oni ku fałszywości przekonań religijnych⁶. Wydaje się, że w niektórych wypowiedziach przedstawiciele nowego naturalizmu granica między naturalizmem metodologicznym a naturalizmem ontologicznym zaczyna się zacierać. To zacieranie granicy sprawia, że nowy naturalizm postrzegany jest przez wielu religijnych intelektualistów jako zagrożenie dla religii lub przynajmniej jako stanowisko światopoglądowe krytyczne wobec religii.

2. Naturalizm ontologiczny i metodologiczny a światopoglądowe konsekwencje naturalistycznych teorii religii

Według Alвина Plantingi, naturalizm ontologiczny (filozoficzny) głosi, że nie istnieje Bóg ani inne istoty nadprzyrodzone. Z kolei naturalizm metodologiczny jest stanowiskiem, które nakłada na naukę pewne ograniczenia, lecz nie formułuje twierdzeń dotyczących świata. Głosi on, że powinno się uprawiać naukę tak, jakby naturalizm ontologiczny był prawdziwy⁷. Naturalizm metodologiczny nie pociąga za sobą naturalizmu ontologicznego. Przykładowo w badaniach nad religią można kierować się regułą metodologicznego ateizmu, a jednocześnie nie głosić ateizmu jako stanowiska filozoficznego.

Przekonanie o fałszywości niektórych zasadniczych przekonań religijnych w oczywisty sposób pozostaje w sprzeczności z określoną religijną wizją świata. Problem polega jednak na tym, czy nowy naturalizm formułuje twierdzenia o fałszywości przekonań religijnych, czy też ogranicza się do zasady agnostycyzmu metodologicznego. Innymi słowy, czy osiągnięcia nowego naturalizmu falsyfikują wypowiedzi religijne? Znaczna część badaczy tego problemu zgadza się co do tego, że z naturalistycznych koncepcji religii nie sposób wyprowadzić fałszywości pewnych zasadniczych przekonań religijnych, takich jak przekonanie o istnieniu Boga. Badacze podają jednak różne powody, dla których nie można tego uczynić. Z jednej strony wskazują na to, że pewne przekonania religijne są

⁶ D. Leech, A. Visala, *The Cognitive Science of Religion: Implications for Theism?*, „Zygon. Journal of Religion and Science” 46(1)/2011, s. 51. Autorzy podają kilka przykładów prac z zakresu kognitywnego podejścia do religii, w których taką niespójność można odnaleźć: P. Boyer, *Why Do Gods and Spirits Matter at All?*, w: I. Pyysiainen, V. Anttonen (red.), *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, Londyn – Nowy Jork 2002, ss. 68-92; S. Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion, Evolution and Cognition*, Nowy Jork 2002.

⁷ A. Plantinga, *Games Scientists Play*, w: J. Schloss, M. J. Murray (red.), *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Oxford – Nowy Jork 2010, s. 139.

niefalsyfikowalne, z drugiej – na to, że naturalistyczne wyjaśnienia z definicji ograniczają się do znanego nam świata przyrody i jako takie nie mogą wykluczyć istnienia zjawisk wykraczających poza ten świat.

Niezależnie od tego, jakie stanowisko w tej sprawie zostanie przyjęte, wydaje się, że wyprowadzanie konsekwencji światopoglądowych z wyników naukowych badań nad religią może pójść w obu kierunkach – naturalistycznym i religijnym. Jak powiada John Hick:

[...] wszechświat jest religijnie dwuznaczny w tym sensie, że można go zinterpretować [...] zarówno religijnie, jak i naturalistycznie. Argumenty teistyczne oraz antyteistyczne nie są rozstrzygające, gdyż specjalne dowody, do których się odwołują, mogą być również rozumiane w kategoriach przeciwnego światopoglądu⁸.

W szczególności naturalistyczne koncepcje religii mogą być zinterpretowane zarówno w duchu naturalizmu ontologicznego, jak i w duchu określonej religii, powiedzmy, chrześcijaństwa. Naturalistyczne koncepcje religii nie implikują naturalizmu ontologicznego, są religijnie dwuznaczne w sensie Hicka. Nie są też jedynymi możliwymi interpretacjami.

Każde naturalistyczne wyjaśnienie jakiegokolwiek zjawiska może być bez sprzeczności logicznej włączone w „większe”, pełniejsze nadprzyrodzone wyjaśnienie tego zjawiska⁹.

W rezultacie teista może przyjąć jakiegokolwiek naturalistyczne wyjaśnienie religii bez obawy popadnięcia w logiczną sprzeczność.

Istotne jest to, czy takie wyjaśnienia powinny być częścią badań religioznawczych, czy nie. Innymi słowy: czy szeroko akceptowana zasada agnostycyzmu metodologicznego powinna zostać na pewnym etapie badań anulowana? Znaczna część badaczy religii postępujących się tą zasadą zdaje się uważać, że jej anulowanie nie powinno mieć miejsca w nauce o religii. Są jednak i tacy, którzy uważają inaczej. Zdaniem Donalda Wiebe, pełne wyjaśnienie religii musi obejmować odpowiedź na pytanie o jej prawdziwość. Zawieszenie pytania o prawdziwość przekonań religijnych, charakterystyczne dla fenomenologii religii, a także powszechne we współczesnym religioznawstwie pod postacią zasady tzw. agnostycyzmu metodologicznego, może być przydatne na pewnych etapach badań religioznawczych, jednakże religioznawstwo nie może obyć się bez pytania o prawdziwość religii.

Wyjaśnienie religii jako złudzenia będzie się znacznie różnić od wyjaśnienia religii jako prawdziwego obrazu rzeczywistości. Ażeby dokonać jej wyjaśnienia, należy najpierw ocenić, czy jest ona (religia), mówiąc otwarcie, słuszna czy niesłuszna, prawdziwa czy fałszywa, czy jest obrazem rzeczywistości, czy jedynie projekcją ludzkiego umysłu. Dopóki kwestie tego rodzaju nie zostaną rozwiązane, ostateczne wyjaśnienia nie są możliwe¹⁰.

⁸ J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, s. 12.

⁹ P. van Inwagen, *Explaining Belief in the Supernatural*, w: J. Schloss, M. J. Murray (red.), *The Believing Primate...*, s. 134.

¹⁰ D. Wiebe, *Explanation and the Scientific Study of Religion*, „Religion” 5/1975, ss. 46-47.

O ile jednak można się zgodzić z przekonaniem, że „ostateczne wyjaśnienie” religii jest niemożliwe bez udzielenia odpowiedzi na pytanie o jej prawdziwość, o tyle należy dodać, że religioznawstwo – przynajmniej religioznawstwo empiryczne – nie jest dziedziną wiedzy, która dostarcza ostatecznych wyjaśnień.

3. Rola zabiegów interpretacyjnych

Ludzie religijni posługują się różnymi zabiegami interpretacyjnymi pozwalającymi godzić ze sobą przekonania religijne i światopogląd naukowy. Schematy te angażują dodatkowe przesłanki, których przyjęcie umożliwia takie uzgodnienie. Zazwyczaj owe dodatkowe przesłanki mają charakter spekulatywny, tzn. nie można ich sprawdzić empirycznie, nie mówiąc już o poddaniu ich wszystkim procedurom sprawdzania, właściwym dla nauk empirycznych. W większości przypadków można by je włączyć do światopoglądu religijnego, ponieważ dotyczą działań istot nadprzyrodzonych. Przesłanki te, podobnie jak zabiegi interpretacyjne, są zazwyczaj dziełem ludzi religijnie zaangażowanych, którzy próbują uzgodnić swoje przekonania religijne z uznanymi przez nich wynikami badań naukowych.

Można wymienić kilka przykładów takich zabiegów interpretacyjnych. Są one powszechnie znane myślicielom parającym się problemem relacji między nauką a religią¹¹. Jednym z nich jest problem początków wszechświata oraz jego ewolucji. Dla wielu ludzi religijnych, w tym religijnych intelektualistów, teoria Wielkiego Wybuchu stanowi istotne wyzwanie światopoglądowe, ponieważ proponuje inną wizję początku wszechświata oraz jego dziejów aniżeli wizja pochodząca z tradycji religijnej. Jeśli przyjrzymy się dwóm scenariuszom powstania świata: temu, który został przedstawiony w Biblii, oraz temu, który jest określany mianem teorii Wielkiego Wybuchu, różnice między nimi są uderzające. Nawet jeśli przyjmemy, że znaczna część wyznawców chrześcijaństwa nie odczytuje opowieści o stworzeniu świata literalnie, nadal – przynajmniej na pierwszy rzut oka – pojawiają się niezgodności między obydwojema scenariuszami. W teorii Wielkiego Wybuchu istnienie znanego nam wszechświata rozpoczyna się od pewnego zdarzenia, które miało miejsce ponad 13 miliardów lat temu. Teoria ta nie mówi jednak nic na temat tego, co było wcześniej, niektórzy badacze uznają to pytanie za bezsensowne: pytanie o to, co było przed Wielkim Wybuchem, przypomina pytanie o to, co znajduje się

¹¹ Rozmyślenia nad relacją nauki i religii urastają do rangi zagadnienia stanowiącego przedmiot zainteresowania nie tylko poszczególnych intelektualistów, zwykle filozofów i teologów, ale także jednostek organizacyjnych uniwersytetów (np. Ian Ramsey Center for Science and Religion na Uniwersytecie Oksfordzkim lub Center for the Study of Science and Religion na Uniwersytecie Columbia), czasopism (np. „Zygon. Journal of Religion and Science”), programów badawczych, konferencji etc. Oznacza to, że mamy do czynienia z instytucjonalizacją tego obszaru badań.

na północ od bieguna północnego. Historia biblijna opisuje natomiast całkiem inny początek wszechświata. Powstał on mocą stwórczej woli Boga, który wypowiadając słowa, stwarzał poszczególne fragmenty znanego nam kosmosu. Jeśli można pokusić się o próbę podania przybliżonej daty tego wydarzenia, a próby takie były i nadal są podejmowane przez niektórych chrześcijan, czas od stworzenia do dnia dzisiejszego można by mierzyć jedynie w tysiącach lat, nie zaś w miliardach.

Niezależnie od tego, jak bardzo obie opowieści – kosmologiczna i biblijna – różnią się od siebie, zastosowanie odpowiedniego zabiegu interpretacyjnego umożliwia takie przeformułowanie światopoglądu religijnego, że będzie on zasadniczo zgodny z teorią Wielkiego Wybuchu, a przynajmniej nie będzie z nią sprzeczny. Interpretacja taka oznacza zazwyczaj uznanie przyjętego modelu ewolucji kosmologicznej, potraktowanie biblijnej opowieści o stworzeniu świata jako jedynie obrazowego przedstawienia działań Boga, a następnie przyjęcia założenia, że to właśnie Bóg był inicjatorem kosmicznego wydarzenia, które naukowcy określają mianem Wielkiego Wybuchu. Bóg nie tylko nadał pierwszy impuls rozszerzającemu się wszechświatu, ale zadbał też o to, by wszechświat rozwinął się w określony sposób.

Inny przykład stanowi kwestia genezy człowieka. Z jednej strony mamy do czynienia z biblijną opowieścią o stworzeniu człowieka przez Boga, z drugiej – z teorią ewolucji, która stanowi podstawę odmiennego opisu wydarzeń. Liczne kontrowersje wokół teorii ewolucji, które także w dzisiejszych czasach rozgrzewają głowy intelektualistów, wskazują na to, że teoria ewolucji była i jest postrzegana zarówno przez niektórych ludzi religijnych, jak i przez znaczną część ludzi niereligijnych jako koncepcja sprzeczna z wieloma przekonaniami religii chrześcijańskiej. Niemniej podjęcie odpowiednich przedsięwzięć interpretacyjnych skłoniło niektórych badaczy do wniosku, że między teorią ewolucji a religią chrześcijańską nie ma żadnej sprzeczności¹². Rozumowanie, które prowadzi do takiego wniosku, opiera się na wierzeniach chrześcijańskich („Człowiek został stworzony przez Boga”), wiedzy naukowej, w szczególności teorii ewolucji („Człowiek jest wytworem ewolucji, tj. wyewoluował jako gatunek”) oraz na serii dodatkowych przesłanek, takich jak: „Bóg jako twórca świata jest również twórcą ewolucji istot żywych”, „Bóg tak zaprojektował świat, że w wyniku ewolucji pojawił się w nim człowiek”, „Bóg nie stworzył człowieka w taki dosłownie sposób, jak to opisano w Biblii, lecz stworzył go, działając poprzez naturalne procesy, które koniec końców są również jego dziełem stwórczym”. Oznacza to, że dotychczasowe przekonania religijne, oparte na biblijnej opowieści o stworzeniu człowieka, można tak zreinterpretować, aby były zasadniczo zgodne z przyjętą w środowisku naukowym koncepcją ewolucji

¹² C. Cunningham, *Darwin's Pious Idea: Why the Ultra-Darwinists and Creationists Both Get It Wrong*, Grand Rapids 2011.

człowieka. W ramach tej interpretacji teoria ewolucji zostaje wkomponowana w pewien szerszy światopogląd. Można powiedzieć, że z tego punktu widzenia wiedza naukowa na temat ewolucji człowieka stanowi tylko wierzchołek góry lodowej. Wszystko, co znajduje się ponad taflą wody, stanowi część wiedzy naukowej, ale poza tym istnieje jeszcze głębia, w której tkwią dodatkowe możliwe scenariusze. Problem jednak w tym, że wydobywanie tych scenariuszy nie oznacza ich uprawomocnienia. To, że są one możliwe, nie znaczy jeszcze, że są bardziej prawdopodobne niż inne, bardziej naturalistyczne możliwości, jak choćby ta, że człowiek powstał w wyniku działania ślepych sił natury.

Są to oczywiście jedynie przykłady myślenia, które ma na celu godzenie nauki z religią lub przynajmniej wykazanie, że nie ma między nimi sprzeczności.

4. Nowy naturalizm a geneza religii

W przypadku niektórych myślicieli nowy naturalizm jest nie tylko nowym podejściem w badaniach nad religiami, ale i swoistym nurtem ideowym, który ocenia religię pod względem jej wartości i użyteczności. W wielu przypadkach oceny te wypadają negatywnie, co prowadzi do kontrowersji i sporów, a czasem nawet ataków na stronę przeciwną. Interesujące jest to, że niektórzy przedstawiciele nowego naturalizmu nie ograniczają się do agnostycyzmu (naturalizmu) metodologicznego w badaniach nad religiami, lecz formułują tezy o charakterze ontologicznym. Czasami nie są to stanowiska formułowane *explicite*, lecz luźne uwagi, które dość jednoznacznie sugerują ateizm w sensie stanowiska filozoficznego.

Recepcji nowego naturalizmu towarzyszy dość powszechne przekonanie, że stanowi on alternatywne i sprzeczne z zawartym w tradycji chrześcijańskiej wyjaśnienie genezy religii¹³. Z chrześcijańskiego punktu widzenia religia stanowi ludzką odpowiedź na boskie objawienie, zaś przekonania religijne odnoszą się do ponadludzkiej rzeczywistości. Za ideą Boga kryje się istnienie Boga, które można tak czy inaczej poznać. Nowy naturalizm proponuje z kolei wyjaśnienie religii, które – zgodnie z zasadą naturalizmu metodologicznego – nie postuluje istnienia żadnych istot nadprzyrodzonych, lecz opiera się na naturalnych, obserwowalnych procesach. Przykładem może być twierdzenie, że idea Boga jest ubocznym produktem działania naturalnych mechanizmów poznawczych. U podłoża tej idei leży zwyczajne ludzkie myślenie, nie zaś Boska interwencja lub objawianie się Boga poprzez Pismo, przyrodę, proroków czy

¹³ Należy tu podkreślić specyficzną rolę nowego naturalizmu, dla którego przekonania religijne są nie tylko alternatywnym wobec naturalizmu ontologicznego sposobem rozumienia świata, ale także przedmiotem zainteresowania nauki. Por. S. Sztajer, *Kulturowe konsekwencje naukowego badania religii*, „Przegląd Religioznawczy” 4/2010, ss. 99-108.

w jakikolwiek inny sposób. Nie leży też u jej podłoża żaden specyficzny sposób poznania religijnego ani szczególna zdolność umysłu do ujmowania, a nawet konstruowania idei Boga.

Jednakże przekonanie o sprzeczności dwóch powyższych sposobów wyjaśniania genezy religii wydaje się problematyczne, jeśli stanowisko naturalistyczne ogranicza się jedynie do naturalizmu metodologicznego, który nie formułuje, inaczej niż naturalizm ontologiczny, żadnych twierdzeń o świecie nadprzyrodzonym. Wracając do przytoczonego przykładu genezy religii, można wykazać, że naturalistyczna wersja genezy wyobrażeń o Bogu nie implikuje twierdzenia, że nie istnieje Bóg ani żadna istota nadprzyrodzona. Można wprawdzie przypuszczać, że naturalistyczne wyjaśnienie genezy wyobrażeń o Bogu staje się źródłem sceptycyzmu wobec przekonań religijnych oraz że istnienie Boga staje się, wobec przyjęcia wyjaśnienia naturalistycznego, mniej prawdopodobne. Nie sposób jednak wykazać, że naturalistyczne wyjaśnienie w jakikolwiek sposób falsyfikuje przekonania religijne, zgodnie z którymi istnieje Bóg będący ostatecznym źródłem idei Boga. Jeśli zaś tak się rzeczy mają, pojawia się szerokie pole do różnych przedsięwzięć interpretacyjnych, których zadaniem jest uzgodnienie koncepcji naturalistycznych z religijnymi.

Można zatem powiedzieć, że o ile teorie religii składające się na nowy naturalizm nie zostały uprzednio zinterpretowane filozoficznie, mogą one zostać zinterpretowane przynajmniej w dwojaki sposób: w duchu naturalizmu ontologicznego oraz w duchu światopoglądu religijnego. I tak rzeczywiście bywają interpretowane. Te dwie interpretacje są często wzajemnie sprzeczne. Obie opierają się na pewnych przesłankach filozoficznych, które wydają się być niesprawdzalne empirycznie. Są to dwie odmienne filozoficzne interpretacje wyników badań empirycznych.

Jeżeli jednak koncepcje religii formułowane przez przedstawicieli nowego naturalizmu zawierają przekonania właściwe naturalizmowi ontologicznemu, to takie przekonania można potraktować jako uprzednio dokonaną światopoglądową interpretację wyników badań naukowych. Problem z nowym naturalizmem polega jednak na tym, że nie zawsze przekonania światopoglądowe dadzą się oddzielić od wyników badań naukowych. Przekonania światopoglądowe, formułowane zarówno *explicite*, jak i *implicite* w ramach nowego naturalizmu, mogą sprawiać wrażenie twierdzeń, które można poddać standardowym procedurom sprawdzania (obserwacja, eksperyment), podczas gdy w istocie tak nie jest. Oczywiście, zwolennik naturalizmu ontologicznego dysponuje argumentami, które przemawiają za tym, aby uznać to stanowisko za prawdziwe w przeciwieństwie do koncepcji oferowanych przez religię, jednakże w nowym naturalizmie argumenty te nie zawsze są przytaczane, tak jakby interpretacja w duchu naturalizmu ontologicznego była oczywista sama przez się.

5. Religijny obraz świata wobec nowego naturalizmu

Powracając do zasadniczego pytania o to, w jaki sposób religijny obraz świata zmienia się pod wpływem prób jego uzgodnienia z nową wiedzą naukową dotyczącą religii, należy zwrócić uwagę na kilka zasadniczych przedmiotów składających się na ten obraz, mianowicie na człowieka, Boga oraz samą religię.

Jak zmienia się obraz człowieka w wyniku tych reinterpretacji? W świetle kognitywno-ewolucyjnych teorii religii człowiek jest istotą będącą wytworem milionów lat ewolucji. To właśnie w wyniku ewolucji pojawił się umysł wyposażony w różnego rodzaju narzędzia, które pozwalały naszym przodkom radzić sobie w pełnym zagrożeniu, ale także możliwości, środowisku. Wiele z tych narzędzi funkcjonuje poza świadomością. Niewątpliwie wizja człowieka wyływająca z teorii ewolucji i posługujących się nią dyscyplin naukowych zmienia dawne wyobrażenia o miejscu człowieka w kosmosie. Zmianę tę można porównać do przewrotu kopernikańskiego, który usunął człowieka z centrum wszechświata i sprowadził go do niewiele znaczącej cząstki kosmosu. Z punktu widzenia teorii ewolucji człowiek okazuje się być częścią natury, która podlega tym samym prawidłowościom, co inne organizmy żywe. Nowy naturalizm zazwyczaj nie ujmuje kultury jako czegoś wyjątkowego, czegoś, co nie może być wyjaśnione przez teorię ewolucji. Przeciwnie, kultura ma źródło w jednostkowych umysłach i nie istnieje poza tymi umysłami jako samodzielny byt.

Włączenie kognitywno-ewolucyjnych koncepcji religii w ramy światopoglądu religijnego zmienia również wyobrażenia o Bogu chrześcijańskim. Idea Boga ukształtowana na podstawie biblijnych i ludowych wyobrażeń zostaje istotnie zmodyfikowana przez światopogląd naukowy. Ten ostatni niechętnie godzi się na przedstawianie Boga jako istoty znajdującej się ponad prawami natury, działającej za pomocą cudów, a przez to w pełni wolnej w swoich decyzjach. Rola Boga zostaje ograniczona do roli Stwórcy świata oraz prawidłowości, według których świat się zmienia. Bóg stworzył świat, a następnie pozwolił mu się rozwijać zgodnie z wbudowanymi w ten świat regułami. Jeżeli idea Boga jest wytworem pewnych narzędzi umysłowych, które działają poza świadomością i które z kolei są wytworem długotrwałych procesów ewolucji biologicznej, to nie istnieje żadna bezpośrednia relacja między Bogiem jako Stwórcą a jego ideą w ludzkim umyśle. Bóg działa za pośrednictwem zjawisk naturalnych do tego stopnia, że nawet ludzkie wyobrażenia o nim nie pochodzą z jakiegoś specyficznego religijnego źródła poznania, lecz są wynikiem naturalnych procesów. Zgodnie z tym wyobrażeniem, Bóg staje się istotą bardziej odległą, do której dostęp poznawczy zostaje zapośredniczony przez szereg naturalnych procesów.

Kognitywno-ewolucyjne koncepcje religii mogą również zmienić sposób myślenia o religii, gdy zostają włączone w ramy światopoglądu religijnego. Na-

turalistyczne koncepcje religii wskazują na to, że religia jako zjawisko naturalne należy do kulturowych uniwersaliów. Myślenie religijne ma wiele wspólnego z normalnym funkcjonowaniem ludzkiego umysłu, które jest takie samo bez względu na kulturę. Oczywiście przedstawienia istot nadprzyrodzonych różnią się zasadniczo pod względem treściowym, jednakże – jak powiada Pascal Boyer – zbudowane są z niewielkiego katalogu cech, który jest taki sam niezależnie od kultury¹⁴. Niektórych myślicieli religijnych owa teza o naturalności religii skłania do przypuszczeń, że ewolucja została tak pokierowana Boskim zamysłem, iż doprowadziła do ukształtowania istot ludzkich zdolnych spontanicznie wytworzyć ideę Boga. Również w tym przypadku naturalizm nie prowadzi do odrzucenia ważnych elementów światopoglądu religijnego, w szczególności religijnej czy teologicznej koncepcji genezy religijnych przedstawień. Przeciwnie, zostaje on włączony w ramy szerszej koncepcji religijnej i służy uzasadnieniu tej koncepcji.

Z perspektywy nowego naturalizmu religia jest raczej nieuświadomioną, typową reakcją człowieka na pewne czynniki środowiskowe, nie zaś świadomym wyborem poddania się ponadludzkiemu mocom. Oczywiście świadomy, refleksyjny komponent jest istotny w każdej religii, jednakże ma on charakter drugorzędny, zaś podstawową i inicjującą rolę odgrywa myślenie nierefleksyjne¹⁵. Teoria genezy religii może obejść się bez odwoływania się do czynników nadprzyrodzonych. Podobnie wyjaśnienie różnych zjawisk religijnych, zarówno posiadanych przez człowieka religijnego przedstawień religijnych, jak i podejmowanych przez niego działań rytualnych, a także innych działań motywowanych religijnie, jest możliwe dzięki naturalnym mechanizmom poznawczym. Większość koncepcji religii formułowanych w ramach nowego naturalizmu przedstawia religię jako produkt uboczny działania tych mechanizmów. Dla nowego naturalizmu to człowiek jest bezpośrednim twórcą religii. Nawet jeśli przyjmemy, że właściwy człowiekowi swoisty „instynkt religijny” jest Boskiego pochodzenia, nadal pozostaje on zjawiskiem naturalnym.

Zasygnalizowane zmiany religijnego obrazu świata powstałe pod wpływem włączenia w jego ramy wyników niektórych badań nad religią prowadzonych w nurcie nowego naturalizmu nie są zapewne jedyną możliwą reakcją myśli religijnej na ideowe wyzwania płynące z naukowych badań nad religią. Są jednak przykładem reakcji interesującej z punktu widzenia relacji między nauką a religią. Nie ogranicza się ona, jak to często miało dotąd miejsce, do poddawania w wątpliwość naukowych obrazów świata, tudzież wykazywania, że obrazy te są jedynie częścią światopoglądu naukowego, zawsze już będącego rezulta-

¹⁴ P. Boyer, *Religious thought and behaviour as by-products of brain function*, „Trends in Cognitive Sciences” 7(3)/2003, s. 119.

¹⁵ T. Tremplin, *Minds and Gods...*, s. 138; J. Barrett, *Why Would Anyone Believe in Gods?*, Walnut Creek 2004, ss. 16-17.

tem pewnej interpretacji filozoficznej. Pokazuje natomiast wykorzystywanie koncepcji naturalistycznych przez światopogląd religijny, który z kolei sam ulega wewnętrznym transformacjom pod wpływem tych koncepcji. Racjonalizacja religijnych obrazów świata polega w tym przypadku na powiązaniu opowieści religijnych (wybranych mitów i przekonań religijnych) z przekonaniem składającym się na światopogląd naukowy. Wydaje się, że to powiązanie dokonuje się poprzez zabiegi interpretacyjne wyższego rzędu. Jedną z ważnych konsekwencji wspomnianej racjonalizacji jest powiązanie standardów racjonalności myślenia religijnego ze standardami racjonalności nauki.

JOANNA DUDEK

Uniwersytet Zielonogórski
Instytut Filozofii

Problem racjonalności w wybranych polskich debatach etycznych

Racjonalność, której wzorca dostarcza nauka, daje się opisać nade wszystko jako pewna postawa, której elementami są: krytycyzm, szacunek dla faktów, niezależność sądu, antydogmatyzm itp. Łatwo zauważyć, że składniki postawy racjonalistycznej mają dość wyraźne zabarwienie etyczne [...] trudno o taką charakterystykę racjonalności myślenia, która by była aksjologicznie neutralna¹.

Wprowadzenie

Nauka nie wypracowała jednego wzorca racjonalności. Jan Woleński stawia w tej kwestii bardzo istotne pytania: czy istnieje jedno kryterium racjonalności, czy racjonalność ma charakter absolutny, czy relatywny? Czy racjonalność w humanistyce jest porównywalna z racjonalnością w naukach przyrodniczych? Czy racjonalność w ogóle jest wartością? Zdaniem filozofa:

Podobnie jak w przypadku sensowności twierdzę, że nie ma jednego wzorca racjonalności. [...] Z drugiej jednak strony, rozszerzanie zakresu racjonalności prowadzi do sytuacji, że orzeczenie „przekonanie *p* jest racjonalne” staje się prawdziwe (niemal) tautologicznie. Trywializacji może zapobiec jedynie staranna petryfikacja wzorców racjonalności, która z kolei prowadzi do ich porównywania².

¹ K. Szaniawski, *Plus ratio quam vis*, w: idem, *O nauce, rozumowaniu i wartościach. Pisma wybrane*, wybór i oprac. J. Woleński, Warszawa 1994, s. 525.

² J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 75.

Problem racjonalności jest również obecny w różnych postaciach na gruncie etyki – zarówno etyki normatywnej, jak i metaetyki. Racjonalność wpisuje się w znacznie szerszy kontekst zagadnienia unaukowania etyki podjętego przez Marię Ossowską. Z jej teorią moralności należy wiązać początek drogi zmierzającej do wypracowania relacji między nauką a etyką normatywną. W dorobku naukowym Ossowskiej znajdujemy konsekwentnie realizowany program unaukowania etyki, który miał na celu poddanie etyki normatywnej temu procesowi przy jednoczesnym zachowaniu jej odrębności i swoistości w stosunku do etyki opisowej, socjologii czy psychologii. Jak pisała w *Podstawach nauki o moralności*:

Podczas gdy niektórzy pisarze [...] podejmowali zagadnienia opisowe w przekonaniu, że tylko te można prowadzić w sposób naukowy [...], to przekonanie nie było naszym motywem upodobania sobie tego rodzaju dociekań. Na naukowość składa się zespół własności, które dają się stopniować i jest rzeczą niewątpliwą, że jeżeli nie można etyki uczynić nauką, to można w każdym razie ją unaukować. To zadanie jest nader kuszące, ale wydaje nam się, że na to, żeby z tego przypadkowego zbioru aforyzmów, jakie rozważają nasze przeciętne książki etyczne, przejść do jakiejś uporządkowanej całości, trzeba poprzednio odbyć tę drogę, po której w tej książce idziemy³.

Podjęta przez Ossowską problematyka znalazła kontynuatorów w etyce, którzy rozwijali to zagadnienie, tworząc nowy styl myślenia o etyce, jej zadaniach, własnościach, strukturze, sposobach uprawiania, usytuowania w nauce i kulturze. Można więc mówić o polskiej szkole etycznej, którą tworzyły Maria Ossowska oraz Ija Lazari-Pawłowska, a w pewnym zakresie również Marek Fritzhand. Pewne przemyślenia i koncepcje Klemensa Szaniawskiego w zakresie aksjologii i prakseologii stanowią także wsparcie dla powyższych tendencji w etyce polskiej. Podobnie rzecz się ma z koncepcją umiejscowienia powinności w nauce Leona Koja, który dostrzega możliwość przewyżczenia tzw. myślenia pragnieniowego, tradycyjnie obecnego w etyce, poprzez jej racjonalizację. Racjonalność dotyczyłaby określenia i poznawalności – fundamentalnej dla etyki kategorii – powinności oraz postulatu wprowadzenia do etyki pojęcia systemu. Byłaby to próba zerwania z Hume'owską krytyką powinności⁴.

1. Racjonalność w etyce jako wyraz procesu jej unaukowania

W rozważaniach wstępnych do *Podstaw nauki o moralności*, pisząc o historii nauki o moralności, Ossowska wskazywała na znaczenie XIX wieku, do które-

³ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, wybór i oprac. P. J. Smoczyński, Wrocław – Warszawa 1994, s. 69.

⁴ L. Koj, *Powinności w nauce*, t. I: *Określenie i poznawalność powinności*, Lublin 1998, ss. 7-8. Z wyjątkiem L. Koja wszyscy wymienieni myśliciele byli związani z Marią Ossowską jako jej uczniowie bądź współpracownicy.

go należy odnieść projekty takiej dyscypliny. Wiązała to zarówno z rozwojem nauk przyrodniczych, z „duchem pozytywizmu”, jak i z kulturą. I tu pojawia się charakterystyczne dla niej sformułowanie, że „myśl etyczna końca XIX wieku różnymi metodami próbuje unaukować, racjonalizować [podkr. – J. D.] etykę”⁵, które sugerowałoby, że wielostopniowy proces unaukowania etyki jest ściśle związany z racjonalizacją.

Sam termin „racjonalność” Ossowska poddała analizie w rozważaniach na temat Oświecenia angielskiego, odwołując się do wieloznaczności terminu „rozum”. Termin ten jest według niej nazwą pozorną, którą w różnych kontekstach należy rozmaicie interpretować. Wyróżnia ona trzy sposoby posługiwania się tym terminem. Po pierwsze, gdy pisarze XVIII wieku twierdzili, że moralność jest sprawą rozumu, mieli na względzie to, że namysł może doprowadzić człowieka do uznania pewnych dyrektyw moralnych, a nawet do ich wysłuchania. Po drugie, to, że moralność jest sprawą rozumu, oznaczało, iż oceny i dyrektywy moralne podlegają uzasadnieniu, co wiązało się z pierwszym rozumieniem tego terminu. Po trzecie, rozum mógł być pewną fikcją służącą do nadawania autorytatywności głoszonym przez różnych autorów opiniom. „Rozum” nadawał własnym przekonaniom czy pragnieniom większy ciężar gatunkowy⁶. Nawiązując do poglądów Davida Hume’a, Ossowska uważała, że rozum odgrywa rolę dostarczyciela wiedzy o faktach, podlegającej uzasadnieniu. Rozumem stwierdza się istnienie pewnych rzeczy lub ich brak, rozumem ustala się ich jakość. Rozum daje nam wiedzę o związkach istniejących między rzeczami a naszymi przeżyciami. Stwierdzenie tych związków pozwala podsuwać uczuciom środki, którymi możemy dać im ujście, pozwala ustalać konsekwencje naszych czynów, a także wiązać pewne czyny z pewnymi motywami. Ponadto pozwala dokonywać w zakresie naszych reakcji uczuciowych pewnych korektur⁷.

Postulat racjonalizacji pojawia się w przełomowych momentach twórczości Ossowskiej. Podejmuje go przy prezentacji stanowiska w kwestii bezstronności i udziału wartościowań w nauce. W artykule pt. *Rola ocen w kształtowaniu pojęć*, podsumowując swoje analizy, pisze:

[...] spór o oceny w nauce wypadałoby zakończyć ze względów czysto technicznych, nie tyle bezwzględną ich banicją, ile skromniejszym postulatem, by uczony zdawał sobie sprawę, kiedy wartościuje i by, w wypadku, gdy to może mieć jakieś znaczenie, uczciwie to ujawniał⁸.

Powołuje się dalej na postulat Gunnara Myrdala, który w pełni popiera:

⁵ M. Ossowska, *Podstawy nauki...*, s. 50.

⁶ M. Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 293. Odnosi się to do przytaczanych przez Ossowską poglądów Th. Chubba.

⁷ Ibidem, s. 293.

⁸ M. Ossowska, *Rola ocen w kształtowaniu pojęć*, w: eadem, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, oprac. M. Ofierska, M. Smoła, Warszawa 1983, s. 535.

Nie ma żadnej innej rady dla wyeliminowania stronniczości (*biases*) w naukach społecznych, niż tylko uznać otwarcie fakt wartościowania i wprowadzać oceny formułowane explicite jako specyficzne i należycie sprecyzowane przesłanki wartościujące. [...] Można uczynić nasze myślenie racjonalnym, ale tylko przez ujawnianie wartościowań, a nie przez ich unikanie⁹.

Racjonalność pojawia się również w kontekście pytania, czy istnieje postęp moralny, oraz jako najistotniejsza własność wiedzy naukowej, którą Ossowska przeciwstawia wiedzy irracjonalnej i religijnej. Jednym z czynników postępu są zmiany dotyczącej laicyzacji.

Za progres w moralności uważam także usunięcie z życia elementów magicznych. W ogóle w laicyzacji upatruję wiele elementów korzystnych dla rozwoju człowieka, nie widzę natomiast zagrożenia moralnego¹⁰.

Postęp moralny wiąże również z realizowaniem idei humanitaryzmu, szczególnie jej bliskiej. Pojawia się w jej wypowiedzi sprawa związków między etyką a nauką:

Pojęcie nauki jest stopniowalne. Etyka jest jedną z tych dziedzin, które można unaukować. Nie można natomiast uzasadnić ocen w sposób logiczny¹¹.

Zwraca jednocześnie uwagę, że:

[...] nauka i moralność nie są dziedzinami niestycznymi, a postęp wiedzy jest obosieczny. Jeśli się np. porówna nasz stosunek do chorych psychicznie z nastawieniem, jakie panowało w XVIII w., kiedy uważano ich za opętanych przez diabła, a w związku z tym bito – można mówić o postępie.

A z drugiej strony:

Rozwój wiedzy daje takie formy władzy nad człowiekiem, które mogą stać się niebezpieczne. Wyrafinowane metody torturowania więźniów są także wynikiem postępu wiedzy¹².

Racjonalizm pojawia się w kontekście opozycji do założeń religijnych. Tu unaukowanie etyki będzie związane z innym warunkiem, a mianowicie uwolnieniem od założeń religijnych i magicznego myślenia¹³.

Etyka unaukowiona w zamyśle uczonej miała stanowić zarówno alternatywę i przeciwwagę „przypadkowego zbioru aforyzmów”, jak określiła wcześniejsze uprawianie etyki, jak również alternatywę redukcjonistycznej etyki pozytywistycznej (tzw. naukowej). Ossowska tępiła przy tym pozorne i wartościujące

⁹ Ibidem, ss. 535-536.

¹⁰ Ibidem, s. 523.

¹¹ Ibidem, s. 524.

¹² Ibidem.

¹³ Zob. M. Ossowska, S. Ossowski, *Nauka o nauce*, w: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce...*, ss. 264-272; M. Ossowska, *Czy moralność zależy od religii*, ibidem, ss. 445-452; eadem, *Morale et religion*, „*Morale et Enseignement*” 30/1959, ss. 1-7; eadem, *Moralność niezależna się od religii. Deiści, wolnomyśliciele i masoni*, „*Studia Filozoficzne*” 3/1961, ss. 3-24.

podziały na to, co naukowe i nienaukowe, na wypowiedzi bez sensu i wypowiedzi, które mają sens. Wskazywała na ich perswazyjny, a nie rzeczowy charakter.

Bezpośrednio do koncepcji unaukowania etyki nawiązała Ija Lazari-Pawłowska: „Termin »unaukowanie« w zastosowaniu do etyki przejęłam z *Podstaw nauki o moralności* M. Ossowskiej”¹⁴. Zaznaczyła, że swoje rozważania odnosi jedynie do etyki normatywnej, przyjmując, iż poszczególne dyscypliny opisowe, takie jak historia moralności, psychologia moralności czy metaetyka, należą do rzędu nauk i że obowiązują w nich te same rygory naukowe. Problem ten, jej zdaniem, można przedstawić w dwóch aspektach: po pierwsze, przez dociągnięcie etyki normatywnej do określonych zbiorów formalnych; po drugie, poprzez wprowadzenie do niej określonych treści. Założyła przy tym, że „warto kusić się o unaukowanie etyki wtedy i tylko wtedy, jeśli spełni ona przez to lepiej swoje zadania”¹⁵. Lazari-Pawłowska zwróciła uwagę na rozbieżności w rozumieniu przez poszczególnych etyków tego, co znaczy uprawianie etyki normatywnej, dlatego przedmiotem jej analiz stało się rozumienie etyki normatywnej jako konstruowanie systemów etycznych, zwanych też teoriami etycznymi. Etycy stawiają wobec tych systemów wiele wymogów formalnych, które po części są analogiczne do wymagań stawianych systemom dedukcyjnym w matematyce.

I. Lazari-Pawłowska nie dokonuje podziału na twórców i głosicieli systemów etycznych, aby pokazać, że wszyscy oni są reprezentantami i rzecznikami jakiegoś zbioru ocen i norm moralnych. Ich rolą jest nie tylko dążenie do spełnienia pewnego zadania informacyjnego (do jakiego dąży przedstawiciel etyki opisowej), ale i do tego, by coś jako moralnie słuszne odbiorcy zasugerować, by skłonić go do uznania i przestrzegania określonych zasad moralnych. Etyk w tym węższym rozumieniu pragnie również kształtować postawy. Jest to bliskie stanowisku Ossowskiej, które sama określała mianem wyrobienia etycznego, tj. kształtowania kultury moralnej, rozumianej jako rozwijanie wrażliwości moralnej, refleksyjności w związku z podejmowanymi wyborami, poczuciem odpowiedzialności, poczuciem sprawiedliwości i szacunku dla człowieka jako człowieka. To stanowisko jest już obecne w *Podstawach nauki o moralności*, ale bardziej dobitnie zostało wyłożone w *Normach moralnych. Próba systematyzacji*, gdzie Ossowska otwarcie mówi o konieczności kształtowania postaw, tym bardziej że już w pierwszej swojej monografii zaznaczyła, iż granica między etyką a moralistą jest nieostra.

Lazari-Pawłowska proponuje potraktować etykę analogicznie do nauki i zastanowić się nad możliwościami jej unaukowania, rozumianego jako spełnienie rygorów w zakresie formułowania i uzasadniania wypowiedzi swoistych dla tej dyscypliny, tzn. ocen i norm. Postulat dotyczący precyzacji aparatury

¹⁴ I. Lazari-Pawłowska, *Problem unaukowania etyki*, „Etyka” 2/1967, s. 77.

¹⁵ Ibidem.

pojęciowej, unikania chaotycznego mówienia, niedopowiedzeń i wieloznaczności, domagania się komunikatywności tekstu i osiągnięcia stanu gotowości do jego weryfikacji natrafia w przypadku etyki na pewne trudności. Zdaniem Lazari-Pawłowskiej, w nauce dlatego ceni się wyraźne rozumienie słów, że pomaga ono w wyeliminowaniu sporów terminologicznych, czysto słownych. Natomiast w etyce spory terminologiczne najczęściej kryją niezgodę w zakresie wartości.

Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że o ile w nauce mamy niekiedy do czynienia ze sporami terminologicznymi pod pozorami rzeczowych, o tyle w etyce występują raczej spory rzeczowe pod pozorami terminologicznych¹⁶.

W etyce często mamy do czynienia tylko z pozorami głoszenia tych samych haseł, w rzeczywistości zaś hasłom jednakowo brzmiącym przysługuje odmienna treść. W związku z tym I. Lazari-Pawłowska twierdzi, że w etyce nierealny jest postulat uzgodnienia i ujednoczenia aparatury pojęciowej – w każdym razie tak długo, jak długo istnieć będą niezgodne systemy etyczne.

Toteż postulaty dotyczące precyzacji języka odnosić się mogą raczej tylko immanentnie do poszczególnych systemów etycznych niż do etyki jako pewnego całościowego dorobku¹⁷.

Skoro rygory stawiane twierdzeniom naukowym mają służyć postulatowi komunikatywności i rozstrzygalności, to należy również uwzględnić zagadnienie uzasadniania w etyce.

W etyce pytanie o rozstrzygalność jest przede wszystkim pytaniem o związek logiczny między normami, o to, czy dana norma jest pochodną założeń naczelných, czy mieści się w danym systemie. Jest to sytuacja analogiczna, jej zdaniem, do pojęcia rozstrzygalności stosowanego w teoriach dedukcyjnych. Natomiast rozstrzygalność trudno byłoby pojmować jako możliwość odpowiedzi na pytanie, czy dana norma jest prawdziwa, a także czy jest słuszna. Zatem spełnienie rozmaitych rygorów formalnych może w etyce służyć jedynie udoskonaleniu pod względem formalnym poszczególnych systemów etycznych, ale nie podniesieniu na wyższy szczebel metodologiczny etyki jako całej dyscypliny. Można zresztą zasadnie zapytać, czy w ogóle istnieje etyka jako dyscyplina o wspólnie przez specjalistów uznawanym zespole przekonań? Istnieją przekonania przez jednych uznawane w pełni, przez innych częściowo, przez jeszcze innych odrzucone¹⁸. Lazari-Pawłowska potwierdza więc wnioski Ossowskiej, że etykę normatywną rozumie się w różnorodny sposób. W etyce – przeciwnie niż w nauce – zaostrenie rygorów formalnych nie prowadzi do odrzucenia jednych systemów etycznych na korzyść drugich.

¹⁶ Ibidem, s. 80.

¹⁷ Ibidem, s. 82.

¹⁸ Ibidem, s. 83.

W drugim znaczeniu unaukowania, tj. przez wprowadzenie do etyki określonych naukowych treści, dla Lazari-Pawłowskiej bezsporne jest to, że jeżeli dysponujemy jakimś układem założeń aksjologicznych, jeżeli stawiamy sobie cele, do których realizacji wiedza naukowa może być przydatna, to rozsądnie jest wykorzystywać posiadaną wiedzę, zmierzając do skutecznej realizacji celów. Nasuwa się pytanie, czy wiedzę empiryczną można potraktować jako stały składnik systemu etycznego? Choć dla niektórych warunkiem uznania systemu etycznego za naukowy, czy za jedynie naukowy, jest dołączenie do założeń aksjologicznych określonej teorii naukowej jako najskuteczniejszego środka do celu, to Lazari-Pawłowska odrzuca takie rozumienie naukowości. Jej zdaniem, twierdzenia empiryczne odgrywają w etyce ogromną rolę, służąc jako przesłanki przy wyprowadzaniu norm pochodnych z aksjologicznych założeń i razem z normami jako racje przy uzasadnianiu norm pochodnych, ale nie należy ich traktować jako stałego składnika systemu etycznego. Groziłoby to bowiem tym, że twierdzenia empiryczne łatwo awansowałyby do roli „niezmienników”, a przecież jako „niezmienniki” można traktować jedynie założenia aksjologiczne systemu, np. postulat minimalizacji cierpienia, postulat egalitaryzmu, postulat rozwoju osobowości ludzkiej. Tym bardziej że wszelkie twierdzenia empiryczne podlegają stałej weryfikacji i traktowanie ich jako niezmienników może zagrażać postulatowi dobierania tak skutecznych środków do celu, jak to z uwagi na aktualny stan naszej wiedzy o świecie jest możliwe.

Sądzę, że tylko założenia aksjologiczne mogą być „aksjomatami” systemu etycznego, tylko one mogą mieć charakter stały, w zakresie zaś korzystania z wiedzy empirycznej powinna być zagwarantowana jak największa elastyczność¹⁹.

Lazari-Pawłowska zwraca tu uwagę na niedopuszczalny podział na systemy etyczne „naukowe” i „nienaukowe”. Podział ten ma charakter zabiegu perswazyjnego w celu przekonania do danego systemu.

Kolejną kwestią, jaką podnosi Lazari-Pawłowska, jest ingerencja nauki w proces formułowania celu. Unaukować założenia naczelne znaczyłoby tyle, co nie stawiać celów, o których nauka głosi, że nie są możliwe do realizacji, że nie są osiągalne. Osiągalność celów można wiązać z unaukowieniem etyki według Lazari-Pawłowskiej w taki sposób, aby były to cele „empiryczne” w przeciwieństwie do „metafizycznych”, np. dążenie do sprawiedliwości społecznej, a nie dążenie do szczęścia wiekuistego. Ale należy pamiętać, że tak rozumiane unaukowanie etyki jest już samo sporem etycznym, sporem o wartości²⁰. Postuluje się bowiem, by zrezygnować z jednych ocen i norm na rzecz innych, z jednego systemu etycznego na rzecz innego. Wolno dzielić systemy etyczne, ale czy warto to czynić? Orzecznik „naukowy” tak często nabiera

¹⁹ Ibidem, s. 84.

²⁰ Ibidem, s. 85.

oceniającego zabarwienia, że trudno uniknąć wrażenia, że jest to podział na lepszy i gorszy program.

Nie jest bowiem prawdą, że nauka cokolwiek w zakresie naczelných założeń nakazuje: nauka ani nie nakazuje minimalizacji cierpień, a nie nakazuje ich zwiększenia, ani nie nakazuje zniesienia niesprawiedliwości społecznych, ani ich zachowania. Nie widzę racji, aby jakkolwiek system etyczny był nazywany naukowym²¹.

Nawiązuje też w tej kwestii do rozstrzygnięć Charlesa L. Stevensona i zgadza się, że metody naukowe są skuteczne w rozstrzyganiu sporów o wartości tylko o tyle, o ile uzyskana za ich pomocą zgoda w zasobie wiedzy wywoła z kolei zgodę w postawach. Metody perswazji wykorzystujące wiedzę naukową mogą wpływać na zmianę postawy, na odstąpienie od pewnych koncepcji, ale nie ma tu więzi logicznej między przytoczonym argumentem a zaakceptowanym założeniem aksjologicznym.

Nie ma wątpliwości, że nie wszystkie systemy etyczne są w tej samej sytuacji moralnej, że są systemy lepsze i gorsze, mniej i bardziej szlachetne, mniej i bardziej godne popierania. [...] Uważam tylko, że nie ma systemów prawdziwych i fałszywych – chyba, że się przez „prawdę”, „prawdę moralną”, rozumie tyle właśnie co „dobro moralne”. Osobiście nie odczuwam potrzeby odwołania się do autorytetu nauki, tak samo jak nie odczuwam potrzeby odwołania się do autorytetu Boga – ani przy krzewieniu wartości, które są mi drogie, ani dla celów autoperswazyjnych²².

Według Marka Fritzhanda, unaukowanie etyki normatywnej również miałyby polegać na czymś więcej niż tylko na konstrukcji spójnych i bezsprzecznych systemów etycznych. Etycy już zastają rywalizujące systemy etyczne, a ich zadaniem jest ustalić, który z nich zasługuje na akceptację. Nie tyle cele systematyzacyjne winny im przyświecać, ile poszukiwanie właściwej dla etyki metody argumentacji. Fritzhand wskazuje jednocześnie na szersze funkcje metaetyki, która nie jest celem samym w sobie, lecz środkiem umożliwiającym racjonalną dyskusję moralną.

Funkcja metaetyki polega właśnie na tym, by użyczyć etyce normatywnej właściwych metod rozstrzygania spornych problemów moralnych...²³.

Jest to głos w dyskusji odbytej na łamach „Etyki” w związku z wystąpieniem Lazari-Pawłowskiej na temat *Problemu unaukowania etyki*²⁴. Uczestniczący w niej etycy (M. Fritzhand, T. Czeżowski, K. Szaniawski, S. Soldenhoff, M. Michalik, S. Jedynek, J. Goćkowski, A. Glińska) zgodnie podkreślali konieczność wyjścia poza kryterium formalne w stronę praktycznego punktu widzenia i integralności etyki z innymi dziedzinami kultury i nauki. Warto nadmienić, że

²¹ Ibidem, s. 86.

²² Ibidem, s. 87.

²³ *Dyskusja nad referatem doc. dr I. Lazari-Pawłowskiej*, „Etyka” 2/1967, s. 90.

²⁴ I. Lazari-Pawłowska, *Problem unaukowania etyki*, „Etyka” 2/1967, ss. 77-88.

debatę na temat możliwości i sposobów unaukowania etyki podjęto już na początku działalności czasopisma „Etyka”²⁵.

Problem relacji między etyką normatywną a nauką oraz unaukowanie etyki szerzej omówił Fritzhand w rozprawie pt. *Etyka a nauka*. Na pytanie, czy jest możliwa i pożądana etyka naukowa, odpowiada, że powiązanie etyki z nauką, czyli unaukowanie etyki, jest możliwe:

[...] byleby tylko unaukowania nie pojmować w błędny sposób [...]. Unaukowanie etyki nie może oznaczać wtopienia etyki w którąś z nauk szczegółowych ani dedukcyjnego wyprowadzania jej z jakiejś jednej lub zespołu tych nauk. [...] Racjonalnie stawiany postulat unaukowania etyki może wymagać jedynie tego, aby etyka w swym postępowaniu przestrzegała rygorów metody naukowej i aby rozstrzygała swe problemy, opierając się na nauce. Oczywiście w tych granicach i w taki sposób, na jaki pozwala swoista struktura jej przedmiotu i problematyki²⁶.

Zdaniem M. Fritzhanda, postulat unaukowania etyki nie dyskredytuje niemożność dedukcyjnego wywodu zdań etycznych ze zdań teoretycznych ani odmiennosc przedmiotu etyki i nauk teoretycznych, ani to, że owe nauki mają charakter deskryptywny, a etyka preskryptywny, bo jak podkreśla: „Przecież naukę poznaje się nie po tym, co bada, lecz po tym, jak bada [...]”²⁷. Etyka powinna czerpać ze zdobyczy najróżniejszych nauk, wykorzystując je do rozwiązywania własnych problemów, w tym – co godne podkreślenia – problemów związanych z wartościowymi celami działania ludzkiego. Dla Fritzhanda celem etyki normatywnej jest więc formułowanie wartościowych celów działania ludzkiego – w tym zakresie jego postulaty poszły dalej niż propozycja Lazari-Pawłowskiej.

2. Racjonalność powinności w etyce pojętej jako system

Leon Koj, podobnie jak Maria Ossowska, zwraca uwagę na wieloznaczność terminu „racjonalny”. W najstarszym znaczeniu słowo „racjonalny” odnosi się do stwierdzenia, że człowiek jest racjonalny, ponieważ potrafi obiektywnie i ogólnie poznać rzeczywistość. Jest to ogólna racjonalność poznawcza. W drugim znaczeniu pojęcie racjonalności poznawczej głosi, że człowiek jest racjonalny, gdy w swoich wysiłkach poznawczych stosuje się do pewnych wymogów metodologicznych, opiera swoje mniemania na przykład na danych empirycznych i procedurach wnioskowań dedukcyjnych lub probabilistycznych ściśle określonych. Ta metodologiczna racjonalność poznawcza ma wiele wariantów i dlatego do jej określania wprowadzono wyrażenie „na

²⁵ *Dyskusja nad referatem...*, ss. 90-94.

²⁶ M. Fritzhand, *Etyka a nauka*, w: idem, *Etyka. Pisma wybrane*, pod red. P. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1990, s. 40.

²⁷ *Ibidem*, s. 41.

przykład”, uwypuklając tryb ilustrujący określenia. Trzecie znaczenie odnosi się do racjonalności pragmatycznej: ten jest racjonalny, kto potrafi skutecznie działać. Ta racjonalność obejmuje momenty poznawcze oraz czysto czynnościowe. L. Koj pisze: „Nie wystarczy wszystko wiedzieć, trzeba ponadto w szczególności umieć podjąć decyzję, aby być racjonalnym”²⁸. Jest to propozycja prakseologów, teoretyków decyzji (por. T. Kotarbiński, K. Szaniawski). Czwarte znaczenie dotyczy racjonalności społecznego współżycia: mówi się o racjonalności ludzi, którzy potrafią precyzyjnie ustalić swoje miejsce wśród innych, potrafią to czynić w odniesieniu do narodów i postaw. Jako piąte znaczenie L. Koj wskazuje racjonalność informacji wewnętrznych, racjonalność sfery pragnieniowej: człowiek jest racjonalny, gdy jego pragnienia sygnalizują jego żywotne potrzeby, gdy po prostu dobrze funkcjonuje we własnym systemie informacyjnym. Przyjmuje więc, że gdy pragnienia są słuszne i racjonalne, niosą prawdziwą informację, a gdy nie są słuszne, dostarczane w ten sposób informacje są fałszywe. W szóstym znaczeniu tylko wtedy można uznać rzeczywistość za racjonalną, gdy ta potrafi zaspokoić nasze realne potrzeby. W siódmym rozumieniu rzeczywistość jest racjonalna, gdy wytwarza tylko takie układy (np. ludzi), których realne, konieczne do ich funkcjonowania potrzeby potrafi zaspokoić. Z tej perspektywy, jak pisze L. Koj, rzeczywistość produkująca chybione wytwory jest nieracjonalna. Te dwa ostatnie pojęcia racjonalności występują głównie w dziełach filozoficznych, także w ogólnych rozważaniach nad sensem życia²⁹.

Istotny w poglądach Koja jest postulat wprowadzenia pojęcia systemu do rozważań etycznych oraz ujmowanie modelu nauki jako systemu narzędziowego. Uzupełniają one w jakimś stopniu projekt Ossowskiej, ponieważ unieważniają myślenie pragnieniowe i niewydolność uzasadnień. Koj zakłada, że powinność jest określona m.in. za pomocą celu i że chodzi nie o cel wyznaczony przez nasze mniemania, postawy czy uczucia, ale polegający na zaspokojeniu potrzeb odpowiedniego układu. Uzupełnieniem postulatu wprowadzenia pojęcia systemu do rozważań etycznych są przemyślenia Koja na temat nauki jako systemu narzędziowego. Według niego, system będzie układem, jeśli realizuje cel zapewniający funkcjonowanie powyższego układu, cel ma więc charakter pragmatyczny. Wprowadzenie do etyki pojęcia systemu sprawiłoby, że w bardziej racjonalny, obiektywny sposób można by formułować zarówno cel, jak i powinność, akceptować jedne potrzeby, a inne ograniczać, a także unikać prób absolutyzacji systemu.

Koj ustosunkowując się do sporu, czy nauka jest w stanie zajmować się powinnościami, a więc także wartościami, stwierdza:

²⁸ L. Koj, *Powinności w nauce...*, ss. 102-103.

²⁹ *Ibidem*, s. 143.

[...] system jest całością złożoną z części, między którymi występują charakterystyczne dla niego relacje. System ponadto odcina się od otoczenia i zachodzą wyróżniające dany system relacje między nim a otoczeniem. Wszystko to musi być wymienione w określeniu systemu³⁰.

Wprowadzając pojęcie systemu narzędziowego, Koj rozważa sytuację, gdy narzędzie jest częścią systemu, któremu służy. Narzędzie jest wtedy z reguły wytworem tego systemu, a system bez tego narzędzia źle funkcjonuje. System czyni zatem wiele, by narzędzia były sprawne. Narzędzie ma jednocześnie wpływ na funkcjonowanie systemu. Gdy narzędzie jest częścią systemu i system korzysta z narzędzia, to cele systemu są powinnościami narzędzia. Według Koj, pierwszą ważną tezą jest to, że powinnością narzędzia jest funkcjonowanie systemu nadrzędnego, gdy narzędzie jest jego częścią. Teza ta wynika z określenia powinności: narzędzie dobrze spełniające swoją powinność jest narzędziem adekwatnym³¹. System etyczny musi zatem wypracować takie narzędzia (normy), które będą sprzyjać realizacji nadrzędnych celów systemu i korzystnie wpływać jako narzędzia na ów system.

3. Racjonalność jako wartość – kształtowanie etosu racjonalności

Dla problematyki unaukowania etyki interesujące wydają się przemyślenia Klemensa Szaniawskiego na temat racjonalności jako wartości. W kontekście aksjologicznego statusu racjonalności stawia on pytanie, w jakim sensie racjonalność jest wartością i jaka racjonalność. Proponuje zacząć od ustaleń pojęciowych, a więc przede wszystkim rozróżnić racjonalność myślenia i racjonalność działania. Pozostają one w ścisłym związku, a składają się na nie trzy czynniki: ścisła artykulacja, konsekwencja logiczna i uzasadnienie empiryczne³².

Wymóg ścisłego sformułowania narzuca się jako warunek wstępny. W humanistyce wymóg ten obowiązuje w pojęciu racjonalności według nieco innych zasad niż wymóg konsekwencji i zgodności z doświadczeniem, co podkreśla Szaniawski zgodnie prezentowanym przez wymienionych etyków stanowiskiem. Postulat ścisłości wsparty wiedzą semantyczną pojawia się dopiero na początku XX wieku. Podjęta wówczas próba wytyczenia granicy między wypowiedziami sensownymi a nonsensami była – zdaniem Szaniawskiego – nieudana: „oparta na naiwnych założeniach co do relacji, jaka zachodzi między językiem a opisywaną w nim rzeczywistością. Motywacja owej próby nie została wszakże unieważniona”³³. Drugą cechą postulatu ścisłej artykulacji jest to, że wymyka

³⁰ Ibidem, s. 250.

³¹ Ibidem, s. 253. Bo jak autor przestrzega: „[...] rozważania etyczne są na ogół domeną enuncjacji...”. Ibidem, s. 7.

³² K. Szaniawski, *O nauce, rozumowaniu i wartościach...*, s. 532.

³³ Ibidem, s. 533.

się on wszelkim wysiłkom nadania mu ścisłej postaci. I stąd jego kontrowersyjność. Precyzja myśli stanowi istotny składnik racjonalności:

[...] jesteśmy w jakiejś mierze niewolnikami języka, którym się posługujemy. Świadomość tego faktu jest pierwszym krokiem ku wyzwoleniu. Drugim – i znacznie trudniejszym – jest dbałość o precyzję sformułowań, które pretendują do wyrażania naszych racjonalnych przekonań³⁴.

Wymóg logiki jest najstarszym i najmniej kwestionowanym składnikiem racjonalności, nie wymaga obrony, ponieważ sprzeczność jest powszechnie odczuwana jako pogwałcenie racjonalności. Natomiast trzeci składnik racjonalności przekonań, tj. wymóg uzasadnienia empirycznego, sprawia nie mniejsze trudności niż pierwszy. Zdaniem Szaniawskiego, pojęcie uzasadnienia empirycznego jest niedostatecznie określone z tej racji, że granice racjonalności są rozmyte. Racjonalność ma obecnie – sugeruje Szaniawski – raczej status wytycznej, zespołu ogólnych wskazań niepozbawionych zabarwienia etycznego niż kodeksu dyrektyw, których stosowanie byłoby niejako automatyczne. „Ethos racjonalności staje się ważniejszy od konkretnych dyrektyw”³⁵.

W tradycyjnym ujęciu działanie jest racjonalne, gdy jest skuteczne ze względu na cel, ale takie twierdzenie jest, zdaniem Szaniawskiego, uproszczone. Współcześnie za punkt wyjścia przyjmuje się pojęcie decyzji, która jest aktem wyboru. Wybór z kolei zakłada dobrze określony zbiór możliwych zachowań. Racjonalność polegałaby więc na dokonaniu takiego wyboru, który prowadzi do skutku ocenianego najwyżej. Pytanie o aksjologiczny status racjonalności należałoby, według Szaniawskiego, odnieść osobno do racjonalności myśli i racjonalności czynów. Racjonalność myśli jest wartością autonomiczną, czymś, o co należy zabiegać niezależnie od ewentualnych pożytków praktycznych, jakie płyną z poglądów spełniających wymogi racjonalności – tak nas ukształtowała nasza tradycja kulturowa. Względnie powszechna zgoda na przyznanie racjonalności myślenia miejsca wśród wartości absolutnych jest związana z wysoką rangą, jaką nasza kultura przypisuje poznaniu. Szaniawski jednak zastrzega, że aksjologiczną kwalifikację racjonalności myślenia trudno byłoby przenieść na racjonalność działania – można bowiem zmierzać racjonalnie do celów niegodnych. Racjonalność działania jest zatem wartością czysto instrumentalną. Jednakże racjonalność myślenia z tytułu braku całkowicie ścisłych, obiektywnych kryteriów zmusza nas do stosowania miary subiektywnej. Nabierają więc znaczenia czynniki, które nie podlegają logicznej kodyfikacji. Ważny staje się *ethos* poznawczy, czyli krytycyzm i obiektywizm, tj. dążność do rozwiązywania dysonansu poznawczego w taki sposób, by prawda nie doznała przy tym żadnego uszczerbku. Jeśli chodzi o stosunek racjonalności myślenia do innych

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem, s. 534.

wartości, to – według Szaniawskiego – jej praktykowanie wymaga takich cech charakteru, które są powszechnie uważane za wartościowe:

- odwagi, zwłaszcza cywilnej, obstawania przy przekonaniach nieortodoksyjnych wobec obowiązujących dogmatów,
- wyrzeczenia się złudzeń („spojrzeć prawdzie w oczy”),
- odpowiedzialności za słowo, gdyż żąda ścisłej artykulacji i każe dbać o uzasadnienia,
- otwartości na krytykę, przez co jest przeciwna wtajemniczeniom, a więc w tym sensie demokratyczna (przykład nauki),
- powściągliwości sądów, przez co praktykowanie racjonalności myślenia może być nieatrakcyjne, gdyż efektowniejsza i bardziej satysfakcjonująca emocjonalnie jest zwykle skrajność, a dla Szaniawskiego „osiągnięcie racjonalnego umiaru jest jakąś formą triumfu nad sobą samym”³⁶.

Spółeczna wartość racjonalności myślenia była podnoszona przez wielu pisarzy, aczkolwiek napotykała na poważne trudności.

Wzorzec racjonalności wydaje się bronią nader wątlą w dobie wysoko rozwiniętych technik perswazyjnych, operujących środkami audiowizualnymi, docierającymi do milionowych rzesz odbiorców. [...] Można jednak stać na stanowisku, że filozof – Russell czy Kotarbiński – spełnia swoje zadanie, gdy jest w swej twórczości rzecznikiem wartości zagrożonej³⁷.

Natomiast Szaniawski nie godzi się na przeciwstawianie racjonalności emocjom, ujmowanie tych postaw jako wzajemnie wykluczających się: albo kierujemy się emocjami, albo rozsądkiem, co jest dokuczliwym sloganem. Niestety siła perswazyjna tego sloganu wywodzi się ze spostrzeżenia, że silne emocje deformują sąd o rzeczywistości. Najczęściej odmianą takiej deformacji jest myślenie życzeniowe (*wishfull thinking*). Jest to termin zapożyczony od Ossowskiej, dla której perswazja nie jest ani dobra, ani zła, ale fałszywa, gdyż stanowi formę pseudouzasadniania norm moralnych³⁸. Obrona obiektywności sądu przed nieuprawnionym wpływem pragnień czy repulsji nie powinna jednak utrzymywać stereotypu, według którego racjonalność jest wroga życiu uczuciowemu, że wymaga wyrzeczenia się emocji. Emocje są przecież niezbędnym składnikiem motywacyjnym działań ludzkich, a więc byłoby to żądanie zamiany człowieka w komputer³⁹. Pozostaje natomiast nierozstrzygnięta kwestia, dla Szaniawskiego bodaj najtrudniejsza, granic racjonalności.

W przytoczonych wypowiedziach można dostrzec wspólne przekonania dotyczące racjonalności jako metody, racjonalności jako sposobu uzasadniania,

³⁶ Ibidem, s. 538.

³⁷ Ibidem.

³⁸ M. Ossowska, *Podstawy nauki...*, ss. 165-167. Zob. też: eadem, *Rec. z Ch.L. Stevensona, Ethics and Language*, w: eadem, *O człowieku, moralności i nauce...*, ss. 416-420; eadem, *Rola ocen w kształtowaniu pojęć...*, ss. 528-536.

³⁹ Ibidem, s. 539.

racjonalności jako wartości, racjonalności jako powinności w etyce rozumianej jako system. Mamy więc do czynienia z:

- postulatem zachowania swoistości etyki normatywnej przy jednoczesnym włączeniu jej w formalno-logiczne procedury, jakim podlega każda nauka,
- postulatem zachowania swoistości etyki poprzez precyzowanie celów, które powinna realizować i środków (narzędzi), które by najskuteczniej ów cel lub cele realizowały,
- postulatem zachowania swoistości etyki przez ujmowanie procesu decyzyjnego, tj. wyborów moralnych, z uwzględnieniem wszystkich elementów składających się na świadomą decyzję: intencji, motywów, emocji, skutków przewidywanych, i zawsze rozpatrując je łącznie z indywiduum.

Przywołani etycy zgodnie kwestionują te poglądy, które nadużywają określenia „racjonalność”. Podobnie jak racjonalność ma wiele znaczeń w etyce, tak też nieracjonalność cechuje wieloznaczność. Antywzorce racjonalności działają wbrew wypracowanemu w etyce etosowi racjonalności. Funkcjonują pod postacią stereotypów, magicznego myślenia, dogmatyzmu, myślenia pragnieniowego, technik perswazyjnych. Nadużywanie racjonalności poprzez stosowanie podejrzanych naukowo argumentów może stać się selektywnym narzędziem w wyborze celów, metod i sposobów uzasadniania w etyce. Wypieranie z etyki antywzorów racjonalności stanowi wciąż aktualne wyzwanie.

JULIUSZ IWANICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Miejsce religii w filozofii społecznej Thomasa Hobbesa

Filozofia i dorobek intelektualny angielskiego myśliciela Thomasa Hobbesa (1588-1679) znalazły swoje trwałe miejsce w dziejach myśli nowożytnej. Filozof ten żył w trudnych czasach, pełnych zamętu politycznego i religijnego. Kilkakrotnie był zmuszony emigrować z różnych miejsc, w których przebywał (choć te przymusowe emigracje wpłynęły ożywczo na jego kontakty z innymi intelektualistami tego okresu¹), do końca życia zmagając się z różnymi formami ostracyzmu społecznego – do największych rozczarowań filozofa należało m.in. nieprzyjęcie go do Królewskiego Towarzystwa Naukowego², nie dopuszczono go również do wykładania na angielskich uczelniach. Na szczęście Hobbes spotykał się także z uznaniem, czego materialnym przejawem była stała, roczna pensja przyznana przez króla Karola II w późniejszym okresie życia³.

Filozofię Thomasa Hobbesa przedstawia się dziś w podręcznikach i badaniach naukowych przede wszystkim w kontekście filozofii społecznej i politycznej. Nie przecząc, że jest to trzon spuścizny autora, warto przypomnieć o rozległych

¹ R. A. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys życia i myśli*, Lublin 1998, s. 130. Hobbes utrzymywał kontakty m.in. z F. Baconem, spotkał się także z Kartezjuszem.

² „Jako filozof szeroko znany mógł przypuszczać, że jego reputacja na kontynencie i okazywana mu na wyspach brytyjskich łaska królewska łatwo otworzą mu drogę do Towarzystwa. Przedłożył wszystkie wymagane dokumenty, lecz zabiegi te nie przyniosły oczekiwanego rezultatu, co boleśnie zraniło jego dumę. Nie dostrzegając jakby, że jego zagorzali oponenci, jak np. Wallis odgrywali czołowe role w Towarzystwie, któremu nadawali ton purytanie wrogo nastawieni do ateistów”. Ibidem, s. 21.

³ Ibidem, s. 130.

zainteresowaniach autora *Elementów filozofii* oraz *Lewiatana*. W pierwszym dziele znajdują się obszernie rozdziały dotyczące takich zagadnień naukowych, jak: optyka, geometria czy fizyka. Przyrodoznawcze zainteresowania Hobbesa miały niebagatelny wpływ na antropologiczną i humanistyczną stronę całej jego myśli. Orientacja metafizyczna autora była bowiem naturalistyczna i materialistyczna. Już w swoich założeniach intelektualnych myśliciel twierdził:

Przedmiotem filozofii, czyli materią, którą się ona zajmuje, jest wszelkie ciało, którego jakiś sposób powstania można sobie przedstawić i które można porównywać, rozważając je z pewnego określonego punktu widzenia. Ciałem więc jest to, w czym może zachodzić łączenie się części i ich rozłączanie; to znaczy: przedmiotem filozofii jest wszelkie ciało, o którym można pomyśleć, iż może powstawać lub iż posiada jakąś własność⁴.

Koncentracja autora na pojęciu ciała była tak konsekwentna, iż mianem ciała określał także społeczeństwo pod władzą suwerena, na co wskazuje podtytuł jego pracy *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Angielski filozof postawił tym samym ontologiczną tezę o nieistnieniu substancji niematerialnych. Uważał nawet, że termin ten (podobnie jak wolna wola poddanego) jest niedorzeczny logicznie i językowo, gdyż nie posiada znaczenia⁵.

W myślach religijnie nastawionego czytelnika może pojawić się wątpliwość: co w takim razie z takimi bytami, jak dusza bezcielesna lub anioły? Zdaniem Hobbesa, takie byty to też ciała, tyle że bardziej subtelne i przezroczyście:

[...] znajduję w Piśmie, że są aniołowie i duchy dobre i złe, ale nie znajduję tego, że są one tak bezcielesne, jak bezcielesne są zjawy, jakie ludzie widzą w ciemności, w marzeniu sennym czy też widzeniu [...] I znajduję, że są duchy cielesne, choć subtelne i niewidzialne, ale nie znajduję, iżby ciało jakiegoś człowieka było w ich posiadaniu i przez nie zamieszkane; znajduję też, że ciała świętych mają być takie, a mianowicie mają być ciałami duchowymi, jak je nazywa święty Paweł⁶.

Zatem pomimo jawnego materializmu metafizycznego w filozofii Hobbesa znajdowało się miejsce na byty, których istnienie tradycyjnie stwierdzają systemy religijne i kierunki spirytualistyczne.

Inne założenia systemu filozoficznego Hobbesa opierały się na krytyce scholastyki oraz orientacji nominalistycznej i sensualistycznej. Scholastykę filozof nazywał wprost „obłądem”, krytykując pisma neoscholastyczne Franciszka Suareza i stawiając im wcześniej formułowany zarzut o używaniu wyrażeń lin-

⁴ Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. I, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 20. Samą filozofię definiował jako „poznanie zdobyte poprawnym rozumowaniem, dotyczące skutków czy zjawisk, oparte na rozumieniu ich przyczyn czy też sposobów ich powstawania, oraz, odwrotnie, poznanie sposobów powstania oparte na poznaniu skutków”. Ibidem, s. 12.

⁵ Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 37.

⁶ Ibidem, s. 576.

gwistycznych nieposiadających znaczenia⁷. Oprócz tradycji średniowiecznych Thomas Hobbes był również krytycznie ustosunkowany do niektórych kierunków myśli antycznych, w szczególności do myśli Arystotelesa, co odnotowują również współcześni badacze⁸. Jego inklinacje nominalistyczne potwierdzają wywody z *Elementów filozofii*:

Ponieważ nazwy, jak to zostało zdefiniowane, ułożone w wypowiedzi są oznakami pojęć, przeto oczywiste jest, że nie są oznakami samych rzeczy⁹.

Podejście nominalistyczne uzupełnia filozoficzne podejście sensualistyczne:

Tak więc jeśli zjawiska są podstawą poznania innych rzeczy, to doznawanie zmysłowe jest podstawą poznawania owych postaw, o wiedzy zaś wszelkiej trzeba powiedzieć, że wywodzi się z tego doznawania zmysłowego i że nie można przyjmować za początek badania przyczyn prowadzących do tej wiedzy żadnego innego zjawiska, poza samym tym doznawaniem zmysłowym¹⁰.

Podsumowując tę wstępną prezentację poglądów filozoficznych Thomasa Hobbesa, można zadać pytanie w kontekście problemu badawczego w artykule, jakim jest miejsce religii w życiu publicznym. Jak ustosunkowywał się angielski myśliciel do filozofii Boga oraz teologii (u Arystotelesa definiowanej jako nauka o Bogu¹¹)? Wyraźnie oddzielił on racjonalną wiedzę od wiary i uznał, że filozofia wyklucza wszelką wiedzę, której źródłem jest objawienie¹². Uznał, że jeśli zgodnie z wyżej przyjętą definicją filozofia zajmuje się tylko ciałami i ich własnościami (np. rozciągłością), to nie jest w jej mocy zajmowanie się zagadnieniami Boga i religii. Tak uzasadniał to w dalszych wywodach:

Nie należy też dyskutować o naturze Boga. Zakłada się bowiem w naturalnym królestwie bożym, że wszystkiego docieka sam rozum, to znaczy, że wszystko można rozstrzygnąć na podstawie zasad wiedzy przyrodzonej. Te jednak tak dalece nie wystarczają do tego, iżbyśmy poznali naturę Boga¹³.

W metafizycznej refleksji filozoficznej Hobbesa Bóg pozostaje więc poza jej zasięgiem. Jeśli przyjąć, że przedmiotem filozofii mogą być tylko różnorakie ciała

⁷ Ibidem, s. 72.

⁸ L. Berns, *Thomas Hobbes*, w: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010, s. 397.

⁹ Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. I, s. 27.

¹⁰ Ibidem, ss. 402-403.

¹¹ Arystoteles, *Metafizyka*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990, ss. 712-714.

¹² „Tak więc filozofia wyklucza teologię, to znaczy: naukę o naturze i atrybutach Boga, istoty wiecznej [...] Wyklucza też wszelką wiedzę, której źródłem jest inspiracja boża lub objawienie, jako że nie jest to wiedza zdobyta przez rozum, lecz jest darem udzielonym z łaski bożej w akcie jednej chwili”. Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. I, ss. 20-21. Myśl tę Hobbes rozwija też w swoim drugim dziele: „I nie damy też tego miana [tj. filozofii – J. I.] temu, co jakiś człowiek wie na podstawie objawienia nadprzyrodzonego, jako że nie zostaje ono zdobyte przez rozumowanie”. Th. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 594.

¹³ Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 439.

z ich własnościami, to niecielesny Bóg pozostaje nieuchwytnym bytem dla takiego sposobu myślenia. Kierunek, w jakim podążają konkluzje Hobbesa, w istocie kontynuuje późny nominalizm średniowieczny, w którym również twierdzono, iż moc Boga jest zbyt potężna, a więc nie do ogarnięcia przez słaby rozum ludzki, tym samym idea Boga nie może podlegać osądowi ani analizie rozumu człowieka. Bóg w filozofii Hobbesa może być głównie przedmiotem refleksji jako obiekt kultu w możliwym społecznie do uchwycenia kulcie religijnym.

Wydawałoby się, że tak silnie nominalistyczna i materialistyczna doktryna filozoficzna Hobbesa nie ma już nic do powiedzenia w kwestii religii. Taka konkluzja byłaby jednak myląca. Po pierwsze, jak dostrzegł Witold Wudel:

Z reguły też większość badaczy zbyt jednostronnie i wyłącznie akcentuje nominalizm Hobbesa, zapominając, że ma on swe uzupełnienie w jego teorii prakseologicznej [...]. Jak wiadomo, Hobbes lubował się w ścisłych definicjach typu nominalistycznego. Tak więc wiedza była dlań tylko „poznaniem związku między słowami”. Ale jednocześnie nie omieszczał użyć formuły „wiedza, czyli pewne reguły działania”, która stanowi prakseologiczne określenie wiedzy¹⁴.

Hobbes nie był więc zainteresowany wyłącznie filozofią teoretyczną, szukał przede wszystkim konsekwencji założeń nominalistycznych w filozofii społecznej i w filozofii działania. Ponadto w jego tekstach znajduje się wiele nawiązań do Pisma Świętego oraz kilka rozdziałów poświęconych wyłącznie religii. Nie była to więc kwestia obojętna dla angielskiego autora, mimo jego materialistycznych przekonań metafizycznych. Warto zatem przedstawić główne tezy filozofii społecznej Thomasa Hobbesa oraz miejsce religii w tej filozofii.

Należy zwrócić uwagę, że Hobbes, pomimo racjonalistycznej orientacji w swej filozofii nauki, uwzględniał również czynniki wolitywne i emocjonalne w zachowaniach ludzi. Nie zakładał wcale, że ludzie zawsze zachowują się przewidywalnie i racjonalnie, badał również działanie afektów (czyli zniekształceń) na umysły ludzkie. W jego tekstach wiele jest spostrzeżeń o charakterze psychologicznym. W odniesieniu do religii Hobbes pisze o uczuciu ludzkim, jakim jest jego zdaniem „przyrodzone wielbienie”. Tak wyjaśnia, czym jest ten afekt:

Wszyscy ludzie ulegają przekonaniu, że jest jakaś rzecz niewidzialna, czy też że są jakieś rzeczy niewidzialne, od której, czy od których, zależnie od tego, czy nam są przyjazne, czy wrogie, można oczekiwać wszelkiego dobra albo bać się wszelkiego zła. Ludzie bowiem, których moc jest tak znikoma, gdy ujrzeli owe wielkie dzieła: niebo, ziemię i świat widzialny, i owe, jakże subtelnie pomyślane, ruchy zwierząt oraz ich rozum, a niemniej także ich pomysłowo zbudowane narządy, to nie mogli uczuć lekceważenia dla swego własnego rozumu, jako że nie mogą nawet naśladować żadnej z tych rzeczy¹⁵.

Zwrócenie uwagi na ten afekt jest pewną antycypacją w XX-wiecznej filozofii religii – antycypacją pojęcia *numinosum* Rudolfa Otto oraz idącą za

¹⁴ W. Wudel, *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Thomasa Hobbesa*, Warszawa 1971, s. 89.

¹⁵ Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, s. 140.

tym dialektyczną parą *mysterium fascinans* (cudowny element) i *mysterium tremendum* (przerazający składnik bóstwa)¹⁶. Hobbes, podobnie jak później Rudolf Otto, zwracał uwagę na moc, majestat i lęk, jakie budzi w człowieku doświadczenie przyrodzonego wielbienia Boga (z tym że u Hobbesa te same uczucia powinny w systemie społecznym dotyczyć również osoby suwerena, świeckiego władcy, po jego wyjściu ze stanu pierwotnego). W jego filozofii niezbędnym składnikiem jest bowiem posłuszeństwo zarówno wobec Boga, jak i swego ziemskiego suwerena¹⁷. Przy czym oddawanie czci Bogu może mieć tak charakter prywatny, jak i publiczny. O ile prywatne czczenie Boga może odbywać się podług własnej woli, o tyle publiczne odbywa się z rozkazu silnego państwa¹⁸. Filozofia społeczna Thomasa Hobbesa kładzie duży nacisk na silną i apodyktyczną rolę suwerena, reprezentowanego przez monarchę lub inne instytucje, w zależności od charakteru ustroju w danym społeczeństwie.

Do religii skłaniają ludzi, według Hobbesa, także inne przyczyny. Są nimi pragnienia, np. pragnienie poznania przyczyn. Tak opisuje on ten rodzaj afektu:

Ta stała obawa, która zawsze towarzyszy rodzajowi ludzkiemu przy nieznamości przyczyn, jak gdyby w ciemnościach, musi z konieczności mieć jakiś przedmiot. Gdy zaś nie ma żadnej rzeczy widzialnej, której można by przypisać złe lub dobre losy, to przyczyną ich być musi jakaś moc czy jakiś czynnik niewidzialny¹⁹.

Innymi afektami, które przyciągają ludzi do czczenia Boga w religii, są obawa przed śmiercią, bieda i nieszczęściem²⁰. W XX-wiecznej religijnej filozofii egzystencjalnej wątek ten podjął Karl Jaspers w swej teorii sytuacji granicznych, które skłaniają człowieka do szukania transcendencji w rzeczywistości²¹.

Hobbes dostrzegł zatem istotną rolę religii w przeżyciach ludzi. Definiował ją jednak przede wszystkim na jej obiektywnej płaszczyźnie, określając jako kult zewnętrzny, jaki praktykują ludzie, którzy szczerze czczą Boga²². Odróżniał przy tym takie elementy składowe religii, jak ów obiektywny, zewnętrzny i publiczny kult oraz indywidualna wiara (której odpowiada cnota pobożności). Tu również Hobbes antycypuje tendencje współczesnej myśli religioznawczej, która odróżnia obiektywną i subiektywną stronę religii²³.

¹⁶ Por. R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.

¹⁷ „Ponieważ miłować Boga to tyle, co słuchać jego nakazów, bać się zaś Boga to tyle, co bać się, iżby nie uczynić czegoś wbrew jego nakazom”. Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, s. 158.

¹⁸ Ibidem, s. 161.

¹⁹ Th. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 94.

²⁰ Ibidem.

²¹ Por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.

²² Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, s. 156. Do innych podelementów religii, według Hobbesa, należą: modły, dary, dziękczynienia i posty publiczne. Ibidem s. 165.

²³ Na temat obiektywnej strony religii: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005; a na temat prywatnego wymiaru religii: T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszczyk, Kraków 1996.

Jak wspomniano, w zakresie publicznego kultu religijnego najważniejsze i jedyne słowo należy do państwa, którym kieruje suweren. Wykluczone jest, aby religia mogła stać się przedmiotem sporu – angielski filozof zaleca jednomyślność religijną w państwie suwerena, aby nie doszło do niepożądanego rozkładu społeczeństwa oraz do powrotu do stanu pierwotnego – wojny wszystkich przeciwko wszystkim. Pisze on:

Jeśli religia, poza tą, co polega na pobożności przyrodzonej, nie ma zależeć od jednostek ludzkich, to jest rzeczą konieczną, iżby zależała od praw państwa, gdy przestają już się dziać cuda. Tak więc religia nie jest filozofią, lecz prawem w każdym państwie; i dlatego nie może być przedmiotem sporów, lecz winna być praktykowana²⁴.

O ile więc w wymiarze prywatno-indywidualnym Hobbes dopuszcza pewną wolność w zakresie wyborów religijnych (a przynajmniej w wewnętrznym stopniu pobożności, z jaką przystępuje się np. do modłów²⁵, do których przystępował w Kościele anglikańskim regularnie sam Hobbes), to w wymiarze publicznym religia zdecydowanie pozostaje pod władzą i mocą dyrektyw państwa. Jak widać, Hobbes bardzo poważnie traktuje religię jako system społeczny, w ramach którego regulowany jest porządek i ład w państwie. Religia ma nie tylko znaczenie dla zbawienia poszczególnych jednostek, ale również stanowi moc stabilizującą społeczeństwo w rękach silnego suwerena, który jest jednocześnie najwyższym zwierzchnikiem Kościoła. Hobbes stwierdza nawet, że jednym ze środków do indywidualnego zbawienia jest posłuch dla państwa²⁶. Ta specyficzna „państwowa” soteriologia – jako pewien model – miała swoje historyczne odzwierciedlenie w czasach, w których żył autor. Jak zauważają komentatorzy:

[...] podstawową racją, którą Hobbes operuje, jest „racja państwa”, dokładniej „racja Anglii” oraz „racja” takiej najwyższej władzy w tym państwie, jaką stanowi taki monarcha, który chce i potrafi zaprowadzić w nim pokój. Na ostatnich stronach tego dzieła [*Lewiatana* – J. I.] wymienieni są jedynie Henryk VIII i Elżbieta I, ale można się domyślać, że jego oczekiwania spełniali również: Jakub I (1603-1625), władca ze szkockiej dynastii Stuartów, który próbował skupić w swoim ręku nie tylko całą władzę świecką, ale także religijną, oraz Karol I (1625-1649), król, który wprowadził formalnie zgodził się na podzielenie się władzą z mającymi przewagę w parlamencie purytanami, ale faktycznie nie miał zamiaru przestrzegać podpisanego z nimi porozumienia²⁷.

²⁴ Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, s. 157.

²⁵ „Myśl Hobbesa była też obiektem stałych ataków z powodu przypisywanego jej ateizmu. Zarzut ten wysuwano przeciw niemu wielokrotnie, czemu zaprzeczał stanowczo, będąc praktykującym wiernym Kościoła anglikańskiego. Uznawany przez niektóre ugrupowania klerykalne za wysłannika diabła, narażał się na wiele osobistych obelg”. R. Tokarczyk, *Hobbes...*, s. 129.

²⁶ Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, ss. 492, 525.

²⁷ Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i religijności*, Poznań 2009, ss. 57-58. Komentarz historyczny do nowożytnej filozofii społecznej Hobbesa, w kontekście jego teorii o potrzebie rządów silnego suwerena nad religią, zawarł również Pierre Manent: „Henryk VIII oderwał monarchię angielską od Rzymu. To zerwanie nastąpiło w czasach reformy Lutra, ale król Henryk

Filozofia społeczna Hobbesa i miejsce w niej religii współgrały zatem żywo z czasami, w jakich przyszło żyć autorowi.

Thomas Hobbes jako filozof społeczny był przede wszystkim zainteresowany religią chrześcijańską i jej wpływem na społeczeństwo. Nie interesowały go inne, znane wówczas religie spoza kręgu chrześcijańskiego. Nieco miejsca poświęcił jedynie religii judaistycznej przed powstaniem chrześcijaństwa, np. proroków Abrahama i Mojżesza uważał za jednych z pierwszych suwerenów, choć w tamtych czasach bezpośrednia opieka Boga nad ludem wybranym była bardziej widoczna, gdyż wydarzały się cuda (w społeczeństwie opisywanym w *Lewiatanie* Hobbes zakłada, że okres cudów już się zakończył)²⁸.

Jako przyczyny powstawania różnorodności religii na świecie wskazywał takie czynniki, jak: wiarę w duchy, nieznajomość przyczyn odległych rzeczy (pierwszych przyczyn), afekty lękliwe w naturze ludzkiej oraz przyjmowanie do wierzeń nieistotnych rzeczy przypadkowych²⁹. Podobnie jak we wcześniejszej refleksji filozoficzno-religijnej, zwracał uwagę na antropomorficzne czynniki powstawania wierzeń religijnych w społeczeństwach ludzkich³⁰.

Religia, mająca swój wymiar społeczny, w filozofii Hobbesa jest silnie zintegrowana z państwem świeckim. W istocie religia i państwo stanowią jedność, której rozerwanie groziłoby nieobliczalnym rozkładem i atrofią bezpieczeństwa zbiorowego. Scedowanie bowiem wszystkich swoich uprawnień na osobę jednego suwerena (najlepiej w ustroju monarchistycznym, choć Hobbes rozważał także możliwość suwerena reprezentowanego przez zgromadzenie w demokracji) daje wszystkim gwarancję zachowania pokoju. Ten suweren, najwyższy zwierzchnik w państwie, jest jednocześnie głową Kościoła państwowego.

nie był protestantem: prześladował on w równym stopniu protestantów, co i katolików. Secesja, która nastąpiła, miała charakter czysto polityczny: angielska wspólnota polityczna deklarowała się poprzez swego monarchę jako niezależna od Rzymu. Niezależność od religii rzymskokatolickiej nie oznacza wyzwolenia się od religii: król, bądź królowa Anglii, staje się głową (*Head*) religii królestwa. Ale głową jakiej religii? Monarcha, który wyrwał się spod opieki księży i teologów rzymskich, musi sam przekształcić się w teologa, a poniekąd w księdza. Dopiero pod rządami Elżbiety, po reakcji katolickiej Marii Tudor, doszło do utrwalenia protestanckiego charakteru monarchii angielskiej i do przypiecztowania losów religii w Anglii". P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszalski, Kraków 1994, s. 38.

²⁸ Th. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 362.

²⁹ Ibidem, s. 97.

³⁰ Za pierwszego filozofa, który zwracał uwagę na mechanizm antropomorfizmu w religiach, można uznać greckiego myśliciela Ksenofanasa: „Etiopowie uważają, że ich bogowie mają spłaszczony nos i są czarni, Trakowie zaś, że mają niebieskie oczy i rude włosy”. Ten sam autor uważał jednak, że istnieje jeden, najwyższy byt: „Jeden, bóg, najwyższy pośród bogów i ludzi, ani kształtem, ani myślą niepodobny do ludzi”. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński Lublin 2000, ss. 131 i 133. Z kolei według Hobbesa: „Za bogów uważano mężczyzn, kobiety, ptaka, krokodyla, cielę, psa, węża, cebulę, pory. Poza tym poganie zapełniali niemal wszystkie miejsca duchami, których nazywali demonami”. Th. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 98.

Tak ujmuje to autor:

I tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten bóg śmiertelny, któremu pod władztwem Boga Nieśmiertelnego zawdzięczamy nasz pokój i obronę³¹.

Najwyższy suweren państwa może wpływać na rozumienie Pisma Świętego. Nie może być bowiem, zdaniem Hobbesa, takiej sytuacji, w której odczytanie Starego lub Nowego Testamentu godziłoby w świeckie państwo (w istocie filozof angielski przywołuje wiele cytatów z Pisma Świętego, w których uzasadnia, że chrześcijaństwo jest religią propaństwową). Kościół chrześcijański musi być podporządkowany woli władcy. Hobbes stwierdza:

[...] określam kościół jako społeczność ludzi wyznających religię chrześcijańską, połączonych i zjednoczonych w osobie jednego suwerena, na którego rozkaz winni się zbierać, przez którego zaś nieupoważnieni zbierać się nie powinni³².

Pierre Manent w taki sposób podsumowuje tę część filozofii Hobbesa:

[...] wszystko co ludzkie znajduje się we władzy Lewiatana, a więc również religia, ponieważ bez względu na swoje pochodzenie od Boga zwraca się ona do ludzi i jest przez ludzi głoszona³³.

Suweren ma także prawo oceniać prawdziwość potencjalnych cudów, jakie dostrzega lud (choć – jak podkreśla – w jego epoce cuda się skończyły). Jedyny władca może także rozstrzygać o tym, kto jest prorokiem i ma wizje od Boga. Hobbes, jako teoretyk państwa i pilny obserwator życia religijnego, zauważył bowiem, że problemem w religii jest to, iż tylko nieliczni mają bezpośredni dar objawienia i wizji od Boga. Powoduje to, że większość ludzi ma następujące drogi refleksji religijnej: może zawierzyć tym, którzy twierdzą, iż doznali objawienia, lub może dojść do przekonania o istnieniu Boga drogą przyrodzonego rozumu (co jednak trudne, zważywszy, że Hobbes wcześniej stanowczo odrzucił możliwość uprawiania filozofii Boga, gdyż Bóg nie jest materialnym ciałem, którym mogłaby się zająć proponowana przez niego filozofia). Ponieważ nie wszyscy ludzie mają dobre intencje – a na egoizm ludzi Hobbes jest szczególnie wrażliwy, zaznaczając, że w stanie pierwotnym ludzie pozostają w permanentnym konflikcie – a zdarzają się również ludzie szaleni, nad religią cały czas musi czuwać silny i czujny suweren, który w odpowiednim momencie zdecyduje, co należy do objawienia, a co już zagraża bezpieczeństwu wewnętrznemu państwa. Oczywiście, suwerenowi bezwzględnie są podlegli także wyżsi kapłani Kościoła, np. biskupi³⁴.

³¹ Th. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 151.

³² Ibidem, s. 416.

³³ P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 56.

³⁴ Th. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 485.

Sumując: suweren ma władzę najwyższą we wszystkich sprawach zarówno kościelnych, jak państwowych, co się tyczy wszelkich działań i słów, jako że te jedynie są wiadome na zewnątrz i mogą być przedmiotem oskarżenia; co do tych zaś, które nie mogą być przedmiotem oskarżenia, nie ma w ogóle innego sędziego niż Bóg, który zna serce³⁵.

Istnieje więc możliwość zachowania wolności wewnętrznej, ale w zakresie wszelkich działań publicznych ostatnie słowo i uznanie należy do suwerena, odpowiedzialnego za bezpieczeństwo zjednoczonego państwa i Kościoła. Jednymi z najwyższych cnót w systemie społecznym Thomasa Hobbesa są zatem bojaźń i posłuszeństwo, które są wręcz warunkami do zbawienia w życiu przyszłym jednostki.

Filozofia społeczna Hobbesa jest krytyczna wobec chrześcijaństwa rzymskokatolickiego. Autor, jako zwolennik chrześcijańskiej opcji anglikańskiej i protestanckiej, poświęca osobne partie krytyce papizmu. Twierdzi, że papieże, nie chcąc się podporządkować woli suwerena, podważają jego gwarancje bezpieczeństwa i pokoju społecznego. Problemem jest to, że od czasów upadku Imperium Rzymskiego (oraz później – Cesarstwa Bizantyjskiego) istnieje wiele różnych społeczeństw, rządzonych przez różnych suwerenów. Tymczasem papież, zdaniem Hobbesa, który uważa się za najwyższego władcę religijnego w świecie chrześcijańskim, narusza kompetencje i jurysdykcje poszczególnych suwerenów. Angielski filozof uważa, że kolejni papieże popełniają tu błąd i winni podporządkować się suwerenom w celu zachowania pokoju i porządku społecznego. Wynika to także z tego, że papieże nie posiadają realnej władzy i muszą ustąpić suwerenom. Hobbes twierdzi:

[...] cała ta dysputa, czy Chrystus pozostawił jurysdykcję jedynie papieżowi, czy też również innym biskupom, gdy chodzi o te miejsca, gdzie papież nie ma suwerenności państwowej, jest sporem *de lana caprina*: tam bowiem, gdzie ani papież, ani biskupi nie są suwerenami, nikt z nich nie ma żadnej jurysdykcji³⁶.

Hobbes zatem jako realista polityczny i zdecydowany zwolennik prymatu władzy świeckiej nad religijną³⁷ odbiera duchowieństwu rzymskokatolickiemu możliwość bycia autonomicznymi wobec suwerena jednostkami.

Krytyka Hobbesa jest prowadzona również z typowo protestanckich pozycji, znanych w XVI i XVII wieku – odrzuca on takie dogmaty, jak: czyściec, transsubstancjacja³⁸, kult świętych oraz świętych obrazów czy praktyki procesyjne.

³⁵ Ibidem, s. 490.

³⁶ Ibidem, s. 509.

³⁷ „Materia państwa i kościoła jest bowiem tutaj ta sama, a mianowicie są to ci sami chrześcijanie”. Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, s. 502.

³⁸ „Transsubstancjacja – przemiana istoty, w języku teologii katolickiej jest to dokonująca się w ofierze Mszy świętej dzięki sprawionej mocą Bożą konsekracji przemiana substancji chleba i wina w substancję ciała i krwi Jezusa Chrystusa”. K. Rahner, H. Vorgrimler *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 501.

Chrześcijaństwo rzymskokatolickie traktuje jako religię, która zawiera wiele elementów pogańskich, sięgających czasów rzymskich. Hobbes antycypuje tą krytyką podobne postrzeganie religii katolickiej przez Maxa Webera, jako zawierającej w sobie „nieodczarowane” elementy magiczne³⁹.

W rozważaniach Thomasa Hobbesa pojawia się stwierdzenie, że jest tyle Kościołów, ile państw. Uniwersalność Kościoła chrześcijańskiego jest niemożliwa, przynajmniej od czasów upadku Imperium Rzymskiego i jednego państwa świeckiego w Europie. Stąd Hobbes wspiera zasadę *cuius regio, eius religio* (czyja władza, tego religia), ustanowioną po konfliktach religijnych, na tle reformacji, w XVI wieku.

Filozofia społeczna Hobbesa doczekała się licznych rozwinięć, polemik i komentarzy w literaturze filozoficznej. Kolejni badacze zauważyli wiele wątków ukrytych w myśli autora lub przezeń nierozwiniętych. John Rawls zauważył:

Ten świecki system polityczny i moralny [tj. filozofia Hobbesa – J. I.] jest w pełni zrozumiały pod względem porządku idei i treści jego zasad, gdy pominiemy założenia teologiczne. Innymi słowy, nie musimy brać tych założeń pod uwagę, aby zrozumieć, czym jest ten świecki system. Istotnie właśnie dlatego lub po części dlatego, że jego doktryna była atakiem na ortodoksję jego czasów, możemy pominąć te założenia⁴⁰.

Paradoksalnie więc, mimo że *Lewiatan* Hobbesa jest naszpikowany cytatami z Pisma Świętego, a odwołania do religii są nad wyraz częste, zdaniem niektórych badaczy, filozofię społeczną Hobbesa można odczytać bez jej kontekstu religijnego, który jest mocno związany z kontekstem historycznym czasów, w których autor żył. Filozofia społeczna Hobbesa jest zatem filozofią świecką, a nie religijną. Mieści się w wielkich teoriach umowy społecznej oraz w gatunku myśli apologetycznej wobec silnej władzy.

Witold Wudel dostrzegł w dorobku filozoficznym Hobbesa tę skłonność do traktowania religii jako elementu polityki. Religia przestaje być wartością autoteliczną, a staje się ważnym narzędziem, lecz tylko narzędziem, w rękach suwerena i władzy. Stoi to w sprzeczności z wcześniejszymi deklaracjami Hobbesa, jakoby „religia chrześcijańska była boską polityką”⁴¹. Przeciwnie, w tym odczytaniu religia jawi się jako wygodny instrument polityki państwowej. Laurence Berns posuwa się jeszcze dalej w hermeneutycznej krytyce filozofii Hobbesa:

Jednakże nie sposób nie postawić pytania, czy sam Hobbes wierzył w prawdziwość swojej teologii. Powiada o Bogu, iż „jest oczywiste, że winniśmy mu przypisywać atrybut istnienia: żaden człowiek bowiem nie będzie chciał oddawać czci temu, co w jego mniemaniu w rzeczywistości nie istnieje”. Jednak u Hobbesa relacja między prawdą a ciężką jest dość

³⁹ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Warszawa 2010.

⁴⁰ J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2010, s. 75.

⁴¹ W. Wudel, *Filozofia strachu i nadziei...*, s. 173.

niejednoznaczna. Pisze on bowiem: „posługiwać się słowami i dokonywać działań, które są znakami obawy, iżby nie urazić, albo pragnienia, iżby się podobać, jest oddawać cześć bez względu na to, czy te słowa i działania są szczerze, czy udane; że zaś one wyglądają na znaki oddawania czci, przeto zazwyczaj są też nazywane czcią”. Z powodu tych i wielu innych stwierdzeń Hobbes już za życia uchodził za ateistę⁴².

U Hobbesa widoczne są więc pewne oznaki braku harmonii między poglądem prywatnym a działaniem publicznym. Nie muszą być one jednak – przy pewnym odczytaniu – ze sobą zgodne, pod warunkiem, że pogląd publiczny nie jest nielojalny względem państwa, reprezentowanego przez suwerena. Oznacza to, że możliwe są pewne postacie cynizmu światopoglądowego, w którym np. prywatna niewiara nie musi wykluczać zewnętrznych oznak uczestnictwa w państwowej religii i lojalności wobec suwerena. Jednak opinia o domniemanym ateizmie Hobbesa wydaje się przesadzona, natomiast słuszna ta o jego braku ortodoksyjności, gdyż jeśli dobrze zrozumieć jego intencje, to skłonny byłby do dalszych modyfikacji dogmatycznych w obrębie religii anglikańskiej, gdyby miało to zwiększyć władzę suwerena i bezpieczeństwo społeczne.

Miejsce religii w filozofii społecznej Thomasa Hobbesa jest zatem w sposób kategoryczny podporządkowane silnemu państwu. Religia w swoim wymiarze publicznym musi znajdować się pod ścisłą kontrolą suwerena i aparatu państwowego. Hobbes dostrzega naturalne potrzeby religijne człowieka (podobnie jak w swojej teorii umowy społecznej dostrzegł pierwotne, egotyczne skłonności ludzi) i stara się je włączyć w swoją wielką propozycję systemu społecznego. Angielski filozof podzielał także część poglądów Reformacji – i z pewnością bliższa mu była religia w swoim wymiarze narodowym niż w wymiarze uniwersalnym.

⁴² L. Berns, *Thomas Hobbes*, ss. 420-421.

BEATA WŁODARSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Racjonalność jako wróg spontanicznych uczuć religijnych?

Śledząc historię ludzkości, można zauważyć, iż mamy do czynienia z pewnego rodzaju cyklem. Przedstawionej (wyartykułowanej) myśli przeciwstawia się inna myśl. Rodzi się napięcie między dwoma sposobami myślenia, owo napięcie neutralizowane jest przez trzecią myśl, która czerpie z obu wcześniejszych. Istniejącej tezie przeciwstawiona jest antyteza, w konsekwencji czego powstaje synteza wcześniejszych stanowisk. Gdy z kolei owa synteza zostaje przedstawiona, staje się punktem wyjścia dla kolejnego trójczłonowego łańcucha refleksji (triady). Takie postrzeganie historii jest charakterystyczne dla wielu myślicieli, m.in. Bertranda Russella. Według niego, wielkie cywilizacje w swych początkach opierają się zazwyczaj na sztywnych systemach. Wszystko w tym czasie jest uregulowane, ograniczone ramami. Obowiązujące stanowisko jest akceptowane. Więzy społeczne są zacieśnione. Panuje poczucie bezpieczeństwa. Taki stan nie może jednak trwać wiecznie. Ludzkość ewoluuje, co prowadzi do pewnego rodzaju „wypalenia” obowiązujących norm. To, co było powszechnie akceptowane, przestaje wystarczać. Istniejąca teza, aby trzymać się wcześniejszej terminologii, zaczyna budzić zastrzeżenia. Proces ten przebiega stopniowo. Antyteza jest zazwyczaj dziełem jednostek wybitnych – to one jako pierwsze zaczynają się buntować przeciw zastanemu (tj. powszechnie przyjętemu) porządkowi. Russell stwierdza, że jest to czas erupcji ludzkiego geniuszu, kiedy myśl, która była wciskana w istniejące ramy, nagle eksploduje¹.

¹ B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubińska, Warszawa 2000.

Dopóki utrzymują się dobrodziejstwa dawnej tradycji, mamy do czynienia z budzącą się wolnością. Myśl wychodzi poza przyjęte normy. Dla społeczeństwa ten stan może okazać się niebezpieczny, gdyż grozi anarchią. Twórcza wolność może przeobrazić się w samowolę. Ten cały okres to czas budowania antytezy, alternatywy dla myśli, która przez lata była uznawana za tradycję. To, co było, ściera się z tym, co jest, w wyniku czego powstaje synteza, tzn. myśl odpowiadająca danym czasom. Nie jest ona tym samym, co było, ale też nie jest czymś zupełnie innym. Tej nowo powstałej syntezy strzeże nowy system dogmatów. To ona wyznacza normy obowiązujące w społeczeństwie. Nie jest jednak wieczna, gdyż podobnie jak sama zniósła przestarzałą koncepcję, w przyszłości również zostanie usunięta bądź przekształcona przez myśl bardziej adekwatną względem panujących warunków. „Jest to zwykły los nowych prawd, że powstają jako herezje, a kończą się jako przesady”².

Przedstawiony schemat można zastosować do historii starożytnej Grecji. Za tezę, czyli to, co obowiązuje i jest powszechnie akceptowane, może być uznana religia państwowa starożytnej Grecji. Przez długi czas wystarczała ona większości społeczeństwa, dawała poczucie bezpieczeństwa i scalała Greków. Jednak pojawiają się jednostki genialne, które wychodzą z myślą odmienną, burzącą zastany ład. W Grecji twórcami antytezy religii państwowej byli filozofowie jońscy. Baśniowy charakter religii państwowej nie zaspokajał ich potrzeb. Szczególnie rozum buntował się przeciwko takiemu obrazowi świata. Mamy więc do czynienia z pewną racjonalizacją mitologii. Eksplozja myśli prowadzi do powstania nowej syntezy, tj. „religii filozoficznej”. Jończycy jako ludzie swej epoki czcili ówczesnych bogów, jednak jako ludzie ceniący bardziej „naukowe” myślenie zapragnęli szukać racjonalnych zasad istnienia świata przyrody bez odwoływania się do pozarozumowych przesłanek. Ich myśl stanowi przewrót, jest to pierwszy krok ku innemu postrzeganiu świata. Ta nowa myśl jest dana w prostej, jeszcze niedoprecyzowanej formie, co prowokuje do formułowania zastrzeżeń kolejnych myślicieli. Trzeba jednak podkreślić, że pomimo swego nowatorstwa ów pierwszy krok jest mocno związany z tradycją, a skutki tego ujawniają się dopiero przy bliższych badaniach³. Historia starożytnej Grecji stanowi przykład zastosowania schematu triady. Od pojmowania mitologicznego, bardziej instynktownego, przechodzi się do interpretacji odpowiadającej wymogom rozumowym. Myśl jońska ewoluuje dalej – od intuicji sensorywnej, gdzie *arche* wszystkiego miała być woda (według Talesa), do intuicji intelektualnej. Anaksymander za pryncypium uznaje *apejron* – „wszechcałość”. Od poznania poprzez zmysły przechodzi się do pojęć abstrakcyjnych, które wykraczają poza dostępną empirię. Widać na tym przykładzie, że myślenie mitologiczne

² T. H. Huxley, *Science and Culture*, <http://cytaty.eu/autor/thomashenryhuxley.html> [12.09.2011].

³ W. K. C. Guthrie, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000, s. 168.

jest stopniowo wypierane. Myślenie mitologiczne związane bardziej z intuicją człowieka, z jego naiwną interpretacją świata przegrywa z przesłankami racjonalnymi. Człowiek w inny sposób zaczyna postrzegać świat.

Kontynuację powyższego wątku może stanowić myśl Sokratesa. Nie myślę tu jednak o związkach Sokratesa z filozofami przyrody czy jego wczesnymi zainteresowaniami, które mogły podążać w tę stronę, ale o przypisywanym mu dualizmie. Według wielu interpretacji, Sokrates uważał ludzką *psyche* za prawdziwe ludzkie „ja”. Cnotę utożsamiał z wiedzą, za co mógł być posądzony o intelektualizm, tzn. w przypisywanych mu stwierdzeniach miał prezentować stanowisko, że jeżeli człowiek wie, czym jest np. sprawiedliwość, to będzie postępował sprawiedliwie, a zatem zło wiązał z niewiedzą. Sokrates usuwa tym samym uczucia i charakter człowieka, pozostawia tylko rozum. Cnota jest wiedzą, czymś dobrym, zawsze korzystnym. Sedno myśli Sokratesa tkwi w związku między istotą i funkcją. Aby poznać istotę, tzn. pojąć, czym coś jest, np. czym jest dobre życie, trzeba najpierw poznać funkcję, należy odpowiedzieć na pytanie: po co? Po co żyje człowiek? Jaki jest cel jego życia? Trzeba poznać samego siebie. „Bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto”⁴. Po to żyjemy, aby poznać samego siebie. Troska o siebie to dla Sokratesa troska o *psyche*, o to najgłębsze „ja”, czyli rozum. Funkcją człowieka jest samowiedza, a dla życiowego powodzenia konieczne jest staranie się o siebie. Zatem zarzut intelektualizmu nie jest trafny. Cnota to wiedza, która jest czymś dobrym. To świadomość, że przeznaczeniem człowieka jest poznanie siebie, a prawdziwym „ja” jest rozum. Takie ujęcie problemu wyklucza pozarozumowe działania. Na tym poziomie rozum całkowicie włada zmysłami i uczuciami. Dusza ma się do ciała tak jak użytkownik do tego, czego używa, jak pracownik do swego narzędzia. Nie można pojąć sztuki samodoskonalenia, póki nie pojmie się, kim się jest. Trzeba umieć sprostać delfickiemu nakazowi: „poznaj samego siebie”, aby być zdolnym do troski o siebie. Należy odróżnić użytkownika czegoś od tego, czego on używa, podobnie jak rozróżnia się „dbanie o samą rzecz” od „dbania, o coś, co do niej przynależy”. Z tego wynika, że troska o ciało nie jest troską o prawdziwe „ja”. Takie pojęcie cnoty jako wiedzy wyklucza wszelkie instynkty i emocje, gdyż poznać siebie to panować nad sobą, nad swą cielesnością. Myśl jońska zmieniła porządek, który panował przez lata. Natomiast myśl Sokratesa bardziej dotyka samego człowieka, uwydatnia jego rozum kosztem potrzeb cielesnych. Nietzsche, nawiązując do Sokratesa, stwierdził:

[...] prawdziwie wielkie duchy, szlachetni wybrańcy przeznaczeń, powodują się instynktem, a zimny, świadomy siebie Rozum Sokratejski, przeciwny instynktom, jest oznaką dekadencji; jakoż Sokrates wiódł greckiego ducha ku upadkowi, był objawem schyłku starej arystokratycznej kultury (podobnie za nim Platon)⁵.

⁴ Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2008, s. 49.

⁵ L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria I, Kraków 2004, s. 14.

Ów przewrotny opis, którego nie należy brać dosłownie, świetnie podsumowuje to, co zostało zaprezentowane. Oczywiście, myśl Sokratesa nie wiodła Greków ku upadkowi, ale niosła zupełnie inne spojrzenie na świat i tym przyczyniła się do schyłku starej kultury, by pokierować Greków ku nowej interpretacji zastanej rzeczywistości.

Warto również zastanowić się nad stwierdzeniem niemieckiego badacza Adolfa Ermana (egiptologa wnikliwie śledzącego również losy religii greckiej), który dopowiada:

Hellada zamykała swój okres klasyczny pełnym indyferentyzmem religijnym warstw inteligentnych, załamaniem się tradycyjnych wierzeń wśród ludzi oświeconych, którzy odczuwali co najmniej jałowość i niedosyt na tym polu, żeby nie powiedzieć niesmak i zniechęcenie⁶.

Tradycja, która obowiązywała, przez działanie takich jednostek, jak Sokrates czy Platon, zaczyna być niewspółmierna wobec oczekiwań ludzi. Zmieniającą się świadomość Greków opisuje Tadeusz Zieliński:

Święcilibyśmy oczywiście pobożnie ustanowione przez ojców święta, i nasza wspaniałość orędowniczka na Akropolu miałaby w nas najgorętszych swoich czcicieli; wtajemniczylibyśmy się w błogie misteria Demeter eleuzyńskiej z ich głęboką nauką i podnoszącymi na duchu obrzędami, aby zapewnić sobie lepszy los w świecie pozagrobowym; jeszcze na ławie szkolnej znalibyśmy gruntownie całego Homera, ale rozumie się nie wątpilibyśmy, że jeśli jego Zeus grozi Herze pobiciem, znaczy to tyle, że niebo, odziane w chmury, piorunami swymi chłoszcze przestwór powietrzny; regularnie w dni Wielkich Dionizjów byłibyśmy widzami tragedii wielkich naszych poetów [...], lecz słuchalibyśmy także z uwagą natchnionych nauk uczniów Platona w Akademii, subtelnych roztrząsań Arystotelesa i jego szkoły w Liceum [...]⁷.

Tadeusz Margul uważa, że Zieliński, prezentując „przekrój przeciętnej mentalności religijnej obywateli państwa ateńskiego z przełomu ery niepodległości i ery uniwersalizmu”⁸, nie uwzględni ewolucji w dobie klasycznej. Czyni to natomiast Kazimierz Kumaniecki, który zwraca uwagę na przemiany zachodzące w ramach następujących po sobie pokoleń. I tak wiek V dzieli na trzy pokolenia. Pokolenie pierwsze, powiązane z Ajschylosem i Frynichosem w tragedii, jest silnie związane z tradycją. Po nim następuje pokolenie z lat Peryklesa, o którym Kumaniecki pisze:

[...] podobnie jak poprzednie, stara się zrozumieć otaczający je świat drogą interpretacji mitów i nowej interpretacji historii... zarówno tragedie Sofoklesa, jak i historia Herodota są ilustracją tezy o słabym człowieku, który jest „cieniem cienia”, i o potężnym bóstwie nieustannie karzącym człowieka za przekraczanie granic nakreślonych naturze ludzkiej. Boskie pochodzenie prawa i urządzeń państwowych nie ulega dla tego pokolenia wątpliwości⁹.

⁶ T. Margul, *Jak umierały religie*, Warszawa 1983, ss. 87-88.

⁷ T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, Warszawa 1921, ss. 11-12.

⁸ T. Margul, *Jak umierały religie*, ss. 91-92.

⁹ K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1955, s. 132.

Trzecie pokolenie, żyjące w czwartym dziesięcioleciu i w okresie wojny peloponeskiej, było już krytyczne wobec religii. Nie wnikając w kwestie związane z wykazaniem czasu „upadku” religii państwowej starożytnej Grecji, zwłaszcza że religia nie jest tworem jednolitym, wiele rzeczy na nią wpływa i ona ma wpływ na inne sfery ludzkiego życia, szczególnie religia Grecji, w której rozbite na państwa-miasta wiązało się z odmiennymi bóstwami lokalnymi, chcę wykazać, że w dziejach następuje „wygasanie” religii, gdy przestaje ona odpowiadać rozwojowi człowieka. Chodzi o wykazanie pewnych tendencji, którym podlegały poszczególne aspekty życia religijnego.

Postęp myśli, nauki powoduje, że to, co było akceptowane, co stanowiło ogólnie przyjętą tradycję i nie wymagało dyskusji, potrzebuje uzasadnienia. Ernest Renan pisał:

Początkowo człowiek zwracał się ku przedmiotom konkretnym, uzyskując ich ogląd ogólny i mętny, lecz zawsze całościowy, o jakościowym zabarwieniu. Stopniowo tego rodzaju poznanie przestało mu wystarczać. Zaczął zatem analizować rzeczy, rozkładać je na części, poszukując relacji ilościowych i tym samym tracąc z pola widzenia „całość konkretną”. Wreszcie przystępuje znów do rekonstrukcji całości, opierając się już jednak na wiedzy analitycznej¹⁰.

Na potrzeby swego systemu filozoficznego Renan dzieli dzieje ludzkości na trzy epoki. Pierwsza to czas harmonii, jedności i religii, nazywa go epoką synkretyzmu. W tym czasie ludzkie wyobrażenia przyjmowały postać religii, a język był bliższy rzeczom i cechowała go ekspresyjność. Człowiek nie odróżniał mitu od rzeczywistości. Zarówno język, jak i religia były spontaniczne, proste i szczere. Z czasem jednak, co nieuniknione, wyobrażenia się intelektualizują, pojawia się refleksja.

Wszystko się zawęża, zacieśnia; praktyki tracą swój sens, formalizują się, modlitwa staje się mechaniczna, kult – ceremonią, słowa nabierają kabalistycznej mocy, oddziałują bowiem nie przez swój pierwotny sens moralny, lecz przez dźwięk i artykulację¹¹.

Zaczyna się epoka analizy. Umysł rozbija wszystko na poszczególne elementy. Język, który w epoce synkretycznej nie znał podziału, zaczyna dzielić się na człony, tworzy coraz dokładniejsze pojęcia, oddalając się w ten sposób od konkretności. W religii symbole zaczynają dominować nad treścią. Nie ma już jedności cechującej pierwotne poznanie. Następuje czas chaosu, pytań, dążeń, rodzi się indywidualizm. Renan uważa tę epokę za niższą od poprzedniej, ale niezbędną. Bez niej nie mogłaby powstać trzecia epoka, która jest powrotem do jedności. Owa jedność jednak jest istotnie wzbogacona o czas analizy.

Rozwój świata zatem przebiega według zasady negacji negacji. Pierwotna jedność, zanegowana przez wiek analizy, zostaje odtworzona na wyższym poziomie¹².

¹⁰ B. Skarga, *Renan*, Warszawa 2002, s. 32.

¹¹ *Ibidem*, s. 33.

¹² *Ibidem*, s. 34.

Te skrótkowo przedstawione losy religii starożytnej Grecji oraz myśl Ernesta Renana mogą skłaniać ku głębszej refleksji nad religią. Czy faktycznie można mówić o „wygasaniu” danej religii? Należy zastanowić się jednak nad samym człowiekiem religijnym, nad tym jak można go zdefiniować. Renan w swym dość dobrze znanym w XIX wieku dziele *Żywot Jezusa* tak go postrzega:

Z chwilą, gdy osobnik ludzki począł się różnić od zwierzęcia, stawał się religijnym, to znaczy, że postrzegał w naturze coś, co wybiega poza rzeczywistość, a w sobie poczuwał coś, co przekracza próg śmierci¹³.

Człowiek czuje coś i usiłuje pojąć to, co czuje. Jest więc postrzegany jako istota religijna, która podąża za swoistym instynktem religijnym. Ma poczucie czegoś, co wybiega poza rzeczywistość, i próbuje to wyrazić poprzez religię. Religie pozytywne z czasem przyjmują miano tradycji i podlegają instytucjonalizacji. Właśnie wiek XIX wyróżnia szczególne zainteresowanie genezą religii. Śledzenie losów religii pozytywnych, dochodzenie do ich początków, do założycieli rodzi wnioski, że są to twory ludzkie. Jednak takich myślicieli, jak Renan, to spostrzeżenie nie prowadzi do zanegowania transcendencji. Poszczególne religie to wynik ludzkiego działania, które było spowodowane odczuciem czegoś, co przekracza człowieka i otaczający go świat. Transcendencja nie zostaje zanegowana, lecz wykazana zostaje niemożliwość faktycznego jej ujęcia. Żaden twór ludzki mimo szczerych chęci i zaangażowania nie jest w stanie ująć i oddać tego, co przed nim ukryte. Jest to związane z kondycją ludzką. Władze poznawcze człowieka są ograniczone. Nie znaczy to jednak, że próby ujęcia transcendencji są złe. Świadomość własnych ograniczeń jest lepsza od ignorancji, a próby ujmowania tego, co niepoznawalne, pozytywnie wpływają na poszerzenie ludzkiej świadomości. Człowiek nie powinien więc porzucać swych poszukiwań. Świadomość, że to, do czego dąży, jest niepoznawalne, nie powinna go zniechęcać.

Za kontynuację powyższych rozważań można uznać myśl współczesnego, brytyjskiego filozofa Johna Hicka. W książce *Piąty wymiar* Hick pisze:

[...] w centrum świata religii znajduje się niepoznawalna „noumenalna” Boska Rzeczywistość, religie zaś stanowią przestrzeń, w której ujawnia się ona w postaci fenomenów występujących jako nieosobowe absoluty lub boskie postacie osobowe. Religijne fenomeny stanowią wynik oddziaływania Boskiej Rzeczywistości na ludzkie umysły. Oddziaływanie to jest doświadczane, interpretowane i wyrażane za pomocą pojęć i wyobrażeń właściwych dla danej kultury i religii¹⁴.

Hick w swej koncepcji posługuje się kategoriami Kanta. Mamy do czynienia z niepoznawalną „noumenalną” Boską Rzeczywistością oraz z fenomenami,

¹³ E. Renan, *Żywot Jezusa*, tłum. A. Niemojewski, Łódź 1991, s. 33.

¹⁴ J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005, s. 8.

czyli poszczególnymi religiami. Myśl Hicka nazywana jest filozofią pluralizmu religijnego. Dochodzi w niej do zrównania wszystkich religii światowych. Jedynym stawianym przez Hicka wymogiem jest pełnienie przez religię roli drogowskazu moralnego. Wielkie religie światowe to ludzkie odpowiedzi na ukrytego, niepoznawalnego Boga. Projekt Hicka idzie więc o krok dalej niż dialog między religiami. Stanowi swego rodzaju pomost między nimi. Hick dokonał „przewrotu kopernikańskiego” w teologii. Jego myśl nie ma skłaniać do zerwania z religią, lecz do oddania się jednej religii, przy jednoczesnej akceptacji innych. Każda religia jest bowiem drogą do Boga, należy jednak konsekwentnie podążać jedną, obraną drogą.

Potraktowanie religii światowych jako tworów ludzkich, jako odpowiedzi człowieka na niepoznawalnego Boga może prowadzić również do innych wniosków. Mianowicie, z reguły to, co ludzkie, jest uznawane za przemijające, więc czy uznając religię za twór ludzki, nie skażemy jej na przemijalność? Zatem ich przetrwanie lub upadek zależą od tego, w jakim stopniu korespondują z wciąż ewoluującą ludzkością oraz czy nadal spełniają rolę drogowskazu. Hick nie podąża w tę stronę, natomiast Renan właśnie ku temu mógłby się skłaniać. Ku takiemu wnioskowi mogą również kierować przedstawione pokrótce losy religii starożytnej Grecji. Warto zauważyć, że przez jakiś czas takie odczytywanie „pojęcia wszystkim wspólnego” – jakby to ujął Seneka – odpowiadało Grekom, zyskało rangę tradycji, choć z czasem przestało odpowiadać sposobowi pojmowania, co zostało przedstawione na przykładzie wpływu myśli jońskiej, myśli Sokratesa czy Platona.

Warto się jeszcze zastanowić, jakie miejsce w owym procesie religijnym zajmuje rozum. Czy krytyczny namysł ma wpływ na tanatologię niektórych religii? Czy refleksja faktycznie zagłusza spontaniczne uczucia religijne? Powyższe rozważania skłaniają ku odpowiedzi pozytywnej. Głębsza refleksja doprowadziła do uznania poszczególnych religii za twory ludzkie, dalszy namysł może prowadzić do uznania nieadekwatności danej religii względem wymogów teraźniejszości. Czy jednak to wszystko doprowadziło bądź doprowadzi do wygaszenia Renanowskiego „ognia boskiego”? Tu odpowiedź jest raczej negatywna. Człowiek z zamiłowaniem oddaje się rozpatrywaniu otwartych kwestii, a tak właśnie rysują się wciąż ponawiane próby ujęcia tego, co niepoznawalne.

RACJONALNOŚĆ W KONTEKŚCIE KULTUROWYM

KS. BOGDAN LISIAK

Akademia Ignatianum w Krakowie

Związek piękna i racjonalności w filozofii Alfreda Northa Whiteheada

Wprowadzenie

Alfred North Whitehead (1861-1947) był uczonym, który przyczynił się do rozwoju matematyki i logiki w XX wieku¹. Jego dorobek naukowy jest także istotny dla filozofii nauki i metafizyki. W swoich badaniach był otwarty na osiągnięcia nauk przyrodniczych, lecz nawiązywał również do klasycznych problemów, jakie wyłoniły się już u początków refleksji filozoficznej w starożytnej Grecji. Był to m.in. problem określenia istoty rzeczywistości – czy jej fundamentalną cechą jest statyczność, niezmienność, a wszelkiego rodzaju zmienność i dynamika są jedynie poznawczymi złudzeniami, albo przeciwnie – czy podstawą wszelkiej realności jest stawanie się bytu, jego dynamika? Innymi słowy, chodzi o spór, który uosabiają dwie wielkie postacie filozofii antycznej: Heraklit z Efezu i Parmenides z Elei. Myśl brytyjskiego matematyka była syntezą znanej mu tradycji filozoficznej, ale otwartej także na osiągnięcia nauk przyrodniczych, a nawet wizję świata w ujęciu sztuk pięknych.

Na profilu intelektualnym Whiteheada szczególnie zaważył jego pobyt na uniwersytecie w Cambridge, gdzie studiował matematykę, a zwłaszcza współpraca z Bertrandelem Russellem nad podstawami wiedzy matematycznej, której zwieńczeniem stało się monumentalne dzieło *Principia Mathematica*. Trwałym elementem współpracy z Russellem było zainteresowanie Whiteheada racjonalnymi strukturami matematyki, w tym wypadku logiki, a także procedurami

¹ Na temat biografii Whiteheada i jego dorobku: M. Hampe, *Alfred North Whitehead*, Monachium 1998.

ich tworzenia. Matematyczny styl jego umysłowości determinował i przenikał jego dalszą działalność filozoficzną i naukową².

W czasie studiów w Cambridge Whitehead był zafascynowany teorią elektromagnetyzmu Jamesa C. Maxwella, analizie której poświęcił jedną z pierwszych dysertacji naukowych, a szczególnie zainteresowała go koncepcja pola w elektrodynamice. Później był także pod silnym wpływem pojęcia czasoprzestrzeni w teorii względności Alberta Einsteina. Dlatego Whitehead zawsze w swoich poglądach filozoficznych podkreślał holistyczny sposób opisu rzeczywistości. Takie podejście przyczyniło się do wypracowania pojęć, które odzwierciedlają całościowy aspekt rzeczywistości, a jednocześnie ukazują różnorodność jej złożoności. Jednym z takich pojęć jest dla niego piękno (*beauty*), które jest zarazem pięknem racjonalnym. W niniejszym artykule przedstawię pojęcie piękna u Whiteheada, a przede wszystkim jego powiązanie z racjonalnością.

1. Zasadnicze pojęcia filozofii Whiteheada

Filozofia brytyjskiego matematyka wyrasta z przełomu, jaki na początku poprzedniego stulecia dokonał się dzięki powstaniu nowej fizyki mikroświata – mechaniki kwantowej i teorii względności Alberta Einsteina. Doprowadziły one bowiem do zakwestionowania zakresu stosowania mechaniki klasycznej, zapoczątkowanej przez Isaaka Newtona, która od tamtego czasu traci swój uniwersalny charakter i staje się teorią lokalną. Wprawdzie nadal opisuje ona i poprawnie wyjaśnia szeroki zakres zjawisk, to nie jest już niekwestionowanym i uniwersalnym paradygmatem. Zwłaszcza mechanika kwantowa, która poprawnie wyjaśniała zjawiska w skali atomowej i subatomowej, poddała w wątpliwość przyjęcie cząstek materii za podstawowy budulec wszechświata. Cząstki elementarne zaczynają w nowym obrazie przyrody tracić swą wyraźnie określoną indywidualność i stają się obiektami rozmytymi w przestrzeni. Tym samym przestają być podstawą opisu świata, ich miejsce zajmują funkcje falowe i inne wielkości dynamiczne. Pojęcie czasoprzestrzeni sugeruje zatem całościowy opis przyrody, w którym podstawowymi elementami stają się zdarzenia i relacje pomiędzy nimi.

Przyroda w rozumieniu Whiteheada jest bytem podlegającym zmianom, ciągłym fluktuacjom, w jej istotę jest wpisane stawanie się. Jak wyraził się brytyjski matematyk, przyroda jest w procesie stawania się, dlatego nazwał swoją doktrynę filozoficzną filozofią procesu albo filozofią organizmu. Pojęcie procesu w filozofii Whiteheada pełni rolę analogiczną do substancji w doktrynie scholastycznej i Arystotelesowskiej. Swoją filozofię Whitehead chętnie także określał jako filozofię spekulatywną, którą *de facto* można nazwać procesualną

² Por. M. Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków 2004, s. 150.

metafizyką. Dojrzałą wersję swojej filozofii przedstawił w pracy *Process and Reality. An Essay in Cosmology (Proces i rzeczywistość)*. W tak rozumianym procesualnym wszechświecie obowiązuje indeterminizm, a więc jest w nim miejsce na zaistnienie wolności i przypadku.

Zasadniczą cechą tej filozofii jest holizm, tj. całościowe postrzeganie rzeczywistości, oraz przemijanie, przez co należy rozumieć jej uczasowienie. Whitehead uważał, że czas jest głębiej zakorzeniony w rzeczywistości niż sama przyroda, czego przykładem jest temporalny charakter ludzkiej świadomości. Czas jest wpisany również w świat naszych myśli. Tym samym czasowość staje się podstawą rozumienia rzeczywistości jako procesu, a historyczność należy do jej istoty.

Podstawowymi elementami rzeczywistości są – według Whiteheada – byty aktualne (*actual entities*) albo aktualne zaistnienia (*actual occasions*), które mają charakter zdarzeń czasoprzestrzennych. Do istoty aktualnego zaistnienia przynależy tzw. ujęcie (*prehension*), przez które należy rozumieć wszelkiego rodzaju związki albo relacje danego aktualnego zaistnienia z innymi bytami aktualnymi. Aktualne zaistnienie przypomina do pewnego stopnia Leibnizowską monadę, w której odbija się cały wszechświat. Takie zaistnienia tworzą hierarchię. Można je więc uznać za swoiste „atomy rzeczywistości”. Ich rozwój jest indeterministycznie ukierunkowany przez tzw. obiekty ponadczasowe (*eternal objects*), które dla Whiteheada mają charakter potencjalności. Dany byt aktualny podlega ewolucji, ciągowi zmian, które polegają na realizacji wszystkich jego możliwości rozwoju. Kres historii aktualnego zaistnienia to jego spełnienie (*satisfaction*), czyli wchłonięcie go przez inne byty aktualne. Proces stawania się rzeczywistości charakteryzuje się kreatywnością (*creativity*), dzięki której pojawiają się nowe byty i struktury. Istotą twórczego aspektu rzeczywistości jest zatem możliwość pojawienia się nowości (*novelty*).

2. Racjonalność według Whiteheada

Filozofia procesualna Whiteheada stanowi pewien system idei albo kategorii, które są konieczne do interpretowania każdego doświadczenia. System ten jest zbiorem ogólnych zasad, niezbędnych do uchwycenia konkretnych elementów obecnych w doświadczeniu, co w przekonaniu Whiteheada ma być ważnym aspektem jego metafizyki. Konkretny element obecny w doświadczeniu odnajduje zatem sens w pewnym ogólnym schemacie kategorialnym. Autor *Process and Reality* wyjaśnia, że ten schemat ma dwie warstwy: pierwsza z nich to ogólny system idei, a druga, zwana przez niego empiryczną, wyraża adekwatność tego systemu w interpretacji danej rzeczywistości. Warstwy te są nierozdzielne i powiązane ze sobą. Warstwa pierwsza przybliży Whiteheadowskie rozumienie

racjonalności jako „spójny, logiczny i konieczny system idei”³. Racjonalność na tym poziomie wyraża się więc w pewnym porządku pojęć i zależności między nimi w jego systemie metafizycznym. Przez racjonalność Whitehead rozumie właśnie porządek naszego myślenia o konkretnym doświadczeniu, które jest logiczne i spójne, co ujmuje jego metafizyka.

Racjonalność, czyli uporządkowanie, jest obecne także w przyrodzie, gdyż proces jej zmian nie jest chaotyczny. Charakteryzuje się on pewnym porządkiem, który jest możliwy dzięki obiektom ponadczasowym (*eternal objects*). Obiekt ponadczasowy jest rozumiany w sensie Arystotelesowskim – jako możliwość ewolucji bytu. Dzięki obiektom ponadczasowym byt aktualny jest tym, czym jest. Obiekty ponadczasowe są ze sobą powiązane relacjami i stanowią pewną strukturę. Należy podkreślić, że porządek przyrody ma charakter dynamiczny, to znaczy, że jej struktury nie są statyczne, lecz w nieustannym rozwoju. Dynamiczne struktury rzeczywistości charakteryzują się nie tylko uporządkowaniem, ale również pewną stabilnością, trwaniem (*endurance, duration*) albo okresem trwania. Przez trwanie należy tu rozumieć powtarzanie się pewnych elementów danej struktury. Składniki tej struktury występują w niej w sposób uporządkowany, co można wyrazić za pomocą pewnej proporcji obecnej w strukturze albo stosunku między jego elementami. Można więc taką strukturę nazwać harmonią jej różnorodnych elementów.

Racjonalność wszechświata ma swoje źródło w wyjątkowym bycie aktualnym, który jest przez Whiteheada utożsamiany z Bogiem. W Bogu wyodrębnia on strukturę, którą nazywa Bożą naturą, na którą składa się natura pierwotna (*primordial nature of god*) i natura skutkowa (*consequent nature of god*). Ta ostatnia jest realizowana w świecie i należy ją utożsamiać z Bożą immanencją. Bóg w metafizyce Whiteheada jest specyficznym bytem aktualnym, który spełnia w uniwersum rolę zasady jej konkretyzacji, czyli nadaje procesowi zmian wyjątkową formę rozwoju.

3. Piękno a racjonalność

Whitehead nie odnosił zagadnienia rozwoju jedynie do przyrody, lecz interesowała go także cywilizacja stworzona przez człowieka. Cywilizacja, historia jej rozwoju jest dla niego integralną częścią rzeczywistości, która podlega tym samym prawom, co wszechświat. Innymi słowy, system jego metafizyki jest przydatny także do interpretowania doświadczeń, które przynależą do cywilizacji, gdyż jest to system uniwersalny, który ma zastosowanie zarówno w przypadku przyrody, jak i historii ludzkości.

³ A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Nowy Jork 1969, cyt. za: M. Heller, *Filozofia przyrody...*, s. 152.

Problematyce związku idei filozoficznych z historią cywilizacji Whitehead poświęcił dwa dzieła, istotne dla jego dorobku: *Science and the Modern World*⁴ i *Adventures of Ideas*⁵. W tym ostatnim stwierdza:

[...] piękno jest obustronnym przystosowaniem się rozmaitych czynników w zaistnieniu doświadczenia (*in the occasion of experience*). Czyli w swym pierwotnym sensie piękno jest jakością, która znajduje swoje odzwierciedlenie w aktualnych zaistnieniach, albo na odwrót; jest ono jakością, w której nawet pojedyncze, indywidualne zaistnienia mogą uczestniczyć⁶.

Istotną cechą piękna jest więc wzajemne dostosowanie (*mutal adaptation*) do siebie różnych elementów danego doświadczenia. Piękno jest pewną harmonią, w której obecne są różne komponenty struktury. Innymi słowy, jest ono uporządkowaną strukturą, czyli porządkiem, co dla autora *Procesu i rzeczywistości* stanowi istotę racjonalności⁷. Piękno jest zatem racjonalnością i wszelkiego rodzaju przejawy piękna harmonii są przejawami racjonalnych struktur rzeczywistości. Tak rozumiane piękno, obecne w naszym doświadczeniu, ma charakter uniwersalny, gdyż warunkuje każde nasze doświadczenie rzeczywistości.

W naukach przyrodniczych, np. w fizyce, przyjmuje się, że przedmiotem ich eksploracji są obiektywnie istniejące racjonalne struktury⁸. Podobnie jak w filozofii Whiteheada, uznaje się, że ich racjonalność polega na pewnym obiektywnym porządku, który wyraża się regularnością w występowaniu określonych zjawisk i zdarzeń. Wielu wybitnych fizyków twierdzi, że w badaniu racjonalnych struktur przyrody można stosować kryterium estetyczne zwane odczuciem piękna⁹. Jest ono bardzo przydatne przy tworzeniu teorii naukowej, zwłaszcza przy poszukiwaniu właściwego formalizmu matematycznego, który jest zgodny z danymi doświadczalnymi konkretnej teorii. Albert Einstein w pracach nad teorią względności kierował się odczuciem piękna i odrzucał wiele jej koncepcji, ponieważ nie uważał ich za dostatecznie piękne. Za teorię piękną uznawał on spełnienie w niej pewnej harmonii pomiędzy przyjętymi założeniami, faktami doświadczalnymi i stosowanym aparatem matematycznym. Piękno dla Einsteina wyraża się prostotą jego koncepcji fizykalnych, przez co rozumiał on przyjęcie tylko koniecznych równań danej teorii, w której jeden wzór ukazuje związek wielu istotnych aspektów zjawisk przyrody. Wybitny

⁴ Polskie wydanie: A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski OP, Kraków 1987.

⁵ A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, Cambridge 1947.

⁶ Ibidem s. 325.

⁷ A. N. Whitehead, *Process and Reality...*, ss. 100-129.

⁸ Zob. np. S. Chandrasekhar, *Prawda i piękno. Estetyka i motywacja w nauce*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1999.

⁹ A. Staruszkiewicz, *Wartość estetyczna teorii fizycznych*, w: M. Heller, W. Skoczny, J. Życiński (red.), *Spór o uniwersalia a nauka współczesna*, Kraków 1991, ss. 39-41.

amerykański fizyk-teoretyk Steven Weinberg stwierdził, że na powstanie ogólnej teorii względności (czyli grawitacji) duży wpływ miały zasady estetyczne Einsteina – odrzucił on wiele pomysłów, gdyż uznał je za niezbyt piękne¹⁰. Również Weinberg uznaje kryterium estetyczne za ważne przy tworzeniu teorii fizycznej. Także Paul A. M. Dirac – jeden z twórców mechaniki kwantowej – podobnie jak Einstein, przyjmował, że „w początkowych fazach poszukiwania teorii wyczucie estetyczne jest najważniejsze”¹¹.

Wymienieni uczeni przyjmowali zatem istnienie związku między racjonalnością przyrody, co wyraża według nich teoria naukowa, a jej pięknem. Stanowisko to jest bardzo bliskie rozumieniu piękna autora *Przygód idei*, ponieważ przyjmują oni, że przyroda jest bytem wzajemnie dostosowanych do siebie elementów. Piękno ujawnia – zdaniem Whiteheada – racjonalność wszechświata i tylko to jest w nim przejawem piękna, co jest racjonalne. Stopień racjonalności struktury kosmosu stanowi więc warunek konieczny jego piękna.

4. Piękno i cywilizacja

Whitehead uważa, podobnie jak myśliciele antycznej Grecji, iż cywilizacja stworzona przez społeczność ludzką jest również powiązana z uniwersalną ideą piękna i harmonii. Piękno – jego zdaniem – ma charakter powszechny i jego zakresu nie należy ograniczać jedynie do wszechświata, bowiem jest ono również kategorią, którą możemy stosować do świata ogólnoludzkiej cywilizacji. Brytyjski filozof przyjmuje, że cywilizacja, przez którą rozumie on pewien ideał życia ludzkiego, stanowi także część kosmosu i do niej również można stosować kategorie wypracowanej przez niego metafizyki, a przede wszystkim piękna i harmonii.

Cywilizacja jest więc powszechnie przyjętym ideałem ludzkiego życia, który w kręgu kultury europejskiej wyraża się poprzez pojęcia albo jakości, takie jak: prawda, piękno, przygoda, sztuka i pokój¹². Jakości te nie są od siebie izolowane i tworzą pewną hierarchię, w której główne miejsce zajmuje pokój. Whiteheadowska idea pokoju jest pewnego rodzaju pięknem, harmonią wszelkich idei obecnych w cywilizacji. Działalność człowieka jako twórcy cywilizacji, np. w dziedzinie sztuki, charakteryzuje się tym, że jest w niej obecna prawda, dobro i piękno. Dzieło sztuki – według Whiteheada – jest bowiem z swej natury piękne, lecz także dobre i prawdziwe. Idea pokoju jest pięknem obecnym we wspomnianych pojęciach, czyli stanowi harmonię wszelkiego rodzaju harmonii

¹⁰ S. Weinberg, *Gravitation and Cosmology*, Nowy Jork 1972, s. 19.

¹¹ A. Staruszkiewicz, *Wartość estetyczna...*, s. 41.

¹² „Zatem społeczeństwo, którego członkowie uczestniczą w pięciu wartościach: prawdy, piękna, przygody, sztuki i pokoju, może być uznane za cywilizowane”. A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 367 (tłum. własne).

(*harmony of harmonies*). Pokój jest zatem pewną strukturą, w której wszystkie wartości mogą koegzystować. Idei pokoju nie należy jednak utożsamiać z prostym złożeniem wartości. Jest ona bowiem pewnym odczuciem, które wskazuje na obecność tych jakości w każdym doświadczeniu. Innymi słowy, idee konstytuujące cywilizację ogólnoludzką są uniwersalne przez swoją aktualność w egzystencji jednostki ludzkiej, jak i całej społeczności. Zatem przez odczucie pokoju należy rozumieć zaufanie jednostki i ludzkiej zbiorowości do konstruktywnych idei, które umożliwiają proces ich rozwoju.

Tak rozumiany pokój – harmonia wszelkich harmonii – jest zasadniczą ideą cywilizacji i to, zdaniem Whiteheada, nie tylko zachodnioeuropejskiej. Pokój umożliwia harmonijny rozwój danej cywilizacji i stanowi dla niej ochronę przed stagnacją i destrukcją, ponieważ brak zasadniczej idei prowadzi do jej upadku. Pokój jest strukturą dynamiczną, która jest otwarta na możliwość powstania nowej harmonii poprzez zintegrowanie się z nowymi postaciami piękna, jakie powstają w danej cywilizacji. Tak rozumiane piękno przyczynia się do jej rozwoju. Powstanie renesansu we Włoszech i jego rozwój pokazuje konieczność istnienia w cywilizacji pewnej fundamentalnej idei, której brak powoduje stagnację i upadek. Dynamika idei pokoju ujawnia się w sytuacji kryzysu – dzięki pokojowi można zrozumieć, czym jest rozpad cywilizacji, tragedia albo upadek. Takie zjawiska nie są czymś przygodnym w historii cywilizacji ogólnoludzkiej, lecz stanowią część jej rozwoju i mogą być impulsem do kreacji nowych postaci piękna i harmonii¹³. Poprzez odczucie pokoju w dramacie ludzkiego życia może ujawnić się racjonalne piękno, przez intuicję – jego przewaga nad destrukcją i stagnacją. Idea pokoju nie oznacza bowiem zwykłego spokoju, bezruchu, lecz jest przecuciem możliwości ujawnienia się konstruktywnych sił, obecnych w rzeczywistości. Cywilizacja stanowi splot aktualnych zaistnień, a nawet w pewnym stopniu jest bytem aktualnym, którego ostatnią fazą rozwoju jest spełnienie (*satisfaction*). Rozpadu cywilizacji nie należy uważać za całkowite unicestwienie, gdyż jej elementy uczestniczą w innych aktualnych zaistnieniach i przyczyniają się do kreacji nowych form harmonii i piękna. Potwierdzenie tego poglądu stanowi cywilizacja europejska, która jest dziedzicem poprzednich cywilizacji, poczynając od Sumerów, Babilończyków, Egipcjan, antycznej Grecji, gdyż ich osiągnięcia są obecne w dorobku cywilizacyjnym świata zachodniego.

Whiteheadowska idea pokoju ma dwa aspekty. Pierwszy z nich wyraża możliwość łączenia ze sobą w spójną całość różnorodnych typów uporządkowanych regionów rzeczywistości, zarówno badanych przez nauki przyrodnicze, jak i przez sztukę, poezję i religię. Drugi przejawia się w życiu jednostki ludzkiej i ujawnia w postawie przeciwstawienia się wszelkiej tragedii i destrukcji oraz

¹³ „Rozpad, przemiana, strata i przemieszczenie należą do istoty twórczego postępu”. Ibidem, ss. 368-369 (tłum. własne).

przyjmowania ich za zjawiska przemijające. Pokój jako harmonia harmonii (*harmony of harmonies*) jest zatem w filozofii Whiteheada wyrazem metafizycznego optymizmu, który wynika z racjonalnej analizy uniwersum, w jakim funkcjonuje cywilizacja ogólnoludzka. Istotnym aspektem tej analizy i podstawą optymizmu jest odkrycie racjonalnych, tj. uporządkowanych struktur, które konstytuują „jedyną autentyczną rzeczywistość”¹⁴. Istnienie w przyrodzie tych struktur jest warunkiem idei pokoju, która jest z nimi powiązana. Jest ona więc możliwa jedynie dzięki stabilności uporządkowanych struktur wszechświata, ich brak uniemożliwiłby powstanie jakiegokolwiek harmonii i racjonalnego piękna w rzeczywistości.

Pojęcie pokoju jest przez Whiteheada stosowane do opisu rzeczywistości tworzonej przez człowieka – cywilizacji ogólnoludzkiej, gdyż wiąże się z pozacywilizacyjnymi formami racjonalności. Kategoria ta niesie ze sobą nowe postrzeganie nie tylko cywilizacji, ale i przyrody, ponieważ istotą pokoju jest harmonia różnych odmian racjonalności albo racjonalnych struktur. Rzeczywistość kosmosu i cywilizacji jest konstruowana przede wszystkim przez racjonalne i stabilne struktury, które można określić jako fragmenty uporządkowanego globalnego uniwersum. Tym samym stanowi swoiste pole racjonalności, do którego istoty przynależą harmonijne współistnienie ze sobą różnych rodzajów racjonalnych struktur.

Kreatywny aspekt rozwoju struktur uniwersum (pola racjonalności) ujawnia się w przyrodzie poprzez powstanie nowych racjonalnych struktur, natomiast w cywilizacji jest także obecny czynnik nowości, możliwy dzięki idei przygody (*adventure*). Innymi słowy, rozwój cywilizacji jest jak podróż w nieznanne obszary, które stanowią możliwość nowego etapu jej twórczej ewolucji. Przeciwnością tej idei jest cywilizacyjna stagnacja, upatrywanie największej wartości w powtarzaniu ustalonych osiągnięć na polu literatury, sztuki, nauki i filozofii. Zdaniem Whiteheada, jest to stan prowadzący do upadku danej cywilizacji, a trwanie w nim społeczności wynika z braku zrozumienia procesów, które doprowadziły do powstania jej dzieł, uchodzących za godny naśladowania wytwór przeszłości. Należy bowiem – według autora *Przygód idei* – pamiętać, że osiągnięcia antycznej Grecji na polu literatury, filozofii, sztuki i demokracji, które stanowią obecnie klasykę dorobku cywilizacji świata zachodniego, dla mieszkańców starożytnej Hellady były swoistą przygodą w procesie ich tworzenia. Pojawiły się one jako zjawiska nowe, które przyczyniły się do rozwoju greckich miast-państw. Idea przygody stanowi czynnik wspomagający rozwój danej cywilizacji, a nawet chroni ją przed upadkiem¹⁵. Proces rozwoju cywilizacji jest przygodą. Również wszechświat, zdaniem Whiteheada, uczestniczy

¹⁴ Ibidem, s. 376.

¹⁵ „Bez przygody cywilizacja jest w całkowitym upadku”. Ibidem s. 360 (tłum. własne).

w przygodzie, której celem jest wykreowanie nowych form piękna i harmonii¹⁶. W cywilizacji, podobnie jak w kosmosie pojawia się więc pewna celowość, która uzasadnia konieczność idei przygody poprzez cel – nowej postaci piękna albo harmonii wszelkiego rodzaju piękna, jakim jest idea pokoju.

Zakończenie

Whitehead przyjmuje, że piękno jest harmonią, która jest strukturą dynamiczną. Racjonalność tak rozumianego piękna ujawnia się poprzez uporządkowanie jej struktur. Istotą zarówno harmonii, jak i racjonalności jest więc dla niego porządek struktur rzeczywistości. Innymi słowy, to, co jest piękne, jest zarazem racjonalne. Powiązanie to ma charakter konieczny. Tak rozumiany związek piękna i racjonalności przypomina powiązanie materii i formy w filozofii Arystotelesa. Piękno – zdaniem Whiteheada – jest uniwersalną jakością w świecie przyrody i ludzkiej cywilizacji. Stosowanie piękna do opisu wszechświata nie jest łatwe – według współczesnej kosmologii, mimo że struktury kosmosu podlegają ewolucji, będą one w przyszłości ulegać destrukcji i rozpadowi. Zatem teza Whiteheada, że znany nam wszechświat ewoluuje w kierunku wytwarzania nowych harmonijnych struktur, napotyka na zrozumiałe trudności i jej przyjęcie wymaga uzasadnienia¹⁷. Należy jednak zauważyć, że pojęcie piękna stosował on głównie do opisu procesu rozwoju cywilizacji ogólnoludzkiej. W rzeczywistości do historii cywilizacji i perspektyw jej rozwoju jego koncepcja pokoju – harmonii wszelkich odmian harmonii i tym samym racjonalności – jest bardziej adekwatna. Stanowi też ciekawą propozycję zrozumienia procesów, jakie są w niej obecne. Problematyka piękna w filozofii Whiteheada nie ogranicza się do związków z racjonalnością, lecz obejmuje także zagadnienie relacji tej kategorii estetycznej do prawdy, dobra i religii¹⁸.

¹⁶ „Przygoda wszechświata zaczyna się od marzenia i zbiera dramatyczne piękno”. Ibidem, s. 381 (tłum. własne).

¹⁷ Whitehead przyjmował w swej kosmologii koncepcję wszechświata cyklicznego, jednak obecnie jest ona odrzucana przez większość kosmologów. Możliwością ocalenia jego koncepcji piękna jest założenie, że znany nam kosmos stanowi część bardziej podstawowej struktury, tzw. wieloświata. Pogląd ten jest przyjmowany przez wielu filozofów i kosmologów, lecz brak mu solidnych postaw naukowych. Zob. M. Kaku, *Hiperprzestrzeń. Naukowa podróż przez wszechświaty równoległe, pętle czasowe i dziesiąty wymiar*, Warszawa 1997; J. Gribbin, *W poszukiwaniu multiświata*, Warszawa 2010.

¹⁸ B. Lisiak SJ, *Pojęcie piękna w „Process and Reality” i „Adventures of Ideas” Alfreda Northa Whiteheada*, Kraków 1997.

ANNA KAWALEC

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Instytut Kulturoznawstwa

Racjonalność rytuału artystycznego (na przykładzie teorii i sztuki performatywnej)

Wprowadzenie

W badaniach kulturoznawczych rytuał jest tematem bazowym. Milton Singer¹, Victor Turner² i Richard Schechner³ rozwinęli koncepcje antropologiczne właśnie w odniesieniu do tej specyficznej formy działania ludzkiego i jego wytworu. Podczas gdy rytuał jest teoretycznie często opracowywany⁴, a także chętnie wykorzystywany w sztukach performatywnych, to problem racjonalności rytuału nie jest już jednak tak często podejmowany⁵. Niniejszy artykuł

¹ M. Singer, *Wstęp*, w: M. Singer (red.), *Traditional India: Structure and Change*, Philadelphia 1959, s. 12 nn.

² V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Chicago 1969.

³ W ramach tzw. antropologii widowisk. Zob. L. Kolankiewicz, *Antropologia widowisk: subdyscyplina czy nowa perspektywa antropologii kulturowej*, <http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/46034.html> [8.01.2009]; idem, *Teatr kultów transowych*, http://www.kmt.uksw.edu.pl/media/pdf/kmt_2010_1_kolankiewicz.pdf [26.01.2012].

⁴ M.in. w zakresie badań nad teatrem Zbigniew Raszewski plasuje rytuał jako czwartą płaszczyznę „Układu S” (społecznej formy dychotomicznie dzielącej aktorów i widzów wydarzenia), Erika Fischer-Lichte traktuje natomiast rytualność jako jedną z podstawowych cech performance art. Z perspektywy etnologicznej interesujące są badania, których wyniki w Polsce prezentują „Studia Choreologica” (m.in. artykuł Jacka J. Pawlika nt. nigeryjskich rytuałów „zjednujących siły życia”, *Taniec jako scenografia życia. Walka dobra ze złem w widowiskach kulturowych*, „Studia Choreologica” vol. XI, 2010, ss. 117-144). Ponadto w listopadzie 2011 r. w Opolu odbyła się konferencja pt. „Liturgika a performatyka”, podczas której zagadnienie rytuału było jednym z głównych punktów wspólnych tytułowych dziedzin.

⁵ Takie próby można dostrzec w pracach etnologów (jedną z pionierskich prac były opisy święta Maduna, tańca Bara i ważny dla Malinowskiego opis rytuału magii ogrodowej: B. Ma-

podejmuje problem powiązań między podejściem do racjonalności rytuału artystycznego a przyjmowaną koncepcją człowieka i poznania. Problem ten obejmuje przedmioty wielu dziedzin badawczych, o nierzadko krzyżujących się zakresach, a także płaszczyznę praktyczną – artystycznego działania człowieka. Przekraczanie granic i odrzucanie zastanych schematów badawczych specyfikuje podejście kulturoznawcze⁶, które może mieć charakter empiryczny, teoretyczny, ale też filozoficzny.

1. Rytualność sztuki

Zadomowienie się zjawiska i tematu rytuału we współczesnej kulturze zachodniej jest znamienne. Z jednej strony dostrzegamy w jej historii silne ruchy tektoniczne, co pewien, niedługi zazwyczaj, czas naruszające lub wręcz obalające stary porządek (w jednym bądź wielu wymiarach). Z drugiej strony charakterystyczna jest ciągłość lub powtarzalność określonych stanów kulturowych. Obie te tendencje zdają się iść w parze, zmieniając nieco proporcje oddziaływań na uczestników danej kultury⁷.

a) Teatr, rytuał i rozum

Źródłowe znaczenie rytuału, nierozzerwalnie związane z wiarą i religią grupy społecznej, we współczesnej kulturze Zachodu straciło na sile. Potwierdzają to wątpliwości Jerzego Grotowskiego⁸ dotyczące możliwości utworzenia teatru rytuału. Według tego czołowego przedstawiciela „drugiej reformy teatru”, jak nazwał tę epokę Kazimierz Braun, każdy posiada przynajmniej cztery płaszczyzny wierzeń. Pierwsza to tradycyjna wiara i religia, „z którą może zerwaliście – mówił podczas spotkania w paryskim ośrodku PAN w 1968 r. twórca Laboratorium – ale która pozostaje żywa w głębokich pokładach waszej istoty”⁹. Wiara ta kształtuje wyraz wyobraźni, jest fundamentem każdej ludzkiej myśli i obrazu wewnętrznego. Drugą płaszczyzną jest wiara, czy asekuracyjnie mówiąc, filozofia, którą chcielibyśmy wyznawać (Grotowski notował w tym miejscu:

linowski, *Tubylcy Mailu oraz inne szkice o kulturze Australii i wysp Pacyfiku*, tłum. J. Barański, A. Bydłoń, Warszawa 2009) i socjologów (m.in. mniej znana praca M. Segalena, *Obrzędy i rytuały współczesne*, tłum. J. J. Pawlik, Warszawa 2009).

⁶ Według pierwszego systematyka metod kulturoznawczych Michaela Pickeringa: M. Pickering (red.), *Research Methods for Cultural Studies*, Edynburg 2008. Zob. też krytyczną recenzję tej pracy: P. Kawalec, „Roczniki Kulturoznawcze” 1/2010, ss. 229-232.

⁷ W odniesieniu do sztuki, zwłaszcza epoki modernistycznej, trafnie określiła ten proces (jako awangardy i ariergardy) T. Pękała, *Awangarda i ariergarda. Filozofia sztuki nowoczesnej*, Lublin 2000.

⁸ A dokładnie Ludwika Flaszena, na którego powołuje się Grotowski. Por. J. Grotowski, *Teatr a rytuał*, w: idem, *Teksty z lat 1965-1969*, Wrocław 1990, s. 71.

⁹ Ibidem.

„w gruncie rzeczy usiłujecie przekonać innych oraz samych siebie, że tę wiarę posiadacie naprawdę, co ostatecznie bardziej sprowadza się do zabiegania o to, by w ogóle tę wiarę posiadać, niż by posiadać realnie, bo jesteście zbyt w sobie skłócenii”). Trzecią płaszczyzną artysta nazwał półwierzzeniami („życie podzielone między różne kręgi środowiskowe, małe myśłatka”, dla rodziny, kolegów). Czwartą, ostatnią grupę stanowią „wierzenia autentyczne”, dążenia osobiste, które się „kłębią”, ale są porzucane na rzecz innych płaszczyzn¹⁰.

Przyczynę tej „wieży Babel” Grotowski widzi w niezgodzie na harmonię z własną naturą, we wciąż innych niż dane jednostce pragnieniach i oczekiwa- niach oraz dążeniu do tego, co jest niemożliwe do osiągnięcia lub co po prostu nie istnieje. Wielość płaszczyzn wierzeń i religii może mieć wymiar pozytywny, np. wtedy, gdy dogmatyzm przeradza się w postawy fanatyczne, zasadniczo jednak, zdaniem Grotowskiego, jest ona chorobą cywilizacji. Diagnoza ta ozna- czała dla niego, że teatr jako rytuał nie może się odrodzić¹¹.

Spostrzeżenia artysty teatru wydają się trafne. Ich wartość prawdziwością wzmocnia empiryczne i pragmatyczne podejście Grotowskiego do zagadnień. „Via negativa” – droga osobistego doświadczenia, stosowana do doskonalenia aktorów w zespole polskiego reżysera, ma również zastosowanie na płaszczyź- nie religijnej – tej, która stanowi o istocie człowieczeństwa każdej osoby¹² i która zawsze była polem poszukiwań samego twórcy Laboratorium¹³.

b) Sztuka a płaszczyzny ludzkiego poznania

Droga osobistych poszukiwań jest niezwykle ambitna (lecz konieczna dla życia autentycznego). Uczestnicy kultury przełomu tysiącleci, kultur granicznych i „pomiędzy”¹⁴, inter- i transkulturowych¹⁵ doświadczeń zapewniają sobie te szczególne doznania intelektualno-emocjonalne, korzystając z oferty kultur ob- cych, szczególnie wschodnich. Doskonale prosperujące portale z przepowied- niami¹⁶, na stałe już wiszące na słupach ogłoszenia o sesjach czy kursach praktyk

¹⁰ Ibidem.

¹¹ „[...] ponieważ rytuał obracał się zawsze wokół osi, jaką stanowi akt wiary, akt religijny, wyznawczy, nie tylko w znaczeniu obrazu mitycznego, ale również postaw, obowiązujących całą ludzką rodzinę”. Ibidem, s. 72.

¹² Por. m.in. koncepcję człowieka – *capax Dei*: Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lu- blin 1992, zwłaszcza ss. 415-437.

¹³ Zob. źródła, z których czerpał artysta, poczynając od prac nad *Apocalypsis cum figuris*. Bibliograficznie cenne jest opracowanie D. Kosińskiego, *Grotowski. Przewodnik*, Wrocław 2009, ss. 368-382.

¹⁴ Symboliczne „Betwixt and between” to wyrażenie Victora Turnera. V. Turner, *Las symboli: aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Kraków 2006, rozdz. 4, ss. 111-131.

¹⁵ Znaczenia tych pojęć wyjaśnia E. Rewers, *Transkulturowość czy globalność? Dwa dyskursy o kondycji postponowoczesnej*, w: W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Kraków 2004.

¹⁶ M.in. portal wróżbiarstwa i tarota: www.wrozbaonline.com/, www.magicznawrota.pl/.

medytacyjnych, powstawanie wciąż nowych ośrodków religijnych Wschodu¹⁷ to zjawiska wskazujące na znamiennej sytuacji kultury duchowej Zachodu. Proces ten historyk filozofii i kultury Stefan Swieżawski opisał następująco:

Od wieków nie jesteśmy już formowani w duchu prymatu mądrości, tylko w duchu prymatu techniki, prymatu użyteczności, wygody, komfortu. Nasza kultura europejska niezwykle wiele straciła w porównaniu np. z pewnymi kulturami Wschodu lub Afryki. [...] Rozwój kultury białego człowieka spowodował, że rozważania filozoficzne uprawiane naukowo, systematycznie, poszły w innym kierunku niż mądrość [tzn. tworzenie pojęć i kontemplacja ich treści oraz formułowanie sądów – A. K.]¹⁸.

Człowiek Zachodu kompensuje sobie w ten sposób pustkę, którą pozostawiło zaniechanie kontemplacji świata i samego siebie. Prace nad wypełnieniem tej luki widoczne są już w coraz popularniejszych metodach formacji duchowej: rekolekcjach, nierzadko indywidualnych i zamkniętych, wykorzystujących kontemplację specyficzną dla kultury śródziemnomorskiej i wiary judeochrześcijańskiej¹⁹.

c) Funkcje rytuału i sztuki

Początek XX wieku był czasem, gdy rodziły się badania etnograficzne, ale także czasem, gdy artyści przyjmowali postawy zaangażowania w sytuację społeczną lub kontestacji takiej aktywności. Duchowe zaangażowanie wykazywał wówczas Antonin Artaud, twórca Teatru Okrucieństwa, który w teatrze (metafizycznym, rytualnym, czyli Wschodu) doszukiwał się źródeł odrodzenia tej sztuki zachodniej. Rytuał był dla niego środkiem przywrócenia, paradoksalnie, chaosu i pierwotnego porządku (rytuał jak dzuma wywoływał chaos,

¹⁷ W Polsce np. w 2004 r. były zarejestrowane buddyjskie wyznania: Buddyjski Związek Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu (ok. 5 tys. wyznawców), Zazen International, Szkoła Zen „Zwykły Umysł”, Szkoła Vipassana, Związek Buddyjski Tradycji Karma Kamtżang (1665 wiernych), Przyjaciele Zachodniej Wspólnoty Buddyjskiej, Instytut Wiedzy o Tożsamości „Misja Czaitanii” (1389 wiernych), Misja Buddyjska Trzy Schronienia w Polsce (1270 wiernych), Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny (od 1990 r.), Związek Garuda w Polsce.

¹⁸ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, ss. 51-52 i 181-182. W perspektywie etnograficznej kulturoznawca V. Turner określał mądrość jako „znalezienie zawsze odpowiednich związków między strukturą i *communitas* w danym czasie i miejscu, akceptacja tej modalności, która jest nadrzędna, ale bez odrzucenia drugiej, a nie pozostawanie przy jednej, nawet kiedy miną jej pierwotny pęd”. V. Turner, *Proces rytualny*, tłum. I. Kurz, w: A. Chałupnik (red.), *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2005, s. 138. Dodajmy, że w *communitas* Turner dostrzega cechy spontaniczności, bezpośredniości i konkretności, bez wpływu norm, wyobrażeń i instytucji.

¹⁹ Na temat specyfiki kontemplacji chrześcijańskiej, opartej na Słowie Bożym, wykrystalizowanej w doktrynie św. Jana od Krzyża, zob. G. A. Maloney SJ, *Podróż w świat kontemplacji*, tłum. M. Zagrodzki, Kraków 2007.

którego celem było uzdrowienie społeczeństwa)²⁰. Po lekcje ezoteryzmu Artaud udał się do kraju Tarahumara²¹, gdzie, niestety, podczas doświadczania długo oczekiwanego obrzędu zemsta. Jego wizje, wyobrażenia²² związane z tą formą doświadczenia rzeczywistości utwierdziły go w przekonaniu, że rytuał jest jedyną właściwą metodą uzdrowienia teatru i społeczeństwa.

Elementy formalne rytuału²³, takie jak: zagęszczenie, przesada, powtórzenia i rytmiczność, które wyróżnił Milton Singer, a potem Richard Schechner²⁴, są cechami wspólnymi rytuału oraz teatrów światowych (Singer i Schechner zajmowali się wówczas formami widowiskowymi Indii). Na ich bazie m.in. stworzyli nową dziedzinę badań, zwaną performatyką²⁵. Rytuał zyskał w ich pracach również doprecyzowanie treściowe:

Zarówno w rytuałach ludzkich, jak i zwierzęcych wywiązują się – albo też planuje się – wywrotowe, burzliwe i dwuznaczne interakcje, kiedy to błąd w porozumieniu może prowadzić do brutalnych, a nawet śmiertelnych starć [...]. Jeżeli zaś to te interakcje są „prawdziwymi wydarzeniami” – czym są w takim razie obejmujące je rytuały? Otóż są one ambiwalentnymi działaniami symbolicznymi, które wskazują na rzeczywiste transakcje, a zarazem pomagają ludziom uniknąć zbyt bezpośredniej konfrontacji w ich trakcie²⁶.

Funkcję łagodzenia doświadczanej rzeczywistości pełnią jakości artystyczne, które dzięki filtrowi świadomości fikcji świata przedstawionego w sztuce²⁷ są pozbawione zagrożenia, mogą natomiast wzbogacać poznawczą, racjonalną percepcję odbiorcy w wartości egzystencjalne²⁸, a pośrednio wpływać na jego życie moralne.

W sposób bardziej magiczny interpretuje tę funkcję rytuałów Schechner: „Rytuały tworzą mosty – stabilne urządzenia, dzięki którym można przejść nad niebezpiecznymi wodami”²⁹. Grotowski również używa metafory mostu, choć raczej w wymiarze sakralnym, odnosi ją jednak do osoby aktora:

²⁰ A. Artaud, *Teatr i jego sobowtór*, tłum. J. Błoński, Warszawa 1966, ss. 40-54.

²¹ U. Hertz, *Artaud in Mexico*, „Fragmentos” 25/2003, ss. 11-17.

²² Opis wizji zawiera zwłaszcza *The Peyote Dance, Supplement* oraz *Tutuguri*.

²³ Na temat cech formalnych i treściowych rytuału: A. Kawalec, *Rytuał artystyczny w perspektywie kulturowej. Teatr i performans a „świat widowisk”*, „Nurt SVD” rok 45, 2(130)/2011, ss. 123-143.

²⁴ R. Schechner, *Przyszłość rytuału*, tłum. T. Kubikowski, Warszawa 2000, ss. 223-224.

²⁵ W Polsce pokrewna jej jest antropologia widowisk. L. Kolankiewicz, *Wstęp*, w: A. Chałupnik (red.), *Antropologia widowisk...*, Warszawa 2005, ss. 1-18.

²⁶ R. Schechner, *Przyszłość rytuału*, s. 223.

²⁷ Świadomością fikcjonalności tłumaczy funkcjonowanie paradoksu tragedii D. Hume. Por. D. Hume, *O tragedii*, w: idem, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, tłum. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1955.

²⁸ Por. A. B. Stępnia interpretację Witkacego i Ingardena wartości i jakości metafizycznych. A. B. Stępień, *Współczesne granice pojęcia sztuki*, w: A. Kawalec (red.), *O pojęciu sztuki w kulturze współczesnej*, Lublin 2010, ss. 23-31.

²⁹ R. Schechner, *Przyszłość rytuału*, s. 223.

Rytuał to czas wielkiej intensywności. Intensywności prowokowanej [...]. Świadkowie wstępują wówczas w stan intensywności, gdyż – powiadają – czują jakąś obecność. A to dzięki Performerowi, który stał się mostem między świadkiem a owym czymś. W tym sensie Performer to pontifex: czyniący mosty³⁰.

Dzięki statusowi pośrednika (jak kapłana, szamana) aktor – według Grotowskiego – nie tylko doprowadzał do łączności dwóch wymiarów rzeczywistości, lecz także zmieniał siebie na płaszczyźnie ontycznej: stawał się „drabiną Jakubową”, „prymitywną windą”³¹ – elastyczną energią, pozwalającą na dowolne przemierzanie różnych stanów rzeczywistości: od ćwiczeń fizycznych do najbardziej wysublimowanych (mistycznych?)³² sposobów bytowania.

Rytuał o charakterze artystycznym podążył dwiema drogami: jedną była jego realizacja w sztuce, nazwijmy ją „autentycznej” (finalnie Grotowski stworzył teatr rytualny), wyrażającej najgłębsze, ontyczne, osobowe struktury³³, drugą – wykorzystanie przede wszystkim jego walorów formalnych³⁴. Badanie racjonalności działań i dzieł artystycznych najciekawsze jest w sztuce pierwszego rodzaju, choć również drugi rodzaj, nierzadko krzyżujący się zakresowo z pierwszym, dostarcza przykładów działania racjonalnego. W tym drugim mamy jednak do czynienia z sytuacją opisaną przez Swieżawskiego: rytuał bez źródłowego umocowania w pełnej strukturze ontycznej człowieka dotyka jego zmysłowo-pożądczych pokładów bądź wysublimowanej formy ludzkiego rozumowania, pomijając pośrednie formy ludzkiego poznania i przeżywania.

2. Artystyczna racjonalność

W 2008 r. Uniwersytet Harvarda opublikował raport dotyczący korelacji dziedzin sztuki, nauki i techniki³⁵. Stwierdzono w nim m.in., że odtąd sztuki będą integralną częścią badawczego życia uniwersytetu, że dzięki wzajemnym relacjom odkryje się nową przestrzeń dla kreatywności sztuki, ale też twórczości pracy naukowej i technologicznej. Ten formalny wyraz nierozdzielności teoretycznie odrębnych dziedzin ludzkiego działania od długiego już czasu miał swoje wer-

³⁰ J. Grotowski, *Performer*, w: idem, *Teksty z lat 1965-1969*, s. 215.

³¹ J. Grotowski, *Od zespołu teatralnego do sztuki jako wehikułu*, „Notatnik Teatralny” 4/1992, s. 37.

³² Por. m.in. fragment z dzieł Eckharta w: J. Grotowski, *Performer*, ss. 217-218.

³³ Choćby płaszczyzny poznawczą i wolitywną. Por. kategorie „człowieka poznania”, „człowieka czynu”, wyboru w Grotowskiego koncepcji Performera. Ibidem, ss. 214-218.

³⁴ Zob. rytualne realizacje działań performatywnych M. Abramovic (*The Lovers, Balkan Baroque*), R. Huntera (*Poemat o kćcie prostym*), A. McLennana (z International Black Marketu) czy R. Nagela (podczas lubelskiego Międzynarodowego Festiwalu Performatywnego w 2009 r.) i Cai Qinga Sonnenberga (podczas EPAF' 2011).

³⁵ Report of the Task Force on the Arts, http://www.news.harvard.edu/press/pressdoc/supplements/081210_ArtsTaskForceReport.pdf [15.01.2012].

sje mniej formalne: czy to na płaszczyźnie odkryć naukowo-technologicznych (gdy rozpoczynała karierę pojęcie „innowacyjność”³⁶), czy też na terenie sztuki użytkowej (design).

Od wczesnej nowożytności dziedzinę nauki specyfikuje się wymogiem racjonalności, odróżniając ją od sztuki, która – według przyjętych przesądów – nie musi się nim kierować. Starożytność takich podziałów nie znała. Mimo że wyodrębniano sztuki ekspresyjne i konstruktywne³⁷, w obu typach obowiązywały zasady racjonalności środków i metod oraz teleologii. Do tej pory w klasycznych ujęciach sztuki podkreśla się świadomość i celowość działania artysty³⁸.

a) Kryteria racjonalności

Racjonalność potocznie jest rozumiana jako cecha myślenia i działania, polegająca na tym, że spełnia ono pewne kryteria. Precyzując owe kryteria, wskazuje się na logiczność, która dla myślenia oznacza uwzględnienie: prawa tożsamości, prawa niesprzeczności oraz racji dostatecznej. Dla działania ludzkiego sformułowano bardziej praktyczne elementy kryterium racjonalności: skuteczności, wkładu energii oraz ekonomiczności energii. Kryteria racjonalności dla działania określa się jako prakseologiczne, a ich wykładnię przedstawił Tadeusz Kotarbiński w pracy realizowanej podczas II wojny światowej w Krężnicy Okrągłej (na Lubelszczyźnie), zatytułowanej *Hasło dobrej roboty*³⁹.

Działanie rozumiane jest szeroko: i w znaczeniu zaproponowanym przez Kotarbińskiego (jako myślenie i uzasadnianie⁴⁰), i jako każda minimalnie racjonalna czynność człowieka. Wyróżnia się przy tym następujące poziomy racjonalności działania:

- 1) nieświadome, bezwolne (uczynienia, *actus hominis*),
- 2) celowe lub ukierunkowane na cel (pożądawcze),
- 3) intencjonalne (ukierunkowane na przyszłość – zamiar; intencja, z którą ktoś działa; działanie intencjonalne celowe – treść, którą ktoś się kieruje oraz zrozumienie tej treści; rozumienie intencji wyjaśnia dane działanie, lecz go nie tworzy⁴¹,

³⁶ Pojęcia przecież nie tak odległego od znanych w sztuce i estetyce od dawna „oryginalności” czy „nowości”. Por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1988, ss. 302-311.

³⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. I, rozdz. *Początki poezji*.

³⁸ Por. m.in. określenia sztuki, sytuacji estetycznej R. Ingardena (*Studia z estetyki*, Warszawa 1968, 1970) i M. Gołaszewskiej (*Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie*, Warszawa 1986), „definicję alternatywną” W. Tatarkiewicza (*Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2005); zob. też krytyczną analizę tej definicji autorstwa J. Wojtysiaka w: A. Kawalec (red.), *O pojęciu sztuki w kulturze współczesnej*, Lublin 2010) czy A. B. Stępnia (*Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986).

³⁹ T. Kotarbiński, *Hasło dobrej roboty*, Warszawa 1984, zwłaszcza rozdz. 1, 2 i 19.

⁴⁰ Ibidem, ss. 207-227.

⁴¹ Takie jest stanowisko Elisabeth Anscombe (*Intention*, Oxford 1957), odmienne od stanowiska Donalda Davidsona, który uważa, że racja kogoś jest (automatycznie) przyczyną działania,

4) autonomiczne akty, działanie samoświadomego aktywnego podmiotu ludzkiego (akt człowieka)⁴².

b) Racjonalność a performatyka

Badacze performansu, nie respektując własnych założeń ideowych⁴³, dokonują różnego rodzaju kodyfikacji swej dziedziny. Zawsze wykorzystują przy tym narzędzia racjonalne. Na przykład Tracy Davis tłumaczy „przewrót performatywny” jako powstanie wiedzy o tym, jak indywidualne zachowania często nieświadomie derywują z zachowań zbiorowych, stając się zachowaniami możliwymi do oglądu w sytuacjach wyjątkowych i codziennych, jednostkowych i społecznych⁴⁴. Wiedzę traktuje przy tym jako wytwór racjonalnej, systematycznej działalności człowieka. Freddie Rokem tworzy kategorię „discursive practices”⁴⁵. Sam Schechner opisuje wprowadzane do wiedzy terminy:

[...] „byt” to sama nasza egzystencja; „działania” to aktywność wszystkiego, co istnieje, poczynawszy od kwarków, poprzez istoty czujące i świadome aż do gromad galaktycznych; „Okazane działania” to uwydatnienie działań, podkreślenie ich, przedstawienie; „Wyjaśnienie” okazanych działań to performatyka⁴⁶.

Schechner tłumaczy też źródła performansu, posługując się przyczynowo-skutkowym sposobem wyjaśniania: „Gdzieś u podłoża jest poczucie, działanie, które zostaje opracowane, przedstawione, wyróżnione, wystawione na pokaz”⁴⁷. Perspektywa badacza zakłada więc metodyczne czynności, wykorzystujące interdyscyplinarne narzędzia i środki (Schechner powołuje się na jedną z podstawowych metod badań psychologicznych – obserwację uczestniczącą). Ten czołowy performatyk nie jest jednak do końca konsekwentny. Z jednej strony uważa, w zgodzie z założonymi ideami, że w rzeczywistości nie istnieje granica performansu, ani w ujęciu historycznym, ani kulturowym, ma jednak

że „produkuje” działanie. Według Davidsona, wychodzącego z pozycji naturalizmu, ważny jest stan mentalny jako zdarzenie, natomiast treść działania nie jest istotna. Por. D. Davidson, *The Problem of Objectivity*, w: idem, *Problems of Rationality*, Oxford 2004, ss. 3-18.

⁴² G. Wilson, *The Intentionality of Human Action*, Stanford 1989.

⁴³ Por. fragmenty monografii R. Schechnera, w których autor wielokrotnie określa przedmiot badań performatyki jako „otwarty”, zmienny, ulotny, jako „element ciągłej gry związków i relacji”. R. Schechner, *Performatyka. Wstęp*, tłum. T. Kubikowski, Wrocław 2006, s. 16.

⁴⁴ Por. T. C. Davis, *Introduction: the pirouette, detour, resolution, deflection, deviation, tack, and yaw of the performative turn*, w: T. C. Davis (red.), *The Cambridge companion to performance studies*, Cambridge 2008, s. 1.

⁴⁵ Jako kategoria spajająca działania teoretyczne z praktycznymi, namysł filozoficzny i kryteria racjonalności z działaniem ludzkim, w tym jego twórczością. Zob. konteksty wyjaśniające ten termin w różnych miejscach pracy: F. Rokem, *Philosophers & Thespians. Thinking Performance*, Stanford 2010.

⁴⁶ R. Schechner, *Performatyka. Wstęp*, s. 43.

⁴⁷ Ibidem, s. 16.

ambicję „uczynić performatykę metodą analizy, sposobem na rozumienie świata tak jak się on staje, niezbędnym narzędziem do życia”⁴⁸.

Schechner zapewne zaakceptowałby tę niekonsekwencję, motywując swą postawę „otwartością” performatyki. Niekonsekwencja ta wydaje się jednak wyrazem zjawiska specyfikującego naszą kulturę. Badacz i praktyk, taki jak Schechner, który czyni przedmiotem dociekań elementy obcej kultury, również przejawia sposób funkcjonowania teoretycznego i praktycznego własnej kultury⁴⁹. Specyfiką kultury zachodniej, jak zauważył już Stefan Swieżawski, jest bowiem rozwinięcie w niezwykłym stopniu złożonych działań umysłowo-poznawczych, łączenie sądów według różnych zasad logiki, tworzenie tzw. rozumowań. „Rozbudowaliśmy imponującą skądinąd kulturę europejską, zaniedbując jednak sferę mądrości. Bo mądrość rozwija się głównie w kontemplacji i w sądzeniu”⁵⁰ – pisał Swieżawski i trudno się z nim nie zgodzić, widząc powszechne panowanie sztuki konceptualnej czy innowacyjność wytworów techniki. Kontemplację Swieżawski rozumie jako tworzenie pojęć i „zatrzymanie się” na ich treści, „wpatwienie się” w treść pojęcia.

Owo uważne wpatrywanie się jest bardzo złożone, bo na jego treść składają się całe ogromnie bogate regiony, całe tereny duchowe [...] simplex apprehensio⁵¹.

Sądzenie jest natomiast bardziej złożonym działaniem umysłu, polegającym na łączeniu ze sobą pojęć i formułowaniu zdań o treści pozytywnej lub negatywnej.

c) Przeżycie wydarzenia performatywnego

Obie czynności umysłowe: kontemplacja i sądzenie są niezbędne w codziennym życiu. Do rozwoju intelektualnego potrzebna jest również czynność rozumowania. Swieżawski trafnie opisał sytuację naszej kultury, w tym sytuację postaw badawczych i artystycznych. Znamiennym przykładem prymatu czynności rozumowań nad kontemplacją i sądzeniem w ramach działań artystycznych jest performans *The Iron Ship*. Został on zrealizowany w Bristolu w 2000 r. Jednym z twórców był Tom Wainwright. Performans miał być formą podróży, która odbywa się w Bristolu w 2008 r., a zarazem na wodach oceanów w połowie XIX wieku. „Teatr” stał się otwartą przestrzenią, determinowaną jedynie ścieżkami wędrówki osób podążających za artystami po szkieletowej konstrukcji pozostałości SS *Great Britain*. Wszyscy byli uczestnikami morskiej podróży w XIX wieku i wszyscy uczestniczyli w tym performansie – wszyscy zatem badali wydarzenie XIX-wieczne i zarazem je utrwalali.

⁴⁸ Ibidem, s. 10.

⁴⁹ Pomijam złożony problem metodyki badań etnograficznych.

⁵⁰ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 182.

⁵¹ Ibidem, s. 181.

Opisaną podwójność sposobu uczestniczenia Baz Kershaw, badacz performansu, nazwał rodzajem „metamimezy”⁵². Osoby poprzez świadomość transcendującą „tu i teraz” zyskiwali drugą tożsamość – historycznych postaci, ponadto badali rzeczywistość historyczną całymi sobą (doznawaniem cielesno-zmysłowym, pożądawczym, poznawczo-świadomościowym). Dzięki świadomości czy nadświadomości stawali się też twórcami odtwarzanej rzeczywistości drugiego stopnia⁵³. Według B. Kershawa, takie były zamierzenia ideowe twórców *The Iron Ship*.

d) Performans jako rytuał

Przywołany performans miał spełniać funkcję rytuału. Według Arnolda von Gennepa, obrzędy przejścia powinny być odczytywane dosłownie, nie zaś symbolicznie, gdyż elementy, środki materialne „posiadają znaczenie rzeczywiste, zmuszające”⁵⁴. Dosłowność, materialność, wymiar autoreferencyjności, czyli w konsekwencji ustanawiania rzeczywistości⁵⁵ to istotne cechy performance artu. Wydarzenie *The Iron Ship* miało ustanowić tożsamość uczestników oraz zmaterializować rzeczywistość XIX-wiecznej żeglugi. Pozostaje pytanie, na które odpowiedź zna prawdopodobnie ktoś, kto uczestniczył w bristolskim przedsięwzięciu i z perspektywy czasu może zaobserwować zmiany w sobie i swoim życiu pod wpływem tego performansu: Czy była to „faktyczna zmiana sytuacji społecznej”⁵⁶? Jest to pytanie kulturoznawcze i socjologiczne. Filozof natomiast będzie dopominać się o uwarunkowania tożsamości inne niż tylko społeczne, gdyż nie wszyscy filozofowie uważają, że performatywność natury socjologiczno-kulturowej konstruuje tożsamość osoby ludzkiej.

Wśród filozofów, a częściej artystów panuje pogląd esencjalistyczny, który najprościej można opisać w taki sposób, że istnieje w człowieku „częstka”, która jest dynamiczna, rozwija się, ulega presjom zewnętrznym i wewnętrznym, jednostkowym wpływom, ale która stanowi o tym, kim jesteśmy, jak istniejemy. Pomijając złożone i polemiczne filozoficzno-kulturowe dyskusje dotyczące

⁵² B. Kershaw, *Performance as research: live events and documents*, w: T. C. Davis (red.), *The Cambridge companion...*, s. 31.

⁵³ Kershaw dostrzegł paradoks sztuki performansu. Według niego, „nie jest to może paradoksalność binarnego rozróżnienia pomiędzy ontologią życia performansu i zapośredniczonym odtwarzaniem (dotyczącym zwłaszcza zjawiskowości) w performatyce, jest jednak paradoksalnością ukazującą głęboką jedność wydarzenia i dokumentów, których jakości dostępne są dopiero w całościowym odbiorze”. Ibidem, s. 42 (tłum. własne).

⁵⁴ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, tłum. A. Zadrożyńska-Barącz, w: Z. Sokolewicz (red.), *Etnologia*, Warszawa 1969, s. 137.

⁵⁵ E. Fischer-Lichte tłumaczyła autoreferencyjność następująco: „działania wykonawców i widzów znaczyły przede wszystkim to, czym faktycznie były”. E. Fischer-Lichte, *Estetyka performatywności*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2008, s. 27.

⁵⁶ Co jest warunkiem koniecznym wszystkich rytuałów przejścia. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, s. 137.

tożsamości ludzkiej⁵⁷, można ten problem przedstawić, przywołując drogę, którą przebył Grotowski, próbując stworzyć teatr rytualny⁵⁸. Dla problematyki racjonalności w rytuale artystycznym ważne będzie przywołanie jedynie pewnych momentów dochodzenia Grotowskiego do odpowiedzi na pytanie o możliwość istnienia teatru rytualnego oraz istotę i kształt teatru-rytuału.

e) Racjonalność osoby w teatrze rytualnym. Dzieło Jerzego Grotowskiego

Sceptycyzm Grotowskiego w realizacji tego, jak sam nazwał, złudzenia, marzenia, pokusy⁵⁹ wynikał z diagnozy stanu duchowego współczesnego człowieka. Teatr rytualny był dla artysty formą teatru żywego, teatru, który porusza, przemienia, pozwala odkryć najgłębsze wewnętrzne pokłady osoby. Twórca Laboratorium dochodził do tej formuły m.in. poprzez formowanie relacji między aktorem a widzem, tj. kolejno: kreowanie przestrzeni niwelującej tradycyjną dwudzielność, wymuszanie przez prowokację spontaniczności, przygotowywanie zestawów scenariuszy ról dla widzów-aktorów, wreszcie przez koncepcję widza-świadka zakładającą szacunek i niezapomnienie wydarzenia i osoby-ofiary, mieszanie aktorów z widzami w celu uzyskania... przepaści między nimi. Unikał świadomie „ceremoniałów ogłupiających”, populistycznych, które – według niego – zapewniają bezpośrednio uczestnictwo widza, redukują natomiast go „tak nisko, że nie mamy więcej do czynienia z widzami, ale, jak to powiadamy, z »publiką«, czyli tłumem”⁶⁰.

Zespół próbował dociec, co mogłoby być „osią rytuału”. Ponieważ prawdziwa wiara, która uzasadniała teatr grecki i następne, minęła, możliwy jest tylko rytuał laicki – taki był wniosek z wieloletnich usiłowań zespołu Laboratorium. Istoty tego rytuału pierwotnie poszukiwano w archetypach. Przyjmowano jednak postawy odmienne od tych, które były spotykane na co dzień. Zaprzeczano schematom, negowano raz zatwierdzone wartości, posługiwano się prowokacją – „swoistą dialektyką”, jak mówił Grotowski. Twórcy osiągnęli ironię dzięki zdystansowanej analizie odbiorców, zyskiwali podwójną postawę odbiorcy: apoteozy i negacji. Ale nie każdego odbiorcy⁶¹. Brnęli więc dalej. Szukali

⁵⁷ Szczególnie wpływowe są popularne dziś koncepcje Judith Butler i podobne w tym względzie R. Schechnera. Wspomnieć można także mniej znaną ideę kształtowania tożsamości, jako swoistej syntezy koncepcji J. Butler i Jacques’a Derridy, posiłkującą się kategorią performatywności, sformułowaną przez Mehmeta Siraya. Zob. M. Siray, *Performance and Performativity*, Frankfurt am Main 2009.

⁵⁸ Szerzej na ten temat: A. Kawalec, *Rytuał artystyczny...*, ss. 123-143.

⁵⁹ Por. J. Grotowski, *Teatr a rytuał*, s. 61.

⁶⁰ Ibidem, s. 69.

⁶¹ Grotowski notował: „kiedy widz reagował fascynacją, skutecznie działało skrzydło apoteozy, zaś na pięttrze myślenia – kiedy widz analizował strukturę spektaklu – działało ośmieszenie”. Ibidem, s. 70.

spontaniczności i autentyczności w relacjach aktor – widz, a powstawał chaos. Szukali mitu w rytuale, a tworzyli przedstawienia ekumeniczne (zlepek różnych wierzeń, obrzędów, zwieńczony „wielką teozofią”). Usiłowania przywrócenia rytuału na bazie mitu były – według Grotowskiego – „jałowe”.

[Jednak – A. K.] jeżeli wielki artysta podejmie tego rodzaju poszukiwania, zdolny jest poza to wyjść [...] dzięki tworzyw, dzięki samej naturze swojego rzemiosła⁶².

Materiałem było ciało i duch artysty. Tym razem zespół poszukiwał najbliższych sobie tekstów kultury, odkrywał i przeformułowywał je w sobie, każdy z aktorów indywidualnie. Tak Grotowski opisywał proces interioryzacji i metodycznej pracy aktora:

Eliminowaliśmy z tekstu te jego partie, które tej siły nie zachowały, i w drodze selekcji, punkt po punkcie, poszukiwaliśmy czegoś, co nie było już dziełem dramatycznym, ale jakby kryształkiem wyzwania, czymś elementarnym, jak doświadczenie naszych przodków, jak doświadczenie innych, jak głos z otchłani, który mówi, my zaś możemy odnaleźć własną odpowiedź; głos ten milknie, jeśli nie napotyka na reakcję, ale można go jeszcze usłyszeć, i dzięki niemu odnajduje się własną replikę. [...] mówi on również coś, z czym nie możemy się zgodzić, a jednak przenika nas dreszcz⁶³.

Prezentowana droga polega na poznaniu rzeczywistości zewnętrznej, choćby przynależnej „człowiekowi wewnętrznemu” aktora i autora tekstu, przeżyciu jej na drodze intelektu i emocji, pamięci i wyobraźni, poszukiwaniu sposobów wyrazu cielesnego, głównie przez rytm. Była to droga poszukiwania źródeł wspólnych i indywidualnych, konkretnych, ucieczka od abstraktów, narzucanych pojęć, norm. I rzucanie w twarz obcymi, sztucznymi tworam kultury, głównie we własną twarz, bo odtąd teatr Grotowskiego był sztuką aktora.

W praktyce Grotowski korzystał z metod pracy aktorskiej Konstantego Stanisławskiego, zwłaszcza z jego działań fizycznych, które zmodyfikował przez odszukanie rytmu ciała, organicznych reakcji, znaków gestycznych i wokalnych⁶⁴. „Aktor nie powinien tu grać – mówił Grotowski – ale penetrować obszary własnego doświadczenia, jakby analizować je ciałem i głosem”⁶⁵. Penetracja zakładała pełny proces przeżycia: poznanie siebie (ciała, osobowości i innych struktur osobowych), samoświadomość przeżycia, procesy woliwne (decyzje), pożądawcze, a także fizjologiczne. Penetracja siebie i tekstu, i znów siebie miała doprowadzić do powstania aktu. Wówczas „to, co kolektywne,

⁶² Ibidem, s. 73.

⁶³ Ibidem, s. 75.

⁶⁴ Na tym poziomie pracy aktora celowe mogłoby się okazać przebadanie czynności w aspekcie wspomnianych kryteriów prakseologicznych. Ibidem, s. 7.

⁶⁵ Ibidem, s. 78. Grotowski nie znosi jednak bazowej zasady konwencji teatralnej. Wykorzystuje ją natomiast do metody pracy aktora – wprowadzania porządku poprzez sprzeczności (podobnie jak w wizji A. Artauda).

gatunkowe jakby, i to, co osobiste, schodzi się w tym samym punkcie”⁶⁶. Można powiedzieć, że Grotowski widział złożony charakter procesu kształtowania się osobowości: dostrzegał wpływy zewnętrzne, te, które wskazują konstruktywności i performatycy, ale podkreślał zarazem rolę tożsamości podmiotu. W latach 80. zastosował biblijne, Pawłowe wyrażenia „człowiek zewnętrzny” i „człowiek wewnętrzny”. W działaniach praktycznych uwzględniał oba wymiary. W działaniu praktycznym, w akcie, widział również syntezę cielesności i duchowości; stąd jego koncepcja „jakby energii”. Pojmował więc człowieka jako jedność, choć złożoną, która zyskuje pełnię w aktach osobowych⁶⁷.

Choć twórca Laboratorium nigdy nie odwoływał się do założeń personalizmu, nie przywoływał źródeł tej filozofii, to, jak się wydaje, *Performer* – zebrane krótkie i różnorodne w formie i źródłach notatki z 1987 r. – prezentuje pogłębioną myśl personalizmu. Główną ideą tego nurtu jest esencjalizm, intelektualizm umiarkowany oraz woluntaryzm umiarkowany, dynamiczna koncepcja rzeczywistości (możność – akt). Założenia filozoficzne performatyki (wariabilizm, antyesencjalizm, konstruktywizm, egzystencjalizm) stoją w sprzeczności z personalizmem. Grotowski formułuje jednak koncepcję Performera – odnoszącą się nie do założeń studiów performatywnych, lecz właśnie do osoby ludzkiej.

Performer jest jednością psychofizyczną realizującą się w aktach, spełniającą się w działaniu osobowym: w aktach poznania, samoświadomości (kontroler), aktach wyboru, sztuce ciała (wyobraźni, pamięci, ale jako jedności z duchem), „czynieniu” – *actus humanus*. Chciałoby się powiedzieć za Karolem Wojtyłą – w samopanowaniu i samotworzeniu, z marginesem na stałą formę doskonałego mnie tam, w domu (górze), dokąd wracam szlachetniejszy, ponad stworzeniami, ani Bóg, ani stworzenie⁶⁸. Rytuał Grotowskiego nie był magiczny, a fundament teatru stanowiła koncepcja osoby⁶⁹. Polegał na „performowaniu”, czyli czynieniu w sposób świadomy i wolny⁷⁰ siebie doskonalszym, we wszystkich wymiarach osobowych, według określonej idei siebie, która była w „domu” i tam powróci⁷¹.

⁶⁶ Ibidem, s. 83.

⁶⁷ Por. koncepcję integracji w czynie: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, oprac. T. Styczeń i in., Lublin 1994, ss. 229-300.

⁶⁸ Wyjęte słowa z zanotowanych przez Grotowskiego cytatów z mistrza Eckharta. J. Grotowski, *Performer*, ss. 217-218.

⁶⁹ Nieprzypadkowe wydają się analogie pomiędzy wyrażeniami Grotowskiego w *Performerze* a Wojtyły *Osobą i czynem*. Zob. A. Kawalec, *Performans esencjalistyczny. Rozważania z zakresu działania artystycznego*, Kraków 2012 (w druku).

⁷⁰ Bo *Performer* to człowiek czynu: poznania i działania (wyrażenia z *Performera*).

⁷¹ Najczęstsze są interpretacje nauczyciela Performera w kontekście gnostyckim. Por. D. Kosiński, *Grotowski. Przewodnik*, Wrocław 2009, ss. 328-330. Koncepcja ta jest także bliska platonizmowi, ale przede wszystkim założeniom metafizycznym św. Tomasza z Akwinu. Wskazują na to dynamiczno-egzystencjalny charakter osobowego bytu ludzkiego oraz kompozycja Tomaszowej *Summy teologicznej* o charakterze neoplatońskim.

Wniosek

Przykład teatru Jerzego Grotowskiego ujawnia potencję tkwiącą w syntetycznym podejściu do człowieka i jego wytworu. Jak performatycy, Grotowski formułuje koncepcję człowieka-Performera i wbrew ideologii performatyki będzie rozumieć człowieka jako osobę – rozumną i wolną, człowieka wewnętrznego i zewnętrznego. Złożone czynności rozumowania, dedukcji, tak mocno akcentowane w performatyce, nie wyczerpują pełni osobowej. Aby osoba mogła się doskonalić, musi kontemplować świat i siebie, nazywać, analizować, wybierać, sądzić. Ponadto – co ważne w aspekcie społecznym – wyniki jej mądrości muszą być komunikowalne⁷².

Grotowski bazował w swoim teatrze na komunikacji intrapersonalnej i komunikacji między nauczycielem a uczniem. Tylko w tych relacjach dostrzegał szansę na zrealizowanie jedyne go możliwego współcześnie rytuału: artystycznego i laickiego.

⁷² Por. m.in. wstęp J. Brzezińskiego, w: J. Brzeziński (red.), *Metodologia badań społecznych*, Poznań 2011, ss. 9-14.

DAMIAN KOKOĆ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Ibn Chaldun – myśl społeczna i polityczna

Główną osią rozważań politycznych i społecznych prowadzonych przez średniowiecznych myślicieli muzułmańskich była religia i wynikające z niej Prawo. Starano się stworzyć teoretyczne podstawy dla „państwa bożego”¹, które byłoby rządzone przez najlepszego władcę, gwarantującego przestrzeganie i egzekwowanie nakazów i zakazów szariatu². Na tle rozważań prowadzonych głównie w perspektywie religijnej wyróżniają się koncepcje Ibn Chalduna, który do religijnych refleksji włącza pewne elementy naturalistycznego i racjonalistycznego wyjaśnienia zjawisk społecznych. Uwzględnia on wpływ czynników czysto naturalnych na powstanie społeczeństwa, kształtowanie się i jego rozwój, takich jak geografia. To z kolei ma wpływ na charakter kultury danej społeczności. Ibn Chaldun stworzył ponadto oryginalną wizję historiozoficzną. Według

¹ Jak zauważa Katarzyna Pachniak, w przypadku muzułmańskiej myśli politycznej w tym okresie rozważania teoretyczne były przeważnie próbami teoretycznej legitymizacji istniejącego stanu rzeczy, a nie oderwanym od aktualnej sytuacji politycznej budowaniem systemu normatywnego. Teoria szła zawsze niejako za wydarzeniami politycznymi. Zob. K. Pachniak, *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abu Hamida al-Gazalego*, Warszawa 2001.

² Nawet Al-Farabi, który buduje czysto filozoficzną, opartą na koncepcji Platona, wizję państwa doskonałego, nie rezygnuje z elementu religijnego. Stwierdza, że władca takiego państwa musi być nie tylko filozofem, ale także prorokiem. Dzieła polityczne Al-Farabiego *Państwo doskonałe* i *Polityka* składają się z trzech części: pierwsza zawiera rozważania metafizyczne, druga – koncepcje dotyczące świata materialnego w ogóle, a dopiero trzecia podejmuje zagadnienia polityczne. Co ciekawe, w dwóch pierwszych częściach ten muzułmański myśliciel na określenie Absolutu używa czysto filozoficznej kategorii – Byt Pierwszy, natomiast gdy omawia strukturę państwa doskonałego, posługuje się pojęciem Bóg na określenie najwyższego bytu. Zob. Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1967.

niego, każde państwo przechodzi przez trzy stadia rozwoju, które prowadzą nieuchronnie do stadium czwartego, w którym następuje upadek państwa. Owe przemiany wynikają także z przyczyn naturalnych, gdyż są powodowane czynnikami, które immanentnie tkwią w człowieku.

Abd ar-Rahman Ibn Chaldun³ urodził się w Tunisie w 1332 r., a zmarł w Egipcie w 1406 r.. Chociaż pochodził z terenów Maghrebu, dużą część swego życia spędził na Wschodzie. Jego najważniejszym dziełem jest *Mukaddima*, która stanowi pierwszy tom 7-tomowej *Historii powszechnej*. W traktacie tym zawarł rozważania na temat historii, ekonomii czy myśli politycznej. Starał się przede wszystkim opisać i wyjaśnić zjawiska społeczne. Dzięki analizom i ideom, które znalazły się w *Mukaddimie*, Ibn Chaldun jest określany przez wielu badaczy mianem prekursora socjologii. W swych teoretycznych dociekaniach antycypował m.in. koncepcje takich myślicieli, jak August Comte czy Adam Smith. Mimo wielkiej oryginalności i głębi jego filozofia pozostawała przez wiele lat zapomniana i niedoceniona, nawet wśród uczonych muzułmańskich. Europejscy filozofowie zainteresowali się teoriami Ibn Chalduna dopiero w XIX wieku⁴.

Owoce namysłu nad wydarzeniami historycznymi i rzeczywistością społeczną było stworzenie przez Ibn Chalduna zupełnie nowej nauki, którą nazwał *al-umran*⁵. Jest ona samodzielną i niezależną od innych nauk dyscypliną. Ma własny przedmiot badań, którym jest społeczeństwo ludzkie, ma też swoje problemy badawcze, m.in. wyjaśnienie wszelkich zjawisk społecznych. Zada-

³ Pełne imię Ibn Chalduna brzmi: Wali ad-Din Abd ar-Rahman ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Abd ar-Rahman Ibn Chaldun. Zob. J. Bielawski, *Ibn Chaldun*, Warszawa 2000.

⁴ K. Pachniak, jedna z czołowych współczesnych polskich badaczek średniowiecznej filozofii muzułmańskiej, wymienia go, obok Awicenny i Awerroesa, jako myśliciela, którego dociekania znalazły swą recepcję również wśród uczonych europejskich. Jak pisze: „Głównym kryterium wyboru tych trzech postaci jest fakt, że ich dzieła zainspirowały naukę łańską, zatem ich wpływ nie ogranicza się do kręgu cywilizacji arabsko-muzułmańskiej. [...] Ibn Chaldun to jeden z najwybitniejszych i najoryginalniejszych przedstawicieli kultury islamu, autor dziejów kultury muzułmańskiej, głównie berberskiej. W Europie niekiedy, trochę na wyrost, nazywa się go twórcą socjologii. Nawet jeśli to określenie jest trochę przesadne, z pewnością przedstawiony przez niego opis zjawisk społecznych można uznać za wyjątkowy, gdyż autor nie ogranicza się do prostej relacji, lecz próbował dociec przyczyn takiego, a nie innego stanu rzeczy”. K. Pachniak, *Mędrców trzech*, „Polityka. Pomocnik historyczny – Historia arabów. 14 wieków cywilizacji, której nie znamy” 11/2011, ss. 48-49.

⁵ Józef Bielawski podaje następującą etymologię pojęcia *al-umran*: „Arabskie słowo *al-umran* jest rzeczownikiem odczasownikowym od rdzenia *amara* (odpowiednik łański: *colo, colere*), oznaczające pierwotnie: »pozostawać na jednym miejscu, osiedlać się; być w stanie kwitnącym, dobrze zaludnionym; uprawiać, budować, tworzyć cywilizację«. Rzeczownik arabski *al-umran* jest więc etymologicznie bliskim znaczeniowo odpowiednikiem łańskiego słowa *cultura* w materialnym sensie, a więc »uprawiania czegoś«, a również w sensie duchowym, jako całością dóbr niematerialnych”. J. Bielawski, *Ibn Chaldun*, s. 28.

niem tej nauki nowej jest wytłumaczyć, w jaki sposób przebiegają, co je powoduje i jakimi rządzą się prawidłowościami wszelkie przemiany społeczne.

Ibn Chaldun ma świadomość, że jest prekursorem tego typu dociekań. W *Mukaddimie* stwierdza, że nie spotkał się z tym, aby jacyś inni uczeni podejmowali tego typu refleksję, a przynajmniej nie natknął się na takie rozważania u filozofów wcześniejszych. Ma też świadomość, że jego projekt w wielu miejscach tylko sygnalizuje pewne problemy badawcze, a w wielu punktach daje tylko szkieletowe odpowiedzi. Wynika to z tego, że ten, kto tworzy nową dziedzinę wiedzy, nie jest w stanie usystematyzować jej problemów. Przede wszystkim ma uchwycić istotę tej nowej nauki, natomiast to jego następcy mają rozwijać i pogłębiać to, co zapoczątkował twórca. Ibn Chaldun pisze o tym w następujący sposób:

Być może w przyszłości ktoś [jakiś uczony] – wspomagany darem Bożym w postaci sprawnego umysłu i solidnego przygotowania naukowego – będzie mógł głębiej penetrować te [obszary] problemowe, z większą szczegółowością niż my to uczyniliśmy. Osoba, która odkrywa nową dyscyplinę, nie może podjąć zadaniem uporządkowania wszystkich problemów z nią związanych. Jej zadanie polega na uchwyceniu [danej] dyscypliny, jej rozmaitych działów i wszystkich związanych z tym rozważań. Jej następcy mogą z czasem dodawać coraz więcej zagadnień aż do całościowego zbudowania nowej dyscypliny⁶.

Według Józefa Bielawskiego, Ibn Chaldun doszedł do sformułowania teoretycznych założeń *al-umran*, opierając się głównie na wiedzy, którą posiadał, studiując historię Maghrebu. Polski arabista uważa, że ten muzułmański uczony miał nie znać *Państwa* Platona, *Polityki* Arystotelesa ani tekstów Tukidydesa.

Ibn Chaldun rozpoczyna swoje rozważania od charakterystyki istoty człowieka. Idzie on tu za koncepcją zaproponowaną m.in. przez Arystotelesa i podobnie jak Stagiryta stwierdza, że człowiek ze swej natury jest istotą społeczną. Jako jednostka nie jest samowystarczalny i żeby przeżyć, jest skazany na współpracę z innymi ludźmi. Jego zdaniem, to, co odróżnia człowieka od zwierząt, ma przede wszystkim wymiar naturalny – jest to wytworzenie dzięki władzy rozumowania nauki i sztuki, wysoki poziom kreatywności w opracowywaniu metod pozyskiwania środków do życia oraz konieczność wytworzenia władzy, która by ograniczała nasze zwierzęce instynkty i agresywność. Samą władzę definiuje on jako stosunek pomiędzy władcą a jego poddanymi. Zdaniem Ibn Chalduna, ów stosunek ma mieć przede wszystkim charakter etyczny. Władza ma być dobra i wspianiałomyślna. Tym, co decyduje o wysokiej wartości ludzi sprawujących rządy, jest właśnie ich łagodność, gdyż zbytnia surowość odbija się negatywnie na charakterze rządzonych. Poddani, starając się uniknąć re-

⁶ Ibn Chaldun, Muqaddima. *Antologia myśli społeczno-politycznej Ibn Chalduna*, w: H. A. Jamsheer, *Ibn Chaldun i jego Muqaddima. Antologia myśli społeczno-politycznej*, Łódź 2002, s. 148 (w nawiasach uzupełnienia H. A. Jamsheera).

presji, stają się jednostkami tchórzliwymi, podejrzliwymi oraz podstępnyymi. Natomiast zadaniem władcy jest ochrona obywateli.

Według tego muzułmańskiego filozofa, władca jest namiestnikiem Boga na ziemi. Lecz aby mógł spełnić swoje zadanie, jego władza powinna opierać się na *asabijji*, czyli solidarności społecznej, a on sam powinien odznaczać się odpowiednimi przymiotami. Jego doskonałość uwidacznia się w szacunku, jakim darzy on ludzi wykształconych, pobożnych, krewnych proroka Muhammada, szlachetnie urodzonych, kupców czy też obcokrajowców. Ibn Chaldun podkreśla, że gdy Bóg postanowi jakiejś dynastii odebrać władzę, to pierwszą rzeczą, jaka zaczyna obumierać, jest właśnie szacunek do innych ludzi. Jeśli chodzi o polityków, to nie ma on o nich pozytywnego zdania. Uważa, że kompetencje intelektualne u polityka są tym, co raczej przeszkadza, niż pomaga:

W ten sposób ustalono, że inteligencja i bystrość umysłu są defektami u polityka, ponieważ powodują przesadność w myśleniu, podobnie jak głupota jest przesadnością w sztywności (rygoryzmie)⁷.

Podkreśla też organiczny wręcz związek między społeczeństwem i państwem. Są one nierozłączne tak jak materia i forma.

W jego teorii polityczno-społecznej kluczowe miejsce zajmuje pojęcie *asabijja*, które oznacza solidarność społeczną. Początkowo termin ten utożsamiano ze ślepym popieraniem jakiejś grupy, bez względu na to, czy jej racje są słuszne, czy nie. Tego typu *asabijja* jest potępiana przez islam, gdyż wiąże się z postępowaniem Arabów w okresie *dżahilijji*, czyli okresie poprzedzającym misję proroczą Muhammada. Arabowie byli wtedy ślepo oddani i całkowicie lojalni wobec własnego plemienia, co m.in. wywoływało nieustanne wojny plemienne, które toczyły się na terenie Półwyspu Arabskiego. Sam Ibn Chaldun wprowadza rozróżnienie na ślepią *asabijję*, która cechowała Arabów przed powstaniem islamu, i naturalną *asabijję*, która stanowi integralny składnik natury człowieka. W procesie wykształcania się solidarności społecznej główną rolę odgrywają więzi rodzinne, pokrewieństwo. Nie jest to jednak jedyne jej źródło, gdyż może nim być również przyjaźń lub wspólne życie. Definiuje się ją jako uczucie do brata lub sąsiada, które ujawnia się w chwili, gdy dzieje im się jakaś niesprawiedliwość. Muzułmańscy prawnicy nie prowadzili rozważań nad *asabijją* w perspektywie, w jakiej ujął ją Ibn Chaldun. Uważa się, że to właśnie on nadał jej wyraźne znaczenie, przez co stała się ona terminem naukowym.

Zdaniem Ibn Chalduna, wszelką władzę zdobywa się wyłącznie dzięki *asabijji*. Natomiast naturalnym celem solidarności społecznej jest wykształcenie się władzy królewskiej. Władza dostaje się w ręce tej grupy, która odznacza się najsilniejszą *asabijją*. Dzięki sile wynikającej z solidarności jest ona w stanie podporządkować sobie pozostałe grupy. Dochodzi wtedy do stopienia się *asa-*

⁷ Ibn Chaldun, *Wybór pism*, w: J. Bielawski, *Ibn Chaldun*, s. 106.

bijji grup zdominowanych z solidarnością tej grupy, która zdobyła władzę. Dzięki temu *asabijja* grupy dominującej zostaje spotęgowana. Ibn Chaldun zauważa, że jeśli w danym plemienu mamy do czynienia z wieloma solidarnościami, to albo pozostają one ze sobą w równowadze, albo wcześniej czy później musi wyłonić się *asabijja*, która uzależni od siebie pozostałe. Jest to zjawisko, do którego musi dojść, gdyż bez tego plemienu grozi rozłam.

Tym, co charakteryzuje każdą władzę, jest dążenie do jej centralizacji. Według Ibn Chalduna, naturalne jest, że wcześniej czy później musi do takiej sytuacji dojść. To, kiedy to nastąpi, zależy od tego, jak silnymi *asabijjami* odznaczają się grupy podporządkowane. Im są one silniejsze, tym proces będzie trwał dłużej. Z kolei zadaniem, jakie wyznacza ten muzułmański myśliciel rządzącym, jest sprawowanie tzw. władzy hamującej, która ma powstrzymywać zwierzęcą i agresywną naturę człowieka. Rządy powinny być również oparte na prawie. Ibn Chaldun wyróżnia dwa rodzaje praw. Gdy są one tworzone przez uczonych, to polityka ma podstawy rozumowe, a gdy mają charakter religijny, to polityka jest oparta na bazie religijnej. Uczony stwierdza, że korzystne dla ludzi jest, gdy polityka ma wymiar religijny. Jest to pożyteczne dla nich zarówno w życiu doczesnym, jak i przyszłym, gdyż celem człowieka jest nie tylko osiągnięcie ziemskich dóbr, ale przede wszystkim zbawienia.

W swojej *Mukaddimie* Ibn Chaldun przedstawia proces rozwoju i upadku państw oraz rządzących nimi dynastii. Jego zdaniem, proces ten ma cykliczny charakter. Życie państwa jest analogiczne do życia człowieka, dlatego można je podzielić na cztery generacje:

W opinii lekarzy i astrologów naturalna granica długości życia człowieka wynosi sto dwadzieścia lat, [przy czym rok] to okres zwany przez astrologów wielkim rokiem księżycowym. [...] To samo odnosi się do długości życia państwa. Może się ono różnić w zależności od koniunktury. Niemniej z zasady żadna dynastia nie trwa dłużej niż wynosi długość życia trzech generacji. Generacja zaś jest równoznaczna z przeciętną długością życia jednostki ludzkiej, czyli czterdziestoma latami – czasem wymaganym do pełnego rozwoju i dojrzałości człowieka⁸.

Pierwsza generacja to okres życia koczowniczego. Cechuje go bardzo silne poczucie *asabijji*. Dzięki tak mocnej solidarności społecznej grupa zdobywa władzę. Członkowie plemienia, którzy ją osiągnęli, wiedzą, ile wysiłku ich to kosztowało. Świadomość tej ceny powoduje, że kultywują i zachowują te cechy, które umożliwiły im przejście rządów.

Druga generacja z kolei przechodzi od trybu życia koczowniczego do trybu życia osiadłego. W wyniku tej transformacji poczucie solidarności społecznej zaczyna się załamywać i słabnąć. Pomimo tego ludzie nadal odznaczają się wieloma cechami, które są charakterystyczne dla społeczeństwa pierwszej generacji. Wiąże się to z tym, że dzieci mają bezpośredni kontakt z pokoleniem,

⁸ Ibn Chaldun, *Muqaddima...*, s. 101.

które zdobyło władzę. Rodzice przekazują swoim dzieciom wiedzę o przymiotach charakteru, jakie umożliwiły im zdobycie i utrwalenie posiadanej władzy. Ibn Chaldun stwierdza jednak, że drugie pokolenie ustępuje pierwszemu, gdyż cechy te zostały nabyte poprzez edukację, a nie praktyczną działalność.

Trzecia generacja zapomina o trybie życia koczowniczego, co pociąga za sobą utratę solidarności społecznej. Tym, co wybija się na pierwszy plan, jest poszukiwanie i dążenie do osiągnięcia jak największego zbytku i luksusu. Według mużulmańskiego filozofa, jest to zjawisko naturalne, ponieważ osiągnięcie jak największej ilości dóbr jest celem każdej władzy królewskiej. Początkowo nie ma to negatywnych skutków, gdyż wszelki przepych dodaje siły dynastii sprawującej rządy. Wynika to z tego, że plemię początkowo jest ekspansywne i bardzo liczne, w wyniku czego następuje szybkie pomnażanie dóbr. W okresie trzeciej generacji władza zaczyna opierać się na najemnikach. Powodem tego jest to, że władca zaczyna skupiać w swoich rękach całą władzę oraz chwałę. Inni ludzie zaczynają być przez niego traktowani w sposób surowy i są cały czas kontrolowani. Efektem takiego postępowania jest wykształcenie w poddanych takich cech, jak pokora i służalczość. W takiej sytuacji nikt z poddanych nie chce walczyć czy oddać życia za władcę. Ibn Chaldun jako przykład podaje sytuację w kalifacie abbasydzkim. W pewnym momencie kalifowie byli zmuszeni oprzeć swoją władzę na Turkach seldżuckich, którzy z czasem przejęli realną władzę w kalifacie, chociaż nie sięgnęli po tytuł kalifa, lecz zadowolili się sułtanatem. Inną cechą trzeciej generacji jest to, że rządzący zaczyna ślepo naśladować swoich poprzedników i odwoływać do tradycji, licząc, że zapewni to trwanie jego dynastii.

W okresie czwartej generacji dochodzi do upadku państwa i władzę przejmuje nowa grupa, która odznacza się silną *asabijją*. W generacji tej wszystkie przymioty przedstawicieli pierwszego pokolenia, dzięki którym zdobyli oni władzę, zostają całkowicie utracone. Ludzie zaczynają wręcz nimi gardzić. Dominuje przekonanie, że chwała i władza należy się rządzącym i była w rękach panującej dynastii od zawsze. Władca oddala się od grupy, z której się wywodzi i z którą dzieli *asabijję*. Zaczyna postrzegać się jako ktoś lepszy od nich. Ibn Chaldun podkreśla, że proces ten jest naturalny i ciągły. Nie można go w żaden sposób zatrzymać, a jedyne, co można zrobić, to przedłużyć władzę dynastii do piątego lub szóstego pokolenia.

Proces przejścia władzy przez nowy ród panujący odbywa się dwiema drogami. Pierwsza polega na tym, że gdy aktualnie rządząca dynastia zaczyna tracić swoje wpływy, namiestnicy pogranicznych prowincji zaczynają przejmować w nich władzę. Starają się ugruntowywać i umacniać w nich swoje rządy. Nowe dynastie panujące w prowincjach zaczynają ze sobą konkurować, w wyniku czego najsilniejsza z nich podporządkowuje sobie słabsze i przejmuje władzę. Zdaniem Ibn Chalduna, pozwala to uniknąć wojny z dynastią panującą, gdyż

nowi władcy prowincji mają w nich mocną pozycję, natomiast ród panujący utracił możliwość jakiegokolwiek oddziaływania i interweniowania na tych terenach. Drugim sposobem przejścia władzy jest rewolucja. W tym przypadku przejście władzy nie dokonuje się w sposób nagły, ale stanowi wynik długotrwałych działań wojennych, przerywanych okresami zawieszenia broni. Dopiero gdy dynastia panująca osłabnie, władzę przejmuje nowa grupa.

Ibn Chaldun podaje i analizuje przyczyny, które prowadzą do upadku państwa i rządzącej nim dynastii. Pierwszą jest to, że koncentracja władzy pociąga za sobą koncentrację zaszczytów i chwały. Władca rozpoczyna działania mające na celu osłabienie *asabijji* grup, które sobie podporządkował. W konsekwencji osłabia to także solidarność grupy, z której sam się wywodzi. W tej sytuacji poddani stają się mniej chętni do walki oraz obrony państwa i rządzących. Drugą przyczyną jest to, że władca zaczyna domagać się coraz większych luksusów i skupia się na zdobywaniu coraz większej ilości dóbr. Jest to jednak wpisane w naturę władzy królewskiej:

Jest tak dlatego, że gdy dany lud (naród) zdobywa dominację i bierze we władanie majątek poprzedników, którzy posiadali *mulk* [czyli władzę królewską – D. K.], wzrasta jego dobrobyt i dostatek. Ludzie przyzwyczajają się bowiem do wielkiej liczby rzeczy; zaczynają od zaspokajania [podstawowych] potrzeb życiowych i skromnego życia, dążą do zbytku oraz życia w komforcie i estetycznym otoczeniu⁹.

Owo zapotrzebowanie na luksus zaczyna w końcu przewyższać dochody. Prowadzi to do coraz większego rozwarstwienia społecznego. Uniemożliwia także ograniczenie wydatków w czasie wojny czy innego typu kryzysu. Próby zaspokojenia potrzeby luksusu w konsekwencji powodują wzrost podatków. Trzecią przyczyną przytoczoną przez muzułmańskiego filozofa jest to, że gdy ludzie przyzwyczajają się do spokoju i stabilnego życia, to te cechy stają się ich drugą naturą. Poddani zatracają wtedy swą pierwotną wojowniczość i stają się łatwym obiektem ataków ze strony bardziej wojowniczych ludów.

Muzułmański prekursor socjologii zauważa również związki między zmianami struktury społecznej a zmianami w sposobie zdobywania środków utrzymania. Jako naturalne metody zarabiania uznaje rolnictwo, rzemiosło i handel. Najstarsze z nich – rolnictwo i hodowla zwierząt – są związane z koczowniczym trybem życia, wymuszają na ludziach ciągłe przemieszczanie się w celu poszukiwania najlepszych miejsc do uprawy roli czy wypasu zwierząt. Gwarantują one zaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych. Z chwilą gdy podstawowe potrzeby zostaną zaspokojone, ludzie zaczynają poszukiwać dóbr luksusowych. Wtedy następuje okres życia osiadłego. Sposobem zarabiania preferowanym przez ludność miejską jest rzemiosło i handel. Dochody stają się wówczas wyższe niż poziom gwarantujący przeżycie, co powoduje, że poziom życia ludności

⁹ Ibidem, s. 98.

miejskiej jest wyższy niż koczowników. Ibn Chaldun stwierdza, że rzemiosło wymaga specyficznej wiedzy technicznej, dlatego mogło się w pełni rozwinąć tylko w mieście. Zauważa również zależność rozwoju poszczególnych rzemiosł od potrzeb rynku. To popyt na dane wyroby decyduje o ich powstawaniu oraz o tym, które z rzemiosł będzie się rozwijać, a które nie. Naturalnym sposobem zarobkowania jest także handel. Zawiera on w sobie pewien element gry hazardowej i wymaga od sprzedającego chytryści, ale ponieważ obie strony transakcji podejmują ryzyko straty, nie jest on sprzeczny z prawem religijnym, które zakazuje hazardu. Jeśli chodzi o sferę pracy i zarobkowania, to za największą niesprawiedliwość Ibn Chaldun uznaje wszelkie formy pracy przymusowej.

Ibn Chaldun w swoich rozważaniach nie pomija roli, jaką odgrywa religia w życiu społecznym i politycznym. Podkreśla jej duże znaczenie. Stwierdza, że wśród Beduinów władza królewska jest możliwa tylko i wyłącznie dzięki religii i prorokowi. To dzięki objawieniu, które przekazuje im prorok, możliwe jest wykształcenie się w nich wewnętrznej siły hamującej, która może okiełznać ich wrodzoną i naturalną dzikość. Zdaniem filozofa, wszystkie wielkie imperia powstały i opierały się na religii. Wynika z tego, że źródłem solidarności społecznej, która decyduje o sile państwa, jest Bóg. Ponadto zapał religijny jest w stanie spotęgować poczucie solidarności społecznej, ponieważ religia i proctwo eliminuje wszelkie wewnętrzne spory. Członkowie danej grupy zostają nakierowani na jeden wspólny cel, którym jest prawda. Ibn Chaldun podkreśla rolę *asabijji* również w przypadku proroków. Zauważa, że nawet oni potrzebują wsparcia swojej grupy, aby ich misja mogła zakończyć się powodzeniem. Jak pisze w *Mukaddimie*:

Postąnictwo religijne nie urzeczywistnia się bez *asabijji*: Dzieje się tak dlatego – o czym była mowa – bowiem każde przedsięwzięcie ogółu musi koniecznie zostać poparte przez *asabijje*. *Hadith* zaczerpnięty z *sihah* głosi: „Nie zesłał Allah proroka, który by nie cieszył się poparciem swego ludu”¹⁰.

Religia zajmuje także ważne miejsce w życiu każdego człowieka, gdyż jego celem jest życie zgodne z nakazami religii i osiągnięcie szczęścia w życiu wiecznym. Ibn Chaldun stwierdza, że religia ma prowadzić człowieka w każdej sytuacji życiowej. Zapobiega ona również arbitralności władzy i chroni przed tyranią. Jego zdaniem, konieczne jest, aby władza znajdowała się w rękach przedstawicieli prawa religijnego, czyli proroków, a po nich – ich następców, czyli kalifów. Kalifat definiuje on jako substytut proroka Muhammada na ziemi, gdyż wymusza on działanie zgodne z prawem religijnym. Konieczne jest również, aby kalif pełnił zarówno władzę polityczną, jak i religijną, czyli piastował funkcję imama. Nie może być jednak dwóch osób, które zajmowałyby stanowisko imama. Ibn Chaldun podaje cztery niezbędne cechy, by móc zostać imamem. Trzeba

¹⁰ Ibidem, s. 94.

posiadać wiedzę, głównie z dziedziny prawa religijnego, trzeba być uczciwym, kompetentnym i być w pełni władz umysłowych i fizycznych:

Sprawność zmysłów i organów oraz brak defektów i niedomogów, takich jak: niesprawność umysłowa, ślepotą, niemota lub głuchota bądź też brak organów mogących wpływać na zdolność [imama] do działania¹¹.

Ibn Chaldun wskazuje, że czasami wymienia się także piąty warunek, ale nie ma zgody wśród uczonych, czy musi być on koniecznie spełniony, czy też nie. Tym warunkiem jest to, aby imam pochodził z plemienia proroka Muhammada, czyli z plemienia Kurejszytów.

Rozważania Iana Chalduna cechują się wielką oryginalnością i wiele zaproponowanych przez niego koncepcji jest w stanie zdziwić współczesnego czytelnika. Bogactwo jego myśli powoduje, że wciąż może on być źródłem inspiracji dla kolejnych pokoleń filozofów, historyków, socjologów czy politologów. Celem, jaki sobie stawiał, było oczyszczenie historii z błędów oraz uczynienie jej nauką, która wyjaśnia fakty, a nie jest tylko ich histograficznym zbieraniem i opisem, bez głębszej refleksji. Dlatego wskazuje on wiele mechanizmów i zależności, które rządzą przemianami społecznymi, oraz swoisty naturalny determinizm procesów historycznych. Dokonuje całościowej analizy przyczyn, które wpływają na strukturę społeczną, począwszy od czysto materialnych, jak warunki geograficzne, po ekonomiczne, polityczne, religijne czy naukowe. Jednocześnie ma on świadomość, że każdy rzetelny badacz wydarzeń historycznych, jeśli chce je adekwatnie opisać i wyjaśnić, musi mieć na uwadze specyficzne dla danej społeczności warunki kulturowe. Najważniejszym aspektem jego rozważań społecznych jest to, że w wielu istotnych momentach nabierają one naturalistycznego charakteru. Choć podkreśla on rolę religii, a jako jedno z głównych zadań władcy uznaje dbałość o zbawienie poddanych, to już przy opisie mechanizmów rządzących przemianami społecznymi odwołuje się głównie do przyczyn naturalnych.

¹¹ Ibn Chaldun, *Muqaddima...*, s. 117.

KONRAD ZABOROWSKI SDS

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii
Katedra Metodologii Nauk

O pilnej potrzebie racjonalnej kontemplacji

Wprowadzenie

Zacznę od wyjaśnień, dlaczego podejmując zagadnienie racjonalności, można również analizować ludzki akt kontemplacji. Główne zadania, jakie stawia sobie filozof, to poznanie samego siebie oraz poznanie racjonalnych principów rządzących otaczającym go światem. Dlatego aby poznać i zrozumieć świat, trzeba zacząć od kontemplacji. Uzasadniając ten postulat, rozpatrzę: (1) rozumienie racjonalności i zasadność orzekania predykatu „racjonalny” o kontemplacji; (2) rozumienie kontemplacji w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej; (3) istnienie we współczesnym kontekście kulturowym pilnej potrzeby racjonalnej kontemplacji, aby człowiek zrozumiał siebie i otaczający go świat.

1. Racjonalność metafizyczna

Na przestrzeni wieków pojęcie racjonalności pojawiało się w najrozmaitszych znaczeniach, w dużej mierze zależnie od dziedziny, do której się odnosiło, i od założeń filozofii, w której występowało. W jakiej tradycji mówienia o racjonalności możemy uznać kontemplację za racjonalną? Termin „racjonalny” pochodzi od łacińskiego słowa *ratio* oznaczającego rozum. Jeśli coś jest racjonalne, to tłumaczy się jako określone, niesprzeczne, posiadające rację dostateczną tego, że jest i czym jest, a jako takie jest dostępne poznaniu intelektualnemu, jest zasadniczo zrozumiałe i prowadzi do przyjęcia prawdy jako transcendentalnej

właściwości bytu¹. Z kolei słowo „kontemplacja” pochodzi od greckiego *theoria* (θεωρία) i łacińskiego *contemplatio*, co oznacza jednocześnie przyglądanie się, oglądanie i rozważanie². Często kontemplację uznaje się za formę duchowej aktywności, jakąś niezrozumiałą modlitwę czy przejaw mistycyzmu, a czasami wręcz jako narkotyczne uniesienie. Także w religiach Dalekiego Wschodu mówi się o aktach kontemplacyjnych, które rozumiane są wręcz jako działanie nieracjonalne, zmierzające do oderwania się od świata, aby ostatecznie wejść w doskonałą obojętność względem wszystkiego, co istnieje³. Jednak przedstawiciel filozofii tomistycznej nie nazwie tych modlitewnych aktów kontemplacją. Czym wobec tego jest kontemplacja jako specyficzny akt człowieka? I co zatem oznacza sformułowanie „racjonalna kontemplacja”? W klasycznym sensie w tradycji filozofii tomistycznej jest to ludzki akt, w którym przenika się poznanie prawdy i miłowanie dobra, rozwija się i intelekt, i wola, a przez to człowiek spełnia się jako istota rozumna i wolna. Tak ujęta kontemplacja jest wyrazem ludzkiej racjonalności, a nie jej zaprzeczeniem. Akt kontemplacji, w przeciwieństwie do możliwych aktów nieracjonalnych, jest tu rozumiany jako racjonalny w sensie metafizycznym.

Idea racjonalności metafizycznej wyłania się z tradycji wielkich systemów filozoficznych Europy, zapoczątkowanych w Grecji, u Platona i Arystotelesa, która swe wielkie rozwinięcie odnajduje w systemie św. Tomasza z Akwinu. Zbudowana jest ona głównie na hierarchii bytów oraz na powiązaniu rozumu z samym Bytem, który jest źródłem prawdy. Analizując poszczególne aspekty rzeczywistości, w całym świecie dopatrywano się rozumności. Na wskroś racjonalistyczne było stanowisko utożsamiające byt i prawdę o nim, w którym byt został określony jako coś stałego, niezmiennego, co jest w sobie niesprzeczne i z sobą tożsame⁴. Sama prawda nie jest niczym innym jak afirmacją bytu i negacją niebytu. Nie można sądzić prawdziwie o czymś, co nie istnieje. Byt (grecki *nous* – woń, chrześcijański Bóg czy absolutny rozum) jest zatem samą racjonalnością, stąd to, co tworzył lub obejmował, nosi w sobie jego piętno. W konsekwencji sama treść idei racjonalności oraz jej uzasadnienia były ściśle związane z teorią bytu, z niej się wywodziły i na niej wspierały. Wykluczało to wszelką przypadkowość. Nie ma istnienia bez racji. Świat został urządzony

¹ A. B. Stępień, *Racjonalizm* (hasło), w: J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, ss. 458-459.

² P. Furdzik, *Kontemplacyjne poznanie* (hasło), w: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. V, Lublin 2004, ss. 829-833.

³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1995, s. 82.

⁴ S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 47; A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. I: *O rozumieniu metafizyki. Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 1998, ss. 75-79.

mądrze i celowo⁵. To zaś pozwala pokazać, dlaczego kontemplacja jest aktem racjonalnym. Na drodze filozoficznego poznania rzeczywistości św. Tomasz twierdzi, że wszystko, co istnieje, tak w swej treści, jak i w istocie, jest pochodne od Stwórcy. Materia świata, czyli coś, z czego zbudowany jest każdy istniejący byt, nie może być traktowana jako coś przypadkowego i niezrozumiałego, w czego strukturę poznawczo nie można wnikać. Cały świat i poszczególne byty, a także ich części są nośnikami myśli (zamysłu) Stwórcy; wszelkie istniejące rzeczy realizują w sobie zamysł Stwórcy. Ten zamysł i plan Stwórcy stanowi o ich naturze i jest wyrazem ich realnego bytowania. Poszczególne rzeczy nie są czymś pozornym, czymś postulowanym, jakimś cieniem „idei wzoru”, lecz realnymi „znakami” myśli i woli Stwórcy. Świat ma zatem charakter racjonalny i celowy, zaś poszczególne rzeczy są nośnikami prawdy i dobra. Według Tomasza z Akwinu, przyjęcie twierdzenia o stworzeniu świata aktem intelektu i woli Stwórcy pozwala na odnalezienie obiektywnego sensu istnienia świata i człowieka. Wobec tego przejawem racjonalności metafizycznej jest sama natura bytu, rozpoznawalna jako wewnętrznie niesprzeczna i inteligibilna⁶.

Racjonalność jako atrybut bytu jest także postulatem dla człowieka. Wielkość człowieka polega na tym, że i jemu udzielono coś z tej rozumności. Rozumność świata nie jest obojętna wobec samego człowieka, niejako pociąga za sobą rozumność jego poznania i postępowania. Człowiek został obdarzony rozumem, aby odsłonić rozumność bytu. Jest to możliwe pomimo rozmaitych ograniczeń. Poznanie jest wiarygodne, gdyż logika właściwa rozumowi ludzkiemu odpowiada logicznej strukturze świata⁷. Jako skutek aktu wolnej woli swego Stwórcy cała rzeczywistość jest celowa, a jej celowość została zapisana w bytach pod postacią dobra. Każdy byt niesie w sobie cel swego istnienia i ów cel nie jest dla niego ustalany, postulowany czy nadawany przez człowieka, lecz realnie w nim obecny, a przez rozum ludzki jedynie odkrywany. Odczytywanie celów pozwala dostrzec i zrozumieć sens zarówno poszczególnych rzeczy, jak i całej rzeczywistości oraz formułować właściwe wobec nich zasady działania i postępowania. Właśnie dlatego osoba ludzka poprzez władzę rozumu może uczyć się z rzeczy racjonalności, a poprzez władzę woli – prawości. A ponieważ racjonalność ludzkiego poznania jest ugruntowana w racjonalnych prawach bytowania rzeczy, świat może zostać poznany i uświadomiony przez człowieka. Człowiek, rozpoznając prawa rządzące otaczającą go rzeczywistością, daje się urzec pięknem i mądrością świata. Poznając świat i jego strukturę, ma możliwość dostrzeżenia również jego piękna i właśnie wtedy może pojawić się akt kontemplacji.

⁵ B. Skarga, *Trzy idee racjonalności*, „Studia Filozoficzne” 5-6/1983, ss. 17-37.

⁶ A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. III: *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 1999, ss. 68-76.

⁷ B. Skarga, *Trzy idee racjonalności*, ss. 21-25. Zob. też: B. Paź, *Racjonalizm* (hasło), w: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VIII, Lublin 2007, ss. 600-605.

Coś, co istnieje, zaciekawia intelektualnie, następnie przy dokładniejszym poznawaniu zdumiewa, aż wreszcie, gdy intelekt przenika metafizyczną strukturę, pojawia się przychylnie nastawienie woli ludzkiej i to wzbudza zachwyt – wówczas człowiek kontempluje to, czemu poświęcił swoją uwagę.

2. Racjonalność kontemplacji

Historycznie rzecz ujmując, pojęcie kontemplacji miało swe początki w starożytności – występowało już u presokratyków i było łączone z samym poznawaniem oraz rozumowaniem. Naukę o kontemplacji rozbudowywali głównie myśliciele nurtu platońskiego, wiążąc kontemplację z poznaniem ludzkim oraz nadając jej charakter soteriologiczny. Arystoteles uważał ją za najdoskonalsze poznanie służące osiągnięciu szczęścia przez człowieka. Jednak dopiero od św. Tomasza z Akwinu rozpoczęło się całościowe wyjaśnianie ludzkiej naturalnej kontemplacji. Akwinata zdefiniował kontemplację jako związane z wolą trwanie intelektu przy poznanej prawdzie. Wskazywał na jej ostateczne podstawy ontyczne w człowieku, a dzięki metafizyce istnienia wyjaśniał kontemplację jako działalność duszy ludzkiej⁸. W tradycji arystotelesowsko-tomistycznej rozumie się więc ją jako zabarwiony emocjonalnie akt poznawczy, nastawiony na przyjmowanie poznawanej rzeczywistości i jednocześnie niepodporządkowany bezpośrednio celom praktycznym⁹, jako szczególną formę poznania i trwania wobec przedmiotu poznawanego. W czasie kontemplowania osoba ludzka rozpoznaje racjonalność i celowość przedmiotu kontemplowanego, dlatego sformułowanie „racjonalna kontemplacja” w tej tradycji jest redundantne, gdyż sama kontemplacja ze swej natury jest taka, tak jak koło okrągłe. Brak racjonalności oznacza, że nie mamy do czynienia z kontemplacją. We współczesnej filozofii arystotelesowsko-tomistycznej poznanie kontemplacyjne tłumaczy się jako najdoskonalszy akt ludzki, będący zarazem samym poznawaniem intelektualnym, jak i umiłowaniem poznawanego przedmiotu. O doskonałości aktu stanowi najdoskonalszy stan intelektu ludzkiego, który polega na prostym oglądzie przedmiotu poznania, oglądzie wolnym od jakiegokolwiek przeszkody. Stan ten jest celem i kresem całego ludzkiego procesu poznawczego. Poznanie kontemplacyjne jako takie to dzieło intelektu, lecz kontemplacja przedmiotu poznawanego, czyli bytu istniejącego, pobudza ludzką wolę do umiłowania owego przedmiotu. Dlatego człowiek kontemplujący poznaje i kocha jednocześnie, czyli akty poznania i akty miłości nie są obojętne wobec siebie.

⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 180, a. 3, ad 1.

⁹ P. Furdzik, *Kontemplacyjne poznanie*, s. 829.

Poznanie kontemplacyjne rozgrywa się między dwoma biegunami: podmiotem kontemplacji i jej przedmiotem. Pierwszym jest człowiek będący osobą i mający stałą naturę, która jest pojęta jako niezmienna, metafizyczna istota człowieka przejawiająca się w działaniu. Dzięki tej naturze można orzekać o każdym człowieku, pomimo jego rozlicznych uwarunkowań historycznych i indywidualnej specyfiki, to właśnie: że jest człowiekiem, że ze swej istoty jest potencjalny i ukierunkowany na rozwój, że posiada sobie właściwe władze i dąży do właściwej sobie doskonałości¹⁰. W akt kontemplacji zostają zaangażowane najwyższe władze człowieka – intelekt i wola, a są to przecież władze, których posiadanie decyduje o tym, że człowiek jest uznawany za byt osobowy. Drugi biegun, tj. przedmiot kontemplacji, stanowi byt realnie istniejący (a nie jedynie wyobrażony, gdyż poznanie ludzkie z tego, co odczyta w świecie zewnętrznym wobec niego, czerpie jak ze źródła wiedzy; z bytu intencjonalnego nie można uzyskiwać nowych danych o prawdzie czy dobru czegoś istniejącego), ponieważ całe ludzkie poznanie nakierowane jest na byt. Ten z kolei posiada transcendentalne, czyli powszechne właściwości każdego istniejącego bytu, wśród których najwyższe jest piękno. To byt jako piękno stanowi fundament kontemplacji. Wzruszenie pojawiające się podczas percepcji piękna, czyli pobudzenie sił życiowych, jest jedynie faktem wtórnym następującym w percepcji piękna. Fakt pierwotny i zasadniczy to radość intuicyjna inteligencji i zmysłów, która zależy od władzy poznawczej i pożądawczej.

Kontemplacja jako racjonalna postać ludzkiej działalności nie rozgrywa się na poziomie emocji. Jej celem jest rozumienie świata oraz rozumienie siebie i innych ludzi. Odkrywając racjonalność w otaczającym świecie, człowiek sam siebie postrzega jako istotę, która uczestniczy w racjonalności i może tę racjonalność rozpoznać¹¹. Platon pisze w jednym ze swoich dialogów: „Szukaj prawdy, dopóki jesteś młody, bo jeśli tego nie uczynisz, wymknie się tobie z rąk”¹². Należy pamiętać, że droga do pełnej prawdy angażuje całego człowieka – jest to droga intelektu i woli, prawdy i miłości. Nie można osiągnąć postępu w poznaniu czegokolwiek, jeśli człowieka nie porusza miłość, i nie może on też czegoś pokochać, jeśli nie dostrzega racjonalności. Jeśli prawda i dobro łączą się ze sobą, to tak samo jest w przypadku poznania i miłości. Z tej jedności wynika spójność życia i myśli.

¹⁰ A. Szostek, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin 1989, ss. 136-140.

¹¹ K. Zaborowski, *Piękno metafizyczne podstawą poznania kontemplacyjnego w ujęciu Étienne Gilsona, Jacques'a Maritaina i Mieczysława Alberta Krąpca*, Lublin 2004 (praca magisterska, mps), ss. 65-67.

¹² Platon, *Parmenides, 135d*, w: idem, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, ss. 233-321.

3. Kontemplacja jako forma dialogu z bytem

Zanim jednak na drodze kontemplacji człowiek zdobędzie upragnioną jedność, będzie musiał wyrazić zgodę na specyficzny rodzaj wysiłku, który w akcie poznania kontemplacyjnego przypomina dialog. Czym jest dialog? Sięgając do analiz Josepha Ratzingera¹³, można powiedzieć, że dialog nie polega na tym tylko, że się mówi. Sama gadanina to porażka, bo jest wręcz zaprzeczeniem dialogu. Dialog pojawia się tam, gdzie nie tylko padają słowa, ale gdzie też słuca się mówiącego i gdzie poprzez wzajemne słuchanie dochodzi do spotkania, a dalej do relacji, zaś poprzez relację do głębszego zrozumienia i przemiany własnego jestestwa. Jak to się ma do aktu kontemplacji? Docierając do sensu poszczególnych elementów procesu porozumienia w dialogu, łatwiej będzie wyjaśnić, jak przebiega akt poznania kontemplacyjnego.

Na początku jest słuchanie. Jest to proces otwierania się, stawania się otwartym na coś innego. Tutaj ukazuje się pierwsza trudność, którą zawsze jest umiejętność słuchania. Podobnie jest w kontemplacji – na początku człowiek winien zgodzić się na trud zatrzymania się i przyjrzenia temu, co go otacza. Ale także i tutaj pojawiają się pierwsze trudności i ograniczenia kontemplacji, do których można zaliczyć brak możliwości, ale i brak chęci. Słuchanie oznacza poznanie i uznanie drugiego, niejako dopuszczenie go w przestrzeń własnego „ja”, gotowość do wchłonięcia jego słów i bytu. Kontemplacja podobnie wymaga otwartego i głębokiego wnikania w strukturę bytową tego wszystkiego, co zostaje poddane procesowi poznawczemu. Wnikanie w strukturę oznacza głębsze rozumienie. Tak jak w akcie słuchania człowiek staje się kimś innym, jego byt zostaje wzbogacony i pogłębiony, zespala się z bytem drugiej osoby, z którą rozmawia, tak w kontemplacji przyjmuje się treści poznawane i odtąd one stanowią wewnętrzne bogactwo osoby. Może się jednak zdarzyć, że poznana prawda o rzeczywistości nie zostanie przyjęta, że pozostanie się przy dotychczasowym światopoglądzie lub wręcz zaprzeczy temu, co dzięki kontemplacji udało się poznać i umiłowić. Wszystko to opiera się na twierdzeniu, że rzeczywistość, z którą osoba ludzka zaczyna prowadzić ów specyficzny dialog, jest w pełni racjonalna, rządząca się stałymi zasadami, ale i dająca się dogłębnie poznać w samej strukturze. Co więcej, poznanie to nie pozostaje samo, ale ściśle łączy się z miłowaniem. Kontemplując, osoba zatrzymuje się i pozwala sobie na wnikliwe przyglądanie się zastanej sytuacji, np. jakiemuś zjawisku. Treści poznane i „wyciągnięte” z tego pierwszego spotkania przyjmuje się i uznaje za jakąś część wiedzy, jednak tu nie wiedza jest najważniejsza, ale zrozumienie

¹³ J. Ratzinger, *Interpretacja – kontemplacja – działanie. Rozważania o misji Akademii Katolickiej*, w: idem, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, ss. 191-217.

i dotknięcie istoty rzeczywistości. Osoby rozmawiające, czyli takie, które uczestniczą w dialogu, spotykają się ze sobą tym bardziej, im bardziej dotykają tego, co ich jednoczy, czyli prawdy. Człowiek, kontemplując, także spotyka to, co mu bliskie i co kształtuje go jako osobę. Zaczyna poznawać prawdę, miłować dobro i zachwycać się pięknem. Właśnie takie w pełni racjonalne działanie jest dla człowieka zaczątkiem szczęśliwości.

Jeśli przyjmiemy przedstawione powyżej tezy, a więc: (1) byt jest racjonalny i celowy; (2) człowiek jest w stanie w akcie kontemplacji poznać i umiłować ów byt, rozwijając swoje człowieczeństwo poprzez jedność rozumu, woli i uczuć, to pozostaje jeszcze pytanie o istniejącą we współczesnym kontekście kulturowym potrzebę kontemplacji, i to pilną potrzebę. Jakie są racje ku temu, by zajmować się lub wręcz promować poznanie kontemplacyjne? Broniąc wyjątkowej aktualności racjonalnej kontemplacji, rozumianej w tradycji filozofii tomistycznej jako związane z wolą trwanie intelektu przy poznanej prawdzie, nie broni się jedynie potrzeby zwykłego zachwytu poznawaną rzeczywistością (np. potrzeby zachwytu dziełem sztuki, pięknym krajobrazem czy zdobyczami współczesnej techniki). Argumentacja zostaje przeprowadzona głębiej, gdyż kontemplacja inicjuje proces poznawczy, wzbudza w człowieku pragnienie poznania prawdy o świecie i o nim samym, i jako taka ma charakter normatywny, wyraża pilną potrzebę powrotu do uprawiania nauki jako *theoria*, czyli jako racjonalnego dialogu, w którym poszukuje się prawdy właściwej osobie ludzkiej.

4. Kontemplacja jako źródło szczęśliwości

Dlaczego jednak w tytule artykułu pojawia się słowo „pilna”? Dlaczego i na co kontemplacja staje się pewnym lekarstwem? Odpowiedź na te pytania może wydać się ogólnikowa. Niestety, racjonalne rozumienie świata osób i rzeczy – w opozycji do skutecznego posługiwania się osobami i rzeczami – nie należy do powszechnych czy rozpowszechnianych. Coraz więcej ludzi jest zagubionych, coraz częstsze i głębsze są postacie depresji (która została uznana przez Światową Organizację Zdrowia za jedną z najpoważniejszych chorób; dlatego od kilku lat jest obchodzony corocznie Światowy Dzień Walki z Depresją) czy wreszcie statystyki samobójstw, które obrazują skalę problemu (według niektórych źródeł, co 40 sekund ktoś na świecie popełnia samobójstwo; inne podają, że obecnie około milion osób rocznie popełnia samobójstwo, zaś samych prób samobójczych jest znacznie więcej; np. w Hiszpanii więcej jest samobójców niż osób ginących w wypadkach samochodowych w skali roku)¹⁴. We współczesnym

¹⁴ <http://pl.wikipedia.org/wiki/Samobójstwo>; <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,5254308,00.html>; <http://pedagogikaspecjalna.tripod.com/notes/suicidal.htm>; http://www.wojskopolskie.pl/wortal/Skins/default/download/konspekty/sb_02.pdf [2.11.2011].

świecie nietrudno o rozrywkę, o wiele trudniej jest znaleźć wyjaśnienie, kim jest człowiek i jaki sens może mieć jego życie.

Kontemplacja jako głębokie zrozumienie tego, co otacza człowieka i zrozumienie samego siebie może być skutecznym lekarstwem na wyzwania współczesności.

Dochodzenie do doskonałości życia osobowego w języku etyki klasycznej nosi miano szlachetności. Celem życia kontemplacyjnego jest przede wszystkim aktualizacja ludzkich potencjalności, dzięki której człowiek może osiągnąć (możliwą dla niego) doskonałość. Oczywiście osiągnięcie szczęśliwości, które staje się celem ludzkiego życia, może również zostać nazwane zdobywaniem doskonałości bądź szlachetności ludzkiej. Pozostaje wątpliwość: czy jest w ogóle możliwe? Czy pełna szczęśliwość, doskonałość, szlachetność życia jest osiągalna dla człowieka? Doskonałość przypisywana jest Absolutowi-Bogu, natomiast człowiek może do niej jedynie dążyć i w tym dążeniu może być doskonały (szlachetny). Szanując ludzkie uwarunkowania wyływające z natury, można wprost stwierdzić, że nikt nie rodzi się doskonały ani szczęśliwy, lecz staje się taki stopniowo. U św. Tomasza z Akwinu doskonałość człowieka została utożsamiona z pewnego rodzaju porządkiem, właściwym ułożeniem pomiędzy ludzkimi władzami intelektu i woli, ale także z celem życia¹⁵. Co więcej, nastawienie na doskonałość własnego istnienia nie występuje jedynie indywidualnie lub w jakiejś określonej grupie osób, lecz ma charakter społeczny, powszechny, niezależny od uwarunkowań zewnętrznych – jest po prostu elementem składowym ludzkiej natury¹⁶.

Należy zwrócić uwagę na sytuację idealną, w której człowiek, dążąc do własnej doskonałości i szczęścia, zaczyna prowadzić życie „podporządkowane” kontemplacji, które z filozoficznego punktu widzenia staje się realizacją mądrości. Chodzi o postawę życiową charakteryzującą się wnikliwym zrozumieniem i głębokim upodobaniem bytu i życia. Poprzez kontemplację kształtuje się pewien określony styl życia ludzkiego, w którym najwyższym dobrem jest zdobywanie mądrości i osobistej szlachetności.

Prawda o kontemplacji prowadzi każdego do ukojenia i szczęśliwości. To właśnie ta specyficzna ludzka aktywność poznawcza i wolitywna jest prostą i jednocześnie wnikliwą postacią oglądania rzeczywistości. Każdy człowiek, jeśli poznaje sam siebie i pozostaje wierny swojej naturze, jest nastawiony na oglądanie i pragnie oglądania. Co więcej, ludzkie szczęście może być tak intensywne i pełne, jak dokładnie i intensywnie zostaje rozwinięta ludzka kontemplacja. Trzeba przy tym dopowiedzieć i podkreślić, że współczesny człowiek jest zdolny w ogóle do oglądowego poznania rzeczywistości, że jego

¹⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 98, a. 1, resp., q. 103, a. 1, resp.

¹⁶ A. Robaczewski, *Doskonałość* (hasło), w: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. II, Lublin 2001, ss. 669-670.

sposób upewniania się o rzeczywistości nie opiera się jedynie na myśleniu, wysiłku pojęciowym i pracy intelektualnej. Zostaje tu przyjęta jako prawdziwa i oczywista myśl, że istnieje radość czerpana ze zwykłego oglądania rzeczywistości. Kwestionowanie tej myśli nie pozwala natomiast na przyjęcie całej teorii szczęścia będącego owocem kontemplacji. Kwestionowanie takie ma nawet liczniejsze konsekwencje, począwszy od współczesnych chorób cywilizacyjnych (brak prostej umiejętności czerpania radości z kontaktu z rzeczywistością czy przytoczone wcześniej przykłady depresji czy samobójstwa), aż po realność polityczną (np. nieludzkość totalitarnego świata pracy, gdzie człowiek nie ma czasu na wytchnienie, gdyż traktowany jest z całą swoją duchową egzystencją wyłącznie jako robotnik)¹⁷.

Niestety kontemplacja nie może być przekazywana drugiej osobie ani co do jej skutków, ani co do jej przebiegu. Dlatego też chcąc zdobyć jej owoce, człowiek musi zaangażować się osobiście. Przy osobistej kontemplacji rzeczywistości nie ma i nie może być widza czy obserwatora, a przekazywanie owoców jest wtórne wobec ich odkrycia i miłowania. Każda rzecz, każdy byt może stać się przedmiotem kontemplacji, gdyż będąc częścią stworzonego świata, niejako „zawiera w sobie” sens i prawdę, jest celowy i racjonalny. Ten, kto to widzi, przyjmuje to i wówczas powoli, niemal niezauważalnie staje się szlachetny i szczęśliwy¹⁸. Stąd im bardziej człowiek jest uwikłany w chaos bieżącej rzeczywistości, tym pilniejsza okazuje się potrzeba kontemplacji – racjonalnego wyjścia z zagubienia, gdy piękno zatrzymuje na sobie ludzką uwagę, a następnie rodzi zachwyt i radość prowadzące do prawdziwego i trwałego szczęścia.

Podsumowanie

Arystoteles w wielu istotnych punktach odszedł od antropologii Platona, jednak stale towarzyszyło mu przekonanie, że właściwą człowiekowi formą egzystencji, która zarazem umożliwia mu pełnię szczęśliwości, jest życie teoretyczne, oddane intelektualnej kontemplacji. To przeświadczenie wyraża w swoich pismach, zarówno tych, które powstawały jeszcze w Akademii (np. *Zachęta do filozofii*), jak i tych późniejszych¹⁹. W *Zachęcie do filozofii* Stagiryta pisze:

Nic boskiego czy drogiego nie przysługuje ludziom prócz tego tylko godnego uwagi, co jest w nas z rozumu i mądrości; bo tylko to wydaje się nieśmiertelne i boskie²⁰.

¹⁷ J. Pieper, *O trudnościach wiary – dzisiaj. Rozprawy i mowy*, tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko, Warszawa 1995, ss. 124-128.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ A. Kijewska, *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Kęty 2011, s. 67.

²⁰ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 108, tłum. K. Leśniak, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa 2001, s. 654.

Natomiast w *Etyce nikomachejskiej* stwierdza, że dla człowieka źródłem prawdziwego i pełnego szczęścia jest życie przeniknięte kontemplacją:

Ten właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego, skoro jest jego pierwiastkiem lepszym i istotnym [...]. Dla człowieka tedy jest nim życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem. Takie więc życie jest też najszcześniejsze²¹.

Wracając do definicji kontemplacji sformułowanej przez Tomasza z Akwinu, która mówi, że kontemplacja to związane z wolą trwanie intelektu przy poznanej prawdzie, można wysnuć prosty wniosek, że jedynie oglądanie tego, co się kocha, uszczęśliwia. To właśnie należy do pojęcia kontemplacji w tradycji filozofii tomistycznej – jest ona oglądaniem wywodzącym się z miłującego, afirmującego zwrócenia się ku czemuś. Dlatego też definicję kontemplacji można sformułować jako formę dialogu z tym, co doskonałe i co całkowicie zaspokaja pragnienia człowieka. Ludzka zdolność afirmacji, czyli ludzka miłość, kieruje się ku pełnej prawdzie i pełnemu pięknu, aby przenikać wszystko, co rzeczywiste. Wówczas, gdy to, co ukochane, ukazuje się spojrzeniu kontemplacyjnemu, dane jest człowiekowi w pewnym, w pełni bezpośrednim, całkowicie spokojnym oglądaniu, które pozwala zaspokoić każde ludzkie pragnienie.

To, co rozstrzygające dla kontemplacji, niekoniecznie musi być poznane teoretycznie, zanim zostanie przeżyte przez człowieka. Kontemplacja może dokonywać się w każdych warunkach, w sposób powszechny i zawsze. Współczesny człowiek, rozglądając się za ciekawostkami świata, winien być wprowadzany i zachęcany do kontemplacji, gdyż ta wymaga uważnego zastanowienia. Początkowo to doświadczenie może wydać się trudne, ale ma ono charakter uszczęśliwiający i prowadzi do trwałej i doskonałej radości. Należy zatem sformułować postulat, aby promować kontemplacyjny sposób widzenia świata, który poprzez spojrzenie płynące z miłości prowadzi do odkrycia racjonalności świata i umożliwia przyjęcie za swoją prawdy o szlachetności i szczęśliwości ludzkiej.

²¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1178a, tłum. D. Gromska, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996, s. 292.