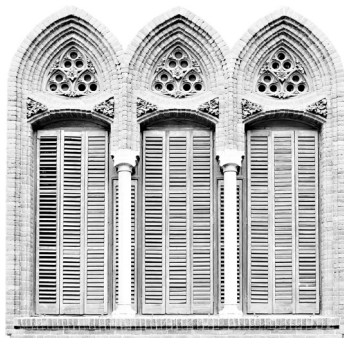


RELIGIA – NAUKA – KULTURA



RELIGIA – NAUKA – KULTURA

POD REDAKCJĄ
ZBIGNIEWA DROZDOWICZA I SŁAWOMIRA SZTAJERA



Poznań 2011

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

RECENZENT
Prof. dr hab. Zbigniew Stachowski

Wydanie I

REDAKCJA
Michał Staniszewski

KOREKTA
Adriana Staniszewska
Michał Staniszewski

PROJEKT OKŁADKI
Adriana Staniszewska

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2011

ISBN 978-83-62243-44-0

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
ul. Szamarzewskiego 89c
60-568 Poznań

DRUK
Zakład Graficzny UAM
ul. Wieniawskiego 1
61-712 Poznań

Spis treści

Część I

W kręgu rozumu i racjonalności

| | |
|---|----|
| AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK, <i>Wartości pozapoznawcze jako wehikuł racjonalności nauki</i> | 9 |
| ANDRZEJ KAPUSTA, <i>Racjonalność, przekonania i epistemologia zaangażowana</i> | 27 |
| ANDRZEJ KUBIĆ, <i>Racjonalność kontekstualna kontra sceptycyzm semantyczny</i> | 37 |
| RYSZARD WÓJTOWICZ, <i>Dobro wspólne jako Wojtyłańska zasada racjonalizacji życia społecznego Kościoła</i> | 49 |

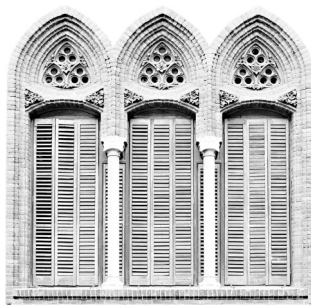
Część II

W kręgu religii i religijności

| | |
|---|-----|
| ZBIGNIEW DROZDOWICZ, <i>Mity jako integralna część kultury</i> | 65 |
| REMIGIUSZ T. CIESIELSKI, <i>Estetyka w doświadczeniu religijnym</i> | 83 |
| SŁAWOMIR SZTAJER, <i>Świat religijnych znaczeń i jego transformacje</i> | 93 |
| HENRYK MRUK, <i>Refleksje o marketingu i Ewangeliach</i> | 109 |
| EWA STACHOWSKA, <i>Konsumpcja a religia. Komercjalizacja sacrum we współczesnym świecie</i> | 121 |
| ELIGIUSZ LELO, <i>Profaniczna użyteczność i święty erotyzm w filozofii Georges'a Bataille'a</i> | 149 |

Część I

W KRĘGU ROZUMU I RACJONALNOŚCI



AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii

Wartości pozapoznawcze jako wehikuł racjonalności nauki

1. Ideał nauki wolnej od wartościowań

Do niedawna uważano, że obecność w nauce wartości zagraża jej racjonalności i obiektywności. Samo sformułowanie „obecność wartości” jest oczywiście skrótem myślowym. Chodzi bowiem o obecność i role, jakie sądy, w których ujmowane są wartości (a więc sądy zawierające predykaty wartościujące), mogą pełnić w nauce. Koncepcję nauki, która żądała wyeliminowania wszelkich tego typu sądów, nazywa się ideałem nauki wolnej od wartościowań. Składały się na nią trzy postulaty: (a) wykluczenie sądów wartościujących ze zbioru twierdzeń nauki; (b) zakaz wykorzystywania twierdzeń nauki dla uprawomocnienia celów działania – jedyne, co nauka może zrobić, to wskazać, że po wykreowaniu określonego zbioru bytów/zjawisk/procesów pojawią się inne, które uznaje się albo nie uznaje za pożądane; uznanie, że są/nie są pożądane nie należy już do kompetencji nauki; (c) zakaz wartościowania rezultatów nauki z punktu widzenia innego niż logika i metodologia, które przyjęte są jako *a priori* poznania naukowego. Powyższe postulaty były uzupełniane żądaniem jasnego oddzielania sądów o faktach od sądów o wartościach.

Była to koncepcja preskryptywna, głosząca, jak należy uprawiać naukę, by otrzymać rzetelną i obiektywną wiedzę. *De facto* sądy takie w nauce się pojawiały – co do tego nie było wątpliwości – ale były traktowane jako „zanieczyszczenie” i wyraz słabości naukowców. Argumenty na rzecz ideału nauki wolnej od wartościowań jasno sformułował Max Weber w odniesieniu do nauk

społecznych (socjologii i ekonomii), ale stosują się one także do nauk przyrodniczych, zwłaszcza że to na naukach przyrodniczych ów ideał był modelowany. Należy podkreślić, że omawiany tu ideał wolności od wartościowań odnosi się do nauk empirycznych i to jego nieadekwatność wobec tych właśnie nauk zostanie pokazana. Nie będzie natomiast analizowana jego stosowalność do nauk formalnych i humanistycznych.

Zwolennicy ideału wolności nauki od wartościowań odwołują się do trzech argumentów. Argument psychologiczno-pedagogiczny wskazuje na doniosłą rolę i wagę wartościowań w życiu jednostki, przy czym wyróżniane są trzy aspekty. Po pierwsze, najbardziej ważkie w życiu decyzje człowiek powinien podejmować sam i również sam wziąć za nie odpowiedzialność. Wartościowania uprawomocniają decyzje, a od osobistej odpowiedzialności za wartościowania nikogo nie może zwolnić powołanie się na autorytet nauki. Gdyby z uniwersyteckich katedr głoszone wartościowania jako twierdzenia należące do nauki, pojawiłaby się pokusa przrzucenia odpowiedzialności za osobiste decyzje na profesora lub akceptowania wartościowań, których samodzielnie by się nie dokonało¹. Po drugie, wykłady, podczas których wygłaszane są wartościowania, mogą być tak ekscytujące, że może to „odzwyczaić studentów od znajdowania na dłuższą metę upodobania w skromnej rzeczowej robocie”². Po trzecie zaś – przyjęte wartościowania „zaciemniają” widzenie obiektywnych faktów, czynią badacza ślepym na luki w uzasadnieniu tez naukowych, niewystarczalność danych itd. „Zawsze tam, gdzie naukowiec wygłasza własny sąd wartościujący – twierdzi Weber – kończy się wszechstronne rozumienie faktów”³. Wartościowania są więc widziane jako typ „złudzeń jaskini”, przed którymi przestrzegał Francis Bacon.

Argument logiczno-epistemologiczny na rzecz ideału nauki wolnej od wartościowań odwołuje się, choć nie *explicite*, do Hume’owskiego twierdzenia o niemożności wyprowadzenia „powinien” z „jest”. Wartościowania mogłyby należeć do nauki, gdyby w sposób naukowo prawomocny udało się przyjąć jakieś wartościowania czy normy jako pierwsze przesłanki. Nie istnieje jednak

¹ M. Weber, *Sens „wolnej od wartościowań” socjologii i ekonomii*, w: *Problemy socjologii wiedzy*, PWN, Warszawa 1985, s. 103.

² Tamże, s. 109.

³ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, w: Z. Krasnodębski, M. Weber, *Wiedza Powszechna*, Warszawa 1999, s. 211. W tym punkcie Weber nie jest konsekwentny. W przywoływanym wyżej artykule *Sens „wolnej od wartościowań” socjologii i ekonomii* podaje przykład anarchisty jako kogoś, kto – właśnie jako anarchista, uważający prawo za „zły” element społeczeństwa – jest w stanie dostrzec problemy, które uchodziły uwadze badaczy o bardziej konserwatywnych poglądach, i w rezultacie rozumieć fakty dotyczące prawa bardziej wszechstronnie (s. 107). Zdaniem Webera, negatywne wartościowania wydają się więc sprzyjać wszechstronności poznania. Podobne stanowisko zajmują niektórzy przedstawiciele feministycznej filozofii nauki, np. Helen Longino. Zob. H. Longino, *How Values Can Be Good for Science*, w: P. Machamer, G. Wolters (red.), *Science, Values, and Objectivity*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 2004, ss. 127-142.

racjonalna czy empiryczna procedura, która pozwoliłaby na przyjęcie tego rodzaju sądów. Uprawomocnienie niektórych sądów wartościujących czy normatywnych jest możliwe w schemacie cel – środki: jeśli chcemy, aby zaistniał stan rzeczy x, to powinniśmy uczynić y, chcemy x, a więc powinniśmy uczynić y. Uzasadnienie chcenia jest możliwe po przyjęciu dodatkowej przesłanki o stanie rzeczy x jako dobrym, a to wartościowanie można uprawomocnić, odwołując się do innych wartościowań. Jednakże gdy dochodzimy do ostatecznych aksjomatów aksjologicznych, przyjmujemy je nie na mocy należących do nauki świadectw empirycznych, ale w wyniku osobistej decyzji. Przy takim ujęciu wszelkie sądy wartościujące stają się subiektywne w tym sensie, że nie stanowią opisu jakiegoś aspektu rzeczywistości pozapodmiotowej, nie są zdaniem o faktach. Naukowo można wykazać jedynie – korzystając z reguł logiki i metodologii – iż dany sąd wartościujący jest logiczną konsekwencją określonego ideału, w którym zostały przyjęte określone wartości. Weber przestrzega, by postulat wolności nauki od wartościowań nie mylił z odniesieniem nauki do wartości. Owo odniesienie ma dwa wymiary: po pierwsze, wiedza naukowa jest uznawana za wartość; po drugie, pewne przedmioty, zjawiska czy procesy są uznawane za godne zainteresowania (a więc warte skupienia na nich naszych wysiłków poznawczych), przy czym warte zainteresowania są tylko niektóre aspekty owych interesujących bytów i w tym sensie sądy wartościujące kształtują przedmioty badania. „Wartości, którym hołduje badacz i jego czasy – podsumowuje Weber – określają to, co staje się przedmiotem badań i jak daleko badania te sięgną w nieskończoność związków przyczynowych”⁴.

Omówione wyżej argumenty są ostatecznie ugruntowane w argumentie metafizycznym, głoszącym, że fakty i wartości tworzą dwie odrębne sfery, przy czym istnieje wiele zbiorów wartości, które są konkurencyjne w tym sensie, iż nie istnieje ani obiektywny sposób ich uporządkowania w hierarchię (hierarchię możemy przyjąć np. na mocy religijnych dogmatów), ani możliwość ich jednoczesnego zrealizowania, tj. spowodowania zaistnienia stanu rzeczy, który jest taki, jaki powinien być z punktu widzenia określonego zbioru wartości.

2. Ideał nauki wolnej od wartości pozapoznawczych

Za ideałem nauki wolnej od wartościowań stała metafizyczna dychotomia faktów i wartości oraz ugruntowana w niej semiotyczna dychotomia predykatów opisowych i wartościujących. Porzucenie tych dychotomii⁵ nie spowodowało jednakże porzucenia samego ideału, ale jego modyfikację poprzez wprowadze-

⁴ M. Weber, „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, w: *Problemy socjologii wiedzy*, PWN, Warszawa 1985, s. 75.

⁵ A. Lekka-Kowalik, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, KUL, Lublin 2008.

nie dychotomii zewnętrznych i wewnętrznych elementów nauki. Do elementów zewnętrznych zaliczono m.in. wybór problemu badawczego, konkretnych metod badawczych oraz zastosowań wyników. Elementy wewnętrzne to przede wszystkim ustalenie „faktów naukowych”, zbudowanie teorii wyjaśniającej i jej uprawomocnienie. Wykorzystanie sądów wartościujących do uprawomocnienia wyborów elementów zewnętrznych nauki nie budziło zastrzeżeń. Natomiast elementy wewnętrzne miały być wolne od wartościowań, pod groźbą zaprzeczenia racjonalności i obiektywności nauki.

Również i dychotomia tego, co w nauce zewnętrzne i wewnętrzne okazała się – bez wątpienia za sprawą Karla R. Poppera, a następnie Thomasa S. Kuhna – nie do utrzymania. Za tą dychotomią stało bowiem przekonanie, że istnieje jakiś rodzaj algorytmicznej metody, która „prowadzi” naukowców od zebranych danych do teorii wyjaśniającej, eliminując wartościujące nastawienia badaczy, ich „idola” wszelkiego rodzaju. Kuhn w pracy *Struktura rewolucji naukowych* i później w artykule *Obiektywność, sądy wartościujące i wybór teorii*⁶ pokazał, że nie ma takiego algorytmu, a wybór teorii ma charakter sądu wartościującego, niejako ustalającego, która teoria jest poznawczo „lepsza” i powinna należeć do nauki, tak jak sąd wartościujący ustala „najlepszego wykonawcę”, a przez to zwyciężcę np. Konkursu Chopinowskiego. Jako racje owego sądu o teorii występowały wartości poznawcze, przy czym za wartości poznawcze były uznawane pewne własności teorii stanowiące „wskaźniki”, iż teoria realizuje cel nauki. Do wartości poznawczych były zaliczane m.in. zakres wyjaśniania, siła predykcyjna, ogólność, prostota, przy czym nic po stronie rzeczywistości nie wyznacza ani ostatecznej listy tych wartości, ani hierarchii, ani jednoznacznej interpretacji. Fakt ten gwarantuje racjonalność niezgody między badaczami co do wartości epistemicznej danej teorii. Pozostawiono więc ideę swoistej subiektywności sądów wartościujących (choć nie jest to już subiektywność jednostki), uzależniając poznawczy status teorii od paradygmatu (Kuhn), strategii badawczej (Hugh Lacey) czy kontekstu badania (Helen Longino). Dyskusja dotycząca tego, które własności teorii – i dlaczego właśnie te – należy uznać za wartości poznawcze, toczy się w filozofii nauki ze zmienną intensywnością, ale nie jest istotna dla naszych rozważań. Zauważmy jedynie – bo to okaże się ważne dla ustalenia statusu prawdy – że lista i hierarchia wartości poznawczych może się zmieniać ze względu na zmianę rozumienia zasadniczego celu nauki. Oczywiście, wyboru teorii wyjaśniającej nie można już potraktować jako czegoś wobec nauki zewnętrznego i stąd należy uznać istotową obecność sądów wartościujących w samym wnętrzu nauki. Czy obecność ta zagraża racjonalności i obiektywności nauki?

Na to pytanie dano odpowiedź przeczącą (również sam Kuhn), wprowadzając kolejną dychotomię: wartości poznawcze i wartości pozapoznawcze. Obrona

⁶ Zob. T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa 1968 oraz tenże, *Obiektywność, sądy wartościujące i wybór teorii*, w: T. Kuhn, *Dwa bieguny*, PIW, Warszawa 1985, ss. 440-466.

racjonalności i obiektywności wiedzy przeniosła się więc na wyeliminowanie z nauki wszelkich sądów ujmujących wartości kwalifikowane jako pozapoznawcze, tj. wartości społeczne, moralne, estetyczne, polityczne itd. Tylko pod warunkiem wyeliminowania takich sądów – twierdzą zwolennicy nowej wersji ideału nauki wolnej od wartościowań – można zagwarantować nauce racjonalność i obiektywność. Powyższy postulat zakłada oczywiście, że sferę wartości da się uporządkować poprzez wyróżnienie typów wartości, że da się owe typy pogrupować przy użyciu kategorii „poznawcze” i „pozapoznawcze” i że można – przynajmniej w zasadzie – podać kryterium odróżniania jednych od drugich.

Skoro aktualnie nie ma ustalonej listy wartości poznawczych ani nie można podać kryterium demarkacyjnego, to trudno orzec w praktyce, które sądy należy w nauce „rzetelnej” ignorować, a które wziąć pod uwagę. Załóżmy jednak, że da się ustalić listę i hierarchię wartości nazywanych poznawczymi. Czy można wtedy zasadnie żądać wyeliminowania wszelkich innych wartości z nauki, tj. żądać, by z nauki znikły wszelkie sądy wartościujące zawierające predykaty denotujące wartości pozapoznawcze? Uważam, że odpowiedź pozytywna na to pytanie jest możliwa tylko po wprowadzeniu wielu – i to nieusprawiedliwionych – restrykcji. Po pierwsze, desygnatem terminu *nauka* mogłyby być wtedy jedynie teorie i hipotezy, ale bez towarzyszących im założeń – wedle określenia Stanisława Kamińskiego bez tzw. zewnętrznej bazy. Po drugie, należałoby zignorować to, że nauka jest przede wszystkim praktyką społeczną, a owe teorie i hipotezy są jej rezultatem. Po trzecie, należałoby również zignorować fakt, że na praktykę naukową składają się wybory wielu innych elementów: metody, czasu i miejsca prowadzenia eksperymentu, wiarygodnych danych, interpretacji danych itd., a nie jedynie wybór między konkurencyjnymi hipotezami wyjaśniającymi. Takie restrykcyjne ujęcie nauki wydaje się być raczej deformacją niż uchwyceniem, czym jest nauka i wobec tego wypada raczej zweryfikować żądanie eliminacji wszelkich pozapoznawczych sądów wartościujących. Dla pokazania zasadnej obecności takich sądów w nauce rozpatrzmy klasyczny przykład sformułowany przez Richarda Rudnera i jego współczesną wersję opracowaną przez Heather Douglas.

3. Pozapoznawczy sąd wartościujący jako niestandardowy czynnik epistemiczny

Punktem wyjścia analiz Richarda Rudnera⁷ jest fakt, iż naukowiec jako naukowiec akceptuje albo odrzuca hipotezy na podstawie dostępnych mu danych doświadczenia. Tymczasem żadna z hipotez (poza tymi, które dotyczą skończonego i stosunkowo niewielkiego zbioru przedmiotów) nie jest nigdy całkowicie

⁷ R. Rudner, *The scientist qua scientist makes value judgement*, „Philosophy of Science” vol. 20, 1/1953, ss. 1-6.

zweryfikowana, a więc w pewnym momencie naukowiec musi zdecydować, że zebrane dane są wystarczające, by uprawomocnić akceptację hipotezy. Zdaniem Rudnera, decyzja ta jest funkcją moralnej oceny skutków popełnienia błędu poznawczego, tj. zaakceptowania hipotezy fałszywej albo odrzucenia hipotezy prawdziwej. Akceptacja hipotezy „stężenie toksycznego składnika w lekarstwie jest niższe niż dawka dla człowieka śmiertelna” wymagałaby relatywnie wysokiego stopnia confirmacji hipotezy przez dane – a to dlatego, że konsekwencje popełnienia błędu byłyby wedle naszych standardów moralnych bardzo poważne. Takiego stopnia confirmacji nie wymagałaby natomiast akceptacja hipotezy „zapięcia pasów transmisyjnych w maszynie typu M nie są wadliwe”. Choć przykłady są wzięte – dla jasności – z badań stosowanych. Rudner uważa, że jego teza ma charakter ogólny: „zanim możemy zaakceptować jakąkolwiek hipotezę, musimy powziąć decyzję wartościującą w świetle wagi [przypisywanej] błędowi, że prawdopodobieństwo jest *wystarczająco wysokie* czy dane *wystarczająco mocne*, aby uprawomocnić przyjęcie hipotezy”⁸. Rudner nie twierdzi, że opis rzeczywistych zachowań naukowców zawierałby fragment dotyczący wydawania przez nich pozapoznawczych sądów wartościujących dotyczących możliwych skutków błędu poznawczego – by to stwierdzić byłyby potrzebne badania z zakresu psychologii i socjologii nauki. Twierdzi natomiast, że jakkolwiek adekwatna analiza czy racjonalna rekonstrukcja metody naukowej musi zawierać tezę, iż naukowcy akceptują i odrzucają hipotezy. Analiza tego etapu odśladania fakt, że naukowcy jako naukowcy wydają niekiedy sądy wartościujące poznawczo dane, które determinują akceptację/odrzucenie hipotezy, a racjami tych sądów są sądy wartościujące moralnie (a więc pozapoznawczo) skutki błędu poznawczego.

Wersję tego argumentu na rzecz włączenia do nauki pozapoznawczych sądów wartościujących przedstawia Heather Douglas⁹: założmy, że testujemy rakotwórczość pewnej substancji; w zebranych danych są przypadki, których nie da się jednoznacznie zinterpretować, a nie ma już możliwości prowadzenia dalszych badań. Od czego zależy potraktowanie przypadków niejednoznacznych jako danych na rzecz rakotwórczości owej substancji? Zdaniem Douglas, zależy to od potraktowania rakotwórczości jako własności niebezpiecznej lub obojętnej dla bytów, które będą wystawione na działanie owej substancji (ludzi, zwierząt, budynków itd.). Jeśli uważamy, że rakotwórczość szkodzi bytom uznanym za wartościowe, to będziemy uznawać przypadki wątpliwe za przypadki potwierdzające rakotwórczość, tym samym być może zawiązując faktyczny poziom rakotwórczości badanej substancji. Doświadczenie wartości pewnych bytów oraz uznanie rakotwórczości za zjawisko szkodliwe staje się racją episte-

⁸ Tamże, s. 3.

⁹ H. Douglas, *Inductive Risk and Values in Science*, „Philosophy of Science” vol. 67, 2000, ss. 559-579.

miczną przy interpretacji danych. Zauważmy przy tym, że wartości nie zastępują danych, ale umożliwiają interpretację przypadków niepewnych albo podjęcie decyzji w sytuacji niekompletności danych. Jest to – wedle sformułowania Douglas – pośrednia rola wartości w rozumowaniach naukowych.

Próby odrzucenia przykładów interwencji w nauce wartości pozapoznawczych koncentrują się wokół odróżnienia poznania i działania. Np. Ernan McMullin twierdzi, że argument Rudnera jest słuszny tylko wtedy, gdy przyjmiemy, że twierdzenia stają się podstawą działania, a nie jedynie przekonaniem¹⁰. W analizach Rudnera chodzi – według McMullina – o akceptację hipotez jako podstawy działania określonego rodzaju, a to, ściśle rzecz biorąc, nie jest częścią nauki teoretycznej. Fizyk może zaakceptować hipotezę jako najlepiej popartą danymi czy owocną i są to wartościowania czysto poznawcze, nieodwołujące się do wartości pozapoznawczych. Natomiast gdy chcemy zastosować teorię w praktyce, a możliwe alternatywy są związane z rezultatami o różnej wartości w zależności od branych pod uwagę czynników, mamy do czynienia z sytuacją teorio-decyzyjną, która wymaga nie tylko oceny prawdopodobieństwa prawdziwości teorii, ale i rozpatrzenia różnych rodzajów użyteczności. Podejmowanie tego rodzaju decyzji nie jest właściwe nauce teoretycznej i dlatego naukowcy nie są zobowiązani do akceptacji hipotez w sposób zakładany przez Rudnera. Trudno jest uznać kontrargument McMullina za przekonujący. Oddzielenie przekonania od działania wydaje się nieuprawnione, jeśli weźmiemy pod uwagę warunek racjonalnego działania – oparcie działania na dostępnej rzetelnej wiedzy. Ponadto Rudner czy Douglas nie dyskutują przypadku wykorzystania tezy do działania, ale przypadek działania typowo poznawczego – mianowicie akceptacji/odrzucenia hipotezy, a w rezultacie przedstawienia/nieprzedstawienia tej hipotezy jako wyniku naukowego. Co najwyżej należałoby twierdzić, że wykonując działanie poznawcze – akceptując hipotezę i włączając ją do korpusu wiedzy – naukowiec nie jest zobowiązany do rozpatrywania skutków błędu poznawczego. To zaś pozbawiałoby naukowca zwykłej ludzkiej odpowiedzialności. Każdy z nas jest zobowiązany do rozpatrzenia chcianych i niechcianych skutków własnego działania bądź ryzyka związanego z pomyłką, a więc do oceny moralnej dopuszczalności zaplanowanego czynu: jeśli nie jestem pewna, czy lekarstwo nie zawiera śmiertelnej dawki trucizny, to muszę przemyśleć ryzyko związane z podaniem oraz skutki w razie niepodania lekarstwa. Nie ma chyba powodów, by naukowiec z tak rozumianej odpowiedzialności za działanie wyłączać i twierdzić, że nie musi zastanawiać się nad skutkami dania innym ludziom – w tym swoim kolegom naukowcom – przekonani opatrzonego przymiotnikiem „naukowe”. Naukowiec musiałby wtedy ignorować to, że prezentując pewne twierdzenie empiryczne, sam działa i daje innym podstawę do działania. Ponadto musiałby ignorować

¹⁰ E. McMullin, *Wartości w nauce*, w: S. Wszolek (red.), *Refleksje na rozdrożu*, OBI, Tarnów 2000, ss. 124-160.

fakt, iż nauka cieszy się autorytetem społecznym i stąd jej twierdzenia *de facto* stają się i przekonaniem reszty społeczeństwa, i bazą dla działań jednostkowych, społecznych czy politycznych. A co więcej – naukowiec jest ekspertem/doradcą i tej roli nie można oddzielić od roli naukowca, bo jest on powoływany na eksperta/doradcę właśnie jako naukowiec, a jego ekspertyza brana pod uwagę właśnie dlatego, że jest ekspertyzą naukową. Jak słusznie podkreśla Douglas, za tego rodzaju obroną ideału nauki wolnej od wartościowań pozapoznawczych stoi izolacjonistyczna wizja nauki jako systemu o dobrze wyznaczonej granicy i pozbawionego relacji z otoczeniem poza „inputem” w postaci finansów i „outputem” w postaci wiedzy¹¹. Jest to wizja z gruntu fałszywa, nie tylko ze względu na społeczne role naukowców, ale także ze względu na pojawienie się nowego paradygmatu uprawiania nauki.

Skoro nie da się zinterpretować powyższych przykładów zgodnie z ideałem nauki wolnej od wartościowań, należy uznać, że praktyka badawcza wymaga niekiedy uwzględnienia wartości, które można bez wahania nazwać „wartościami – czy antywartościami – pozapoznawczymi”, np. szkodliwość dla człowieka. Zauważmy przy tym, że odrzucenie czy akceptacja nie dotyczy jedynie teorii – w omawianych przykładach najpierw odrzucane lub akceptowane są dane, a dopiero potem hipoteza. Podobnie akceptuje się i odrzuca metody, instrumenty, miejsca eksperymentowania, twierdzenia obserwacyjne świadków jakiegoś zjawiska i wiele innych elementów składających się na praktykę naukową. W argumentacji na rzecz akceptacji czy odrzucenia tych elementów również mogą się pojawić wartościowania pozapoznawcze. Sąd „materii nie przysługuje wyróżniony status moralny” uzasadnia wybór metod działania wobec przedmiotów będących jedynie materią, a przecież nie jest to sąd uwzględniający wartości poznawcze.

Ponieważ termin *wartości poznawcze* jest już w filozofii nauki zarezerwowany, wprowadzam termin *wartości funkcjonalnie poznawcze* na określenie tych wartości, które są ujmowane w sądach występujących w argumentacji naukowej na rzecz akceptacji/odrzucenia określonego elementu nauki. Interpretuję ich status, wykorzystując wprowadzone przez McMullina¹² rozróżnienie między standardowymi i niestandardowymi czynnikami epistemicznymi. Czynnikiem epistemicznym jest wszystko, co naukowiec traktuje jako zasadniczą część swojej argumentacji. Wśród czynników epistemicznych McMullin wyróżnia z kolei czynniki standardowe, tj. takie, których wyznaczenie wymaga „wyboru

¹¹ Zob. H. Douglas, *Science, policy, and the value-free ideal*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2009. Douglas przekonująco pokazuje, że utrzymanie ideału nauki wolnej od wartościowań owocuje pozbawieniem nauki autonomii, gdyż społeczeństwo nie będzie tolerować systemu wpływającego na nie istotowo, a niebiorącego odpowiedzialności za ów wpływ.

¹² E. McMullin, *Racjonalne i społeczne parametry nauki*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 4(76)/1983, ss. 521-536.

i zastosowania pewnego probierza, co jest nauką¹³, oraz czynniki niestandardowe. McMullin podkreśla, że wyróżnienie czynników standardowych i niestandardowych znosi jako nieadekwatną dychotomię czynników zewnętrznych i wewnętrznych, ponieważ np. twierdzenia teologii, która ukształtowała XVII-wieczną naukę, trudno uznać za zewnętrzne, choć można uznać za czynnik niestandardowy. Podobnie za niestandardowy czynnik epistemiczny można uznać sąd wartościujący: „ludzkie życie jest dobre i spełnione, jeśli są w nim właściwe relacje międzyludzkie”, gdyż sąd taki występuje w uzasadnieniu przyznania pewnemu zbiorowi symptomów miana „klinicznej depresji”¹⁴. Konieczność przyjęcia pewnych sądów jako niestandardowych czynników epistemicznych ujawnia się wyraźnie w nowym paradygmacie uprawiania nauki, tzw. *Mode 2*.

4. *Mode 2 Science* – nauka uprawiana w kontekście aplikacji

Nowy paradygmat nauki – *Mode 2 Science* – jeszcze wyraźniej wskazuje na istotową obecność sądów wartościujących w nauce¹⁵. Celem tak uprawianej nauki jest wiedza, która zarazem jest rzetelna poznawczo i społecznie „zdrowa” (*robust*). Pod tym ostatnim określeniem kryje się wymaganie, by poszukiwana w nauce wiedza służyła szeroko rozumianemu rozwojowi jednostki i społeczeństwa – rozwiązywała problemy, przed którymi stajemy. Przykładami badań prowadzonych w tym paradygmacie są: zmiany klimatyczne, odbudowywanie ekosystemów, zrównoważony rozwój, profilaktyka zdrowotna. Badania te zawsze są zorientowane na problem i to problem, a nie metoda ma epistemiczne pierwszeństwo co najmniej w tym sensie, że metody są wypracowywane po postawieniu pytań.

W ramach *Mode 2* wyróżnia się trzy typy pytań badawczych: (a) geneza problemu: jakie procesy wygenerowały problem i ewentualnie mogą wpłynąć na jego dalszy rozwój (*system knowledge*); (b) jakie wartości i normy muszą zostać uwzględnione przy determinowaniu celów badawczych (jakiej wiedzy właściwie poszukujemy – *target knowledge*); (c) jak dana sytuacja problematyczna może zostać zmieniona i ulepszona – ku czemu właściwie dążymy (*transformation knowledge*). Zdobywanie wiedzy odbywa się wobec tego od razu w kontekście aplikacji.

¹³ Tamże, s. 524.

¹⁴ Przypadek ten – opierając się na stanowisku Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego – analizuje Kristen Intemann w artykule *Science and Values: Are Value Judgements Always Irrelevant to the Justification of Scientific Claims*, „Philosophy of Science” vol. 68 (supp.), 3/2001, ss. 506-518.

¹⁵ Koncepcja *Mode 2 Science* jako nowego paradygmatu nauki została przedstawiona w dwóch pracach: H. Novotny, C. Limoges, P. Scott, M. Gibbons, *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*, Sage, London 1994 oraz H. Novotny, P. Scott, M. Gibbons, *Rethinking Science – Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*, Polity Press, Cambridge 2003.

W *Mode 2* ostatecznie poszukiwana jest wiedza „dla działania”, potrzebna do rozwiązania problemów życiowych (*problem-oriented*). Dla rozważań o sądach wartościujących w nauce istotne jest to, że ów „kontekst aplikacji” jest budowany w procesie komunikacji pomiędzy różnymi interesariuszami, którzy wnoszą do projektu badawczego swój punkt widzenia, w tym przyjęte założenia co do rzeczywistości i człowieka oraz akceptowane wartości (wyartykułowane poprzez oczekiwania i obawy). Pojęcie *interesariusz* (*stakeholder*) zostało wprowadzone przez Stanford Research Institute w 1963 r. W kontekście *Mode 2 Science* oznacza ono osoby lub instytucje, które uczestniczą w tworzeniu projektu, biorą czynny udział w jego realizacji lub są bezpośrednio zainteresowane wynikami jego wdrożenia, a także ponoszą różnego rodzaju ryzyko związane z projektem. W *Mode 2* nie mamy więc do czynienia z teoretyczno-eksperymentalnym zdobywaniem wiedzy, która następnie jest „aplikowana” (a technologia „transferowana”) na mocy decyzji innych podmiotów niż sami naukowcy (np. rządu czy firm), bowiem to w dialogu między interesariuszami rodzi się sformułowanie problemu naukowego, jego operacjonalizacja, dobierane są procedury badawcze i definiowane sposoby użycia. Co więcej, kontekst aplikacji musi zostać uzupełniony o kontekst implikacji – refleksję antycypującą konsekwencje samego procesu badawczego i wprowadzenia rozwiązań w życie. Zdobycie rzetelnej wiedzy nie jest już ostatecznym celem i wystarczającym uprawomocnieniem podejmowania badań – poszukiwana wiedza musi być także „społecznie zdrowa” (*socially robust*), także w tym sensie, że skutki jej wprowadzenia w kulturowy krwiobieg są akceptowalne z punktu widzenia określonych wartości. Rozumienie wiedzy jako celu badań jest więc dwuwymiarowe: wiedza musi, z jednej strony, pozostawać we właściwej relacji do świata – ma być prawdziwa/prawdopodobna, rzetelna, a z drugiej – pozostawać we właściwej relacji do człowieka i społeczeństwa, przyczyniać się do jego rozwoju. To, na czym ma polegać owo „społeczne zdrowie” wiedzy, jest determinowane w dialogu między interesariuszami. Interesariuszami są oczywiście naukowcy, ale są nimi także ci, którzy rozpowszechniają i wykorzystują wiedzę, biorą na siebie ciężar wydatków na badania, ponoszą ryzyko związane z rozpowszechnieniem i zastosowaniem wiedzy. Nie jest więc tak, że naukowcy sami determinują przedmioty badań, problemy badawcze, metody oraz możliwe zastosowania wyników zgodnie z wewnętrzną logiką rozwoju nauki; ale nie jest też tak, że przyjmują „zlecenia badawcze”, nie interesując się celami, którym ma służyć wiedza będąca odpowiedzią na zadane pytanie, czy konsekwencjami, jakie pociągnie za sobą znalezienie odpowiedzi. Dialog między interesariuszami determinuje np. dopuszczalne ryzyko użycia pestycydu na dużą skalę, listę własności substancji, które należy przebadać, hipotezy warte dalszych badań itp. Wszystkie tego typu rozstrzygnięcia wymagają wydania pozapoznawczych sądów wartościujących.

W innej pracy¹⁶ argumentowałam, że nawet jeśli traktować naukę jako wyizolowany ze społeczeństwa system, naukowiec nie może ignorować konieczności wydawania takich sądów przy podejmowaniu decyzji składających się na proces badawczy. Stąd jeśli naukowiec ma odpowiedzieć na pytanie, czy ta oto substancja niszczy chwasty, to operacjonalizując problem, włącza w swój projekt badania nad szkodliwymi skutkami wprowadzenia owej substancji do środowiska (np. powodowanie raka u ludzi). Nie chodzi więc o obawy niemoralnego zastosowania substancji, ale o konsekwencje jej zastosowania zgodnie z przeznaczeniem (jako środek chwastobójczy) i to zastosowania na dużą skalę. Naukowiec musi więc rozstrzygać, które z konsekwencji przynoszą ryzyko, które ryzyko jest nieuprawnione z moralnego i społecznego punktu widzenia – a przez to które z własności badanej substancji ma poddać analizie. Z takich rozważań nie może zwolnić naukowiec ani powołać się na „wolność nauki od wartości”, ani oddelegowanie odpowiedzialności do komitetów etycznych. *Mode 2* pokazuje to jeszcze wyraźniej, gdyż jest to paradygmat uprawiania nauki, który w samym centrum badań stawia fakt, że nauka funkcjonuje jako społeczny autorytet, a więc niejako daje rekomendacje do działania i że nauka jest ostatecznie dla człowieka, a nie sama dla siebie. Oznacza to ostateczną rezygnację z izolacjonistycznej wizji „nauki w wieży z kości słoniowej” i przyznanie miejsca w nauce wartościowaniom pozapoznawczym. Rozpoznając cel i funkcję nauki, racjonalne jest takie organizowanie badań, by ów cel i funkcje wypełnić – a ich wypełnianie wymaga z konieczności wydawania pozapoznawczych sądów wartościujących. Zakaz wydawania takich sądów przez naukowców – w duchu ideału nauki wolnej od wartościowań – eliminowałby ich z grupy interesariuszy, wyłączał ze społeczności ludzkiej i „amputował” części intelektu, który jest zdolny do determinowania dobra i zła. To dlatego badania w paradygmacie *Mode 2* cechuje wysoki stopień refleksywności i odpowiedzialności rozumianej jako „odpowiedzialność przed” (*accountability*), a nie tylko jako „odpowiedzialność za”. Nie chodzi już bowiem jedynie o indywidualną odpowiedzialność badacza za rzetelność otrzymanych wyników. Badanie naukowe nie może być już traktowane jako „obiektywne” badanie świata przyrodniczego czy społecznego przez wyizolowany podmiot poznający. Skutki zdobycia nowej wiedzy nie mogą być traktowane jako coś zewnętrznego wobec procesu badawczego, ponieważ środowisko, w którym formułuje się problem, wpływa na wybór tematów badawczych, konstruowanie układów badawczych, jak i projektowane użycia. Niemożność przewidzenia wszystkich konsekwencji czy zastosowań nie jest już argumentem za niepodejmowaniem rozważań etyczno-społecznych w ogóle. Rozważania takie stają się wsobnym elementem uprawiania nauki.

¹⁶ A. Lekka-Kowalik, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru...*

5. Ważkie kwestie do rozstrzygnięcia

Przedstawiona wyżej koncepcja obecności wartościowań pozapoznawczych rodzi dwa istotne pytania: (1) czy wszystkie wartości – do jakiegokolwiek typu by nie należały (moralne, społeczne, estetyczne, polityczne itd.) – mogą nabrać w pewnej sytuacji charakteru funkcjonalnie poznawczego (mogą stać się niestandardowymi czynnikami epistemicznymi); (2) czy zgoda na uwzględnianie wartościowań pozapoznawczych w nauce nie oznacza ostatecznie, że nauka nie zostanie podporządkowana interesom politycznym lub społecznym (a przez to jej wyniki okażą się nieracjonalne i nieobiektywne). Nie pretenduję do przedstawienia ostatecznych odpowiedzi na te bardzo skomplikowane kwestie. Odpowiedź na nie wymagałaby zapewne zbudowania nowego ideału nauki nasyconej wartościowaniami. Wskażę jedynie na kilka obiecujących linii rozważań.

Intuicyjna odpowiedź na pierwsze z pytań jest negatywna. Rozpatrzmy kilka przykładów. Precyzja pomiaru jako własność instrumentu badawczego wydaje się być wartością funkcjonalnie poznawczą, ponieważ sąd przypisujący precyzję instrumentowi pomiarowemu jest elementem uprawomocnienia akceptacji zebranych danych, ale nie widać powodu, dlaczego taniać należałoby potraktować w ten sam sposób. Co prawda, np. brak precyzji można powiązać z taniaścią, ale taniać instrumentu nie jest elementem uprawomocnienia odrzucenia danych, a co najwyżej przyczynowo-skutkowym wyjaśnieniem braku precyzji. Szkodliwość dla człowieka wydaje się być niekiedy wartością funkcjonalnie poznawczą, ponieważ występuje w argumentacji na rzecz interpretacji przypadków wątpliwych (jak w podanym wyżej przykładzie H. Douglas) czy w argumentacji na rzecz przebadania określonych własności substancji. Czy dałoby się skonstruować przypadek, w którym „zgodność z aktualnym trendem w kolorystyce” byłaby wartością funkcjonalnie poznawczą? Mam co do tego poważne wątpliwości. Przykłady te pokazują, że nie można traktować np. wartości moralnych, społecznych, technicznych i innych całościowo jako jedną kategorię prawomocnie obecną w nauce, ale trzeba poszukiwać kryterium pozwalającego odróżnić te wartości społeczne, moralne, techniczne, ekonomiczne itd., które zasadnie można – i należy – uwzględnić w praktyce naukowej, i te, których nie należy – a może nawet nie wolno – uwzględnić pod groźbą zaprzepaszczenia racjonalności i obiektywności nauki.

Tu może pojawić się zarzut błędnego koła, dogmatyzmu lub regresu w nieskończoność. Skoro twierdzimy, że sądy o pewnych wartościach pozapoznawczych mogą pojawić się w konkretnym badaniu naukowym, a inne nie, to twierdzenia takie należy uzasadnić. Jeśli w uzasadnieniu twierdzenia też mogą pojawić się niekiedy sądy o wartościach pozapoznawczych, to albo przyjmujemy ów podział na wartości „dozwolone – niedozwolone” arbitralnie, albo wpadamy w błędne koło, skoro w uzasadnieniu znów możemy powołać się na wartości

pozapoznawcze, albo też mamy regres w nieskończoność, próbując uzasadnić, dlaczego te, a nie inne wartości pozapoznawcze należy uwzględniać. Jak wyjść z tego trylematu? Proponuję zrezygnować z izolacjonizmu metodologicznego – mówimy o obecności wartości pozapoznawczych w konkretnym badaniu naukowym, natomiast po uzasadnienie uwzględniania tych, a nie innych wartości należy sięgnąć do innych nauk, a być może przede wszystkim do filozofii. Np. skoro prawdą jest, że człowiek posiada niezbywalną godność i od każdego innego należy mu się afirmacja jego samego oraz skoro prawdą jest, że substancje rakotwórcze niszczą życie człowieka, to prawdą jest także i to, że nie powinno się wystawiać człowieka na nieuprawnione ryzyko stykania się z tymi substancjami. Jeśli nie jesteśmy pewni, czy dana substancja jest rakotwórcza, to sąd o godności człowieka uprawomocnia przypisanie większej wagi błędowi poznawczemu w postaci zaniżenia poziomu rakotwórczości substancji niż temu w postaci zawyżenia poziomu rakotwórczości; i wtedy przypadki niepewne (czy pojawiły się komórki rakowe po wystawieniu na działanie owej substancji) traktujemy jako przypadki potwierdzające. Ostatecznie uprawomocnienia decyzji badawczej co do sposobu interpretacji danych szukamy w filozofii człowieka.

Heather Douglas proponuje nieco inne podejście do problemu wartości dopuszczalnych i niedopuszczalnych w nauce¹⁷. Uważa, że należy nie tyle zajmować się typami wartości, co rolami, jakie wartości mogą odgrywać w argumentacji – wyróżnia rolę bezpośrednią i pośrednią. Rola bezpośrednia polega na tym, że sąd o wartości jest rozstrzygający w argumentacji, przy czym rolę taką jakikolwiek typ wartości może odgrywać tylko w niektórych decyzjach i to tych podejmowanych na początku badań. Zalicza do nich: wybór tematu badawczego, wybór projektu godnego finansowania, wybór metody. Przyznaje przy tym, że między wchodzącymi w grę wartościami może zachodzić konflikt, np. najbardziej precyzyjna metoda zbierania danych może być moralnie niedopuszczalna. Bez wahania też twierdzi, iż w takim przypadku wartości moralne przewyżniają wszelkie racje związane z wartościami poznawczymi, choć nie uzasadnia tego twierdzenia. Powyższy przykład nie ilustruje jednakże mechanizmu do „balansowania” wartości ze względu na swą pozorną oczywistość. Cały problem tkwi bowiem w określeniu, kiedy metoda jest moralnie niedopuszczalna. Czy jeśli dla zebrania wiarygodnych danych badacz stosujący metodę obserwacji uczestniczącej oszukuje swych towarzyszy, to jest to moralnie niedopuszczalne? „Niedopuszczalność” wydaje się być stopniowalna – czy wobec tego zawsze i każdą wartość poznawczą owa niedopuszczalność moralna anuluje? Pytania tego typu nie wyznaczają jedynego obszaru wątpliwości. Sama Douglas przyznaje, że można wybierać – uzasadniając pozapoznawczymi sędami wartościującymi – tematy badawcze i metody tak, że

¹⁷ H. Douglas, *Science, policy...*, zob. zwłaszcza rozdz. 5.

niejako predeterminujemy wynik. Uznaje to za niedopuszczalne ze względu na cel nauki – odmowa rozpatrzenia możliwych alternatyw może pozbawić nas rzetelnej wiedzy o świecie. Jako przykład podaje badania nad różnicami między płciami tak zoperacjonalizowane, że bada się jedynie korelację między poziomem hormonów płciowych i zachowaniem osób różnej płci. Ta korelacja zostaje znaleziona i z tego wypływa wniosek, że zachowanie jest zdeterminowane hormonalnie, co z kolei uzasadnia twierdzenie, że społeczne role płci mają biologiczną bazę. Traktowana jako wartość idea „naturalnego charakteru społecznych ról przypisywanych płciom” – twierdzi Douglas – odgrywa nieuprawnioną rolę w wyborze struktury i metod projektu badawczego, ponieważ w tym przypadku naukowiec rozmyślnie zamyka oczy na posiadaną skądinąd wiedzę o wpływie np. czynników społecznych na zachowanie człowieka.

Podobny przykład analizuje Helen Longino¹⁸. Jej zdaniem, podczas badań prowadzonych przez Gregory’ego Pincusa nad doustnymi środkami antykoncepcyjnymi (chodziło o środek znany pod nazwą Enovid) wybór parametrów warty testowania był niejawnie „sterowany” przekonaniem Pincusa, że przyrost populacji powinien być kontrolowany. Badania swe widział jako poszukiwanie środka do tego celu, co sprawiło, że zignorował ryzyko i ewentualne negatywne skutki przyjmowania tego środka dla zdrowia kobiet. W tym przypadku jednak nie było wiedzy o szkodliwości, ale wartość „kontrola populacji” zdeterminowała operacjonalizację problemu. Okazuje się więc, że należy podać kryteria pozwalające określić, kiedy wybór problemu badawczego, operacjonalizacja (co powinno być zbadane) i wybór metody uzasadnione bezpośrednio przez odwołanie się do wartości pozapoznawczych są prawomocne. Co więcej, przypadek badań nad determinowaniem zachowania osób przez hormony pokazuje, że teza Douglasa, iż sądy wartościujące nie mogą być traktowane tak samo jak dane, wymaga doprecyzowania. Dlaczego bowiem nie traktujemy wyprowadzonej na podstawie danych korelacji jako satysfakcjonującego poznawczo wyniku? Można twierdzić, że mamy inne badania pokazujące korelację między czynnikami innymi niż biologiczne (np. oczekiwaniami społecznymi) a zachowaniem; ale można też zbudować argument odwołujący się do sądu „człowiek jest wolny, a przez to np. odpowiedzialny za swoje czyny”, a biologiczny determinizm temu by przeczył. Wolność i odpowiedzialność są tu traktowane jako wartości i pełnią bezpośrednią rolę w determinowaniu wartości poznawczej wyniku badań. Oczywiście, teoria, iż nie jesteśmy biologicznie zdeterminowani do określonego zachowania, jest w tym sensie co najmniej społecznie niepożądana – nie można by wtedy przypisywać odpowiedzialności zbrodniarzom, zdrajcom, złodziejom itd. ani traktować tych zachowań jako świadomego naruszenia norm, za które należy się kara. Należałoby więc przebudować całą strukturę społeczną. Nie

¹⁸ Zob. H. Longino, *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Princeton 1990.

jest więc tak, że uzasadnianie wartościami odrzucenie twierdzenia naukowego jest zawsze nieuprawnione. Nie chodzi tu o przypadek, gdy powołując się na wartości, odmawiamy dalszych badań. Raczej przeciwnie – przyjmując, że dane twierdzenie nie może być prawdą o naszym świecie, rozwijamy badania, by to wykazać. Nie trzeba zresztą konstruować przykładu, gdyż znane są przypadki wprost z praktyki naukowej. Słynne wyniki badań nad związkiem między rasą i inteligencją zostały odrzucone nie tyle ze względu na zebrane dane (sformułowano korelację, pozwalającą podać biologiczną bazę inteligencji!), ale ze względu na przekonanie o zasadniczej równości między ludźmi; i to ze względu na to przekonanie poszukiwano błędu w postawieniu problemu czy metodzie badań¹⁹. Powyższe przykłady pokazują, że bezpośrednia rola wartości w nauce jest znacznie bardziej skomplikowana, niż się wydaje – nie wystarczy wskazać, że sąd wartościujący jest prawomocnym elementem przy uzasadnieniu wyboru problemu badawczego, jego operacjonalizacji czy przyjęciu metody; należy jeszcze określić, które wartości mogą być uwzględniane i w jakich sytuacjach można użyć sądu wartościującego jako argumentu przeciwko zebrany danym czy opartemu na nich wynikowi.

Nie inaczej jest z pośrednimi rolami przypisywanymi wartościom przez H. Douglas. Owe role są związane z niepewnością i spodziewanymi skutkami błędu poznawczego – jak to było w przykładzie Rudnera. Jeśli nie mamy pewności co do prawdziwości jakiegoś twierdzenia empirycznego, a skutki pomyłki poznawczej są ogromne, to sądy wartościujące stają się częścią argumentacji. Natomiast zebranie większej liczby danych (redukcja niepewności) zmniejsza potrzebę użycia takich sądów. Dotyczy to także tzw. wartości poznawczych, do których zalicza się prostotę, płodność teoretyczną, zakres wyjaśniania i precyzję. Także one nie mogą stanowić rozstrzygającego argumentu na rzecz akceptacji teorii, a jedynie wskazówkę, że są to hipotezy, których braki wykryje się raczej wcześniej niż później²⁰. Ostatecznie więc Douglas widzi potrzebę sądów wartościujących w argumentacji na rzecz tych elementów nauki, które były określane mianem „zewnątrzne” (wybór problemu, metody, zastosowań); w pozostałych przypadkach rolą sądów wartościujących jest „zamykanie luki” w sytuacji niepewności poznawczej. Nie chcemy bowiem – twierdzi – by nasze przekonania co do wartości determinowały nasze twierdzenia empiryczne o świecie²¹.

¹⁹ Analizę tych badań można znaleźć m.in. w: B. Townsend, *Rasa a iloraz inteligencji. Kryteria rzetelności badań naukowych*, „Ethos” 4(44)/1998, ss. 228-252.

²⁰ Douglas – idąc za Larrym Laudanem – wprowadza rozróżnienie między cnotami (wartościami) epistemicznymi i wartościami poznawczymi. Do pierwszych zalicza wsobną niesprzeczność, zdolność przewidywania nowych zjawisk i empiryczną adekwatność, które traktuje jako „wskaźniki”, iż hipoteza ma szansę stać się elementem wiedzy naukowej. Tzw. wartości poznawcze związane są natomiast z owocnością prowadzonych badań, możliwością testowania i wykrywania w nich błędów. Zob. H. Douglas, *Science, policy...*, rozdz. 5.

²¹ Tamże, s. 103.

Ostatecznie więc uważa, że sądy wartościujące nie są twierdzeniami o świecie, a źródłem ich obecności w nauce jest niedoskonałość naszego poznania, choć jest to niedoskonałość płynąca z ludzkiej natury, a nie ze słabości indywidualnego podmiotu poznającego. Zaproponowane rozróżnienie na rolę bezpośrednią i pośrednią sądów wartościujących w argumentacji naukowej (niezależnie od kategorii wartości, o które chodzi) nie rozwiązuje natomiast problemu: czy wszystkie sądy wartościujące mogą się w owej argumentacji pojawić?

Druga ważna kwestia do rozstrzygnięcia jest związana z obawą, że dopuszczenie do obecności sądów wartościujących w argumentacji naukowej ostatecznie podda naukę interesom politycznym, ideologicznym, państwowym czy społecznym. Koncepcja H. Douglas ma być odpowiedzią na ten problem: wartości nie zastępują danych empirycznych, ale wspomagają podjęcie decyzji jedynie w sytuacji niepewności. Nie jest to zadowalające rozwiązanie tej kwestii. Niepewność jest właściwa ludzkiemu poznaniu, stąd zawsze w argumentacji w nauce będą pojawiać się sądy wartościujące; skoro jednak nie ma kryterium pozwalającego rozstrzygnąć, które wartości mogą być, a które nie powinny być uwzględniane w takich sądach, a ponadto jeśli sama interpretacja danych zależy od owych sądów, to nic nie blokuje wpływu interesów politycznych, ideologicznych, militarnych itd. Sądzę jednak, że problem da się rozwiązać, gdy przyjmiemy, że: 1) sądy wartościujące są twierdzeniami, którym przysługuje wartość logiczna, stąd w argumentacji w nauce mogą pojawić się te, które wedle naszej najlepszej wiedzy są prawdziwe. W tym aspekcie nie byłoby różnicy między sądami wartościującymi a twierdzeniami nazywanymi empirycznymi. Sądy wartościujące również byłyby uznane za empiryczne, choć nie w wąskim sensie terminu „empiria”; 2) prawda – skądkolwiek byśmy jej nie czerpali – ma moc wiążącą w tym sensie, że rozpoznanie twierdzenia jako prawdziwego (czy biorąc pod uwagę omawianą niepewność poznania ludzkiego raczej: prawdopodobnie prawdziwego) jest zarazem swoistym „zadaniem” uznania za takowe, a stąd płynie zobowiązanie do respektowania prawdy, tj. uznania jej w poglądach i w działaniu. Należy wobec tego odrzucić przekonanie, że nauka jest najlepszą formą poznania świata po prostu, a co najwyżej uznać, iż jest najlepszą formą poznania pewnych aspektów świata. Nie można jej natomiast izolować – ani jako formy poznania od innych typów poznania (przede wszystkim filozoficznego), ani jako instytucji od całości społeczeństwa. Jeśli za prawdę uznajemy zdanie „Człowiek ma godność”, to wykluczamy pewne metody jako naruszające tę godność nie dlatego, że ktoś tak chce, ale dlatego, że taka jest prawda o człowieku, a nauka ma prawdę respektować. Nie ma w tym przypadku konfliktu wartości, np. godność kontra skuteczność metody, ale jest podporządkowanie obu prawdzie. Fundamentem okazuje się więc ostatecznie prawda, której podporządkowane są zarówno tzw. sądy o faktach, jak i sądy wartościujące. Prawdę często wymienia się

wśród wartości poznawczych, ale nie ma ona tego samego statusu, co inne znajdujące się na liście. By to stwierdzić, wykonajmy eksperyment myślowy: oto mamy teorię prostą, niesprzeczną, empirycznie adekwatną, z dużą mocą predykcyjną, a jednocześnie z innych źródeł wiemy, że nie jest prawdziwa. Czy gotowi jesteśmy ją akceptować, czy raczej zawieszamy sąd i szukamy błędu np. w metodzie zbierania danych?

Podsumowanie

Ideał nauki wolnej od wartościowań był widziany jako gwarant obiektywności i racjonalności nauki. Zasadniczym argumentem za wykluczeniem wartościowań był poznawczy status tego rodzaju sądów: ich subiektywność i niemożność intersubiektywnego uprawomocnienia. Analiza nauki jako praktyki społecznej pokazuje, że wartościowań obejmujących zarówno tzw. wartości poznawcze, jak i pozapoznawcze nie da się z nauki wykluczyć – ich obecność nie jest pochodną słabości naukowców, ale konsekwencją i strukturą świata, i sposobu ludzkiego poznania oraz faktycznej roli nauki w życiu społecznym. Ujawnia się to wyraźnie, gdy rozpatrzymy nowy paradygmat uprawiania nauki, tzw. *Mode 2 Science*. Ignorowanie obecności w nauce wartościowań pozapoznawczych nie zwiększa więc obiektywności i racjonalności nauki; przeciwnie – ponieważ są one elementem koniecznym badań naukowych, udawanie, że ich nie ma, naraża naukę na ideologizację w tym sensie, że dopuszcza wtedy wszelkie wartości jako „funkcjonalne poznawczo”, a nie żąda dla ich respektowania uprawomocnienia. Natomiast budowanie ideału nauki nasyconej wartościowaniami wymaga rezygnacji z podwójnego izolacjonizmu: społecznego, który traktuje naukę tak, jak gdyby nie miała ona związków ze społeczeństwem, oraz metodologicznego – jak gdyby dyscypliny tworzyły „samotne wyspy”. Oba te izolacjonizmy nie chronią nauki przed obecnością wartościowań, a jedynie deformują nasze rozumienie jej natury i w tym sensie są fałszywe. Podporządkowanie nauki prawdzie pozwala uznać prawomocną obecność wartościowań pozapoznawczych w nauce, a to staje się wehikułem racjonalności nauki i przywraca nauce właściwe miejsce w kulturze.

ANDRZEJ KAPUSTA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Instytut Filozofii, Zakład Ontologii i Teorii Poznania

Racjonalność, przekonania i epistemologia zaangażowana¹

Prezentując różne formy racjonalności pojmowane jako własność przekonania: racjonalność proceduralną, epistemiczną oraz sprawczą, pragnę wykazać nadmiernie restrykcyjny charakter przyjmowanych przez współczesną epistemologię ograniczeń dotyczących przypisania komuś przekonania oraz naświetlić konteksty empiryczne (psychologiczne, kognitywne, psychopatologiczne), które podważają możliwość postawienia ostrej granicy między przekonaniami racjonalnymi i formami postaw irracjonalnych.

Poprzez odwołanie się do proponowanej przez Lisę Bortolotti² racjonalności sprawczej (*agential rationality*) podkreślam podmiotowy charakter przekonania i nakreślam wizję racjonalności obecnej w epistemologii zaangażowanej, a szerzej – perspektywę rozumu praktycznego i hermeneutycznego.

1. Racjonalność i filozofia

Racjonalność możemy odnosić zarówno do świata, rzeczy, zdarzeń, jak i do podmiotów i systemów posiadających określone kompetencje. Trudności zbudowania kompletnej teorii racjonalności skazują nas na rodzaj „hermeneutyki racjonalności” – rekonstrukcji sposobów postrzegania oraz wyobrażeń na temat racjonalności zarówno w nauce, jak i życiu społecznym. Zgadzam się z Her-

¹ Praca finansowana przez Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie w ramach grantu Prorektora ds. Badań Naukowych i Współpracy Międzynarodowej – badania własne MNiSW.

² L. Bortolotti, *Delusions and Other Irrational Beliefs*, Oxford University Press, Oxford 2010.

bertem Schnädelbachem³, który postuluje „otwarty” charakter racjonalności, nie da się dla niej bowiem ostatecznie ustalić wiążących i koniecznych reguł. Badanie racjonalności nie może ograniczyć się jedynie do analiz filozoficznych. Nowe odkrycia oraz twórcze inspiracje można napotkać poza samą filozofią – w socjologii, antropologii kulturowej, psychologii, naukach kognitywnych czy psychopatologii. Teoria racjonalności nie może przybrać formy systemu. Rzeczywistość, o której mówimy, jest zbyt bogata i różnorodna, dlatego w celu uporządkowania i systematyzacji można jedynie zrekonstruować szereg typów racjonalności (racjonalnych działań i przekonań).

2. Rozumienie i racjonalność

Racjonalność ma charakter limitujący, nakłada ograniczenia na działania i przekonania, które dzięki temu zasługują na miano racjonalnych. Zanim jednak przypiszemy podmiotowi (albo efektem jego aktywności) miano racjonalnego, jego wypowiedzi i działania muszą w ogóle pretendować do takiego miana, muszą – jak powiada Schnädelbach – być uznane za „możliwe przedmioty dyskursywnej tematyзации”⁴. Dlatego rozróżnia on węższe i szersze ujęcie racjonalności. Wąskiemu określeniu racjonalności odpowiada podleganie pewnym standardom i kryteriom, szczególnie zaś chodzi o uzasadnienie działań i przekonań. Szersze ujęcie racjonalności odnosi się do tego, co zrozumią, jest synonimem „zrozumiałości”. Zanim ocenimy kogoś jako istotę racjonalną, musimy rozpoznać w nim osobę, której działania wydają się w miarę sensowne. Zrozumiałość jest wskazówką racjonalności, stanowi wstępny warunek racjonalnego dyskursu. Zrozumiałe działania i przekonania mogą jednak nie spełniać intersubiektywnych standardów i okazać się jedynie wyobrażeniem, mniemaniem, przesądem, intuicją.

3. Racjonalność i przekonania

Możliwość przypisania komuś przekonań wiąże się z ich ograniczeniami, które czynią je dla nas zrozumiałymi i przewidywalnymi. Jeżeli ograniczenia przekonań mają charakter „słaby” i służą uczynieniu treści i zachowań sensownymi, możemy mówić jedynie o „zrozumiałości”, a nie o racjonalności. Wówczas rozpoznanie intencji i motywów, jakimi kieruje się dana osoba, może mieć charakter trywialny i mało płodny filozoficznie. Przekonania mogą być dla nas zrozumiałe, nawet jeśli wydają się nieracjonalne. Ograniczenie, rygor narzucający przekonaniom może mieć także „silniejszy” charakter. Racjonalność wiąże

³ H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 52.

⁴ Tamże, s. 73.

się wówczas z bardziej systematycznym podejściem do treści przekonań, ma wykazać wzajemny związek między nimi oraz ich odniesienie do działania. Racjonalność ma zasadniczo normatywny charakter i jego odniesienie do przekonań przynosi korzyść w postaci łatwości zrozumienia przekonań oraz czyjeś działania. Kryteria racjonalności stanowią na ogół pewien ideał, który nie odzwierciedla faktycznych przekonań i zachowań podmiotów.

4. Formy racjonalności

W literaturze filozoficznej spotykamy różne określenia racjonalności. Za L. Bortolotti⁵ chciałbym zwrócić uwagę na określenie „racjonalność sprawcza” (*agential rationality*), które przeciwstawia bardziej popularnym formom racjonalności: proceduralnej i epistemicznej. Dyskusja nad formami racjonalności ma na celu ukazanie istotnych wymiarów przekonań, a przy tym wywołuje refleksję nad rzeczywistymi postaciami naszego myślenia i działania. Szczególny namysł nad racjonalnością pojawia się w skrajnych przypadkach irracjonalności, kiedy zostają zakwestionowane oczywiste formy myślenia i zachowań. Epistemologia zaangażowana podkreśla złożony charakter naszych przekonań i odwołuje się do racjonalności praktycznej, która funkcjonuje w wysoce kontekstualnych warunkach i przejawia się w postaci nawykowych zachowań i automatyzmów, bardziej odwołuje się do dyspozycji i nastawień niż do przekonań i „postaw propozycyjalnych”.

Przypisywanie racjonalności działaniom i przekonaniom wiąże się z problemem definicji wiedzy oraz prawdy. Przypisywanie statusu wiedzy i prawdziwości przekonaniom wynika z trudności przypisywania rozumności samej rzeczywistości. To nasze dyskursy uzurpują sobie prawo do racjonalności i jednocześnie wskazują na fallibilność (omyślność, hipotetyczny charakter) sformułowanych twierdzeń. Ostatecznie jednak racjonalność stanowi aktualizację ludzkich zdolności. W dyskursie epistemologicznym ocenia się efekty działań podmiotu w postaci idei, teorii, przekonań, argumentacji. Bardziej praktyczne nastawienie odnosi cechę racjonalności do dyspozycji osób czy systemów, którym ją przypisujemy.

5. Racjonalność proceduralna

Trudno nam dzisiaj przypisywać cechę racjonalności samym rzeczom, zakładać inteligibilność świata, dlatego często odnosi się ją do formalnych własności przekonań. Chodzi przede wszystkim o dobrą integrację przekonań z innymi przekonaniem oraz stanami intencjonalnymi. Donald Davidson⁶ świadomy jest

⁵ L. Bortolotti, *Delusions...*

⁶ D. Davidson, *Paradoxes of irrationality*, w: tenże, *Problems of Rationality*, Clarendon Press, Oxford 2004, s. 189.

tego, że w pełni racjonalne podmioty mogą się różnić co do uznawanych norm i wartości, dlatego kładzie nacisk na coś, co nie może opierać się na braku zgody odnośnie do faktów lub norm. Jedynie kryterium wewnętrznej spójności oraz koherencji uwzględnia własną podmiotową postawę i kryteria, w przypadku zaś złamania tego kryterium mamy do czynienia z różnymi formami irracjonalności (samooszukiwanie, myślenie życzeniowe czy szaleństwo). Przekonania, pragnienia, intencje, część emocji są określone przez ich logiczną relację wobec innych postaw intencjonalnych. Dlatego Davidson stwierdza: „irracjonalność nie składa się z poszczególnych przekonań, ale z braku spójności w obrębie zestawu przekonań”⁷.

Dobra integracja przekonań musi odpowiadać formalnym standardom ludzkich zdolności poznawczych. Jednakże pojmowanie racjonalności proceduralnej jako zgodności ze znanymi dedukcyjnymi zasadami, jak *modus ponens*, *modus tollens* sprzeczności itd., wraz z podstawową zasadą teorii prawdopodobieństwa, iż iloczyn nigdy nie może być większy niż prawdopodobieństwo jego składników, wydaje się zbyt rygorystyczne i nie odzwierciedla naszych codziennych sposobów definiowania przekonań⁸.

Donald Davidson dopuszcza możliwość wy tłumaczenia lokalnej i czasowej nie-spójności myśli i pragnień. Jest ona spowodowana tym, że przekonania mogą być oddzielone od siebie, znajdować się w innych „przedziałach” umysłu. W przypadku konfrontacji sprzecznych przekonań, np. w ujawnieniu się postaw samooszukiwania, racjonalny podmiot winien dokonać ich uzgodnienia. Racjonalność jako spójność przekonań nie jest jednak czymś, do czego dochodzimy w empiryczny sposób, lecz stanowi „racjonalność tła” – założenie o zasadniczej rozumności działających podmiotów. Możemy jedynie akceptować drobne odstępstwa od spójności przekonań. Mówienie o racjonalności ma sens, jeśli większość przekonań jest w miarę koherentna. Poważniejsze załamania spójności przekonań całkowicie pozbawiają podmiot przekonań, jego aktywności przestają pretendować do takiej roli.

Czy rzeczywistość codziennych sposobów formowania i utrzymywania myśli i pragnień podlega kryterium racjonalności proceduralnej? Czy ludzie tolerują sytuacje jawnego łamania oraz irracjonalność (proceduralnych) własnych przekonań? Literatura psychologiczna podaje wiele eksperymentów, które podważają spójność i ujawniają wiele błędów ludzkiego rozumowania. Ludzie na ogół nie tyle rewidują własne odstępstwa od racjonalności, ile starają się zneutralizować powstały w ten sposób dysonans. W przypadku przekonań dotyczących własnej samooceny czy mających charakter przesądów sprzeczne postawy mogą przetrwać nawet wówczas, gdy badani byli bezpośrednio z tym faktem konfrontowani⁹.

⁷ Tamże, s. 192.

⁸ J. L. Bermúdez, *Normativity and rationality in delusional psychiatric disorders*, „Mind & Language” vol. 16, 5/2001, ss. 457-493.

⁹ L. Bortolotti, *Delusions...*

Czasami trudno jest ustalić, czy dane zachowanie i wypowiedzi wskazują na jakieś określone przekonanie¹⁰. Osoba może w określonym czasie twierdzić, że jest błyskotliwa oraz inteligentna, a w innych momentach sądzić wręcz przeciwnie, albo przypuszczać, że bliscy popierają jej wybory zawodowe i jednocześnie podejrzewać, że są im przeciwni. Trudność ustalenia treści przekonań może także dotyczyć ogólnych stwierdzeń na temat natury świata lub człowieka, szczególnie jeżeli przekonania czy uznawane teorie naukowe wchodzą w konflikt z przekonaniem o charakterze religijnymi lub uznawanymi przesądami.

Trudność jednoznacznego rozstrzygnięcia, czy mamy do czynienia z racjonalnymi przekonaniem, może wynikać z różnic stylów poznawczych i kulturowych doświadczeń. Chociaż Davidson chciał uniknąć sytuacji różnic postaw wartościujących, to mogą one często wpływać na podejrzenie co do irracjonalności cudzych zachowań – szczególnie jeśli nie znamy szerszego tła doświadczeń i przekonań danej osoby.

6. Racjonalność epistemiczna

Chcielibyśmy, aby nasze przekonania były oparte na mocnych dowodach i podlegały nieustannej aktualizacji. Racjonalność epistemiczna określa przekonania jako oparte na dowodach oraz wrażliwe na nowe fakty. Jak powiada Jose Luis Bermúdez:

Podczas gdy racjonalność proceduralna jest sprawą wnioskowania, które należy wysnuć na podstawie danego przekonania lub zbioru przekonań, racjonalność epistemiczna jest zasadniczo sprawą dynamicznych związków dotyczących tego, jak przekonania odnoszą się do dowodów i jak powinny być zmienione w odpowiedzi na zmianę w strukturze dowodów¹¹.

Wrażliwość na dowody dotyczy przede wszystkim przekonań percepcyjnych, natomiast przekonania metafizyczne lub religijne trudno jest modyfikować na podstawie faktów.

Czy w życiu codziennym kierujemy się racjonalnością epistemiczną? Badania psychologiczne wykazują naszą stronniczość w zbieraniu i ocenie faktów. Istnieje tendencja do utrzymywania przekonań, z którymi jesteśmy emocjonalnie związani i które decydują o naszym poczuciu wartości, natomiast

¹⁰ Szczególnie dramatyczne przykłady dotyczą sytuacji urojeń Cotarda i Capgrasa. Jeżeli pacjent twierdzi, że jego małżonka została porwana, a osoba, z którą mieszka, jest oszustem, to trudno czasami rozstrzygnąć, czy fakt, że chory nie poszukuje prawdziwej małżonki, należy interpretować jako przekonanie, że ostatecznie wierzy, iż dana osoba jest jednak jego własną małżonką czy też należałoby stwierdzić, że w ogóle nie jest w stanie uformować jakiegokolwiek postawy propozycyjnej w tej sprawie. Zob. A. Kapusta, *Racjonalność szaleństwa: filozoficzne dyskusje wokół współczesnych koncepcji urojeń*, w: Z. Drozdowicz, Z. Melosik, S. Sztajer (red.), *O racjonalności w nauce i w życiu społecznym*, Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, Poznań 2009, ss. 55-69.

¹¹ J. Bermúdez, *Normativity and rationality...*, s. 513.

większa dynamika dotyczy przekonań dla nas niewygodnych, stawiających nas w złym świetle. Podkreśla się obecność błędów (stylów) atrybucyjnych, które polegają na interpretowaniu zachowań innych, zwracając uwagę na ich dyspozycje i osobowości, a minimalizując kontekst działania i czynniki zewnętrzne. Istnieje też wiele stylów interpretacyjnych podkreślających wpływ czynników zewnętrznych odpowiedzialnych za zaistniały stan rzeczy (eksternalizacja), wpływ innych osób (personalizacja) lub własne działania (internalizacja). Czynniki motywacyjne odgrywają ogromną rolę w ocenie wydarzeń z przeszłości, „opracowywaniu” przeszłych zdarzeń, w selektywności uwagi.

Wrażliwość na fakty nie musi polegać na gwałtownej zmianie poglądów. Aby przekonania miały racjonalny charakter, musi być zachowana pewna równowaga między podatnością na zmiany a konserwatyzmem. Martin Davies i Max Coltheart odwołują się do dwóch sprzecznych zasad, które mają kierować powstawaniem normalnych przekonań. Kiedy zostaje zaburzona równowaga między nimi, powstają zaburzenia psychopatologiczne. Chodzi tu o zasadę konserwatyizmu oraz obserwacyjnej adekwatności¹². Zasada konserwatyizmu głosi, że nie powinniśmy dokonywać zbyt daleko idących zmian w przypadku rewizji przekonań. Należy minimalizować zmiany w naszych przekonaniach. Szybkie konwersje są niewskazane. Zasada ta w skrajnej postaci niechybnie prowadziłyby do całkowitej stałości poglądów¹³. Zasada konserwatyizmu powinna być w pewnej równowadze z zasadą obserwacyjnej adekwatności, czyli żądaniem, by nasze przekonania były zgodne z zaobserwowanymi danymi, szczególnie gdy widzę coś zaskakującego, co podważa moje dotychczasowe przekonanie, np. że smalec wywabia plamy po maśle. Jak stwierdzają Davies i Coltheart:

Konserwatyzm i adekwatność obserwacyjna mają tendencję, aby ciągnąć w przeciwnych kierunkach. Nie ma ogólnej formuły dla zrównoważenia tych dwóch zasad względem siebie. Nie zawsze robimy dobrze, kiedy odrzucimy to, co dostarcza nam doświadczeń percepcyjnych, z powodu tego, że wchodzi w konflikt z poprzedzającymi go przekonaniem i oczekiwaniami; musimy uczyć się z doświadczenia. Ale także rozumiemy, że doświadczenie może być mylące¹⁴.

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

¹³ John Campbell, tłumacząc zasadę konserwatyizmu, wspomina szkolną lekcję chemii, kiedy nauczycielka przeprowadziła eksperyment. Pod koniec doświadczenia pojawił się w probówce intensywny niebieski płyn, natomiast nauczycielka stwierdziła, że można zaobserwować, iż roztwór przybrał barwę żółtą, a uczniowie posłusznie zapisali informację w zeszytach. Zasada konserwatyizmu wyraża się w tej sytuacji tym, że nauczycielka odrzuciła hipotezę niezgodną z tym, do czego była już przekonana. Zasadzie konserwatyizmu i doświadczeniowej adekwatności odpowiadają dwa typy racjonalności: proceduralna (spójność i uporządkowanie przekonań) oraz epistemiczna (dostosowanie się i wrażliwość na dowody). J. Campbell, *Rationality, Meaning and the Analysis of Delusion*, „Philosophy, Psychiatry & Psychology”, vol. 8, 2-3/2001.

¹⁴ M. Davies, M. Coltheart, *Introduction. Pathologies of Belief*, „Mind and Language”, vol. 15, 1/2000, s. 17.

Wiarygodność faktów również winna być oceniona i poddana odpowiedniej interpretacji. Przekonania naukowców czy przywódców politycznych, ich uparte trwanie przy swoich naukowych czy politycznych przekonaniach może być odpowiednio ocenione z szerszej perspektywy historycznej.

Proces zbierania dowodów czy weryfikacji hipotez ma charakter dynamiczny i wielce złożony, dlatego ocena, czy dane przekonanie jest rzeczywiście oparte na faktach, jest sprawą interpretacji. John Z. Sadler¹⁵ podkreśla rozwojowy i ewolucyjny charakter wiedzy (np. wiedzy terapeuty dotyczącej zachowań osób poddanych psychoterapii) oraz odwołuje się do określenia „spirala hermeneutyczna”, czyli wariantu „hermeneutycznego koła”. Hipotezy są potwierdzane, odrzucane lub modyfikowane w wyniku ich zestawienia z faktami klinicznymi. Mamy do czynienia z dialektyką zbierania danych i formowania hipotez, co odpowiada hermeneutycznej dialektyce części i całości oraz ostatecznie wyznacza rodzaj ewolucji naszego rozumienia naukowego. Z tej perspektywy rozwój nauki nie odbywa się jedynie przez programowe badania empiryczne, ale także przez przyjęcie oczywistych i – w pewnym sensie – ukrytych założeń tradycji naukowej.

7. Racjonalność sprawcza

Podmiot jest racjonalny, o ile jest w stanie podać dobre racje dla swoich przekonań i jeśli działa zgodnie z nimi. G. Lynn Stephen i George Graham stwierdzają: „Posiadający przekonania bierze pod uwagę prawdziwość treści czy stwierdzenia w rozumowaniu i działaniu. Przekonania kierują decyzjami ich posiadaczy dotyczących tego, co mogliby i co powinni myśleć i robić”¹⁶. Opisywana przez L. Bortolotti „racjonalność sprawcza” odnosi się do działającego i świadomego podmiotu, nie da się bowiem oddzielić rozumności od pewnej dozy samoświadomości i działania. Zachowania mogą być w mniejszym lub większym stopniu uzasadnione oraz konsekwentne. Podkreśla się w tym przypadku praktyczny wymiar przekonań, efekty ich posiadania w postaci sposobów, w jaki podmiot je uzasadnia oraz ich manifestacji w postaci obserwowanych zachowań.

Istotną cechą posiadania przekonań jest implikowanie przez nie działań. W praktycznych sytuacjach przypisujemy innym osobom przekonania na podstawie ich zachowań. Kryterium działania ujawnia swój limitujący charakter w sytuacjach napięcia między postawami (przekonaniami) deklarowanymi a rzeczywistymi zachowaniami. Chodzi o sytuacje wątpliwości, czy podmiot rzeczywiście przyjmuje deklarowane przekonania. Racjonalność proceduralna zwraca

¹⁵ J. Z. Sadler, *Eidetic and Empirical Research. A Hermeneutic Complementarity*, w: M. Spitzer i in. (red.), *Phenomenology, Language and Schizophrenia*, Springer Verlag, New York 1992, s. 104.

¹⁶ G. L. Stephens, G. Graham, *Reconceiving Delusion*, „International Review of Psychiatry”, vol. 16, 3/2004, s. 237.

uwagę na spójność między przekonaniem, w tym przypadku chodzi o zależność między przekonaniem a działaniem. Badania psychologiczne wykazują trudność przewidywania ludzkich zachowań na podstawie ich deklarowanych postaw (przekonań). Możemy bowiem szczerze deklarować określone przekonania i jednocześnie nie być pewni, jak zachowamy się w określonych warunkach.

Formą działania podmiotu jest także podawanie racji własnych postaw. Wiele przekonań łatwo jest wykazać na podstawie zachowań podmiotu (np. przekonania percepcyjne i nawykowe, bezrefleksyjne), natomiast przekonania światopoglądowe, polityczne wymagają rozbudowanych racji. Codzienne wybory i opinie oraz bardziej wyrafinowane sytuacje naukowych dyskusji i politycznych sporów wymagają od nas uzasadnień, podawania dobrych racji. Aby przypisać komuś przekonanie, musi on je uznać jako własne. Aby jednak przypisać im cechę racjonalności, uzasadnienia muszą być wystarczająco dobre, zgodne z kryteriami przyjętymi przez daną społeczność.

8. Przekonania ramowe a racjonalność

Nie wszystkie przekonania dają się jednak uzasadnić, niektóre z nich przyjmujemy jako oczywiste, są „przekonaniami ramowymi” (*framework propositions* Wittgensteina). Nie można nawet powiedzieć, że są one prawdziwe lub fałszywe, ponieważ pojęcie wiedzy stosuje się tam, gdzie jest możliwa wątpliwość. Stanowią warunek wszelkiej wiedzy. Jak powiada John Campbell: „Są one traktowane jako podstawowe założenia niezbędne dla jakiegokolwiek badania trafności jakichkolwiek twierdzeń w ogóle”¹⁷.

Są to zdania typu: „W świecie jest wiele przedmiotów”, „Świat istnieje dłużej niż ty” lub „W tym pokoju są krzesła oraz stoły”. Przekonania ramowe nie są – według Ludwiga Wittgensteina – zwykłymi twierdzeniami o faktach, ale raczej rodzajem podstawy niezbędnej przy każdym badaniu prawdy i fałszu. Wittgenstein w pracy *O pewności* mówi o twierdzeniach typu: „Jest dla mnie ustalone”, które nie tyle są błędne, ile stanowią przypadek zaburzenia psychicznego (*Geistorung*)¹⁸. Ktoś, kto mówi, że „był na Księżycu”, nie jest w błędzie, jedynie wypowiada dziwaczne, szalone przekonanie.

Aby w pełni uchwycić charakter naszych codziennych uzasadnień (racjonalizacji), można je porównać z przypadkami przekonań głęboko irracjonalnych, np. urojeniowych. Możemy przyjąć, że przekonania urojeniowe mają dla pacjenta status odniesienia podobny do twierdzeń ramowych. Jeżeli twierdzenia typu: „Jestem martwy” czy „Moja żona została podmieniona przez kosmitów” stanowią punkt wyjścia dla innych przekonań, to nie mogą stać się przedmiotem

¹⁷ J. Campbell, *Rationality, Meaning...*, s. 96.

¹⁸ L. Wittgenstein, *O pewności*, Aletheia, Warszawa 1993.

badań i trudno je zakwestionować, podważyć. Pewne podstawowe przekonania (np. pacjenta Schrebera, że może dokonywać cudów, że jego ciało znajduje się w centrum wszechświata nerwów i promieni) stanowią podstawowe nici, z których rozwija się sieć innych przekonań i które nie mogą być racjonalnie potwierdzone lub podważone. Również urojenia Capgrasa i Cotarda¹⁹ mogłyby w ten sposób funkcjonować. Przekonania urojeniowe mają wpływ na sposób zachowania i reagowania. Jeżeli więc sądzę, że jestem martwy, to przestaję się komunikować z innymi ludźmi. Urojenia pełnią rolę podobną do naszych codziennych oczywistych założeń. Różnica polega na tym, że przekonania urojeniowe mają nieco ograniczony charakter, nie są spójne z szeregiem innych postaw intencjonalnych (w ten sposób nie spełniają kryteriów racjonalności proceduralnej). Przede wszystkim nie są na ogół podzielane i akceptowane przez innych. W wyniku pojawienia się urojeniowych twierdzeń ramowych następuje zmiana podstawowych znaczeń słów. Przyjęcie swego rodzaju solipsystycznych postaw nie daje możliwości przełożenia własnych doświadczeń na intersubiektywny język, następuje utrata kontaktu ze wspólnym horyzontem znaczeń.

9. Racjonalność i epistemologia zaangażowana

Uzasadnienia naszych przekonań nie tylko winny być najlepsze z perspektywy podmiotu, musimy mieć do czynienia z racjonalizacjami najlepszymi z perspektywy typowych dla danej społeczności standardów. Perspektywa zaangażowana ujawnia uwikłanie naszych postaw w emocjonalne relacje i oczekiwania wobec siebie i innych oraz obecność cielesnego i społecznego tła akceptowanych przekonań. Codzienne zachowania i decyzje nie mają na ogół refleksyjnego charakteru, lecz wiążą się z dyspozycjami i nawykowymi postawami, zrozumiałymi i oczywistymi dla nas i najbliższych. Można wręcz stwierdzić, że praktyczna racjonalność (hermeneutyczna, zaangażowana) wiąże się z brakiem nieracjonalności. Przekonania racjonalne to takie, które wydają się nie łamać zasad racjonalnego zachowania, nie odbiegają od uznanych społecznie i kulturowo zachowań i form ekspresji. Czym jest racjonalność, ujawniają więc radykalne przykłady jej załamania: brak spójności, niezgodność z faktami i dowodami, brak konsekwencji w działaniu i niewystarczające racjonalizacje.

Wszelkie kryteria racjonalności wymagają ich rozumienia i interpretacji. Czy sieć przekonań jest wystarczająco spójna oraz czy podmiot jest wystarczająco wrażliwy na fakty, jest sprawą okoliczności i treści danego przekonania. Zbieranie i percepcja faktów ma charakter selektywny i zależy od podmiotowych preferencji i oczekiwań, natomiast ich racjonalizacja często odbywa się *post hoc*.

¹⁹ Zob. A. Kapusta, *Racjonalność szaleństwa...*

Sceptycyzm co do możliwości wyznaczenia kryteriów racjonalności w postaci spójności, wrażliwości na fakty, konsekwencji w działaniu, rzetelnych racjonalizacji nie implikuje tezy o zasadniczej irracjonalności i nieprzewidywalności ludzkich zachowań. Skłania nas raczej do przyjęcia jakiejś formy racjonalności ograniczonej i ujawnia uwikłanie naszych decyzji i zachowań w konteksty i emocje. Bill Pollard wprowadza określenie „racjonalności permissywnej”, które przeciwstawia się przeintelektualizowanej wizji ludzkiego poznania:

(...) racjonalność permissywna nie tylko pozwala nam uwzględnić wiele działań, które sprawcy rozważali jako racjonalne, lecz także zawiera działania nawykowe, i wszystkie inne wobec których wcześniej nie deliberowano. Rzeczywistą zaletą tej koncepcji racjonalności jest to, iż oszczędza nam poszukiwań racjonalnego podmiotu, jak czynią to teoretycy rozumu. W wyniku tego jesteśmy wolni od oskarżenia o intelektualizm²⁰.

Twierdzenie, że u podstaw naszego myślenia i działania znajduje się wiedza założona, milcząca, jest zgodne z koncepcją epistemologii zaangażowanej²¹. Nie jestem bowiem w stanie skutecznie potwierdzić przekonań, że istnieją i że inni mają pragnienia. Nie przyjmują one jednak formy racjonalnych założeń, lecz są częścią pewnej pierwotnej więzi ze światem. Ramą dla naszych przekonań jest podmiot-ciało, jego pierwotne rozumienie i uwikłanie w świat, którego nie można wypowiedzieć w postaci zdań lub twierdzeń. Nie można tego typu doznań opisać w pełni w naukowy sposób, o ile nauka zakłada już realność i obiektywność świata.

Wskazanie na wyidealizowany obraz racjonalności nie może nas zniechęcać do prób budowania społeczności krytycznej, która będzie poszukiwała rzetelnych uzasadnień dla własnych przekonań. Jednocześnie w duchu epistemologii zaangażowanej warto podkreślić, że nasza wiedza jest zawsze formowana na podstawie ukrytych założeń (Gadamerowskie przedsądy), które odnajdujemy jako zastane. Są to przyjęte przez daną społeczność normy i zasady, rodzaj zdrowego rozsądku, albo bardziej pierwotne uwarunkowania cielesne, gwarantujące nasze zakorzenienie w świecie. Podmioty racjonalne nie przeszukują nieustannie swoich przekonań pod kątem spójności, wrażliwości na fakty, konsekwencji w działaniu czy odpowiednich racjonalizacji. Wystarczy, że są w stanie w pewnych, na ogół wyjątkowych i problematycznych sytuacjach zastosować swoje umiejętności krytycznej oceny przyjętych założeń i postaw.

²⁰ B. Pollard, *The Rationality of Habitual Actions*, Proceedings of the Durham-Bergen Philosophy Conference Norway, 2005, s. 48.

²¹ Zob. A. Kapusta, *Cielesność i zaangażowanie w perspektywie epistemologicznej*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 179/2009, z. 1, ss. 69-106.

ANDRZEJ KUBIĆ

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Instytut Filozofii, Zakład Ontologii i Teorii Poznania

Racjonalność kontekstualna kontra sceptycyzm semantyczny¹

Sceptycy – zarówno starożytni, jak i nowożytni – mimo że nieustannie utrudniali życie filozofom i logikom, to jednocześnie przyczyniali się do rozwoju i postępu Wiedzy. Było to możliwe dzięki temu, że zawsze pewna regulatywna idea racjonalności konstytuowała ich postawę i działania. Współczesny sceptycyzm semantyczny Saula Kripkego² jako jedyny akcentuje „niezrozumiałość racjonalności”, dlatego podejmę próbę racjonalnej interpretacji tej koncepcji w konfrontacji z teoriami kontekstualizmu semantycznego.

O ile sceptyk starożytny mówił: „Nie wiem, nie mam pojęcia – co to jest”, zaś sceptyk nowożytny głosił: „Mam pojęcie, ale nie wiem, czy jest coś, do czego się ono stosuje”, o tyle sceptyka, który zaprezentował się w dokonanej przez S. Kripkego interpretacji fragmentów *Dociekań filozoficznych* Wittgensteina, może wyróżniać zdanie: „Nie wiem, co znaczy to, co mówię”, a w związku z tym także „Nie wiem, co powiedzieć”³.

Trudno byłoby sformułować bardziej dobitnie wymowę sceptycyzmu semantycznego Kripkensteina⁴, który zdaje się zmierzać do wykazania absurdalności całego naszego racjonalnego dyskursu.

¹ Praca finansowana przez Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie w ramach grantu Prorektora ds. Badań Naukowych i Współpracy Międzynarodowej – badania własne MNiSW.

² S. Kripke, *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2007.

³ J. Szymura, *Tomasz z Akwinu i „adaequatio intellectus et rei”*, „Przegląd Tomistyczny” 1996, t. XII, s. 257.

⁴ Wyrażenie „Kripkenstein”, będące neologicznym połączeniem nazwisk Kripkego i Wittgensteina, jest często używane dla podkreślenia nowatorstwa i rangi Kripkego w interpretacji *Dociekań filozoficznych*.

Źródłem paradoksu jest § 201 *Dociekań filozoficznych*: „Paradoks nasz wyglądał tak: reguła nie może wyznaczać sposobu działania, gdyż każdy sposób działania daje się z nią uzgodnić”⁵. Kripke interpretuje ten i inne wybrane fragmenty jako sformułowanie przez Wittgensteina nowej odmiany sceptycyzmu. Uważa, że ten paradoks najlepiej przedstawić za pomocą eksperymentu myślowego zastosowanego do reguły matematycznej dodawania (zaznacza przy tym, że argumenty sceptyka odnoszą się do każdego sensownego użycia języka).

Można zatem przyjąć, że tak jak prawie wszyscy mówiący po polsku używam słowa „plus” i symbolu „+” w odniesieniu do dobrze znanej matematycznej funkcji dodawania. Jestem też przekonany, że znam znaczenie wyrażenia „dodawanie” i potrafię tej funkcji używać – „pojmuje (uchwytyję)” regułę dodawania. Możliwe również, że nigdy wcześniej nie wykonywałem działania „68 + 57” (można w tym miejscu podstawić dowolną inną parę liczb) ani nie dodawałem liczb większych niż 57. Wykonuję więc teraz obliczenie „68 + 57”. Używając funkcji dodawania, stwierdzam, że sumą tych dwóch liczb będzie „125” – jestem przekonany o prawidłowości swojego wyniku i jego zgodności z moimi przeszłymi intencjami związanymi z regułą dodawania.

Teraz właśnie spotykam sceptyka, który kwestionuje pewność mojej odpowiedzi. Sugeruje on, że być może w przeszłości używałem słowa „plus” w taki sposób, iż zgodny z moimi intencjami wynik obliczenia „68 + 57” wynosi 5. Możliwe jest bowiem, że w przeszłości, wykonując takie działania, używałem innej reguły, np. mogła to nie być funkcja „dodawania”, lecz „qwodawania”, symbolizowana przez „±” (gdzie zamiast terminu „plus” występował termin „qwus”). Funkcja ta mogła być zdefiniowana przez:

$$x \pm y = x + y, \text{ jeżeli } x, y < 57$$

$$x \pm y = 5, \text{ jeżeli } x, y > 57^6$$

Hipoteza sceptyka jest równie prawdopodobna jak moje „zdroworozsądkowe” przekonanie, ponieważ – jak powyżej zostało zaznaczone – do tej pory nie dodawałem liczb większych niż 57 i nigdy wcześniej nie wykonywałem działania „68 + 57”. A zatem terminu „plus” użyłem jedynie w skończonej liczbie konkretnych działań i nie mogę odwołać się do swojej intencji poprzedniego wykonania identycznego działania. Nie można zatem wykluczyć, że błędnie interpretuję wszystkie moje przeszłe użycia znaku „plus” jako oznaczające funkcję „kwus” i w efekcie tego – sprzecznie z moimi przeszłymi intencjami językowymi – uznają liczbę 5 za sumę liczb 68 i 57. Według sceptyka równie prawdopodobna jest pomyłka, w której „plus” i „kwus” zamieniły się rolami, i w sprzeczności z moimi przeszłymi intencjami uznają liczbę 125 za sumę liczb 68 i 57.

⁵ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

⁶ S. Kripke, *Wittgenstein o regułach...*, ss. 21-23.

Do odrzucenia hipotezy sceptyka konieczne byłoby istnienie jakiegoś faktu związanego z moim przeszłym użyciem słów, albowiem sceptyczny paradoks przyjmuje dwie powiązane ze sobą formy:

– epistemiczną – kwestionowane jest posiadanie przeze mnie jakichkolwiek powodów do bycia pewnym odpowiedzi „125”, a nie „5”, przy czym ani moje umiejętności obliczeniowe, ani jakość mojej pamięci nie są podważane.

– ontologiczną – nie istnieje jakikolwiek fakt determinujący to, że miałem na myśli „plus”, a nie „kwus”.

Wątpliwość ontologiczna jest tu zasadnicza i trudniejsza do odparcia, gdyż stan mojego umysłu konstytuujący to, że mam na myśli „plus”, a nie „kwus”, musi pokazywać, dlaczego moja odpowiedź będzie w danym przypadku uzasadniona. Kripke podkreśla, że pojęcie negowanego przez sceptyka faktu odnosi się zarówno do mojego zewnętrznego zachowania, jak również do moich wewnętrznych stanów mentalnych. Jego zdaniem, Wittgenstein przeprowadza „dogłębne badanie introspekcyjne”, które stanowi kluczowy element argumentacji sceptycznej. Sceptyczny problem Wittgensteina może być więc przedstawiony jako paradoks dotyczący „mnie samego”. Zatem nawet gdyby wszechwiedzący Bóg spoglądał do wnętrza mojego umysłu, nie mógłby ustalić, że używając słowa „plus”, miałem na myśli dodawanie.

Ontologiczny sceptyk nie twierdzi więc, że pośredniość naszego dostępu do faktów dotyczących znaczenia i zamiarów uniemożliwia nam dowiedzenie się, czy mamy na myśli „plus”, czy „kwus” i co za tym idzie – nie twierdzi również, że nasze ograniczenia w dostępie do faktów nie pozwalają nam na zdobycie jakiejś ukrytej wiedzy – nie jest to sceptycyzm epistemologiczny. Według ontologicznego sceptyka, żadne „fakty” – ani zewnętrzne, ani wewnętrzne – nie istnieją, dlatego – powtórzmy – nawet byt wszechwiedzący, mający dostęp do wszystkich „faktów”, nie znalazłby żadnego faktu odróżniającego hipotezy plusa i kwusa⁷. Jeżeli więc sceptyk ontologiczny i zarazem semantyczny ma rację, to pojęcia znaczenia i odniesienia „rozpływają się” i zatracają swój sens.

Czy zatem zastosowanie przeze mnie takiej lub innej reguły jest nieuzasadnionym krokiem w nieznaną? Czy „regułą kieruję się ślepo”?⁸

Zastanawiając się, czy można uniknąć tych paradoksalnych wniosków, Kripke analizuje możliwe antysceptyczne stanowiska, najwięcej miejsca poświęcając koncepcji dyspozycjonalnej. Zgodnie z nią, mimo że wcześniej nie dodawałem tego typu liczb, to z racji posiadania stałej dyspozycji (swoistego mechanizmu w umyśle) do dodawania, potrafię podać poprawny wynik działania. Sceptyk Kripkego wskazuje jednak na zasadnicze wady tej koncepcji. Po pierwsze, dyspozycjonalna próba zdefiniowania funkcji, którą miałem na myśli („dodawanie” lub „kwodowanie”) jako wyznaczonej przez odpowiedź, do której posiadam dys-

⁷ Tamże, s. 68.

⁸ Tamże, s. 36.

pozycję, nie uwzględnia tego, że moje dyspozycje obejmują jedynie skończenie wiele przypadków. Dyspozycjonalista może próbować przewyciężyć problem skończoności (ograniczonności) dyspozycji poprzez odwołanie się do kontrfaktycznych wyidealizowanych warunków (powiększony, wzmocniony umysł). Jednakże, zdaniem sceptyka, będzie to błędne koło, gdyż wyidealizowane dyspozycje będą określone jedynie dlatego, że wcześniej było wiadomo, które funkcje miało się na myśli. Przede wszystkim zaś koncepcje dyspozycyjne nie uwzględniają tego, że relacja pomiędzy znaczeniem i zamiarem a przyszłymi działaniami jest normatywna, a nie opisowa. Aby zadowolić sceptyka, nie wystarczy opisanie i zidentyfikowanie dyspozycji, że używając „+”, miałem na myśli funkcję dodawania. Jeśli chcę działać w zgodzie z tym, co w przeszłości miałem na myśli, używając symbolu „+”, muszę uzasadnić, że powinienem odpowiedzieć „125”⁹.

Kripke uchylając różne zarzuty przeciwko sceptycyzmowi semantycznemu, proponuje jednak pewne „humowskie rozwiązanie sceptycznych wątpliwości”. Odwołuje się ono do tezy, za pomocą której można by podsumować sens § 243 *Dociekań*: „język prywatny jest niemożliwy”.

Przed zarysowaniem problemu języka prywatnego Kripke wskazuje na istotną analogię między sceptycznym paradoksem Wittgensteina (ściślej mówiąc Kripkensteina) i Hume’a: „Obaj autorzy rozwijają sceptyczny paradoks opierający się na kwestionowaniu pewnego ogniwa łączącego przeszłość z przyszłością. Wittgenstein neguje istnienie ogniwa pomiędzy przeszłymi »intencjami« bądź »znaczeniami« a obecną praktyką, np. pomiędzy moją dawną »intencją« związaną ze słowem »plus« a moim obecnym obliczeniem »68+57=125«. Hume kwestionuje dwa inne, powiązane ze sobą ogniwa: związek przyczynowy, dzięki któremu wydarzenie w przeszłości czyni koniecznym pewne wydarzenie w przyszłości, oraz związek, który pozwala nam dokonywać rozumowań indukcyjnych na temat przyszłości na podstawie informacji danych w przeszłości”¹⁰. Zbieżność między powyższymi paradoksami jest jeszcze bardziej uderzająca, gdy zostanie uwidocznione podobieństwo „sceptycznych rozwiązań” Hume’a i Kripkensteina.

Wróćmy do problemu języka prywatnego, najpierw w literalnym ujęciu samego Wittgensteina. W § 243-315 *Dociekań filozoficznych* argumentuje on przeciwko idei języka prywatnego, w którym wyrażenia odnoszą się do tego, co może znać jedynie mówiący, czyli do jego przeżyć prywatnych. Krytyka ta podważa założenie (przyjmowane w kartezjanizmie, empiryzmie i współczesnym reprezentacjonizmie), że terminy psychologiczne reprezentują zjawiska, wrażenia (*qualia*) znajdujące się w swoistym wewnętrznym teatrze psychicznym, który jest dostępny wyłącznie subiektywnie dla indywidualnego podmiotu.

Ponadto Wittgenstein dowodzi, że gdyby taki prywatny język istniał, byłby on niezrozumiały nawet dla podmiotu, który twierdzi, że go używa. Zwolennik idei

⁹ Tamże, ss. 65-66.

¹⁰ Tamże, s. 105.

języka prywatnego nie może sensownie twierdzić, że stosując prywatną definicję ostensywną, nadał nazwę „D” pewnemu swojemu doznaniu poprzez skupienie na nim swojej uwagi, a następnie zapisywanie w dzienniku wszystkich pojawień się tego doznania. Sensowność „prywatnego użycia” nazwy „D” każdorazowo do tego samego doznania wymagałaby zastosowania „prywatnego kryterium poprawności”, które z kolei musiałyby być „prywatnie sprawdzalne”.

Chciałoby się tu rzec: prawidłowe jest to, co mi się prawidłowe wyda (§ 258 DF). A *sądzić*, że się kierujemy regułą, to nie to samo, co kierować się regułą. Dlatego nie można kierować się regułą „prywatnie”; wtedy bowiem *sądzić*, że kierujemy się regułą, byłoby tym samym, co kierować się regułą (§ 202 DF).

Wittgenstein pokazuje, że język prywatny jest niemożliwy, ponieważ poprawne odniesienie i użycie takiej nazwy jak „ból” do jakiegoś doznania może być ustalane jedynie w ramach reguł (gier językowych) przyjętych przez określoną wspólnotę komunikacyjną.

Podobne rozwiązanie proponuje Kripke: „Nasza wspólnota może o dowolnej osobie orzec, iż kieruje się ona regułą, jeśli zda testy kierowania się regułą stosowane wobec każdego członka wspólnoty”¹¹. „Jeśli cała wspólnota zgadza się co do pewnej odpowiedzi i obstaje przy niej, to nikt nie może jej poprawić. We wspólnocie nie może istnieć osoba poprawiająca, gdyż zgodnie z założeniem cała wspólnota się zgadza”. „Gdyby osoba poprawiająca znajdowała się poza wspólnotą, to nie miałyby ona »prawa« dokonywać jakichkolwiek poprawek”.

„Członkowie danej wspólnoty »zgadzają się«, podczas gdy ktoś należący do innego »sposobu życia« (*Lebensform*) stwierdziłby, że tak nie jest”¹². Jest to propozycja zastąpienia „obrazkowej teorii znaczenia” opartej na warunkach prawdziwości (która według Kripkensteina jest przyczyną powstania sceptycznego paradoksu), przez teorię opartą na warunkach komunikowalności, stwierdzalności i uzasadnialności w aktualnym kontekście społecznym.

Niektóre wypowiedzi Kripkego wydają się jednak wskazywać, że rozwinięte przez niego Wittgensteinowskie rozwiązanie nie usuwa całkowicie sceptycznego paradoksu: „Tak naprawdę, próba redukcji reguły dodawania do innej reguły: »Odpowiadaj na problemy zakresu dodawania dokładnie tak, jak robią to inni!« podpada pod zarzuty Wittgensteina co do »reguły interpretacji reguły«¹³”

* * *

W podjętej przez Kripkego próbie sformułowania „sceptycznego rozwiązania” opisanego wcześniej semantycznego paradoksu można zauważyć wyraźne odniesienia do „kontekstu społecznego i komunikacyjnego”. Wypowiedzi te zdają się wskazywać na możliwość ominięcia albo przynajmniej złagodzenia paradoksu

¹¹ S. Kripke, *Wittgenstein o regułach...*, s. 175.

¹² Tamże, przyp. 51.

¹³ Tamże.

sceptycznego poprzez przeciwstawienie mu stanowiska, które można by najogólniej określić mianem „racjonalności kontekstualnej”. Aby wyjaśnić i uzasadnić możliwość takiej „antysceptycznej kontry”, należy wyjść od genezy słowa „kontekst”¹⁴ oraz krótkiego scharakteryzowania różnych form filozoficznego kontekstualizmu¹⁵. To, co w tym tekście zostało określone jako racjonalność kontekstualna, można próbować wyprowadzić z dwóch źródeł problemowych. Pierwszym jest kontekstualizm semantyczny w epistemologii¹⁶, drugim zaś – kontekstualizm metodologiczny w filozofii nauki¹⁷. Jednakże na użytek celu tej pracy dokładniej omówię i zinterpretuję jedynie kontekstualizm semantyczny, ponieważ to właśnie epistemologiczna wersja kontekstualizmu semantycznego stała się w ostatnich latach szczególnie popularna i często dyskutowana z racji tego, że stanowi jedną z ważniejszych współczesnych prób odpowiedzi na epistemologiczny problem sceptycyzmu i – jak spróbuję pokazać – można jej również użyć jako antidotum na semantyczny sceptycyzm lub przynajmniej jego „racjonalizację”.

Sięgając do źródeł kontekstualizmu semantycznego, należy powiedzieć, że został on zainspirowany koncepcją „relewantnych alternatyw” (istotnych alternatywnych możliwości) Freda Dretskego¹⁸. Wedle tej teorii, aby uzasadnić swoje aktualne przekonanie, należy wykluczyć istotne w tym czasie i w tej sytuacji dla danego przekonania alternatywne możliwości. Do popularności propozycji Dretskego w znacznej mierze prawdopodobnie przyczynił się sugestywny eksperyment myślowy, który sformułował w celu zilustrowania swojej teorii.

¹⁴ „Kontekst (łac. *contextus* – związek, łączność, zależność): 1. »fragment tekstu potrzebny do dokładnego rozumienia danych wyrazów lub wyrażeń«; 2. »zespół czynników współistniejących, powiązanych z czymś«; 3. »zespół jednostek językowych, które stanowią otoczenie danej jednostki«; 4. »zespół odniesień niezbędnych do zrozumienia utworu literackiego, dzieła naukowego”. Hasło: „Kontekst”, *Słownik języka polskiego*, www.sjp.pwn.pl.

¹⁵ „Kontekstualizm (łac. *contextus* – związek, spłot; od *contexere* – spajać, ściśle łączyć) – stanowisko metodologiczne i filozoficzne w filozofii języka i nauki, w epistemologii, w estetyce, w etyce, zgodnie z którym uwzględnienie kontekstu jest konieczne dla ustalenia znaczenia wyrażeń, wartości poznawczej przekonań i teorii naukowych, zrozumienia dzieła sztuki oraz oceny wartości moralnej czynów ludzkich”. A. Lekka-Kowalik, „Kontekstualizm”, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. V, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, ss. 825-829.

¹⁶ „Kontekstualizm w epistemologii. Zgodnie z k. epistemologicznym, status poznawczy twierdzenia *p* (to, czy osoba *S* posiada wiedzę i wystarczające uzasadnienie, by uznać twierdzenie *p*) zależy od kontekstu. Standardy wiedzy lub (i) uzasadniania zależą od kontekstu i są różne dla różnych kontekstów. Głównymi jego przedstawicielami są m.in.: S. Cohen, K. DeRose, D. Lewis”. Tamże, ss. 825-827.

¹⁷ „Kontekstualizm w filozofii nauki. K. to pogląd, zgodnie z którym przyjmuje się, iż naukę należy rozpatrywać jako pewną podlegającą rozwojowi społeczną praktykę, której postać zależy od kontekstu (np. poglądów filozoficznych, struktury społecznej, przyjętych wartości czy potrzeb społecznych), w jakim się ją prowadzi. Wypracowane w ramach określonej postaci nauki teorie, metody, hipotezy, modele itp. mogą być interpretowane i oceniane jedynie w ramach tej postaci nauki. Kontekstualistyczne rozumienie nauki sformułował Th. Kuhn, a rozwijali m.in. N. R. Hanson, P. Feyerabend, P. Kitcher, H. Longino”. Tamże, ss. 828-829.

¹⁸ F. Dretske, *Epistemic Operators*, „The Journal of Philosophy” 1970, vol. 69.

W przykładzie tym wyobrażamy sobie bardzo często występującą sytuację zwiedzania z naszym dzieckiem wybiegów z dzikimi zwierzętami w ZOO. Kiedy stoimy przed wybiegiem dla zebra, a dziecko nas zapyta: „Co to za zwierzęta?“, bez wahania odpowiadamy: „zebry“, zwierzęta te bowiem wyglądają jak zebry (widzieliśmy już zebry wcześniej), a na ogrodzeniu zawieszona jest tabliczka z napisem „Zebry“. Gdybyśmy dodatkowo wyobrazili sobie sytuację, że w ZOO może brakować zwierząt i z tego powodu muły zostały pomalowane w paski i umieszczone na wybiegu dla zebra – nasza odpowiedź: „Wiem, że to są zebry“ nie byłaby już tak oczywista. Według Dretskego, możemy jednak odrzucić taką możliwość, że widzimy pomalowane w paski muły, ponieważ pracownicy i władze ogrodów zoologicznych nie wprowadziliby w ten sposób w błąd zwiedzających z uwagi na duże prawdopodobieństwo zdemaskowania fałszerstwa. O ile zatem nie pojawią się dowody, że się mylimy, możemy odpowiadać: „Wiem, że to są zebry“. Hipoteza: „To są pomalowane w paski muły“ nie stanowi zatem w tej sytuacji relewantnej alternatywy dla naszego przekonania¹⁹. Większość komentatorów nie zgodziła się z rozwiązaniem Dretskego, zaś kontrfaktyczna hipoteza „mułów pomalowanych w paski“ stała się ulubionym przykładem w dyskusjach nad kontekstualizmem semantycznym i sceptycyzmem²⁰. Jedną z najciekawszych kontekstualnych koncepcji bazujących na teorii relewantnych alternatyw jest propozycja Davida Lewisa²¹, do której jeszcze powrócę.

Według Keitha DeRose’a (najbardziej chyba znanego i aktywnego przedstawiciela tego kierunku), kontekstualizm „jest to stanowisko, według którego warunki prawdziwości zdań przypisujących komuś wiedzę lub stwierdzających jej brak (zdań o postaci »S wie, że p« i »S nie wie, że p« oraz różnych wariantów takich zdań) różnią się w zależności od kontekstu, w którym zostały wypowiedziane”²².

W kontekstualizmie semantycznym prawdziwość i racjonalność zdań przypisujących komuś wiedzę lub jej brak jest wyznaczana przez kontekst, w którym są one wypowiedzane. Zdania takie są „wrażliwe na konteksty“, zatem te same zdania mogą mieć różne wartości w odmiennych kontekstach, a nawet to samo

¹⁹ Tamże, ss. 1015-1016.

²⁰ Zob. szerzej na ten temat m.in. R. Wieczorek, *Kontekstualizm jako współczesna próba odpowiedzi na problem sceptycyzmu*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2010, ss. 104-112.

²¹ Zdaniem Lewisa: „To, co może i to, co nie może być pomijane, zależy od konkretnego kontekstu konwersacyjnego. Nieważne, jak bardzo odległa mogłaby być pewna możliwość; nieważne jak dalece słusznie można byłoby ją ignorować w innych kontekstach – jeżeli w **tych** kontekście faktycznie jej nie ignorujemy, ale zwracamy na nią uwagę, to stanowi ona dla nas istotną alternatywę”. D. Lewis, *Elusive Knowledge*, „Australasian Journal of Philosophy” 4/1996, vol. 74, s. 559; cyt. za: J. Szymura, *Sceptycyzm we współczesnej filozofii analitycznej*, w: R. i I. Ziemiński (red.), *Byt i sens. Księga Pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*, Szczecin 2005, s. 156.

²² K. DeRose, *Contextualism: An Explanation and Defense*, w: J. Greco, E. Sosa (red.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Wiley-Blackwell, Oxford 1999, s. 187, cyt. za: R. Wieczorek, *Kontekstualizm...*, s. 96.

zdanie może być prawdziwe, jeśli jest wypowiedziane przez jedną osobę, oraz fałszywe, jeśli wypowie je druga osoba²³.

Najogólniej mówiąc, kontekstualiści głoszą dość banalną prawdę, która według nich obowiązuje uniwersalnie – wszystkie wypowiedzi mogące wchodzić w zakres wiedzy są uzależnione od kontekstu, czyli od tego, w jakiej sytuacji i przez kogo są wygłaszane. Możliwość przypisania danej osobie wiedzy w odniesieniu do wypowiedzianego przez nią zdania zmienia się ze względu na kontekst wypowiedzi, co jest spowodowane zmieniającymi się standardami wiedzy. Dodatkowo kontekstualiści wyróżniają dwa konteksty: podmiotu wiedzy oraz osoby przypisującej wiedzę podmiotowi poznającemu, przy czym kontekst osoby przypisującej wiedzę jest uznawany za ważniejszy, ponieważ obserwator ma dostęp do większej liczby czynników pozwalających określić możliwość przypisania wiedzy danej osobie²⁴.

DeRose rozróżnił konteksty o wysokich i niskich standardach posiadania wiedzy, zgadzając się w ten sposób ze sceptykiem, że w kontekstach, w których standardy wiedzy są bardzo wysokie, nie wiemy tego, co możemy wiedzieć w kontekstach akceptujących niższe standardy. W celu odróżnienia standardów sceptycznych od zwyczajnych DeRose wprowadził „regułę wrażliwości na kontekst”: „(RW) Gdy ktoś twierdzi, że S wie (albo nie wie), że *p*, standardy dla posiadania wiedzy powinny być podniesione, jeśli zajdzie taka potrzeba, do takiego poziomu, że przekonanie S-a musi być wrażliwe na kontekst, jeśli ma zostać zakwalifikowane jako wiedza”²⁵.

Według kontekstualistów, standardy pozwalające na przypisywanie wiedzy innej osobie lub samemu sobie wzrastają lub obniżają się w zależności od stopnia ryzyka w razie pomyłki i ważności przedmiotu tej wiedzy. Ten wniosek najczęściej jest ilustrowany przykładem autorstwa innego czołowego kontekstualisty Stewarta Cohena²⁶: Na lotnisku w Los Angeles Mary i John zastanawiają się nad wyborem połączenia do Nowego Jorku. Istotne jest dla nich to, czy samolot ma międzylądowanie w Chicago. Czekają w kolejce do okienka „Informacji”, aby dowiedzieć się interesujących ich szczegółów dotyczących trasy najbliższego lotu. Słyszą jednak, jak ktoś obok pyta niejakiego Smitha, czy wie on, że samolot ten ma międzylądowanie w Chicago. Smith zagląda do swojego kieszonkowego rozkładu lotów i mówi: „Tak, wiem – ląduje”. Jednak Mary i John mają bardzo ważną i pilną sprawę do załatwienia na lotnisku w Chicago, z tego powodu Mary mówi do Johna: „Jak sądzisz, czy ten rozkład lotów jest miaro-

²³ R. Palczewski, *Sceptycyzm w kontekstach*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” t. 7/8, 2007, s. 247.

²⁴ R. Wieczorek, *Kontekstualizm...*, s. 97.

²⁵ K. DeRose, *Introduction: Responding to Skepticism*, w: K. DeRose, T. Warfield, *Skepticism. A Contemporary Reader*, Oxford 1999, s. 18, cyt. za: R. Wieczorek, *Kontekstualizm...*, s. 113.

²⁶ S. Cohen, *Contextualism, Skepticism, and Structure of Reasons*, „Philosophical Perspectives” 13/1999, s. 58.

dajny? Może zawierać błędy albo zmieniono rozkład w ostatniej chwili”. Oboje doszli do wniosku, iż Smith nie wie, czy samolot ląduje w Chicago i postanowili dalej stać w kolejce, aby uzyskać ważną dla nich informację²⁷.

W kontekstualistycznej interpretacji tego przykładu cała trójka opisanych bohaterów może posiadać wiedzę w swoich kontekstach wyznaczonych przez różne standardy. Analogicznie sceptyk epistemologiczny ma rację, ale jedynie w kontekstach, które sam wyznacza, zwiększając wymagania dla wiedzy i wykraczając poza standardy obowiązujące w zwykłych kontekstach²⁸. „Poprzez spojrzenie na wiedzę jako na termin okazjonalny, możemy traktować nasze codzienne jej przypisywanie zgodnie z tym jak to widać na pierwszy rzut oka, oddając jednocześnie sprawiedliwość argumentom sceptycznym. W zwykłych codziennych kontekstach standardy prawdziwego przypisywania wiedzy są tego rodzaju, że możemy je sobie zgodnie z prawdą przypisać. Nie przeczy to temu, iż nasze standardy mogą się czasem zmieniać i stawać się dokładniejsze. Argumenty sceptyczne właśnie dlatego są tak skuteczne, ponieważ mogą mieć dla nas taki sens”²⁹ (odnoszący się do podwyższonych i dokładniejszych standardów).

Z niektórych uwag Stewarta Cohena³⁰ można wywnioskować, że tym, co łączy sceptyczne i zwyczajne standardy wiedzy, jest pewna „epistemiczna racjonalność”, która funkcjonuje, jeśli te standardy i konteksty nie zostaną pomieszane.

Sceptyk ma rację i możemy pozwolić mu w spokoju wątpić, dopóki nie wykracza (w nieuprawniony sposób) poza specyficzny dla niego kontekst. Być może nie jesteśmy w stanie posiadać Wiedzy, którą to możliwość poddaje pod rozagę docieklivy przedstawiciel sceptycyzmu, ale za to możemy wiedzieć sporo rzeczy, które wystarczają w naszym codziennym funkcjonowaniu, kiedy obowiązującymi kontekstami są te o dużo niższych niż wymagane przez sceptyka standardach. Ujmując rzecz najogólniej: w zwyczajnych kontekstach można zignorować możliwości, o których mówi sceptyk, co nie przeszkadza brać ich pod uwagę w kontekstach filozoficznych (sceptycznych)³¹.

Czy zatem kontekstualizm semantyczny rozwiązuje (co stanowi chyba główny cel i misję tego kierunku) problem sceptycyzmu epistemologicznego? Większość komentatorów przychyliła się do zdania, że nawet jeżeli kontekstualistyczna strategia antysceptyczna jest trafna, to jedynie częściowo i poniekąd wtórnie (zbliżone rozwiązanie można znaleźć u Hume’a i Moore’a). Spośród wielu argumentów wykazujących nieskuteczność kontekstualistycznego rozwiązania

²⁷ Przykład przytaczam na podstawie: R. Palczewski, *Sceptycyzm w kontekstach*, s. 250 oraz R. Wieczorek, *Kontekstualizm...*, s. 123.

²⁸ R. Palczewski, *Sceptycyzm w kontekstach*, s. 251.

²⁹ S. Cohen, *Skepticism and Everyday Knowledge Attributions*, w: M. D. Roth, G. Ross (red.), *Doubting. Contemporary Perspectives on Skepticism*, Kluwer, Dordrecht 1990, ss. 166-167, cyt. za: J. Szymura, *Sceptycyzm we współczesnej filozofii analitycznej*, s. 155.

³⁰ S. Cohen, *How to be a Fallibilist*, „Philosophical Perspectives” 2/1988, s. 113.

³¹ R. Wieczorek, *Kontekstualizm...*, ss. 142-143.

problemu sceptycyzmu najtrafniejszym wydaje się być zarzut inwariantyzmu (uniwersalizmu) zakamuflowanego w stanowisku kontekstualistycznym. „Jeśli przyznajemy rację sceptykowi w jego kontekście, musimy *wyazać*, że pozostałe konteksty różnią się zasadniczo od tego sceptycznego, a nie tylko to *powiedzieć* (jak czyni to większość kontekstualistów)”³². Innymi słowy, kontekstualiści nie potrafią dowieść, że istnieje różnica pomiędzy kontekstem sceptycznym a pozostałymi „zwyczajnymi” kontekstami.

* * *

Pomimo wątpliwości co do efektywności batalii ze sceptycyzmem epistemologicznym, wydaje się, że możliwa jest również próba zastosowania wybranych koncepcji semantycznego kontekstualizmu do rozwiązania lub przynajmniej „zracjonalizowania” sceptycznego paradoksu Kripkego. Z tego co mi wiadomo, do tej pory te dwie orientacje nie były ze sobą konfrontowane, prawdopodobnie ze względu na rzekomą niewspółmierność zawartych w nich paradygmatów – epistemologicznego i ontologicznego. Sądę jednak, że za punkt wyjścia takiej próby kontekstualistycznego zinterpretowania paradoksu Kripkego można przyjąć semantyczny wymiar („kontekst”) obydwu koncepcji oraz odwołania Kripkego do „społecznego kontekstu” w jego propozycji rozwiązania sceptycznego paradoksu.

Na początek zastanówmy się, czy dla matematycznego przykładu Kripkego z alternatywną funkcją „kwodowania” i znakiem „qwus” (stanowiących jądro sceptycznego paradoksu) można znaleźć w teoriach kontekstualistycznych adekwatny kontrprzykład? Wydaje się, że rolę tę mógłby najlepiej spełnić opisany wyżej eksperyment myślowy Dretskego z „pomalowanym w paski mułem imitującym zebrową” wraz z teorią relewantnych alternatyw. Podążając dalej tym tropem, należałoby zapytać, czy można potraktować funkcję „kwodowania” jako relewantną alternatywę dla dodawania? Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, niezbędne wydaje się wstępne porównanie zestawionych hipotez. Z jednej strony obydwie eksperymenty myślowe mogą stanowić źródło sceptycyzmów, ale – jak się sądzi – odmiennego rodzaju. Hipoteza Dretskego może prowadzić do lokalnego sceptycyzmu epistemologicznego (jeżeli w danym kontekście zostanie uznana za relewantną alternatywę dla czyjś przekonania), natomiast hipoteza Kripkego miała stanowić jedną z wielu (nieskończenie wielu?) postaci argumentu prowadzącego do globalnego sceptycyzmu semantycznego i w konsekwencji ontologicznego (pojęcie znaczenia i odniesienia „rozpływają się” i zatracają swój sens). Zastanówmy się jednak, czy aby ta semantyczna i ontologiczna ekstrapolacja sceptycyzmu Kripkensteina jest uprawniona i czy przypadkiem nie został ukryty gdzieś tutaj sceptycyzm epistemologiczny – może nawet w wersji lokalnej? Jednakże nonfaktualizm Kripkensteina, czyli zastąpienie warunków prawdziwości warunkami stwierdzalności, dające mu

³² Tamże, s. 152.

możliwość eliminacji faktów, jest tezą explicite przez niego wypowiedzianą³³. Ta antyrealistyczna deklaracja wyznacza pierwszą trudną do przekroczenia różnicę między porównywanymi ujęciami, gdyż semantyczni kontekstualiści opowiadają się jednak za realizmem³⁴ (dzięki czemu mogli podjąć dyskusje z tradycyjnym epistemologicznym sceptycyzmem). Z drugiej jednak strony taka biegunowa przeciwstawność porównywanych stanowisk nie wydaje się całkowicie oczywista, bowiem niektórzy kontekstualiści często starali się preferować warunki stwierdzalności³⁵, zaś u Kripkensteina w jego sceptycznym rozwiązaniu paradoksu mamy wyraźne i wielokrotne odwołanie³⁶ do zewnętrznego wobec podmiotu kontekstu społecznego jako jedyne go obiektywnego kryterium poprawnego użycia przez ten podmiot reguł znaczeniowych. Należy przy tym podkreślić, że ów „kontekst społeczny”, do którego Kripke się odwołuje, jest rozumiany jako lokalny (zakreślony rodziną gier językowych – „sposobów życia”) i zarazem aktualny (ciągle aktualizuje używane reguły znaczeniowe).

Po tym częściowym zniwelowaniu niewspółmierności pomiędzy paradygmatami, z których wywodzą się porównywane hipotezy („kwodowanie” i „muły pomalowane w paski”), warto zastanowić się nad możliwością potraktowania „kwodowania” jako relewantnej alternatywy dla dodawania. Przypuszczam, że byłoby to możliwe przy uwzględnieniu wymienionego wyżej kontekstu społecznego, a zarazem językowego, który mógłby spełniać funkcję kryterium weryfikacji (społecznej akceptowalności) dla takich reguł znaczeniowych, jak „kwodowanie” – jako ewentualnych relewantnych alternatyw wobec aktualnie i lokalnie używanych reguł znaczeniowych, takich jak dodawanie.

Podsumowując, można powiedzieć, że droga do kontekstualistycznej interpretacji sceptycyzmu semantycznego nie jest zamknięta, aczkolwiek nie jest również krótka i łatwa. Podążając tym tropem, można by prawdopodobnie znacznie przybliżyć się do celu, wykorzystując teorię relewantnych alternatyw rozwiniętą przez Davida Lewisa w jego kontekstualistycznej koncepcji „znikającej wiedzy”³⁷, a w szczególności sformułowane przez niego „reguły akomodacji, aktualności i uwagi”. Jest to oczywiście jedynie projekt albo tylko postulat badań, który w rezultacie może nie osiągnąć celu w postaci rozwiązania paradoksu sceptycyzmu semantycznego. Jednakże już za znaczące osiągnięcie w tych badaniach można by uznać takie dookreślenie i ujednoznacznienie sceptycyzmu semantycznego, które umożliwiłyby potraktowanie go jako przedmiotu racjonalnej dyskusji, podobnie jak to ma miejsce w odniesieniu do innych racjonalnych postaci sceptycyzmu.

³³ S. Kripke, *Wittgenstein o regułach...*, s. 121.

³⁴ R. Wieczorek, *Kontekstualizm...*, ss. 150- 153.

³⁵ R. Palczewski, *Sceptycyzm w kontekstach*, s. 253.

³⁶ S. Kripke, *Wittgenstein o regułach...*, ss. 154-179.

³⁷ D. Lewis, *Elusive Knowledge*.

RYSZARD WÓJTOWICZ

Uniwersytet Rzeszowski
Międzywydziałowy Instytut Filozofii, Zakład Filozofii Kultury

Dobro wspólne jako Wojtyłańska zasada racjonalizacji życia społecznego Kościoła

Inspiracją dla Wojtyłańskiej myśli filozoficzno-społecznej jest oczywiście Objawienie, przy czym analizując jej podstawowe kategorie, Jan Paweł II, wywodząc się z tomizmu, poprzez fenomenologię poszukuje potwierdzenia dla personalizizmu, aby w konsekwencji uzasadnić wymiar eschatologiczny¹.

Dlatego też, aby zrozumieć istotę nauczania społecznego i odnieść ją do struktur Kościoła, musimy zrozumieć dynamiczną strukturę osoby, która istnieje w nierozzerwalnej relacji: osoba – wspólnota – Kościół czy – zauważa Mieczysław Gogacz – wręcz w charakterystycznym kole hermeneutycznym:

¹ Zob. *Dyskusja nad dziełem kard. Karola Wojtyły „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 5-6/1973-1974, ss. 49-297 oraz A. Wójtowicz, *Osoba i transcendencja*, UW, Wrocław 1993, ss. 128-155. Wojtyłańska filozofia świata społecznego wypracowana jest na płaszczyźnie filozoficzno-teologicznej, a jej fundamentalną kategorią jest *osoba* konstytuująca się w relacji do czynu oraz poprzez *czyn*. Jest to ujęcie człowieka w perspektywie podwójnej transcendencji: pionowej i poziomej. Podwójna transcendencja ukazuje specyfikę i niepowtarzalność osoby: z jednej strony – w perspektywie wertykalnej osoba wykracza poza wymiar „światowy”, skierowana jest na realizowanie się w sferze eklezjalnej, religijnej. Jest to droga „od i do” Boga. Z drugiej zaś strony – w perspektywie horyzontalnej – osoba urzeczywistnia swoją „prawdziwą” naturę w relacji do wspólnoty, która determinuje realizację człowieka w strukturach Kościoła. Ten specyficzny „antropocentryzm” znajduje uzasadnienie w analizach filozoficznych, stanowiąc zarazem istotną część nauczania K. Wojtyły – Jana Pawła II: *Kościół i społeczeństwo*, w: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, „Studia Religioznawcze” 17/1983, PWN, Warszawa, s. 100; por. także: K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium realizacji Vaticanum II*, PTT, Kraków 1972; tenże, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Znak, Kraków 1995, ss. 20-61. Zob. także: R. Wójtowicz, *Człowiek i kultura. Prolegomena do Wojtyłańskiej myśli antropologicznej*, UR, Rzeszów 2010, ss. 115-191.

Bóg – osoba – wspólnota – Kościół – Bóg². Relacją wiążącą jest Kościół, który „jest manifestacją tego, czego współczesnej ludzkości brak i czego najbardziej potrzebuje (...). Wszystkie słowa, które zostały powiedziane w apelu soborowym do świata, to słowa, które musi przyjąć każdy człowiek. Kto by się z nimi nie zgodził, kto by je odrzucał, ten przez to samo odrzucałby i deptał samo człowieczeństwo”³. Jednakże, jak podkreśla Józef Keller, rewolucyjność myśli Jana Pawła II polega na tym, że tradycyjną doktrynę teologiczną, wyrażoną w pojęciach: Bóg – Chrystus – Kościół przekłada na pojęcia: Chrystus – Człowiek – Kościół. Papież przekracza w ten sposób teocentryzm, zmierzając ku antropocentryzmowi⁴. Wiąże się to z przekonaniem Jana Pawła II, że jedną z istotnych płaszczyzn współdziałania, kontaktu Kościoła ze światem jest antropologia i etyka⁵. Stąd też, dodaje J. Keller, idea człowieka związana jest ściśle z ideą świata jako całej ludzkości, wszystkich ludów i narodów. Przy czym papież nie odnosi się do otaczającego nas świata z optymizmem, podkreślając ciągle, że w świecie istnieje wiele konfliktów i kontrastów⁶ – zjawisko „nędzy i głodu”, „inflacji i bezrobocia”, „niszczenia środowiska naturalnego”, „ciągłych konfliktów zbrojnych, patologii społecznych itp.”⁷. Jedną z głównych przyczyn tych zjawisk jest, zdaniem papieża, „naruszenie prymatu ducha nad materią, osoby nad rzeczą, etyki nad techniką”⁸. Przez to sytuacja człowieka w świecie współczesnym jest „daleka od obiektywnych wymagań porządku moralnego, daleka od wymagań sprawiedliwości, a tym bardziej miłości społecznej”⁹. Jak

² Zob. M. Gogacz, *Hermeneutyka osoby i czynu*, „Anallecta Cracoviensia” 5-6/1973-1974, s. 86.

³ K. Wojtyła, *Kazania*, „Notificaciones” 7-8/1963, cyt. za: J. Keller, *Wstęp*, w: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, „Studia Religioznawcze” 17/1983, s. 6.

⁴ J. Keller, *Wizja świata papieża Jana Pawła II*, w: W. Mysłek, M. Nowaczyk (red.), *Kościół współczesny. Dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim*, PWN, Warszawa 1985, s. 8.

⁵ Tamże, s. 9. W ten sposób antropologia papieża uzyskuje także charakter chrystocentryczny. Zob. także: Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Wydawnictwo „m”, Kraków 1996, n 14, ss. 23-24. „Człowiek jest drogą Kościoła – drogą, która prowadzi niejako u podstawy tych dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien, ponieważ człowiek – każdy bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa, ponieważ z człowiekiem – każdym bez wyjątku – Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy”.

⁶ J. Keller, *Wizja świata...*, s. 9; także: Jan Paweł II, *Redemptor hominis*.

⁷ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n 14-17.

⁸ Tamże. Zob. także: J. Keller, *Wizja świata...*, s. 9.

⁹ „Jest dobrze znany fakt cywilizacji konsumpcyjnej, która ma swoje źródło w jakimś nadmiarze dóbr potrzebnych dla człowieka, dla całych społeczeństw (...) podczas gdy z drugiej strony inne społeczeństwa, przynajmniej szerokie ich kręgi, głodują, a wielu umiera codziennie z głodu, z niedożywienia. W parze z tym idzie jakieś nadużycie wolności jednych, co łączy się właśnie z niekontrolowaną etycznie postawą konsumpcyjną, przy równoczesnym ograniczaniu wolności drugich (...), którzy zostają zepchnięci w warunki nędzy i upośledzenia. (...) Niepokój inflacji i plaga bezrobocia – oto inne jeszcze objawy tego moralnego nieładu”. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n 16.

zauważa J. Keller, Jan Paweł II, usiłując określić przyczyny „ubóstwa duchowego” cywilizacji konsumpcyjnej, „za źródło deformacji życia społecznego uznaje deformację ducha, osobowości i całej moralności”¹⁰.

Wynika to niewątpliwie z tego, że za kryterium oceny zjawisk społecznych Jana Paweł II uznaje „godność osoby ludzkiej”. Naprawa świata może i powinna dokonać się przede wszystkim na drodze „chrześcijańskiej racjonalizacji”, tj. reedukacji, reewangelizacji i rekatechizacji, gdyż „człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli”¹¹. Stąd też „zachowując (...) w żywej pamięci obraz, jaki w sposób tak bardzo wnikliwy i kompetentny nakreślił Sobór Watykański II, postaramy się obraz ten raz jeszcze dostosować do »znaków czasu«, a także do wymogów sytuacji, która stale się zmienia i narasta w określonych warunkach”¹². Zasadne wydaje się zatem pytanie, czy idee filozoficzno-społeczne, proponowane przez Kościół katolicki kierowany przez Jana Pawła II, które miały stanowić odpowiedź na problemy i zagrożenia świata w latach 70. i 80. XX wieku, stają się zasadą „racjonalizacji” świata podlegającego transformacji ustrojowej, procesom globalizacyjnym, transkulturowości, ideom postmodernistycznym i wynikającym z tych zjawisk konsekwencjom, które stanowią o fundamentach kultury Europy trzeciego tysiąclecia?

Kościół w nauczaniu Jana Pawła II jawi się jako instytucja ponadstrukturalna, niezwiązana z żadnym ustrojem – instytucja, której zadanie i rola społeczna polega na „uwalnianiu świata od trapiących go trudności i konfliktów w dziedzinie społecznej, politycznej i ekonomicznej”¹³. K. Wojtyła, analizując zagadnienia społeczne, nie zajmuje się konkretną sytuacją, ale posługuje się kategoriami uniwersalnymi, takimi jak: godność człowieka, sprawiedliwość społeczna, natura ludzka, prawo naturalne, rozwój społeczny. Dlatego też w ideach filozoficzno-społecznych Jana Pawła II nie znajdziemy konkretnych zasad regulowania działalności społecznej, nie jest to prosta kontynuacja doktryny nauczania społecznego¹⁴

¹⁰ J. Keller, *Wizja świata...*, ss. 9-10.

¹¹ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n 16.

¹² Tamże.

¹³ J. Keller, *Wstęp*, w: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, „Studia Religioznawcze” 17/1983, s. 6. Por. także: K. Kołodziejczyk, *Etyka społeczna Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2000, ss. 7-8; M. Poborski, *Nauka społeczna Jana Pawła II. Kościół wobec wyzwań współczesności*, WSP, Kielce 1993, ss. 111-117.

¹⁴ Katolicką naukę społeczną utożsamia się dość często z filozofią społeczną, gdyż pierwsza w szczególności akcentuje – w odniesieniu do kanonu doktrynalnego – oceny i wskazania aktualnego nauczania Kościoła, natomiast druga jako ogólna refleksja nad istotą człowieka i wszelkiego bytu społecznego poszukuje dla niego dostatecznej racji i pierwszej przyczyny. Utożsamia się filozofię społeczną z nauczaniem Kościoła, gdyż obie dziedziny poszukują racji ostatecznej dla bytu społecznego w „wymiarze i wartościach transcendentnych”. Zob. Z. Stachowski, *Katolicka nauka społeczna*, w: L. Gawor, Z. Stachowski (red.), *Filozofia współczesna*, Wydawnictwo Branta, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2006, s. 326.

Kościoła. W Wojtyłańskim ujęciu wiąże się to z tym, że doktryna Kościoła nie może narzucać światu określonych norm. Kościół powinien jedynie, zdaniem Jana Pawła II, ograniczyć się do oceny i ewentualnej krytyki ustrojów, metod rozwiązywania problemów społecznych, politycznych czy ekonomicznych¹⁵.

Po upadku komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej w 1989 r. nastąpiła zmiana ideologii państwowej z totalitaryzmu na demokrację, z jednoczesnym przeniesieniem na „młode demokracje” idei liberalizmu ekonomicznego z Zachodu. Kościół, chcąc odnaleźć się w „nowej rzeczywistości”, nie pozostawał obojętny wobec zachodzących zmian, angażując się w obronę – przed bezwzględnyymi regułami rynku – wartości chrześcijańskich, określając własną pozycję i rolę w przeobrażającym się świecie¹⁶. Natomiast zdaniem M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej, „cenione – uprzednio – wartości o charakterze afiliatywnym są (...), wypierane przez aspiracje materialne i waloryzację konsumpcjonizmu”¹⁷. Prawa rynku, zbyt i konsumpcja poprzez swą inicjatywę i bezwzględność eliminują ideę „miłości bliźniego”¹⁸.

Dlatego prawidłowy rozwój społeczny¹⁹, życie społeczne – według Kościoła, a tym samym w ujęciu Wojtyłańskim – powinno konstytuować się na trzech zasadach: dobra wspólnego, pomocniczości oraz solidarności²⁰. Zasady te należy podporządkować realizacji normy personalistycznej, którą K. Wojtyła rozumie następująco: „Ilekcioć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekcioć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”²¹.

¹⁵ J. Keller, *Wstęp*, w: *Filozofia i myśl społeczna...*, s. 6.

¹⁶ Dokonująca się w Polsce oraz krajach sąsiednich transformacja polityczno-gospodarcza wymusiła w strukturach społecznych istotne zmiany w sferze mentalnej i światopoglądowej. Natomiast „rolą religii – zauważa M. Libiszowska-Żółtkowska – jest ustalenie zespołu znaczeń, poprzez które ludzie odnoszą się do świata i samych siebie”. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Kościół katolicki wobec przemian rynkowych w Polsce*, w: S. Patrycki (red.), *Społeczny wymiar rynku*, UMCS, Lublin 1996, s. 103.

¹⁷ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Kościół katolicki wobec przemian rynkowych...*, s. 103.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ *Konstytucja duszpasterska o Kościele współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 1967, n. 25, s. 867. Sobór Watykański II wyraźnie podkreśla podmiotowy wymiar realizacji człowieka w społeczeństwie oraz to, że życie społeczne powinno realizować powołanie człowieka: „z natury społecznej człowieka wynika, że istnieje wzajemna zależność między postępem osoby ludzkiej i rozwojem społeczeństwa. Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem porządku społecznego, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego”. Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1996, s. 35.

²⁰ Zob. M. Stępnik, *Zasady życia społecznego jako kryterium oceny procesu integracji europejskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, „Przegląd Religioznawczy” 3-4/2001, s. 73.

²¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, KUL, Lublin 1982, s. 30.

1. Dobro wspólne

W centrum rozważań o dobru wspólnym znajduje się osobowy rozwój wspólnoty. Stąd też Jan Paweł II przyjmuje za papieżem Leonem XIII określenie dobra wspólnego rozumianego jako: „wartość społeczno-moralna, której treścią jest pełnia osobowego rozwoju wszystkich członków społeczeństwa, realizowana przez nich wspólnie, w oparciu o naturalne właściwości ludzkie i instytucjonalne warunki społeczne”²². Należy podkreślić, że Jan Paweł II wymiar podmiotowy, osobowy człowieka, uznanie i poszanowanie godności człowieka, a także uznanie jego praw uważa za podstawę realizacji wartości społeczno-moralnej dobra wspólnego. Jego zdaniem, deklaracja praw człowieka powinna tworzyć podstawę „stałej rewizji programów, systemów, ustrojów właśnie pod tym jednym, zasadniczym kątem widzenia: jest nim dobro człowieka – osoby we wspólnocie – które jako podstawowy wyznacznik dobra wspólnego musi stanowić istotne kryterium wszystkich programów, systemów czy ustrojów”²³. Zdaniem Jarosława Karola, dobro wspólne (łac. *bonum commune*) to zatem „wartość wspólna ludzi, którą osiąga się we wzajemnym życiu i działaniu poprzez korzystanie ze społecznych urządzeń i środków. Jest to więc stwarzanie najlepszych szans rozwoju jednostkom ludzkim, przynależnym do różnorodnych społeczności”²⁴.

Dobro wspólne w ujęciu Wojtyłańskim jest postrzegane wieloaspektowo: jako dobro rodziny, społeczeństwa, narodu, a także w wymiarze międzynarodowym. Zatem jego realizacja w ramach układu społecznego jest rozpatrywana w aspekcie normatywnym. Jednym z warunków realizacji wartości społeczno-moralnej jest uznanie godności człowieka i poszanowanie jego praw. Realizowanie tych założeń powinno przebiegać w taki sposób, aby nie zatracić wymiaru

²² Leon XIII, *Diuturnum illud*, cyt. za: J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1972, s. 158; zob. także: A. Dylus, *Subsydiarny Kościół*, w: A. Dylus (red.), *Europa. Droga do integracji*, USKW, Warszawa 1999; M. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Kontrast, Warszawa 1994.

²³ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n 17.

²⁴ J. Karol, *Dobro wspólne*, w: A. Zwoliński (red.), *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Polnen, Radom 2003, s. 115. Autor podaje, że początków idei dobra wspólnego można szukać u Platona, który określał je „jako wspólny pożytek zapewniający obywatelom szczęście”. Dla Rzymian oznaczało pomyślność i „zdrowie społeczeństwa” jako nakaz moralny. Św. Augustyn pojmował dobro wspólne jako formułę „pokoju i uporządkowanej zgody, natomiast św. Tomasz określał je jako „ład i doskonałość wszechświata, w czym uczestniczy dobro pojedynczych jednostek zmierzających do osiągnięcia szczęścia”. Natomiast w nauczaniu społecznym Kościoła dobro wspólne stało się przedmiotem wypowiedzi papieży: Leona XIII (*Rerum novarum*), Piusa XI (*Quadragesimo anno*), Piusa XII (*Humani genesis*), Jana XXIII (*Mater et magistra*), Pawła VI (*Populorum progressio*) oraz Jana Pawła II (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus anno*). Tamże. s. 116.

podmiotowego na korzyść np. dóbr materialnych. Stąd też człowiek powinien jawić się jako wartość bezwzględna we wszystkich systemach ekonomicznych i ustrojach państwowych. W przeciwnym razie „życie ludzkie również i w warunkach pokojowych skazane jest na wielorakie niedole, a w parze z nimi rozwijają się różne formy przemocy, totalitaryzmu, neokolonializmu, imperia-
lizmu, zagrażające równocześnie współżyciu narodów”²⁵.

Warunkiem koniecznym realizacji dobra wspólnego jest zatem przestrzeganie normy personalistycznej, według której człowiek nie powinien być traktowany przedmiotowo, jako środek do realizacji partykularnego celu przez innego człowieka lub inną społeczność. Jan Paweł II stanowczo podkreśla: „Człowiek! Człowiek jest decydującym kryterium określającym kierunki waszych działań i wysiłków. Jest on żywością, służenie której wymaga podejmowania wciąż nowych inicjatyw”²⁶, a realizacja dobra wspólnego powinna służyć „właściwej organizacji życia społecznego i budowaniu nowego porządku”²⁷. W tym ujęciu ludzie żyjący w odpowiednich warunkach społecznych wytwarzają wartości wspólne, dzięki którym stają się „doskonalsi”. Miłość chrześcijańska musi być podporządkowana realizacji dobra wspólnego, nie może konstytuować się na zasadzie użyteczności czy subiektywnie pojętych interesach (tak jednostkowych, jak i wspólnoty). Realizacja dobra wspólnego ze względu na miłość jest warunkiem „doskonałości doczesnej”, a tym samym „doskonałości duchowej człowieka”²⁸.

²⁵ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n 17.

²⁶ Jan Paweł II, *System społeczny w służbie człowieka. Przem. do Organizacji Państw Amerykańskich w Waszyngtonie 6 X 1979*, w: *Nauczanie społeczne 1978-1979*, t. II, ODiSS, Warszawa 1982, s. 361; zob. także: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, ss. 30-33; Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich. Orędzie do Sekretarza Generalnego ONZ*, w: *Nauczanie społeczne 1978-1979*, t. II, s. 51; tenże, *Głód sprawiedliwości nie może być źródłem nienawiści*, w: *Nauczanie społeczne 1980*, ODiSS, Warszawa 1984, s. 410; tenże, *Prawo do pracy, prawo do ziemi, prawo do życia*, w: *Musicie od siebie wymagać*, Pallottinum, Poznań 1984, s. 177. Jan Paweł II mówi o obowiązku dążenia i zachowania pokoju, a także o prawie do pokoju: „jakkolwiek społeczeństwo w pierwszym rządzie winno gwarantować autentyczne prawo do egzystencji i to egzystencji godnej człowieka, to nie może oddzielać tego prawa od innego, nie mniej podstawowego wymogu, który moglibyśmy nazwać prawem do pokoju i bezpieczeństwa”. Tenże, *W trosce o poszanowanie praw człowieka*, w: *Nauczanie społeczne 1978-1979*, ss. 221-222; por. także: Z. Stachowski, *Polityka pokoju Jana Pawła II*, w: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, „Studia Religioznawcze” 17/1983, ss. 153-173; zob. także: Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich...*, ss. 53-54. Papież zaznacza, że „gdy kładzie się w pełni słusznie nacisk na obronę praw człowieka, każda jednostka obowiązana jest do korzystania ze swych podstawowych praw w odpowiedzialny i etycznie usprawiedliwiony sposób. Każdy mężczyzna i kobieta zobowiązani są do szanowania wobec innych praw, których domagają się dla siebie samych. Co więcej, każdy z nas musi wносить wkład w budowę społeczeństwa, które czyni możliwym i realnym cieszenie się tymi prawami i wypełnianie ściśle z nimi związanych obowiązków”.

²⁷ J. Karol, *Dobro wspólne*, s. 118.

²⁸ Tamże.

Jednakże aby dobro wspólne mogło urzeczywistnić swój cel, musi odpowiadać pewnym wymogom i spełniać określone warunki²⁹. Zdaniem J. Karol, chodzi o to, że po pierwsze, dobro wspólne powinno „implikować redystrybucję”, tzn. powinno być „»rozdane« między członków społeczności (...), kierując się korzyścią wszystkich członków danej społeczności i przyczyniając się do ich osobowego rozwoju”³⁰; po drugie, dobro wspólne wymaga „stworzenia właściwego ładu społecznego” oraz „powołania odpowiedniej władzy społecznej, która czuwałaby nad owym ładem”³¹. Władza ta powinna gwarantować realizację i utrzymanie dobra ogółu; dlatego, po trzecie, dobro wspólne „powinno odznaczać się godziwością”, tzn. winno być „dobre moralnie” i „spełniać wymogi sprawiedliwości”³². Warunki te zakładają istnienie takich elementów, jak: „wspólnota natury rozumnej, cel łączący ludzi, poczucie autentycznej wspólnoty, afirmacja określonych wartości, wzajemne respektowanie uprawnień i obowiązków oraz funkcjonowanie odpowiednich struktur i instytucji koniecznych dla życia danej społeczności”³³.

Sprawiedliwość społeczna, „nowe imię dobra wspólnego”, może być zrealizowana, jeśli zna się cel. Celem jest dobro wspólne, którego treścią jest dobro osobowe wszystkich członków społeczności, jednakże celem „samym w sobie” jest zawsze osoba. Środki potrzebne do realizacji dobra wspólnego zależą od konkretnej sytuacji społecznej, która z kolei podlega zmianie historycznej i kulturowej. Dlatego realizacja dobra wspólnego powinna być regulowana przez zasadę pomocniczości.

2. Zasada pomocniczości

Zasada pomocniczości została sformułowana przez Piusa XI (*Quadragesimo anno*) w warunkach funkcjonowania dwóch totalitaryzmów: komunizmu i faszystów. Stwierdza on: „co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego jej nie wolno wydzierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać człon-

²⁹ Tamże, ss. 116-119.

³⁰ Tamże, s. 116.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 118; zob. także: Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, n 38, ss. 359-360; tenże, *Centesimus annus*, w: *tamże*, t. II, n 13, 43, 48; *Evangelium vitae*, w: *tamże*, n 56, ss. 697-698.

kom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać³⁴. Zatem – dodaje Marian Pokrywka – pomocniczość powinna zabezpieczać podstawowe prawa człowieka przed roszczeniami społeczeństwa oraz wskazywać społeczeństwu prawidłową drogę do realizacji dobra wspólnego³⁵.

Zasada pomocniczości (łac. *subsidiarius* – służący do pomocy, pomocniczy) to – zauważa Marek Leśniak – „zasada regulująca wzajemne relacje zachodzące między: jednostkami, grupami obywateli, społecznościami niższego i wyższego rzędu, państwem oraz organizacjami o wymiarze międzynarodowym”³⁶. Regulacja wzajemnych relacji ma stanowić swoiste zabezpieczenie podmiotowości przed niebezpieczeństwem uprzedmiotowienia³⁷. Wobec tego zasada pomocniczości powinna mieć charakter pomocy doraźnej, z jednej strony umożliwiając podjęcie przez jednostkę czy społeczność samodzielnego działania, z drugiej – broniąc człowieka przed dyktaturą i totalitaryzmem w społeczeństwie³⁸.

Ujawniają się tu dwie funkcje pomocniczości³⁹: negatywna i pozytywna. Zdaniem M. Leśniaka, pierwsza stwarza warunki, „bazę dla jasnego rozgraniczenia przeznaczeń i zadań, a więc uprawnień, kompetencji i odpowiedzialności w sferze społecznej, gospodarczej i politycznej”⁴⁰. Funkcja ta powinna zabezpieczać przed „interwencją ze strony społeczności wyższych w sferę aktywności jednostek, mniejszych społeczności czy stowarzyszeń w celu pozbawienia ich

³⁴ Pius XI, *Quadragesimo anno*, n 79, w: M. Radwan (red.), *Dokumenty społecznej nauki Kościoła*, cz. 1, KUL, Rzym – Lublin 1987.

³⁵ Zob. M. Pokrywka, *Osoba, uczestnictwo, wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*, KUL, Lublin 2000, s. 141.

³⁶ M. Leśniak, *Pomocniczość*, w: A. Zwoliński (red.), *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Polwen, Radom 2003, s. 377.

³⁷ Zob. W. Wesołowski, *Zasada pomocniczości w nauczaniu Jana Pawła II*, „Chrześcijańin w Świecie” 2/1993; także: W. Piwowarski, *Zasada pomocniczości a wspólnota europejska*, w: A. Dylus (red.), *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1998, ss. 160-161; M. Pokrywka, *Osoba, uczestnictwo, wspólnota...*, s. 141. M. Pokrywka zaznacza, że na straży podmiotowości stoi zasada pomocniczości, a wezwanie do uczestnictwa wymusza realizację wolności i solidarności. Pierwsza – gwarantuje zachowanie tożsamości i podmiotowości przez osobę w relacji do społeczeństwa, druga – od strony społeczności wskazuje na potrzebę solidarności. Zob także: Ch. Millon-Delson, *Zasada pomocniczości*, Znak, Kraków 1995; E. Correo, *Od pomocniczości do wspólnoty*, „Communio” 13/1993.

³⁸ „Z chrześcijańskiej koncepcji osoby wypływa natomiast w sposób konieczny właściwa wizja społeczeństwa. Według *Rerum novarum* i całej nauki społecznej Kościoła, wyrazem społecznej natury człowieka nie jest jedynie państwo, ale również różne grupy pośrednie, poczynając od rodziny, a kończąc na wspólnotach gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych, które jako przejaw tejże ludzkiej natury posiadają – zawsze w ramach dobra wspólnego – swą własną autonomię. To właśnie nazwałem podmiotowością społeczeństwa, która wraz z »podmiotowością« jednostki została unicestwiona przez »socjalizm realny«”. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, n 13.

³⁹ M. Leśniak, *Pomocniczość*, s. 378.

⁴⁰ Tamże.

inicjatywy i odpowiedzialności za podejmowane działania”⁴¹. Druga funkcja (pozytywna) oznacza, że społeczeństwo dzięki dostępnym środkom i mechanizmom „przychodzi z pomocą jednostkom czy organizmom niższego rzędu, wzmacniając ich siły twórcze”⁴². Jednakże interwencja ta powinna być „doraźna i ograniczona”, użyta tylko wówczas, gdy jest konieczna, aby nie dopuścić np. do nadopiekuńczości ze strony państwa. Jan Paweł II stwierdza:

(...) niesprawności i niedostatki w państwie opiekuńczym wynikają z nieodpowiedniego rozumienia właściwych państwu zadań. Także w tej dziedzinie winna być przestrzegana zasada pomocniczości, która głosi, że społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając jej kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych dla dobra wspólnego⁴³.

3. Zasada solidarności

Zasada solidarności stanowi jedną z fundamentalnych zasad chrześcijańskiego życia społecznego, jest podstawową kategorią, kluczem do zrozumienia wymiaru społeczno-filozoficznego myśli Wojtyłańskiej⁴⁴. Solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II oznacza „zgodność w postępowaniu i dążeniach”, jest zatem „bezpośrednim wymogiem braterstwa ludzkiego i nadprzyrodzonego, należy do istoty życia chrześcijańskiego, znajdując swoje uzasadnienie w całym objawieniu

⁴¹ Tamże. Zob. także: M. Stępiak, *Zasady życia społecznego...*, s. 76. Autor zauważa, że współcześnie zmieniła się interpretacja zasady pomocniczości, w odniesieniu do nowoczesnych, pluralistycznych społeczeństw odchodzi się od rozróżnienia społeczeństw na „mniejsze, niższe” i „większe, wyższe”, wprowadzając w to miejsce pojęcie wspólnoty i instytucji bliższej osobie, o charakterze personalnej samopomocy. Por. B. Sutor, *Etyka polityczna...*, s. 49.

⁴² M. Leśniak, *Pomocniczość*, s. 378.

⁴³ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, n 48; zob. także: tenże, *Laborem exercens*, n 14. Jan Paweł II dostrzega możliwość powołania do życia „organizmów pośrednich o celach gospodarczych, społecznych, kulturalnych, które cieszyłyby się rzeczywistą autonomią w stosunku do władz publicznych; dążyłyby one do sobie właściwych celów poprzez wzajemną lojalną współpracę, przy podporządkowaniu wymogom wspólnego dobra, i zachowałyby formę oraz istotę żywej wspólnoty, to znaczy takich organizmów, w których poszczególni członkowie byłiby uważani i traktowani jako osoby, i pobudzani do aktywnego udziału tychże organizmów”.

⁴⁴ Zasadnicze idee społeczne związane z kategorią solidarności u K. Wojtyły wyrażone są w głównych dziełach: *Osoba i czyn*, KUL, Lublin 1994; *Miłość i odpowiedzialność*; *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. XXIV, z. 2; *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972; *Znak sprzeciwu*, Znak, Kraków 1995. Zob. także: Jan Paweł II, *Centesimus annus*, n 10, 43, 49; tenże, *Sollicitudo rei socialis*, n 38-40; L. Balter, *O solidarności inaczej*, „Communio” 2/1993; V. Carrand, *Solidarność czy przejaw ideologii*, „Communio” 2/1993; P. Nitecki, *Idea solidarności w nauczaniu Jana Pawła II*, „Chrześcijańskie w Świecie” 184/1989; H. Skorowski, *Wolność, integracja, solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Wydawnictwo Diecezjalne, Warszawa – Sandomierz 2002; J. Tischner, *Etyka solidarności*, Znak, Kraków 1981.

Bożym, przenikniętym duchem solidarności Boga i człowieka oraz ludzi między sobą”⁴⁵. Zasada solidarności – dodaje Tadeusz Borutka – rozumiana jest także jako „dążenie człowieka, wspólnie z Bogiem i wspólnotą, do budowy Królestwa Bożego, humanizacji życia i zbawienia wiecznego”⁴⁶. Jan Paweł II stwierdza, że solidarność jest „mocną i trwałą wolą angażowania się na rzecz dobra wspólnego”, a także sposobem pokonania „przyczyn hamujących pełny rozwój, przede wszystkim żądzy zysku i pragnienia władzy za wszelką cenę”⁴⁷. Dlatego zadaniem solidarności – zauważa Henryk Skorowski – jest m.in. kształtowanie personalistycznego i humanistycznego porządku społecznego⁴⁸. Solidarność powinna ponadto zabezpieczać realizację dobra wspólnego i rozwój człowieka przez wzajemną współpracę i współdziałanie wszystkich w obrębie danych społeczności⁴⁹.

Solidarność rozumiana jako „jedność w dobru wspólnym” ujawnia się także jako „jedność ludzi w godności własnego człowieczeństwa”⁵⁰. Jest to wymiar odsyłający do Wojtyliańskiej antropologii, w której wizja osoby ludzkiej, doświadczającej i przeżywającej własną godność, jest bytem otwartym na innych, bytem relacyjnym o charakterze osobowym.

Jest to afirmacja człowieka ze względu na to, że jest człowiekiem. Solidarność to także zdolność do „bycia razem”, która należy do natury osoby ludzkiej i jej osobowej godności. U źródeł tak pojętej solidarności tkwi przekonanie, że ludzie chcą być razem, „wszyscy ze wszystkimi” i „wszyscy dla wszystkich”, tworząc szczególne braterstwo bliźnich⁵¹. Jan Paweł II stwierdza, że „w świetle

⁴⁵ T. Borutka, *Zasady życia społecznego*, w: A. Zwoliński (red.), *Encyklopedia nauczania społecznego...*, s. 602.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, n 38.

⁴⁸ H. Skorowski, *Solidarność*, w: A. Zwoliński (red.), *Encyklopedia nauczania społecznego...*, s. 474.

⁴⁹ „Na drodze pożądanego nawrócenia, prowadzącej do przewyciężenia przeszkód *moralnych* w rozwoju, można już wskazać jako na *wartość pozytywną* i moralną rosnącą świadomość *współzależności* między ludźmi i narodami. Fakt, że ludzie w różnych częściach świata odczuwają jako coś, co dotyka ich samych, różne formy niesprawiedliwości i gwałcenie praw ludzkich dokonujące się w odległych krajach, których być może nigdy nie odwiedzą, jest dalszym znakiem pewnej rzeczywistej przemiany *sumień*, przemiany mającej znaczenie *moralne*. Chodzi nade wszystko o fakt *współzależności* pojmowanej jako *system determinujący* stosunki w świecie współczesnym, w jego komponentach: gospodarczej, kulturowej, politycznej oraz religijnej, *współzależności* przyjętej jako *kategoria moralna*. Na tak rozumianą *współzależność* właściwą odpowiedzialność – jako postawa moralna i społeczna, jako cnota – jest *solidarność*. Nie jest więc ona tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest *mocna i trwała* wola angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, *wszyscy* bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za *wszystkich*”. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, n 38, ss. 360-361.

⁵⁰ Zob. H. Skorowski, *Solidarność*, ss. 472-477; także: T. Borutka, *Zasady życia społecznego*, s. 602.

⁵¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne”, 1976, t. XXIV, z. 2, s. 35. Por. tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, KUL, Lublin 1994, ss. 303, 304, 309,

wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania specyficznie chrześcijańskich wymiarów całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym całemu działaniu Ducha Świętego. Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg, trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej – oddać życie za braci⁵².

Zaprezentowane ujęcie „dobra wspólnego”, konstytuowanego przez subsydiaryzm i solidaryzm, jest jednym z możliwych jego rozumień. W życiu społecznym, np. współczesnych społeczeństwach Unii Europejskiej, są rozważane różne jego koncepcje i możliwości zastosowania w powiązaniu z władzą. Dobro wspólne może być rozważane jako relacja łącząca ludzi w społeczeństwie, a tym „łącznikiem” może być rodzina, państwo lub wspólnota międzynarodowa. Elementy te mogą decydować o tym, co jest „dobrem wspólnym”, tzn. czym jest owo „niezbywalne dobro osoby”. „Dobro wspólne” może być także pojęte jako: reguły i instytucje w społeczeństwie demokratycznym, tzn. może być dążeniem do tego, „aby demokratyczna forma rządów polegała na podporządkowaniu się woli większości nie dlatego, że jest to wola większości, lecz dlatego, że jest to rozsądna opinia większości”⁵³. Również pewne „obowiązki naturalne”⁵⁴ regulujące warunki życia społecznego, tj. udzielanie pomocy, zakaz czynienia krzywdy czy „obowiązek czynienia sprawiedliwości”⁵⁵, można rozumieć jako dobro wspólne. O dobru wspólnym możemy mówić także z perspektywy władzy – czy to totalitarnej, czy demokracji liberalnej. W pierwszym przypadku władza organizuje i podporządkowuje państwu (w „imię dobra wspólnego”) wszelkie dziedziny życia osoby. W drugim przypadku rola państwa jest ograniczona do minimum, a realizacja „dobra wspólnego” zależy od indywidualnych, kreatywnych i wolnych jednostek.

Jedną z funkcji Wojtyłańskiej filozofii społecznej jest odnowa moralna człowieka i dowartościowanie idei miłości jako czynnika rozstrzygającego o dalszych losach rozwoju ludzkości. W związku z tym jest to apel o obronę fundamentalnych wartości, wartości transcendentalnych, które jako jedyne – zdaniem Jana Pawła II – mogą uchronić człowieka i jego świat przed konsekwencjami „wiary” w materializm i ekonomizm. Kościół nie stoi na przeszkodzie, by w obronie i walce o trwanie

321, 323, 325, 328, 330; tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne”, 1981, t. XXIX, z. 2, s. 9; tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, ss. 30-33. Zob. także: H. Skorowski, *Solidarność*, s. 472.

⁵² Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, n 40.

⁵³ S. Jedynak, *Naród, społeczeństwo, państwo. Studia z filozofii społecznej XIX i XX wieku*, TRIO, Warszawa 2002, s. 52.

⁵⁴ Tamże, s. 53. Zob. także: J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, PWN, Warszawa 1994.

⁵⁵ Tamże, ss. 163-164.

wartości chrześcijańskich brali udział ludzie świeccy, „ludzie dobrej woli”. Jednakże Kościół, uznając za cel swojego działania stałe dowartościowanie godności człowieka, przypisuje sobie prawo do oceny rzeczywistości społecznej i kulturowej człowieka z perspektywy jej zgodności z porządkiem moralnym. W takiej sytuacji miarą rozwoju cywilizacji technicznej powinien być „postęp duchowy” człowieka i społeczeństwa, zmierzający do eliminacji „humanizmu bez Boga”.

Prymat porządku moralnego nad ekonomicznym, wolność religijna i transcendentne prawa rozwoju osoby i wspólnoty to główne czynniki, które mogą się przyczynić do autentycznego rozwoju. Pozbawienie człowieka wspomnianych praw jest gorsze od ubóstwa i nędzy ekonomicznej. Jeśli tak jest i Jan Paweł II miał rację, to dlaczego – pyta Michael Novak – niepowodzenia gospodarcze na całym świecie są specyfiką krajów katolickich (chodzi m.in. o kraje Ameryki Łacińskiej czy Filipiny). Dlaczego w krajach katolickich jest takie wolne tempo rozwoju? Dlaczego uległy one bardziej niż protestanckie wpływom ideologii komunistycznej? Są to pytania, nad którymi Kościół powinien się zastanowić, ale „dobro czynić należy najpierw we własnym domu”⁵⁶. Jednakże Kościół nie dostrzega, że dzisiejszy kapitalizm przeszedł transformację od produkcji i oszczędzania do konsumpcji i wydawania. Dziś mówi się o *disaster capitalism* (kapitalizm kataklizmowy), który został sformułowany poprzez Friedmanowską *shock doctrine* (doktryna szoku), zakładającą, że tylko kryzys, rzeczywisty czy postrzegany, prowadzi do realnych zmian, a do przeprowadzenia pełnych reform potrzebny jest społeczny szok. Jednakże w rzeczywistości mamy do czynienia ze „zlewaniem się elit biznesowych i politycznych w jedną grupę społeczną, w obrębie której handluje się przywilejami i dostępem do najważniejszych w danym kraju zasobów, będących dotychczas pod kontrolą sektora publicznego”⁵⁷.

Należy dodać, że obowiązujący w krajach Unii Europejskiej Traktat z Maastricht (uzupełniony zapisami Traktatu z Amsterdamu), generalnie odnosi się do rozumienia „dobra wspólnego” jako gwarancji i ochrony prawa oraz zapewnienia pokoju. Działania w myśl wspólnej polityki Unii powinny zmierzać do niesienia pomocy materialnej najbardziej potrzebującym, dofinansowania kultury i oświaty, przez co będzie realizowana idea „dobra wspólnego” pod

⁵⁶ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, W drodze, Poznań 1993, s. 249. M. Novak patrzy optymistycznie na działania Kościoła, zauważając, że „gdyby narody katolickie stały się w krótkim czasie liderami ludzkiego rozwoju i wynalazczości w każdej dziedzinie, wzrosłaby wówczas znacznie wiarygodność katolickiej myśli społecznej”.

⁵⁷ N. Klein, *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, Muza SA, Warszawa 2008, s. 25. Zdaniem Naomi Klein, historię współczesnego kapitalizmu, „triumfu korporacjonizmu”, a co za tym idzie – społeczeństwa konsumpcyjnego i w konsekwencji *homo consumer* piszą „kolejne szoki” wywołane kataklizmami (naturalnymi lub zorganizowanymi), które stanowią świętną „okazję do ubicia interesu”. Tamże, s. 13.

postacią pokoju, rozwoju gospodarczego i kulturalnego Wspólnoty Europejskiej. W Traktacie o Unii Europejskiej czytamy:

ZDECYDOWANI przejść do nowego etapu procesu integracji europejskiej, zapoczątkowanego ustanowieniem Wspólnot Europejskich, PRZYWOŁUJĄC historyczne znaczenie przezwyciężenia podziału kontynentu europejskiego oraz potrzebę ustanowienia trwałych podstaw budowy przyszłej Europy, POTWIERDZAJĄC swe przywiązanie do zasad wolności, demokracji, poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności oraz państwa prawnego, PRAGNĄC pogłębić solidarność między swymi narodami w poszanowaniu ich historii, kultury i tradycji, PRAGNĄC umocnić demokratyczny charakter i skuteczność działania instytucji, tak aby były one w stanie lepiej spełniać, w jednolitych ramach instytucjonalnych, powierzone im zadania, ZDECYDOWANI umocnić swe gospodarki, a także doprowadzić do ich zbliżenia oraz do ustanowienia unii gospodarczej i walutowej, w tym – zgodnie z postanowieniami niniejszego Traktatu – jednej i stabilnej waluty, WYRAŻAJĄC MOCNĄ WOLĘ popierania postępu gospodarczego i społecznego swych narodów poprzez urzeczywistnienie rynku wewnętrznego oraz umacniania spójności i ochrony środowiska naturalnego oraz prowadzenia polityk, które zapewnią, że integracji gospodarczej towarzyszyć będzie równoczesny postęp w innych dziedzinach, ZDECYDOWANI ustanowić obywatelstwo wspólne dla obywateli swych krajów, ZDECYDOWANI realizować wspólną politykę zagraniczną i bezpieczeństwa, w tym określać wspólną politykę obronną, która mogłaby z czasem prowadzić do wspólnej obrony, wzmacniając w ten sposób tożsamość i niezależność Europy w celu wspierania pokoju, bezpieczeństwa oraz postępu w Europie i na świecie, POTWIERDZAJĄC swój cel ułatwienia swobodnego przepływu osób, przy zapewnieniu bezpieczeństwa swym narodom, poprzez włączenie do niniejszego Traktatu postanowień dotyczących wymiaru sprawiedliwości i spraw wewnętrznych, ZDECYDOWANI kontynuować proces tworzenia coraz ściślejszego związku między narodami Europy, w którym decyzje są podejmowane jak najbliżej obywateli, zgodnie z zasadą pomocniczości⁵⁸.

Zatem zasada subsydiarności (ang. *subsidiarity principle*), gwarantuje zapewnianie pomocy oraz wsparcie poszczególnym członkom Unii, ale bez nadmiernej ingerencji Wspólnoty. Kompetencje Wspólnoty w podejmowaniu działań na rzecz pomocniczości są ograniczone ze względu na zakres i cel owej pomocy. Zasada ta została zawarta w art. 3b Traktatu z Maastricht i głosi:

Wspólnota działa w granicach kompetencji powierzonych jej niniejszym Traktatem oraz celów w nim wyznaczonych. W dziedzinach, które nie należą do jej kompetencji wyłącznej, Wspólnota podejmuje działania, zgodnie z zasadą pomocniczości, tylko wówczas i tylko w takim zakresie, w jakim cele proponowanych działań nie mogą być osiągnięte w sposób wystarczający przez Państwa Członkowskie, natomiast z uwagi na rozmiary lub skutki proponowanych działań możliwe jest lepsze ich osiągnięcie na poziomie Wspólnoty⁵⁹.

Oznacza to, że obywatele zorganizowani w „różnych układach” sami rządzą i decydują o swoich sprawach (oczywiście w granicach prawa), a Wspólnota ingeruje wówczas, gdy obywatele nie są w stanie sami sobie z nimi poradzić. Zatem zasada pomocniczości służy realizacji dobra wspólnego poprzez znalezienie

⁵⁸ Traktat o Unii Europejskiej (Traktat z Maastricht), s. XIV/PL1, http://www.wos.net.pl/materialy/traktat_z_maastricht.pdf [15.02.2011].

⁵⁹ Tamże, art. 3b, s. XIV/PL7.

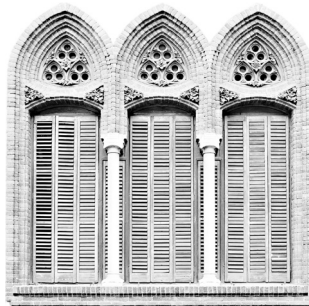
nie „złotego środka”, równowagi pomiędzy wolnością i aktywnością obywatela a interwencją państwa⁶⁰.

Stąd też dobro wspólne we współczesnej Europie realizuje się poprzez wyżej wymienione cele, a nie ze względu na realizację „transcendencji osoby”, „cywilizacji miłości”, przy czym UE gwarantuje swoim członkom ochronę prawa do osiągnięcia takiego celu – do momentu, kiedy nie będzie to szkodliwe dla Wspólnoty.

⁶⁰ Tamże. Natomiast Traktat Amsterdamski precyzuje okoliczności stosowania zasady pomocniczości w „Protokole w przedmiocie stosowania zasad subsydiarności i proporcjonalności”. Uznano w nim, że podejmowanie działań przez struktury UE jest umotywowane w następujących przypadkach: po pierwsze, kiedy dane zagadnienie ma aspekt ponadnarodowy i nie może być rozwiązane w sposób skuteczny przez jedno lub kilka państw członkowskich; po drugie, kiedy działanie na szczeblu narodowym lub brak działania na szczeblu Wspólnoty stanowi naruszenie zobowiązań traktatowych; po trzecie, kiedy działania prowadzone na poziomie Wspólnoty są korzystniejsze z uwagi na ich rozmiar i efekty.

Część II

W KRĘGU RELIGII I RELIGIJNOŚCI



ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Nauk Społecznych, Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Mity jako integralna część kultury

Pytanie o miejsce mitów w kulturze zostało postawione, gdy uświadomiono sobie, że mit to w gruncie rzeczy nie rzeczywistość, a rzeczywistość to nie mit. Stało się to w czasach starożytnych za sprawą tych filozofów, którzy – z jednej strony – odmawiali rozpowszechnionym mitom prawa obywatelstwa w realnym świecie, z drugiej zaś kreowali i upowszechniali nowe lub przynajmniej istotnie zmodyfikowane stare mity. Takie podejście do mitów zostało zachowane również wówczas, gdy przeprowadzono gruntowne analizy naukowe dotyczące ich powstawania i funkcjonowania w kulturze, uznając tym samym, że stanowią one jej integralną część. Warto przyjrzeć się dochodzeniu do tego generalnego przekonania.

1. Tradycje starożytne

Pojęcie *mitu* wywodzi się z greckiego *mýthos*, oznaczającego zarówno „słowo”, jak i „legendę”. Stanisław Stabryła, autor obszernego dzieła o mitologii greckiej, podkreśla jednak, że „mitologia grecka nie była baśnią, chociaż posiadała niewątpliwie pewne rysy baśniowe. (...) w tym cudownym świecie mitu zdarzały się wprawdzie morderstwa, kradzieże, zdrady, gwałty i uwiedzenia, ale były czymś niezwykle rzadkim i jakby nie należały do właściwego porządku owej mitologicznej rzeczywistości”¹. Należało natomiast do niego ukazywanie tego, co w świecie „piękne, dobre i szlachetne, wzbudzanie w nas podziwu i tęsknoty

¹ Por. S. Stabryła, *Mitologia dla dorosłych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Kraków 1995, s. 5 nn.

za tym odległym czasem, kiedy bogowie obcowali z ludźmi, a nieulekli bohaterowie dokonywali wspaniałych czynów”. Mity greckie generalnie odwoływały się do innego świata niż ten, który był udziałem zwyczajnych ludzi – jeśli nawet nie lepszego, to takiego, który stanowił lub przynajmniej mógł stanowić obiekt pożądania tych, którzy znajdowali się poza nim i przyglądali mu się z zainteresowaniem. W gronie tym znajdowali się również starożytni filozofowie greccy. Oni jednak – w odróżnieniu od wszystkich pozostałych – mieli pewną świadomość granicy między mitami a rzeczywistością, niektórzy z nich poszukiwali sposobu przekroczenia tej granicy i intelektualnego wkroczenia w świat, który był dla nich nie tylko intelektualnie pociągający, ale także obiecujący coś więcej niż można było zdobyć w świecie znajdującym się na wyciągnięcie ręki – jeśli tak można powiedzieć o czymś, co stanowi codzienną rzeczywistość.

Dla tych filozofów nie było niczego bardziej godnego zabiegów niż mądrość – owa grecka *sophia*, której umiłowanie (gr. *phileo*) stało się ich znakiem rozpoznawczym. Warto przypomnieć, że starożytni myśliciele termin *sophia* kojarzyli najpierw ze „zręcznością, sprawności i biegłością”, a dopiero później z „rozumieniem, wiedzą, pojmowaniem”, to znaczy najpierw z mądrością wyrażającą się w działaniu („*sophoi* określano przedstawicieli poszczególnych zawodów, takich jak: artysta, budowniczy, jasnowidz, wódz, sternik, lekarz”), a dopiero później z mądrością wyrażającą się w myśleniu². Cytowany tutaj autor zwraca również uwagę, że w miarę upływu czasu owa *sophia* w coraz większym stopniu łączyła się z tym, co boskie, oznaczając „ostatecznie wiedzę przekazaną przez boskie moce dla coraz lepszego dostrzegania i rozumienia boskiego porządku”. Zanim jednak doszło do tej teizacji, przez dłuższy czas filozofowie starożytni próbowali sobie sami poradzić – odwołując się przede wszystkim do swoich zdolności poznawczych – z tym trudnym do intelektualnego ogarnięcia i zagospodarowania świata.

Żaden z nich nie poszedł w tej próbie tak daleko jak Platon (ok. 428-347 p.n.e.). Jednak nawet ten wielki filozof i jeden z największych intelektualistów, jacy pojawili się w kulturze zachodniej, musiał w końcu przyjąć, że mamy do czynienia nie z jednym, lecz co najmniej z dwoma rodzajami mądrości – pierwsza z nich zorientowana jest na to, co absolutne i wyłącznie umysłowe (duchowe), natomiast druga na to, co względne i po części umysłowe, a po części zmysłowe (cielesne). W każdym razie o występowaniu u Platona takich dwóch rodzajów mądrości mówią znawcy jego filozofii³. Te dwa typy mądrości są u Platona ze

² „We wcześniejszym znaczeniu *sophia* to umiejętność połączona z tymi praktycznymi zastosowaniami, które wymagają jednocześnie ogromnej wiedzy, a co za tym idzie, prawdziwa wiedza okazuje się ostatecznie umiejętnością, a prawdziwa umiejętność jest zdolnością wydobywania na świat prawdziwej jakości, przy czym skuteczność jest miarą umiejętności oraz wiedzy jako mądrości (...). Mądry jest ten, któremu wszystko się udaje”. Por. R. Elberfeld, *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*, Reclam, Stuttgart 2006, s. 19 nn.

³ Giovanni Reale interpretuje te dwa typy mądrości jako przeciwstawienie *mitu* i *logosu*. Ten pierwszy przez Hegla był przedstawiany jako „skażony formami zmysłowymi” [„Dłatego mit

sobą powiązane i s hierarchizowane, przy czym generalnie pozycję nadrzędną zajmuje u niego mądrość zorientowana na to, co absolutne i wyłącznie umysłowe, a co możemy nazwać – w zależności od kontekstu – mądrością *Logosu* (dla filozofów greckich termin ten oznaczał m.in. argument, ocenę, miarę, propozycję, zasadę i rozum) lub mądrością *Nous* (ten z kolei termin oznaczał dla nich m.in. zasadę i inteligencję).

W kulturze rzymskiej niejednym z greckich mitów nadal cieszył się sporą popularnością, a występujący w nich bogowie i herosi stali się obiektami kultów religijnych – tyle tylko, że zmienili imiona z greckich na rzymskie. I tak, grecki Zeus stał się rzymskim Jowiszem, grecka Hera stała się rzymską Juno itd. Do tego liczne grono mitologicznych postaci doszły również postaci wywodzące się z mitologii rodzimej, w szczególności z etruskiej. Maria Jaczynowska w swojej monografii poświęconej religiom świata rzymskiego pisze, że „spośród panteonu etruskiego największy wpływ na Rzym i całą Italię wywarła triada Tinia, Uni i Menrva, która zyskała ogromne znaczenie dzięki zbudowaniu w Rzymie przez Tarkwiniusza świątyni kapitołńskiej dla Jowisza, Junony i Minerwy. (...) Prawie jednocześnie w 495 r. zbudowano pod Adwentem świątynię dla Merkurego, boga handlu, który miał być rzymskim odpowiednikiem Hermesa. (...) Boginią czczoną szczególnie łącznie z Merkurym była Fortuna, której znaczenie wzrosło znacznie po jej identyfikacji z hellenistyczną Tyche”⁴. Ta mieszanina rodzimych i hellenistycznych kultów i wierzeń doprowadziła do „powstania nowego typu religijności”, to znaczy religijności politeistycznej i synkretycznej, bogatej nie tylko w boskie, półboskie oraz w inne mniej lub bardziej nadzwyczajne postaci, ale także w ogromnie zróżnicowane praktyki religijne lub quasi-religijne. Prowadziło to do zacierania granicy między tym, co mityczne, oraz tym, co rzeczywiste, a także niejednokrotnie do brania tego, co mityczne za bardziej rzeczywiste niż sama rzeczywista rzeczywistość.

Jednym z ówczesnych Rzymian świadomych tego niebezpieczeństwa był Marek Tulliusz Ciceron (wł. Cicero, 106-43 p.n.e.), sławny rzymski polityk (pełniący m.in. funkcje pretora, senatora i namiestnika Cylicji), orator i filozof⁵.

u Platona (...) miałby mieć wartość negatywną”], natomiast przez Heideggera jako „najbardziej autentyczny wyraz metafizyki platońskiej”, bowiem „Logos dominuje wprawdzie w teorii idei, ale zdolny jest tylko ująć *byt*, nie potrafi natomiast wyjaśnić *życia*: mit przychodzi z pomocą właśnie dla wy tłumaczenia życia, w pewnym sensie przewyższa logos i staje się mito-logią”. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, KUL, Lublin 2005, s. 65 nn.

⁴ Por. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, PWN, Warszawa 1987, s. 38 i in.

⁵ Jako filozof był i jest łączony z Nową Akademią Platonią, w której scholarchami byli najpierw Filon z Tessalskiej Laryssy (jego nauk słuchał w 87 r.), a później jego uczeń – Antioch z Askalonu. Ciceron słuchał również wykładów epikurejczyka Fedrusa oraz stoika Diodota. Zdaniem Sextusa Empiryka, obaj przedstawiciele „filozofii akademickiej „dogmatyzowali”, to znaczy „przyznawali w ogóle wyższość jednemu wyobrażeniu nad innym na podstawie wiary” lub też – co na to samo mu wychodzi – „wyrokowali na podstawie rzeczy niejawnych o rzeczach jawnych”. Sextus Empiricus, *Zarysów pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*, PAU, Kraków 1931, s. 44.

Swoim wątpliwościom i zastrzeżeniom wobec wierzeń i praktyk rzymskich dawał wyraz w różnych rozprawach – w sposób najpełniejszy w napisanej w formie dialogu rozprawie *O naturze bogów*. Pierwszą z postawionych przez niego kwestii jest w niej samo istnienie bogów. Według niego, jest wprawdzie „wielce prawdopodobne”, że bogowie istnieją, a w każdym razie do tego osądu skłaniają się „wszyscy, wiedzeni przez naturę”, to jednak filozofowie greccy, z których osądem powinien się liczyć każdy kierujący się rozumem, zajmowali w tej sprawie różne stanowiska, np. „Protagoras miał co do tego wątpliwości, a Diagoras z Melos i cynareik Teodor uważali, że bogów nie ma wcale”.

Kwestią dyskusyjną jest nie tylko samo istnienie bogów, ale także to, czy zajmują się oni sprawami ludzkimi.

Otóż byli i są filozofowie, którzy sądzą, że bogowie zupełnie nie wdają się w sprawy ludzkie. Jeśli zaś pogląd ich jest słuszny, to jakież znaczenie może mieć bogobojność, na czym może polegać świętość i jakaż może być religia? Bo przecież są to powinności, które rzetelnie i sumiennie pełnić mamy względem bogów w takim jeno przypadku, jeśli bogowie nieśmiertelni to dostrzegają i jeśli mogą coś wyświadczyć rodzajowi ludzkiemu. (...) Wszak pobożność, podobnie jak i inne cnoty, nie może polegać jedynie na pozorach i obłudnym udawaniu, gdyż wraz z tym wszelka świętość i kult religijny musiałby nieuniknienie upaść. A gdy one niszczej, następuje zamęt w życiu i wielkie zamieszanie. Nie wiem, czy z wykorzeniem bogobojności nie znikłaby także ufność, nie uległa rozkładowi społeczność ludzka i nie znikłaby najwznioślejsza z cnót, jaką jest sprawiedliwość. Jednakowoż są też inni, naprawdę wielcy i znakomici filozofowie, którzy twierdzą nie tylko to, że całym światem kieruje i rządzi rozum i mądrość boska, ale również i to, że bogowie czuwają nad życiem ludzkim i mają je w swej pieczy⁶.

Wymowa tych i podobnych uwag jest wprawdzie dwuznaczna, niemniej Cynceron nie pozostawia czytelnikowi tej rozprawy wątpliwości, że za istnieniem bogów nie przemawia ani ich nadzwyczajna moc, ani też żadne inne ich nadzwyczajne zdolności, lecz takie zwyczajne potrzeby ludzkie, jak potrzeba cnotliwości. Potrzeba ta ma swoje uzasadnienie w jeszcze bardziej prozaicznych potrzebach spokoju i pokoju między ludźmi i to pokoju w świecie ziemskim. Wejście w głębsze pokłady rozważań Cyncerona przekonuje, że jest to u niego jedna z niewielu kwestii bezdyskusyjnych. Inne – takie jak odróżnienie „postępków cnotliwych od pożytecznych” (przeciwstawiane jest tutaj stanowisko stoików stanowisku perypatetyków), ujmowanie i przedstawianie przez Platona boga („w *Timaiosie* jest twórcą i budowniczym świata”) czy „stoickiej Pronoi – wieszczkiej staruszce, którą po łacinie można nazywać *Providentia*, czyli *Opatrznością*” itd. – „są to dziwotwory i urojenia filozofów, którzy nie poszukują prawdy, lecz bredzą we śnie”.

Można zaryzykować twierdzenie, że tego typu uwagami Cynceron dokonuje demitologizacji zarówno tych dawniejszych, jak i młodszej daty mitów. Czy w to miejsce proponuje jakieś inne mity? I tak, i nie – trudno byłoby bowiem za taki

⁶ Por. Cynceron, *O naturze bogów*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. I, PWN, Warszawa 1960, s. 8 nn.

uznać mit mędrca (filozofa), który dystansuje się zarówno od pospolitych „dziwotworów i rojeń”, jak i od „dziwotworów i rojeń” tych filozofów, którzy pod hasłem „wyzwalania się od zabobonu” sami mogli być zabobonni i głosili poglądy szkodliwe dla człowieka, czego przykładem jest dla niego Epikur, który „odbierając bogom nieśmiertelnym życzliwość i łaskawość, rzeczywiście wyrwał z korzeniami religię z duszy ludzkiej”. „O ileż lepiej postępują stoicy (...) Uważają mianowicie, że wszyscy mędracy, choćby się nie znali, są przyjaciółmi; albowiem nie ma nic godniejszego miłości i kto ją posiada, będzie przez nas kochany, gdziekolwiek się znajdzie. Ileż złego natomiast wyrządzą wy, którzy przystęgi i życzliwość zaliczacie do słabości”⁷. Stoicy postępowali i lepiej, i mądrzej, co oczywiście nie znaczy, że nie tworzyli i nie kulturowali żadnych „dziwotworów i rojeń”. Bliżsi jednak byli niż Epikur zrozumienia rzeczywistych potrzeb dusz ludzkich.

Jest to typowy dla Cycerona typ narracji i argumentacji. Nie można nawet powiedzieć, że po tych zestawieniach różnych „za” i „przeciw” nie wiadomo, czego można się spodziewać na końcu, bo wiadomo – będą to stwierdzenia z kolejnymi znakami zapytania, tyle tylko, że z mniejszą liczbą niewiadomych niż na początku rozważań. Krótko mówiąc, jest to mit mądrości, której dewizę stanowi najpierw stawianie znaków zapytania, a później stopniowe ich uchylanie – jednak bez nadziei na to, że w końcu ostatni z nich zostanie definitywnie uchylony.

W późniejszym czasie podejmowano oczywiście próby demitologizowania różnych mitów greckich i rzymskich, w tym mitu kreowanego i upowszechnianego przez Cycerona, oraz mitu samego Cycerona, który w międzyczasie wyrósł na postać heroiczną. Pojawia się ona m.in. w *Państwie Bożym* św. Aureliusza Augustyna (354-430) – rozprawie uznawanej za *opus magnum* tego wpływowego filozofa i chrześcijańskiego teologa. Cyceron jest tam oczywiście przedstawiany jako poganin i to poganin myślący się w wielu sprawach, ale jednocześnie jako ten, na którego błędach można się sporo nauczyć, bowiem dobrze znał kulturę zarówno starożytnej Grecji, jak Rzymu, w tym wierzenia i praktyki religijne. Już w pierwszej ze wzmianek na jego temat, w rozdziale IX *Księgi II*, jest on traktowany jako znawca jednej i drugiej kultury – w tym przypadku „swobody poetyckiej, której Grecy, idąc za zdaniem bogów, nie myśleli ograniczać”, natomiast Rzymianie „powściągali”, a przynajmniej nakazywali powściągać, a tych, którzy temu nakazowi nie byli posłuszni, stawiali przed sądem⁸. Ten wątek związku między sztuką i religią jest kontynuowany w kilku następnych rozdziałach tej *Księgi*, a w XIII ponownie jest przywoływany Cyceron jako znawca tego problemu.

W *Księdze III* tego dzieła najpierw (w rozdziale XV) pojawia się jako jeden z tych niewielu Rzymian, który raczej sceptycznie zapatrywał się na rozpowszechnione mniemanie o „przyjęciu Romulusa do grona bogów”. Problem tkwi jednak

⁷ Por. tamże, s. 71 nn.

⁸ Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Antyk, Kęty 2002, s. 70 nn.

w owym „raczej”, bowiem twierdzenie, że „na takie mniemanie nie zasłużył sobie nikt ze śmiertelnych, nie wstawiając się przedtem wybitnymi czynami”, opiera się, jego zdaniem, na fałszywym założeniu, że ktoś ze śmiertelnych może jednak dołączyć do grona bogów. W *Księdze IV* Cyceron najpierw jest doceniany za występowanie „przeciw bajdom poetów” i upominany za niewystępowanie przeciwko tym „urządzeniom przodków”, którzy organizowali igrzyska publiczne ku czci bogów. Są to już nie „bajdy”, tylko „obrzydlstwa” i „paskudztwa” (bo w „igrzyskach tych najbezwstydniejsze błazny opiewały i odgrywały rolę Jowisza, niszczyciela wszelkiej wstydlivosti”). Nieco dalej dowiadujemy się, że „Cyceron, sam augur, szydzi sobie z wieszczbiarstwa i z tych ludzi, co sprawy swoje urządzają podług tego, co im kruk czy sroka wykrzyczy. No, ale ten akademik dowodzący, że wszystko jest niepewne, nie zasługuje na jakąkolwiek powagę w tych rzeczach”, bowiem „zaliczywszy zabobony do fizycznych i filozoficznych wyników przyrody, gorszy się jednak z posągów i baśni” i – co gorsza – „bojąc się narazić przyzwyczajeniom obywateli, chwali religię przodków i chce ją odróżnić od zabobonu, ale nie wie wcale, jak sobie z tym poradzić”. W konsekwencji „piętnuje Cyceron i siebie samego, bo choć nie wiem jak wymownie chce tu być wolnomyślicielem, musiał jednak te posągi mieć we czci i o tym, co tak jawnie w rozprawie głosi, aniby pisnąć nie śmiał w publicznym do ludu przemówieniu”⁹. Ten krótki rozdział *XXX Księgi IV* dobrze pokazuje, że wizerunek Cycerona jest budowany zarówno z przypisywanych mu poglądów, jak i cech charakteru (takich jak skłonność do szyderstwa na piśmie, ale oportunistu w wystąpieniach przed ludem), a także takich funkcji, które stawiają pod wielkim znakiem zapytania jego kwalifikacje intelektualne i moralne. Nietrudno odpowiedzieć na pytanie, o co generalnie chodzi Cyceronowi w tym augustyńskim „za” i „przeciw”. Z jego wywodów jasno bowiem wynika, że podjął on próbę demitologizacji niektórych rzymskich wierzeń i praktyk religijnych, a nawet odnotował w tym zakresie pewne sukcesy, lecz nie wystarczy to do uznania go za człowieka prawdziwej mądrości i religijności. Ta znajduje oczywiście swój wyraz w *Państwie Bożym* oraz w myśleniu i postępowaniu tych, którzy są obywatelami tego państwa.

2. Tradycje nowożytne

Pominięcie tradycji średniowiecznych nie wynika z przekonania, że w wiekach średnich nie pojawiło się nic interesującego w zakresie mitologizacji i demitologizacji, lecz z uznania, że procesy te toczyły się wówczas innym torem niż ten, który wyznaczali i propagowali starożytni filozofowie. Krótko rzecz ujmując, była to mitologizacja chrześcijańska, kreowana w opozycji do pogańskiej, przez którą rozumiano wszystko to, co pojawiło się przed chrześcijaństwem i uznawane było

⁹ Por. tamże, s. 175 nn.

bądź jako mity fałszywe, bądź nie całkiem prawdziwe. To, co im przeciwstawiano, było traktowane przez wiele stuleci nie jako mitologia, lecz coś z lepszego świata, a w każdym razie świata bardziej rzeczywistego niż ta rzeczywistość, która jest udziałem zwyczajnych ludzi w ich zwyczajnym życiu. Poruszanie się w tej skomplikowanej strukturze średniowiecznych demitologizacji i mitologizacji chrześcijańskich wymaga specjalistycznych kwalifikacji – m.in. takich, jakie posiadali i posiadają judaishi, bibliści oraz historycy wierzeń i praktyk chrześcijańskich. Niestety, takich kwalifikacji nie posiadam. Odnotuję zatem jedynie kilka faktów, które zdają się być bezdyskusyjne i powszechnie znane.

Po pierwsze, w Średniowieczu doszło do wykreowania wiary w jednego Boga, w jeden autentyczny przekaz Mądrości, w jeden Urząd Nauczycielski tej Mądrości, w jedną autentyczną Tradycję oraz w jeden Kościół powszechny, skupiający tych wszystkich, którzy wierzą w tego Boga, w tę Mądrość, w nieomyślność tego Urzędu oraz w wartość tej Tradycji. Jeśli nawet nie wszystko to było jednym wielkim mitem, to z całą pewnością było postrzegane i przedstawiane jak mit przez tych, którzy z różnych względów demonstrowali swoją opozycję wobec tych jedności. Po drugie, w wiekach średnich doszło do rozszerzenia formuły boskiego namiestnictwa na tych, którzy wprawdzie czuli się sługami chrześcijańskiego Boga, ale nie zawsze i nie pod każdym względem sługami Kościoła i jego ziemskich zwierzchników – o czym świadczą m.in. mające wówczas miejsce spory między cesarzami i królami oraz papieżami i biskupami. Po trzecie, doszło wówczas do upowszechnienia wśród prostych ludzi takiej wiary i takich praktyk religijnych, które stanowiły swoistą mieszaną pogaństwa i chrześcijaństwa, przy czym wskazanie, gdzie się kończy pierwsze z nich i zaczyna drugie w wielu przypadkach jest niemożliwe, a nawet nie zawsze potrzebne, bowiem symbioza ta została zaakceptowana zarówno przez owych ludzi, jak i przez kościelną i świecką zwierzchność¹⁰. Nie była jednak jej skłonna zaakceptować stosunkowo nieliczna, ale – jak się później okazało – wpływowa grupa tych demaskatorów, którzy odważnie i skutecznie odsłaniali mechanizmy i sposoby tej mitologizacji.

Pojawili się oni już w schyłkowym okresie Odrodzenia, czego potwierdzeniem są takie nazwiska, jak Erazm z Rotterdamu (1469-1536) oraz Niccolò Machiavelli (1469-1527). Pierwszy z nich w swojej *Pochwale głupoty* dokonywał demitologizacji m.in. rozpowszechnionego wówczas i bronionego przez Kościół mitu jaki stanowiła wiara w nieomyślność Urzędu Nauczycielskiego i sprawujących ten urząd teologów. Stwierdza tam m.in., że są wśród nich ludzie „o tak niewydarzonych zdolnościach i rozumie, że nie nadają się do żadnych zajęć umysłowych (...); oni to (...) wyuczywszy się kilku formułek Aleksandra Galla [autora podręcznika gramatyki łacińskiej – Z. D.], licznili do tego coś niecoś

¹⁰ Por. S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacja społecznych postaw i wzorców u Germanów*, PWN, Warszawa 1968; J. Kłoczowski, *Chrześcijaństwo i historia. Wokół nurtów reformy chrześcijańskiej VIII-XX w.*, Znak, Kraków 1990.

z najniedorzeczniejszej sofistyki; następnie zapamiętali dziesięć przesłanek z Arystotelesa, których także nie zrozumieli; wreszcie wykuli ze Szkota czy Ockhama tyleż samo kwestii (...), wyśmiewają księgi greckie, hebrajskie, a nawet łacińskie, a będąc głupsi od każdego wieprza i nie mając nawet zdrowego rozsądku uważają, że siedzą na stolicy wszelkiej mądrości. Wszystkich sądzą, potępiają, wydają wyroki, o niczym nie wątpią, przy niczym się nie wahają, wszystko wiedzą”¹¹.

Z kolei Machiavelli dokonywał demitologizacji innego rozpowszechnionego wówczas mitu, jakim była wiara w sprawiedliwość i dobroć władców. W *Księciu* napisał, że „książę (...) nie może postrzegać tych wszystkich rzeczy, dla których uważa się ludzi za dobrych, bowiem dla utrzymania państwa musi częstokroć działać wbrew wierności, wbrew miłosierdziu, wbrew ludzkości, wbrew religii”. Natomiast w innych partiach tego dzieła pojawiają się sugestie, że sztuka rządzenia nie polega na byciu dobrym, lecz przeciwnie – na byciu niedobrym; „człowiek, który pragnie zawsze i wszędzie wytrwać w dobroci, paść koniecznie musi między ludźmi, którzy nie są dobrymi. Otóż niezbędnym jest dla księcia, który pragnie utrzymać się, aby potrafił nie być dobrym i zależnie od potrzeby posługiwał się lub nie posługiwał dobrocią”¹². Nie ma to oczywiście wiele wspólnego z dobrocią, o której od wieków mówił Kościół i w którą wierzyła spora część chrześcijan. Stąd dzieło to trafiło (w 1559 r.) na kościelny indeks ksiąg zakazanych. Wprawdzie nie została na nim umieszczona *Pochwała głupoty* Erazma z Rotterdamu, ale w 1571 r. została sporządzona przez katolickich cenzorów długa lista tych fragmentów jego dzieł, które zostały uznane za „wątpliwe” i miały być wykreślane z każdego następnego ich wydania.

W XVII i XVIII stuleciu do demitologizacji świata wykreowanego przez chrześcijaństwo włączyli się oświeceni siłą swojego umysłu filozofowie i autorzy dzieł sytuujących się między literaturą a filozofią. We Włoszech był to Pietro Giannone (1676-1748), autor *Historii politycznej Królestwa Neapolu*. Zawierało ono nie tylko zarys historii Neapolu, ale także próbę zdjęcia z duchowieństwa aureoli bezinteresowności i pomocniczości¹³. Giannone później napisał jeszcze *Trzy królestwa* – dzieło tak skrajnie antyklerykalne, że przed inkwizycyjnym sądem i więzieniem nie była go w stanie uchronić nawet przychylność austriackiego cesarza Karola VI. W Anglii do tego grona demistyfikatorów należeli Anthony Collins (1676-1729), autor m.in. *Discours of the Grunds and Reasons of the Cristian Religion* (w którym kwestionował profetyczny charakter Starego Testamentu i postulował naturalistyczne wyjaśnianie zawartych w nim proroctw), oraz John Toland (1670-1722), autor *Christianity Not Mysteroius* (w którym

¹¹ Por. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, Zakład im. Ossolińskich, PAN, Wrocław 1953, s. 197 nn.

¹² Por. N. Machiavelli, *Księżę*, w: *Wybór pism*, PIW, Warszawa 1972, s. 157 nn.

¹³ Por. V. Titone, *La storiografia dell'illuminismo in Italia*, Mursia, Milano 1969, s. 92 nn.

w naturalistyczny sposób tłumaczył chrześcijańskie tajemnice i cuda). Później przedsięwzięcie to realizowali angielscy oświeceni, których Gertrude Himmelfarb nazywała „radykałnymi dysydentami”¹⁴. W Niemczech do najbardziej radykalnych demistyfikatorów należeli Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) i Johann Christian Edelman (1698-1767). Pierwszy z nich był autorem *Apologii albo pisma w obronie rozsądnie myślących czcicieli Boga*, w której dowodził, że święte księgi chrześcijaństwa nie są takie święte (skoro tyle jest w nich sprzeczności i niejasności), a biblijni prorocy pod niejednym względem przypominają zwykłych ludzi (z ich skłonnością do mściwości). Natomiast Edelman jest autorem rozprawy zatytułowanej *Mojżesz z odkrytym obliczem*. Jej głównymi bohaterami są utożsamiany z chrześcijańską ciemnotą Ślepowit oraz reprezentujący oświecony rozum Światłomił, a tematem prowadzonej przez nich dyskusji są nie tylko występujące w Biblii sprzeczności, niejasności i zwyczajne niedorzeczności, ale także dokonywane na niej upiększające zabiegi różnych tłumaczy i interpretatorów.

Żaden z oświeconych autorów tych demaskatorskich dzieł nie przyczynił się w większym stopniu do demitologizacji chrześcijańskich mitów niż Wolter (Voltaire, 1694-1778). Bo też i żaden inny nie zyskał wówczas takiego rozgłosu i takiego wpływu na swoich współczesnych niż ten francuski filozof. Był bez wątpienia człowiekiem utalentowanym i bez reszty zaangażowanym w tropienie chrześcijańskiego fanatyzmu, okrucieństwa, niesprawiedliwości, głupoty oraz wielu jeszcze innych jego „grzechów głównych”¹⁵. Już pierwsze z jego

¹⁴ Należeli do nich Richard Price (1723-1791), Joseph Priestley (1733-1804), Thomas Paine (1737-1809) i William Godwin (1756-1836). „Ci radykałowie należeli bardziej do historii francuskiego i amerykańskiego Oświecenia aniżeli brytyjskiego. Paine spędził większość dorosłego życia w Ameryce i we Francji, był członkiem nie brytyjskiego parlamentu, lecz francuskiego Konwentu Narodowego. Nawet po uwięzieniu podczas jakobińskiego terrorku i odebraniu mu francuskiego obywatelstwa pozostał we Francji, a później wyjechał nie do Anglii, lecz do Ameryki, gdzie zmarł. Priestley został uhonorowany we francuskim Zgromadzeniu Narodowym, jednak wybrał życie nie we Francji, lecz w Ameryce, gdzie zmarł. Price i Godwin spędzili całe życie w Anglii, jako gorliwi sympatycy Rewolucji Francuskiej”. Por. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, Random House, New York 2004, s. 94 nn.

¹⁵ „W młodym wieku Voltaire zaznajamia się ze współczesną krytyką tekstów biblijnych, a w każdym razie zyskuje sobie reputację człowieka zajmującego otwarcie negatywne stanowisko wobec tych tekstów. Anonimowy donos przesłany do porucznika policji w momencie arestowania Voltaire’a w 1726 roku (...) zarzuca mu, iż »głosił deizm w gotowalnicach młodych szlachciców«, a Stary Testament nazywał »nagromadzeniem opowieści i bajek«, apostołów – »naiwnymi, łatwowiernymi idiotami«, a ojców kościoła – »szarlatanami i oszustami«. Nie ma żadnego powodu wątpić w to, czy ten anonimowy donos przedstawia w sposób dokładny jego ówczesne zapatrywania”. Por. J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, Książka i Wiedza, Warszawa 1974, s. 402 nn. W. Weilscheld pisze, że Voltaire „żył w ciągłych niesnaskach z przedstawicielami Nieba, to znaczy z duchowieństwem, a także z przedstawicielami władzy świeckiej. (...) Jego dzieła nazywa się odważnymi aż do zuchwalstwa, areligijnymi, skandalicznymi; zarzuca mu się złośliwość i frywolność; ostrzega się przed nim jak przed truci-

filozoficznych dzieł, *Listy o Anglikach*, przyniosło mu sławę i uznanie w środowiskach oświeconych i oczywiście wywołało wielkie oburzenie w środowiskach religijnych – nie tylko zresztą w Anglii, którą przedstawiał jako kraj dziwacznych sekt, ale także w jego rodzimej Francji, która – jego zdaniem – była krajem pod niejednym względem zacofanym¹⁶. Później napisał jeszcze wiele różnych dzieł, w tym *Traktat o tolerancji*, w którym nie tylko demaskował niesprawiedliwości kontrolowanego przez Kościół ówczesnego wymiaru sprawiedliwości, ale także demitologizował takie mity, jak – według niego – mit Jezusa, syna bożego. Przedstawia go tam jako prawowiernego Żyda („Urodził się Izraelitą, żył niezmiennie jako Izraelita”)¹⁷. Jeśli już miał się czymś różnić od innych Izraelitów, to przede wszystkim tym, że nauczał tolerancji (Izraelitów przedstawia tam jako lud wyjątkowo nietolerancyjny, a ich prawa jako szczególnie okrutne)¹⁸.

W XIX stuleciu pojawiła się grupa demistyfikatorów, która za swój cel uznała wykazanie, że w gruncie rzeczy każda religia i każda z dotychczasowych form religijności odwołuje się do jakichś mitów i funduje jakieś mity – rzecz jasna, jedne bardziej, inne mniej szkodliwe. Taką postacią sztandarową dla nich był i pozostaje do dzisiaj Ludwik Andreas Feuerbach (1804-1872). Swoją próbę demistyfikacji przedstawił w dwóch dziełach: *O istocie chrześcijaństwa* i *Wykładach o istocie religii*. W pierwszym z nich podjął m.in. polemikę z tzw. filozofią religii pozytywnej, stwierdzając, że jest to taka filozofia, która „na wzór naszej chrześcijańskiej mitologii (...) wszystkie bajeczki historii przyjmuje za fakt rzeczywisty” i „wszystkie artykuły wiary uznaje bez zastrzeżeń za logiczno-metafizyczne prawdy”¹⁹. Chodzi mu zwłaszcza o taką „spekulatywną filozofię religii”, która „poświęca religię filozofii” – w odróżnieniu od niej „chrześcijańska mitologia” ma „poświęcać filozofię religii”. „Pierwsza z nich czyni z religii igraszkę spekulatywnej swawoli, druga z rozumu igraszkę jakiegoś fantastycznego materializmu religijnego”. W pierwszym przypadku

zną. Jakiś profesor teologii narzekał nawet na Opatrzność, że zezwoliła na to, aby taki człowiek przyszedł na świat”. Por. W. Weischeld, *Die philosophische Hintertreppe, Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1973, s. 152 nn.

¹⁶ Por. Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, PIW, Warszawa 1953.

¹⁷ „Był rzeczywiście uległy zakonowi Mojżeszowemu od swego dzieciństwa aż do swej śmierci. Obrzezano go ósmego dnia jak wszystkich innych chłopców. Jeżeli później został ochrzczony w Jordanie, była to uświęcona ceremonia u Żydów, tak samo jak u wszystkich ludów Wschodu”. Por. Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, PIW, Warszawa 1956, s. 76 nn.

¹⁸ G. Himmelfarb pisze, że „starożytny judaizm napelniał Woltera nawet większą grozą niż chrześcijaństwo. Stary Testament nie był dla niego niczym innym niż kroniką okrucieństwa, barbarzyństwa i przesądu. (...) Wiele jego zapisków w *Słowniku filozoficznym* dotyczy zarówno współczesnych, jak i starożytnych Żydów. Zarzucał im, w klasycznej modzie na antysemityzm, materializm, chciwość, barbarzyństwo, nieludzkość i lichwiarstwo”. Por. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity...*, s. 156 nn.

¹⁹ Por. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, PWN, Warszawa 1959, s. 3 nn.

jest to polemika przede wszystkim ze „spekulatywną filozofią religii” Hegla, natomiast w drugim – z chrześcijańską wiarą, a dokładniej z kryjącym się za tą wiarą specyficznym rozumem i specyficzną rozumnością. W załączonych do tej polemiki wnioskach końcowych Feuerbach stwierdza, że „treść i przedmiot religii [każdej religii – Z. D.] są na wskroś ludzkie, że tajemnicę teologii stanowi antropologia, że tajemnicą istoty boskiej jest istota ludzka. Religia jednak nie jest świadoma tego, że treść jej jest ludzka”.

W *Wykładach o istocie religii* (traktowanych przez niego jako „objaśnienia i uzupełnienia do *Istoty chrześcijaństwa*”) dopowiada to, czego nie chciał lub z różnych względów nie mógł wcześniej wyraźnie powiedzieć, to znaczy, że to nie jakiś bóg (pisany przez niego z małej litery) stworzył człowieka, lecz człowiek stworzył boga, w tym oczywiście chrześcijańskiego boga („Bóg chrześcijański powstał tak samo w człowieku i z człowieka jak bóg pogański”). Wskazał tam również podstawowe przyczyny tworzenia przez ludzi bogów – mają je stanowić poczucie zależności oraz uczucie strachu przed czymś, czego nie sposób do końca ogarnąć umysłem: „Wyjaśnienie źródła religii przez uczucie strachu potwierdza się przede wszystkim w doświadczeniu; mianowicie prawie wszystkie ludy pierwotne, a w każdym razie większość, uważają za przedmiot religii głównie takie zjawiska albo skutki działania przyrody, które budzą strach i grozę”. Owo odwołanie do religii i religijności ludów pierwotnych stanowi punkt wyjścia do sformułowania generalnej tezy, że „najstarszą lub pierwotną religią człowieka była religia natury”. Religia ta – poza wszystkim innym – miała być bardziej racjonalna niż późniejsze religie pogańskie oraz chrześcijańska²⁰.

Nie ulega wątpliwości, że Feuerbach, demitologizując religię chrześcijańską, jednocześnie mitologizuje religie natury, i nie tylko te religie, bo również naturalny rozum, naturalną miłość (człowieka do człowieka), naturalną moralność oraz naturalne sakramenty, np. sakrament wody, która „przypomina nam o naszym wspólnym z roślinami i zwierzętami pochodzeniu”. Wszystko to podnosi on do rangi świętości i postuluje modlenie się do nich, tak jakby to były w gruncie rzeczy jedyne świętości godne szacunku i pożądania rozumnego człowieka. W żadnym innym miejscu owa sakralizacja nie jest tak ostentacyjna jak w sformułowanym w zakończeniu rozprawy *O istocie chrześcijaństwa* apelu-modlitwie o „nadanie znaczenia czegoś *niepospolitego życiu jako takiemu*”.

²⁰ Feuerbach stara się to pokazać m.in. na przykładzie „najbardziej paradoksalnego składnika tej pierwotnej religii”, to znaczy kultu zwierząt; jest on paradoksalny, ale racjonalny (a przynajmniej dający się racjonalnie wytłumaczyć), bowiem w tym kulcie człowiek „obiektywizuje tylko tę wartość, którą przywiązuje do siebie i do swojego życia. I tak myśliwy ceni tylko te zwierzęta, które mu służą do polowania, rolnik zaś te, które mu pomagają w uprawie ziemi; a zatem myśliwy ceni w zwierzęciu tylko jego naturę łowiecką, która jest jego własną naturą, rolnik tylko ekonomiczność, która jest jego własną duszą i jego praktycznym bóstwem”. Por. L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, PWN, Warszawa 1981, s. 59 nn.

3. Próby naukowego ujęcia mitów

Próby takie były podejmowane zanim jeszcze doszło do wyodrębnienia się dyscyplin naukowych dysponujących odpowiednim zapleczem teoretycznym oraz odpowiednimi narzędziami badawczymi do przeprowadzenia naukowej analizy mitów i procesów mitologizacji. Jednak dopiero w momencie pojawienia się socjologii, etnologii i antropologii kulturowej oraz świeckiego religioznawstwa dokonał się w tym zakresie znaczący postęp naukowy. Podstawy tych dyscyplin były wypracowywane przez takich uczonych, jak Émile Durkheim (1858-1917), autor m.in. *Zasad metody socjologicznej* oraz *Elementarnych form życia religijnego*. W pierwszym z tych dzieł dowodził on m.in., że mity należą do faktów społecznych, a fakty społeczne to nie materialne rzeczy, lecz „wszelki sposób postępowania utrwalony lub nie, zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu lub nie; albo inaczej: taki, który jest w danym społeczeństwie powszechny, mający jednak własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji”²¹. Dowodził tam również, że „fundamentalne wyobrażenia i rytualne postawy (...) wszędzie mają to samo znaczenie i wszędzie wypełniają te same funkcje. Są to właśnie owe elementy trwałe, konstytuujące to, co w religii wieczne i ludzkie”; a co za tym idzie – one właśnie powinny stanowić część bazową badań nad kulturą, w tym nad funkcjonującymi w niej mitami. Wyniki takich badań – zarówno własnych, jak i innych badaczy kultury – przedstawił w *Elementarnych formach życia religijnego*²².

Znaczący udział w wypracowaniu teoretycznych i praktycznych podstaw naukowych badań nad mitami i procesami mitologizacji i demitologizacji ma również Max Weber (1864-1920). Podobnie jak Durkheim, traktował mity jako fakty społeczne, ale w jego badaniach pierwszoplanową rolę odgrywają nie „elementarne formy życia społecznego”, lecz te formy, które wiążą się z tymi działaniami społecznymi i które prowadziły w kulturze świata zachodniego do pojawienia się kolejnych form racjonalności i racjonalizacji²³. To przesunięcie punktów ważności sprawia, że w Weberowskich analizach mity się wprawdzie pojawiają, ale raczej na drugim planie – m.in. na planie „dróg zbawienia i ich

²¹ Por. E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 41 nn.

²² „Książka ta jest najbardziej etnologiczną pracą Durkheima, opierającą się w pełni na materiałach etnograficznych. Poprzedziły ją liczne drobniejsze studia, także wykorzystujące dane zebrane przez antropologów i także dotyczące życia społeczeństw pierwotnych”. Por. E. Tarkowska, Wstęp do wydania polskiego *Elementarnych form życia religijnego*, PWN, Warszawa 1990, s. XVII nn.

²³ Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 17 nn.

wpływu na sposób życia”²⁴. Trzeba jednak przypomnieć, że Weber jest autorem jednego z bardziej nośnych określeń w zakresie demitologizacji kultury świata zachodniego – „odczarowywanie świata”. Najpierw oczywiście ten świat musiał być „zaczarowywany”. Weber nie tylko wskazał, skąd się to „zaczarowywanie” brało (z „pierwotnie zorientowanego na ten świat religijnie lub magicznie motywowanego działania wspólnotowego”), ale także jakie przybierało formy (jedną z jego form była i jest wiara w duchy), jakie pełni społeczne funkcje, jakie towarzyszą mu praktyki kultowe itd. Na końcu tego długiego procesu historycznego pojawiają się takie „religie wysoko rozwiniętych kultur”, jak „ascezyjne formy protestantyzmu”, które miały „położyć rzeczywiście kres magii, poszukiwaniu zbawienia poza światem i intelektualistycznej kontemplacyjnej »iluminacji« jako jego najwyższej formie i stworzyły religijne motywy poszukiwania zbawienia właśnie w zatrudnieniu w wewnątrzświatowym »zawodzie« (...), w metodycznie zracjonalizowanym wykonywaniu zawodu”, wspierając tym samym największą z potęg współczesnego świata, tj. kapitalizm²⁵.

Nie ulega wątpliwości, że Weber demitologizując niejednen z dawnych mitów (poprzez pokazanie jego ziemskiego, społecznego wymiaru), jednocześnie kreował nowe mity, w tym mit etyki protestanckiej i pozostającego z nim w wyraźnych związkach ekspansywnego ducha protestanckiego kapitalizmu – bo wyraźnie widać, że wiodącą rolę we współczesnym świecie odgrywają nie tylko kraje protestanckie, ale także katolickie, a nawet te, w których – tak jak w Japonii – chrześcijan jest niewiele²⁶.

Ze wskazań teoretycznych oraz osiągnięć praktycznych tych i innych uczonych korzystał Mircea Eliade (1907-1986)²⁷. Jest on autorem koncepcji nazywanej „morfologią sacrum”. Głównymi kategoriami są w niej pojęcia mitu, *sacrum* oraz *profanum*. Kategorią wyjściową jest pierwsze z nich. Eliade sytuuje mity między nieświadomymi i uświadamianymi przeżyciami człowieka. Jednak mit „daje się uchwycić jako mit jedynie wtedy, gdy objawia, że coś się w pełni objawiło”. Od innych pojawiających się w tym obszarze przeżyć (takich jak sny) mity różnią się m.in. tym, że: 1. stanowią „objawienie zarazem twórcze i wzorcowe”; 2. „zawsze opowiadają, że coś się rzeczywiście zdarzyło, że zdarzenie to miało miejsce w pełnym tego słowa znaczeniu”; 3. „odślaniają fundamentalne struktury

²⁴ Analizuje on tam m.in. „mit zbawiciela” oraz „mity soteriologiczne”, to znaczy „mity o walczącym lub cierpiącym, stającym się człowiekiem czy też schodzącym na ziemię albo zstępującym do królestwa zmarłych Bogu w ich różnorodnych formach”. Por. tamże, s. 429 nn.

²⁵ Por. tamże, s. 480.

²⁶ Szerzej zob. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze)*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 31 nn.

²⁷ Ważnym źródłem inspiracji jest dla Eliadego również rozprawa Rudolfa Otta pt. *Świętość*, w której autor poddał analizie różne formy doświadczenia religijnego i „wyłuskał istotne cechy tego przerażającego i irracjonalnego doświadczenia”. Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie sfery religijnej*, Aletheia, Warszawa 1996, s. 5 nn.

rzeczywistości i różne sposoby bycia-w-świecie”; 4. oznaczają „wszystko to, co sprzeciwiało się »rzeczywistości« ziemskiej, a zarazem uzależniają zachowanie tej rzeczywistości w istnieniu”²⁸. Od tak pojmowanego i przedstawianego mitu do *sacrum* jest już tylko jeden krok. Okazuje się bowiem, że „ontofania zawsze (...) implikuje teofanię lub hierofanię. To właśnie Bogowie lub Istoty półboskie stworzyli Świat i ustanowili niezliczone sposoby bycia-w-świecie, poczynając od tego, który jest właściwy człowiekowi, aż po sposób bycia owada. Objawiając historię o tym, co wydarzyło się *in illo tempore*, objawia jednocześnie wejście w *sacrum* świata”. Od tak pojmowanego „wejścia w *sacrum* świata” odróżnia się – poprzez dialektyczną opozycję – jego *profanum*, stanowiące drugą z podstawowych form „bycia-w-świecie”, „drugą z sytuacji egzystencjalnych, jakie człowiek ukształtował w trakcie przebiegu swej historii”²⁹.

To odwołanie do historii okazuje się w ujęciu Eliadego konieczne zarówno dla zrozumienia mitów, jak i *sacrum* oraz *profanum*, bowiem wszystko to, co się w nich objawia, zawsze objawia się w określonym czasie i przestrzeni. W tym, co się objawia, można jednak znaleźć nie tylko elementy zmienne, ale także stałe („w pewnej mierze znoszące Czas i Przestrzeń”), takie jak powtarzający się we wszystkich mitach mit kosmogoniczny („opowiadając o tym, w jaki sposób Świat został stworzony, odśłania on zarazem wynurzenie się owej pełnej rzeczywistości, jaką jest Kosmos i jego porządek ontologiczny”). Stąd przyjmuje się, że zadaniem uczonego typu eliadowskiego jest zarówno usytuowanie tego, co się objawia w określonym miejscu i czasie, jak i „wyłuskanie” z tego, co się objawia, jego ponadczasowego „jądra”. Wynika z tego, że nie można zrozumieć ani *sacrum*, ani *profanum* bez odwołania się do historii kultury i poznania tego, jak jedno i drugie przejawiało się w przeszłości, jak się wzajemnie warunkowało oraz jak się zmieniały te „dwie formy bycia-w-świecie”, „począwszy od społeczności archaicznych”, a skończywszy na „świadomości nowożytnej”³⁰.

Szczegółową analizę funkcjonowania mitów w kulturze zawiera rozprawa pt. *Mity, sny i misteria*. Eliade wychodzi od polemiki ze spopularyzowanym w epoce Oświecenia i pozytywizmu poglądem, że mit jest bajką. Pogląd ten nazywa przesądem i sytuuje go w długiej tradycji tych przesądów, które zapoczątkowała „chrześcijańska polemika skierowana przeciwko światu pogańskiemu”. Postuluje tam – podobnie jak Durkheim – analizę funkcjonowania mitu w tych „pierwotnych i archaicznych grupach ludzkich, dla których mit stanowił

²⁸ Por. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 6 nn.

²⁹ Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum...*, s. 9 nn.

³⁰ „Te sposoby bycia-w-świecie zajmują nie tylko historię religii i socjologię, stanowią przedmiot nie tylko studiów historycznych, socjologicznych i etnologicznych: święty i świecki sposób bycia są uwarunkowane przez różne stanowiska, jakie zajął człowiek w Kosmosie, przeto obchodzą każdego filozofa i badacza, który pragnie zgłębić wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji”. Tamże, s. 10.

i stanowi fundament kultury i życia społecznego”. Tam bowiem najwyraźniej widać, że

mit stanowi wyraz *prawdy absolutnej*, ponieważ opowiada on *historię świętą*, to znaczy mówi o ponadludzkim objawieniu, które miało miejsce na przestrzeni Wielkiego Czasu, w świętym czasie początków (...). Inaczej mówiąc, mit jest historią prawdziwą, która zdarzyła się na początku Czasu i służy za model zachowań ludzkich. *Naśladując* wzorcowe czyny boga, bohatera mitycznego czy po prostu opowiadając o ich przygodach, człowiek społeczeństw archaicznych odrywa się od czasu świeckiego i w magiczny sposób łączy się z Wielkim Czasem, czasem świętym³¹.

Taka jest natura każdego mitu, w tym mitów współczesnego świata, które stanowią jedynie modyfikację i adaptację do aktualnych potrzeb. Podawane przez Eliadego przykłady współczesnych mitów mają świadczyć o tym, że funkcjonując w różnych realiach społecznych, politycznych i kulturowych, odwołują się do różnych tradycji oraz operują różną perspektywą czasową, ale w każdym z nich chodzi o to samo – o prawdę absolutną, Wielki Czas, model zachowań ludzkich i świętość, różnie pojmowaną i nazywaną, co widać wyraźnie wówczas, gdy np. zestawia się mitologię komunizmu z mitologią stworzoną przez narodo-
wy socjalizm³². W drugim rozdziale tej rozprawy Eliade szczegółowo analizuje „mit dobrego dzikusa”, wykazując, że stanowi on „radykalnie zsekularyzowaną rewaloryzację dużo starszego mitu: mitu ziemskiego Raju i jego mieszkańców w bajecznych czasach, które poprzedzały Historię”³³.

Kilka uwag ogólnych

Na podstawie powyższych rozważań można stwierdzić, że każda demitologizacja stanowi wstęp do artykułowania i upowszechnienia jakiegoś nowego lub istotnie zmodyfikowanego mitu, przy czym można się spodziewać, że po jakimś czasie zostanie on również zdemitologizowany i zastąpiony innym. Nasuwa się zatem pytanie: czy ten trwale wpisany w kulturę zachodniego świata proces wykazuje, czy też nie wykazuje jakichś stałych tendencji, np. czy można tutaj

³¹ Por. M. Eliade, *Mity, sny...*, s. 15 nn.

³² „(...) w porównaniu z wielkością i śmiałym optymizmem mitu komunistycznego, wydaje się ona osobliwie niepozorna, i to nie tylko ze względu na ograniczenia wynikające z samego mitu rasistowskiego (...), ale przede wszystkim ze względu na fundamentalny pesymizm mitologii germańskiej”. Tamże, s. 19.

³³ „Ów dobry dzikus, którego porównywano z wzorcami klasycznej Starożytności, a nawet z motywami biblijnymi był starym znajomym. Mityczne wyobrażenia »naturalnego człowieka« – człowieka poza historią i cywilizacją – nigdy nie zostało całkowicie zatarte. W Średniowieczu stopiło się z wyobrażeniem rajy ziemskiego, który skusił tylu żądnym przygód żeglarzy. (...) Mit dobrego dzikusa zastąpił tylko mit Złotego Wieku, to znaczy mit *doskonałości początków*, i był jego kontynuacją”. Tamże, s. 37. Por. również: A. Lovejoy, G. Boas, *Documentary History of Primitivism and related Ideas in Antiquity*, The J. Hopkins Press, Oxford – Baltimore 1935.

mówić o postępującej racjonalizacji mitów i mitologizacji? Max Weber zapewne odpowiedziałby na to pytanie twierdząco. Jego odpowiedź związana jest jednak ze specyficznym rozumieniem przez niego racjonalności i racjonalizacji. Krótko mówiąc, jej racje determinujące wyznaczają takie działania, które są zorientowane „na przeszłe, obecne lub oczekiwane w przyszłości zachowania innych ludzi”, racje wyjaśniające wyznaczają takie „struktury sensu, których rozumienie uznajemy za wyjaśnienie faktycznego przebiegu działania”, racje uzasadniające wyznaczają wszystko to, co przyczynia się do zwiększenia lub przynajmniej zachowania efektywności działania, natomiast racje wystarczające wyznaczają wszystko to, co sprawia, że jednostka lub zbiorowość podejmuje to działanie oraz ma poczucie lub przekonanie, że działanie to jest sensowne, czyli: celowo racjonalne, wartościowo racjonalne, afektywnie racjonalne i tradycjonalistycznie racjonalne itd.³⁴ W swojej analizie procesów społecznych, do których zaliczane są procesy mitologizacji i demitologiacji, Weber wyodrębnia jeszcze inne racje, np. historyczne, polityczne, gospodarcze i religijne. Wszystkie one stanowią jednak pochodną tych racji, dla których kategorią bazową jest pojęcie działania społecznego. W sumie stanowi to dosyć skomplikowaną strukturę racji i następstwa racji. Wprawdzie na samym jej szczycie pojawia się kapitalizm i wspierająca go etyka ascetycznego protestantyzmu jako racje wyjaśniające globalny sens wszystkich procesów społecznych, to jednak takie ich ujmowanie i przedstawianie albo samo okazuje się mitologizacją świata kapitalistycznego, albo przynajmniej przyczynia się do jego mitologizacji.

Innego rodzaju perspektywę dla procesów mitologizacji i demitologiacji nakreślił Mircea Eliade. Wprawdzie on również uznaje te procesy za integralną część kultury, ale ich racje determinujących, wyjaśniających i uzasadniających poszukuje raczej w świecie wewnętrznym niż zewnętrznym człowieka, w tym w głębokich pokładach jego podświadomości i nieświadomości. Owymi racjami okazują się m.in. takie ludzkie pragnienia, jak pragnienie przekroczenia nieprzekraczalnego, zrozumienia tego, co nie jest i nie może być do końca zrozumiałe, czy znalezienia się w miejscu i w czasie, które są poza miejscem i czasem (w zwykłym tego słowa znaczeniu). Odpowiadając na pytanie, czy jest to, czy też nie jest racjonalne, Eliade zmierza do pokazania i wykazania, że w gruncie rzeczy nie o racjonalność tutaj chodzi, lecz o elementarne ludzkie potrzeby egzystencjalne, a rozpatrywanie ich w kategoriach racjonalności i irracjonalności może wprawdzie ułatwić uczonej ich rozumienie, ale może także prowadzić do ich transformacji i deformacji. Przykładem są dla niego solarne hierofanie, które za sprawą „dłuższego procesu erozji racjonalistycznej” przestały pełnić te funkcje, które pełniły pierwotnie. Ich racjonalizacja (zapoczątkowana przez filozofów starożytnych) nie tylko prowadzi do ich istotnych

³⁴ Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 18 nn.

transformacji i deformacji, ale również do osłabienia siły oddziaływania kultów lunarnych na mentalność ludzką³⁵. Według Eliadego, w kultach solarnych społeczności archaicznych więcej było spontaniczności, żywiołowości, zmysłowości i tajemniczości niż w ich współczesnych odpowiednikach, w których więcej jest racjonalistycznego uporządkowania, rygoryzmu i spekulatywizmu. Można oczywiście zarzucić Eliademu, że odwołując się w opisie i wyjaśnianiu mitów do sfery nieświadomości i podświadomości, sam otwiera furtkę różnym formom spekulatywizmu. Zapewne w jakiejś mierze zgodziłby się on z trafnością tego spostrzeżenia. W jego przekonaniu istnieją jednak sposoby ograniczenia tego spekulatywizmu do takich granic, które są i powinny być akceptowalne przez nauki o kulturze symbolicznej. Jednym z nich jest odwołanie się do badań historycznych. W swoim obszernym i bogato dokumentowanym materiałem faktograficznym *Traktacie o historii religii* pokazał, jak takie badania powinny być prowadzone (generalnie powinny to być badania porównawcze), na jakie natrafiają problemy (jednym z nich jest problem selekcji ogromnie zróżnicowanego materiału) oraz jaką wartość mają formułowane w nich wnioski ogólne (mają wartość generalizacji historycznych, to znaczy twierdzeń o ograniczonej czasowo i przestrzennie ważności).

³⁵ Wprawdzie „nikt nie będzie utrzymywał, że człowiek współczesny jest odporny *ipso facto* na hierofanie lunarne” (faktem jest bowiem, że w jego „»dziennym reżimie ducha« panuje symbolika solarna”), niemniej symbolika ta jest w znacznej mierze „produktem wnioskowania rozumowego, co nie znaczy oczywiście, że każdy racjonalny element hierofanii solarnych jest sztuczny lub jest pochodzenia późniejszego”. Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, KR, Warszawa 2000, s. 145 nn. Por. również: I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Almqvist & Wiksell, Upsala 1943, s. 21 nn.

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Nauk Społecznych, Instytut Kulturoznawstwa

Estetyka w doświadczeniu religijnym

Filozof jeśli piękność ziemską zobaczy, przypomina sobie piękność prawdziwą i oto skrzydła mu odrastają, on je rozpinać usiłuje i chciałby wzlecieć a nie może; tedy, jak ptak, w górę tylko patrzy, a że nie dba o to, co na dole, przeto go ludzie biorą za wariata.

Platon, Fajdros 249e

Przyglądając się różnorodności zachowań osób uczestniczących w rytuałach religijnych czy też przebywających w miejscach kultu religijnego, zadałem sobie pytanie, czy ornamentyka przestrzeni, w których doświadczenie religijne ma miejsce, przypadkiem nie wymyka się ustaleniom estetyki opartym na definiowaniu i ocenie piękna. Czy wrażenia zmysłowe towarzyszące czy też powodujące doświadczenia o charakterze religijnym nie wymykają się także klasycznym ustaleniom opisanym w koncepcjach przeżycia estetycznego? Czy przesunięcie punktu wyjścia w badaniach estetycznych z kategorii istoty piękna w stronę subiektywnych uwarunkowań piękna i jako takiego jego przeżywania w sposób wystarczający tłumaczy miejsce estetyki w religijności postrzeganej zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo? Czy przemiany mające miejsce we współczesnych praktykach artystycznych pozwalają jeszcze na proste aplikacje estetyki do dookreślenia przeżycia religijnego?

Niezależnie od przyjętego zakresu pojęcia estetyki, ornamentyka przestrzeni, w której zachodzi przeżycie religijne, powinna w jej opisie uwzględniać aspekty ontyczne, aksjologiczne i semiotyczne.

W sensie ontycznym mieści się w niej wyjaśnienie genezy dzieła, sposobów jego istnienia oraz istoty (w tym także jego ontycznej struktury). Współcze-

sne koncepcje estetyczne, jak choćby estetyka fenomenologiczna, zwracają uwagę na rozróżnienie pomiędzy fizycznym wyglądem dzieła, samym dziełem i tzw. przedmiotem estetycznym. Roman Ingarden przypisuje intencjonalny sposób istnienia jedynie dziełu sztuki i przedmiotowi estetycznemu. Dzieło posiada zatem swego rodzaju charakter dialogiczny, a przedmiot estetyczny – monosubiektywny. Poza tym to przedmiot estetyczny może być szczególną konkretyzacją dzieła-schematu, który polega na aksjologicznym dopełnianiu jego tajemnicy, nieokreśloności wyływającej z jego intersubiektywności.

Także estetyka – ujmująca dzieła sztuki jako komunikat – dookreśla jego fizyczne uobecnianie, które, będąc nośnikiem informacji, wpływa wprost na sam charakter komunikatu. Również psychologistyczne rozumienie estetyki utożsamia samo dzieło (jak i jego przedmiot estetyczny) z treścią przeżyć psychologicznych pojawiających się w wyniku relacji odbiorcy z określonym obiektem czy też przez odbiorcę w tym obiekcie „wczuwanych”.

Dla zrozumienia religijnego aspektu doświadczenia estetycznego warto przypomnieć, w jaki sposób estetyka dookreśla aksjologiczne konteksty w pojawianiu się dzieła sztuki. Zwraca się tutaj uwagę przede wszystkim na dzieło sztuki jako podmiot jakości artystycznych i estetycznych, których urzeczywistnienie wynika z jego struktury i dotyczy kategorii związanych np. z pojęciem harmonii.

Semiotyczne aspekty estetyki koncentrują swoją uwagę na problemie znaczenia występującego w dziele, a przede wszystkim jego funkcji symbolicznej pozwalającej odsłonić odbiorcy wszelkie treści obecne w dziele, którego analiza syntaktyczna kojarzy się z problematyką ontyczną, a w sensie pragmatycznym dzieło sztuki jest postrzegane jako komunikat o szczególnej strukturze, zdolnej zwrócić uwagę nie tylko na komunikowaną treść, ale i na sam sposób jej komunikowania.

Nie należy pomijać tego, że każdemu przeżyciu estetycznemu towarzyszy konkretne zachowanie jego odbiorcy, które jest powiązane z jego konkretnymi doznaniemiami mającymi charakter poznawczy, wolitywny czy też emocjonalny.

Estetyka współczesna dostrzega różnorodność przeżyć estetycznych i ich uwarunkowanie zarówno od przedmiotów estetycznych, do których się odnoszą, jak i od samej konstytucji odbiorcy, stąd poszukiwanie jednego, obowiązującego wszystkie przeżycia kryterium ich estetyczności wydaje się rzeczą bardzo trudną, ponieważ estetyczne może być zarówno intelektualne skupienie i marzenie, jak też zachowania aktywne i bierne. Według Ingardena, przeżycie estetyczne jest procesem wielofazowym, w którym dominują przeżycia aktywne, emocjonalne, twórcze, których skutkiem jest doprowadzenie do ukonstytuowania się właściwego przedmiotu estetycznego, ale są obecne także przeżycia bierne, kulminujące swój sens w kontemplacji przedmiotu dzieła sztuki, co podkreślali także estetycy tomistyczni¹.

¹ Por. wybrane pozycje reprezentujące w sposób pełny przedstawione koncepcje: M. Gołaszewska, *Zarys estetyki*, PWN, Warszawa 1985; K. Wilkoszewska (red.), *Estetyki filozoficzne XX*

Sądzę, że świadomość estetyczna była jeszcze wyraźniej obecna w rozumieniu statusu przeżycia religijnego w Kościele katolickim na przełomie XIX i XX wieku. W *Wykładzie liturgii Kościoła katolickiego* Antoni Nowowiejski notuje:

Sztuki piękne są wyrażeniem dwoistej natury człowieka: idealnej i zmysłowej, duszy i ciała. Strona zmysłowa działa na wzrok, a sztukami pięknymi na tym polu wyrosły są: architektura, snycerstwo i malarstwo, oraz połączone z nimi: rytownictwo, mozaika, złotnictwo, stolarstwo artystyczne, tkactwo, kaligrafia i inne; duchowa zaś strona sztuki znajduje wyraz najwybitniejszy w muzyce, a oddziaływania na słuch i przezeń ma dostęp do życia wewnętrznego. Wyrazem zaś harmonijnego zespolenia sztuk wzroku ze sztuką słuchu jest poezja; ona z jednej strony łączy się z muzyką za pomocą swych rytmów i rymów, swej harmonii i melodii, a z drugiej strony maluje i stawia przed oczy swoje ideały. Jak człowiek tęskni do nieskończoności, tak i jego sztuka jest wyrazem tej tęsknoty, jednoczącej harmonijnie rzeczywistość z idealnością, ducha ludzkiego ze światem nadziemskiej doskonałości. A że Bóg jest nieskończonym pięknem, więc chrześcijanin usiłuje wznieść duszę ponad rzeczywistość widzialną, podnieść duszę do piękności Bożej, która nie jest z tego świata².

W tym fundamentalnym dziele dla historii liturgiki polskiej wyraźnie widoczne jest neoplatońskie rozpoznanie Plotyna, który na podstawie Platonijskiej teorii piękna – ukazanej przez autora *Uczty* jako drogi odkrywania piękna samego w sobie, poczynając od przedmiotów materialnych przez piękno duchowe, nauk i praw, aż do absolutnej wartości idei piękna, które widział w „utrzymaniu się w mierze i proporcjonalności” – oraz odrzuciwszy dotychczasową definicję piękna jako symetrii, głosił, iż piękno polega na jedności, będącej odbłaskiem idei w rzeczywistości zmysłowej; sztuka nie jest naśladowaniem natury, lecz ucieleśnieniem idei, przejawem niewidzialnego w świecie widzialnym. Doskonałe te wszystkie przekonania przyjmowane przez Nowowiejskiego podsumował Pseudo-Dionizy Areopagita, którego definicja piękna łączyła w jednej formule koncepcje pitagorejsko-platońską z neoplatońską – piękno to proporcja i blask; Bóg zaś jest pięknem ponadbytowym, przyczyną i celem wszelkiego piękna stworzonego.

Ta estetyczna atmosfera doświadczenia religijnego chrześcijaństwa Zachodu jest wyraźnym skutkiem rozdarcia zakorzenionego w podziale z 1054 r. Estetyka Wschodu rozumie akt religijny raczej jako bycie z Bogiem, czego świadkiem jest teologia i sposób życia w świecie ikony. Dla religijnego życia Zachodu najistotniejsza jest relacja zachodząca pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Relacja ta musi dziać się w jakimś miejscu, towarzyszy jej oddzielenie, które musi być zagospodarowane. Te konieczne dla jasnego zrozumienia odmienności podzie-

wieku, Universitas, Kraków 2000; W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. I, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1962; W. Welsch, *Estetyka i antyestetyka*, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.

² A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, t. I, cz. 1, reprint z wydania z roku 1893, ss. 30-31.

lonej ostatecznie w 1054 r. społeczności doprowadziły do swobodnego zepsucia doświadczenia religijnego Zachodu koniecznością naśladowania (swoista rola *mimesis*) Osoby drugiej strony relacji niezbędnej w dialogu doświadczenia religijnego.

I wydaje się, że atmosfera związana z potrzebą dialogu z Bogiem była głównym motywem przemian, zezwalających na nowe opisanie miejsca, w którym dialog ten dzieje się i dookreśla sam jego przebieg.

Celem tego tekstu nie jest prezentacja historii przemian wrażliwości estetycznej w dziejach chrześcijaństwa zachodniego. Chciałbym jedynie, wskazując na pierwotne założenia estetyki chrześcijańskiej, porządkujące ustalenia liturgii trydenckiej, przyrzeć się estetyzacji w przeżyciu religijnym współczesności, zakorzenionym w przeobrażeniach, do których doszło w XX wieku – czy to w przejawach aktywności artystycznej, czy też w rozstrzygnięciach Soboru Watykańskiego II, co wpłynęło na rolę estetyki w kulturze duchowej Zachodu.

Omawiając te przemiany, nie można pominąć dość rewolucyjnych aplikacji sztuki w praktyce religijności Zachodu. Chciałbym przedstawić kilka – moim zdaniem – reprezentatywnych przykładów sprzyjających zmianie nastroju estetycznego powiązanego z życiem religijnym Europy. Pierwszym będzie projekt klasztoru w Nicei autorstwa Henri Matisse'a. Jego Kaplica Różańcowa stała się bardziej obiektem podziwu miłośników sztuki niż miejscem służącym modlitewnemu dialogowi. Pewnie nie powinno to niezrozumienie sensu architektonicznego dziwić – Matisse nie był przecież osobą religijną. Asymetryczność, swoista komiksowość wydaje się pozbawiona ducha wiary. Projekt ten wpłynął jednak na projekty religijnej architektury powstającej po II wojnie światowej. Zmieniła się nie tylko przestrzeń rytuału, ale także podejście do niego samego. I to nie na sposób swobodnego *qui pro quo* będącego sensem przeżywania średniowiecznego karnawału.

Austriak Hermann Nitsch pod koniec lat 60. utworzył grupę austriackich malarzy zwaną Orgien Mysterien Theater, która podczas pogańskich orgii korzystała z katolickich rytuałów i ceremonii. W przywoływanej przez Mateusza J. Ropera książce *Kultura śmieci? Prowokacyjne spojrzenie na sztukę współczesną*, tak opisywana jest ta nowa wrażliwość:

Nitsch jest uroczysty i poważny jak biskup celebrujący Eucharystię. Ceremonia (...) jest dopracowana w najdrobniejszych szczegółach. Nitsch potrzebuje [do niej] żywiołowej publiczności, złożonej z kilkuset widzów, rzeźnika, pary baranków (...) chóru złożonego z kilkunastu osób, hałaśliwej orkiestry grającej na cymbałach, fletach, skrzypcach, grzechotkach, okarynach i dzwoneczkach – dla wywołania ekstazy. (...) Baranek jest kolejno duszony i krzyżowany, podnoszony na dużą wysokość i roztrzaskiwany o ziemię (...) Kilku uczestników nakrywa padlinę białym płótnem. Następnie roztrzaskują mu czaszkę. Z każdym uderzeniem chór i orkiestra wydają ekstazy dźwięki, aż zwierzę zostanie całkowicie zmiażdżone, po czym uczestnicy spektaklu zaczynają rozrywać je na sztuki. Z kolei pomocnicy wnoszą wielką drewnianą kadź napełnioną letnią wodą i pływającymi w niej wnętrznościami [zabitego zwierzęcia – przyp.

tłum.]. Widzowie przechodzą w procesji przed kadzią, zanurzając w niej ręce, po czym wnętrzości zbiera się do torby i obnosi trzykrotnie wokół prawej i lewej części widowni. Następnie torbę pozostawia się na środku teatru. Wówczas widzowie rzucają się na nią i rozrywają, wkrótce wszyscy ślizgają się w odchodach i wnętrzościach. W tym samym czasie na ludzi wylewa się wiadra żółtka, krowiej uryny, eteru, krowiego mięsa, przejrzałych brzoskwiń, czarnego chleba i włosów 32-letniej kobiety. (...) Zakapturzona postać (sam Nitsch) wciąga na scenę jeszcze jednego baranka. Trzymając go za tylne nogi mówi: „*Biję martwego baranka... rzucam go o ziemię, biję pięściami, kopię, skaczę po nim ... rozszarpuję jego ciało, miazdżę świeże mięso*”³.

W takiej atmosferze konkretnych przyzwoleń samego Kościoła na udostępnianie przestrzeni sakralnej, jak i konkretnych zastosowań symboliki religijnej pojawiły się dość rewolucyjne (przynajmniej w relacji do wrażliwości Soboru w Trydencie) dekrety Soboru Watykańskiego II, które znalazły swoje praktyczne odzwierciedlenie w orzeczeniach nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego.

W Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium⁴ czytamy:

KL 122. „Do najszlachetniejszych dzieł ducha ludzkiego słusznie zalicza się sztuki piękne, zwłaszcza sztukę religijną i jej szczyt, mianowicie sztukę kościelną. Z natury swej dążą one do wyrażenia w jakiś sposób w dziełach ludzkich nieskończonego piękna Bożego. Są one tym bardziej poświęcone Bogu i pomnażaniu Jego czci i chwały, im wyłączenie zmierzają tylko do tego, aby swoimi dziełami dusze ludzkie pobożnie zwracać ku Bogu.

Z tych przyczyn czcigodna Matka Kościół zawsze był przyjacielem sztuk pięknych, stale szukał ich szlachetnych usług i kształcił artystów, aby należące do kultu przedmioty były godne, ozdobne i piękne, jako znaki i symbole rzeczywistości nadziemskiej. Kościół słusznie uważał się za arbitra w sprawach sztuki, osądzając, które z dzieł artystów zgadzają się z wiarą, pobożnością i tradycyjnymi zasadami oraz nadają się do użytku sakralnego”.

Ze szczególną troską Kościół dbał o to, aby sprzęty liturgiczne godnie i pięknie uświetniały kult, dlatego dopuszczał takie zmiany w materiale, kształcie i ozdobach, jakie z biegiem wieków przynosił postęp techniczny. Stąd w tej dziedzinie Ojcowie Soboru postanowili:

KL 123. „Kościół żadnego stylu nie uważał jakby za swój własny, lecz stosownie do charakteru i warunków narodów oraz potrzeb różnych obrządków dopuszczał formy artystyczne każdej epoki, tworząc z biegiem wieków skarbiec sztuki, który z całą troską należy zachować. Także sztuka naszej epoki oraz wszystkich narodów i regionów może się swobodnie rozwijać w Kościele, byleby z należytą czcią i szacunkiem służyła świątyniom i obrzędowi świętemu, tak aby mogła swój głos dołączyć do tego cudownego hymnu chwały, który w poprzednich wiekach najwięksi artyści wyśpiewali na cześć wiary katolickiej”.

³ Cyt za: <http://www.bibula.com/?p=12773> [10.09. 2010].

⁴ Paragrafy Konstytucji o liturgii za: *Sobór Watykański II. Dokumenty*, Pallottinum, Poznań 2002.

Kościół stara się otwierać na estetyczny anturaż, w którym dzieje się liturgia, jako na przestrzeń, która wyewoluowała z dziejów danej kultury. Liturgia ten anturaż dopełnia głębią swej treści, wydobywając i uwypuklając źródło, z którego ta kultura wypływa i do którego zmierza.

KL 124. „Niech ordynariusze w popieraniu i otaczaniu opieką prawdziwej sztuki kościelnej starają się raczej o szlachetne piękno aniżeli o sam przepych. Odnosi się to także do szat i ozdób kościelnych. Biskupi niechaj czuwają, aby stanowczo nie dopuszczać do kościołów i innych miejsc świętych dzieł artystów, które nie licują z wiarą i dobrymi obyczajami oraz pobożnością chrześcijańską lub obrażają prawdziwy zmysł religijny czy to z powodu nieodpowiedniej formy, czy też z powodu niskiego poziomu, przeciętności lub naśladownictwa. Przy wznoszeniu zaś świątyń należy troskliwie dbać o to, aby ułatwić wykonywanie czynności liturgicznych oraz osiągnięcie czynnego uczestnictwa wiernych”.

Przeżyciu religijnemu nie mogą jednak towarzyszyć wszystkie przejawy wrażliwości artystycznej uznawanej w danej przestrzeni kulturowej. Instytucje Kościoła nie tyle mają czuwać nad wyeliminowaniem profanum z przestrzeni liturgicznej, ile usunąć ze świątyń dzieła nielicujące wprost z wrażliwością estetyczną uczestników akcji liturgicznych.

KL 125. „Należy stanowczo zachować zwyczaj umieszczania w kościołach wizerunków Świętych dla oddawania im czci przez wiernych, w ilości wszakże umiarkowanej i we właściwym porządku, aby nie budziły zdziwienia ludu chrześcijańskiego i nie hołdowały mniej właściwej pobożności”.

Harmonia, czyli swego rodzaju Augustyńskie poszukiwanie rytmu wydaje się głównym estetycznym horyzontem wyglądu przestrzeni liturgicznej. Odległość, kontemplacja, relacja z odbiorcą to główne wektory porządkujące przestrzeń świątyni.

KL 126. „Przy ocenianiu dzieł sztuki niech ordynariusze miejscowi zasięgają opinii diecezjalnej Komisji Sztuki Kościelnej, a w razie potrzeby innych wybitnych znawców, jak również Komisji, o których mowa w art. 44, 45, 46. Niech ordynariusze troskliwie czuwają, aby nie przechodziły w obce ręce ani nie niszczały sprzęty kościelne lub cenne przedmioty, które są ozdobą domu Bożego”.

Jak już podkreśliłem, powyższe komisje powinny recenzować nie tylko projekty architektoniczne, ale także wystawiać opinie dotyczące konkretnych przedsięwzięć artystycznych, które mają się dzieć w przestrzeni świątyni. Dbalność o świątynię to także troska o sam wygląd akcji liturgicznej. Dlatego szczególnie istotne wydaje się ostatnie przywołanie Konstytucji Sacrosanctum Concilium:

KL 127. „Niech biskupi osobiście albo przez odpowiednich kapłanów, którzy posiadają zamiłowanie i znajomość sztuki, otoczą opieką artystów, aby w nich wpajać ducha sztuki kościelnej i świętej liturgii. Ponadto celem wykształcenia artystów zaleca się zakładanie szkół lub akademii sztuki kościelnej w tych krajach, w których okaże się to potrzebne. Wszyscy zaś artyści, którzy kierując się

swoim natchnieniem twórczym, chcą służyć chwale Bożej w kościele świętym, niech zawsze pamiętają, że chodzi tu o pewien rodzaj sakralnego naśladowania Boga Stworzyciela i o dzieło przeznaczone do kultu katolickiego, dla zbudowania, pobożności i pouczenia wiernych”.

Także *Katechizm Kościoła Katolickiego* wprost odnosi się do relacji zachodzącej pomiędzy człowiekiem uczestniczącym w obrzędach sakralnych a przestrzenią, w której te obrzędy dzieją się.

2500 „Spełnianie dobra łączy się z przyjemnością duchową i pięknem moralnym. Podobnie prawda łączy się z radością i blaskiem piękna duchowego. Prawda jest piękna sama z siebie. Prawda słowa, czyli racjonalne wyrażanie poznania rzeczywistości stworzonej i nie stworzonej, jest konieczna w życiu człowieka obdarzonego rozumem. Prawda może jednak znaleźć inne, uzupełniające formy ekspresji ludzkiej, zwłaszcza gdy chodzi o wywołanie tego, co w niej niewyraźne, jak głębia ludzkiego serca, uniesienia duszy, tajemnica Boga. Bóg, zanim objawił się człowiekowi w słowach prawdy, objawia mu się w uniwersalnym języku stworzenia, dziele swojego Słowa, swojej Mądrości, w porządku i harmonii kosmosu. Odkrywają je zarówno dziecko, jak i uczoney: »z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę« (Mdr 13, 5), »stworzył je bowiem Twórca piękności« (Mdr 13, 3)”⁵.

Dość zaskakujące wydaje się przyłożenie do opisu przeżycia religijnego kategorii przyjemności. Przyjemność jest cechą ofiary składanej Bogu. Piękno przeżycia religijnego ma być także swoistą przyjemnością dla odbiorcy liturgii. Ekspresja liturgiczna ma więc być skorelowana z przyjemnością, jaką odczuwa uczestnik liturgii, a przyjemność tę ma podbudowywać estetyka przestrzeni tego przeżycia.

2501 „Człowiek »stworzony na obraz Boży« (Rdz 1, 26) wyraża również prawdę swojego związku z Bogiem Stwórcą przez piękno swoich dzieł artystycznych. Sztuka jest bowiem typowo ludzką formą wyrazu. Poza wspólnym dla wszystkich żywych stworzeń dążeniem do zaspokojenia potrzeb życiowych, jest ona darmową obfitością wewnętrznego bogactwa człowieka. Sztuka, będąc owocem talentu danego przez Stwórcę i wysiłku człowieka, jest formą mądrości praktycznej, łączącą wiedzę i umiejętność praktyczną, by prawdę o rzeczywistości wyrazić w języku dostępnym dla wzroku i słuchu. Sztuka zawiera w ten sposób pewne podobieństwo do działania Boga w tym, co stworzone, w takim stopniu, w jakim czerpie natchnienie z prawdy i umiłowania stworzeń. Podobnie jak każde inne działanie ludzkie, sztuka nie ma sama w sobie absolutnego celu, lecz jest podporządkowana ostatecznemu celowi człowieka i przezeń uszlachetniana”.

⁵ Paragrafy Katechizmu cytowane za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2008.

Piękno sztuki, piękno estetyczne, jeżeli ma być rzeczywiście piękne, musi być zakorzenione w pięknie źródła emanującego liturgią. Celem piękna jest eschatologiczny finał, do którego odnosi się obrzędowość religii katolickiej.

2503 „Biskupi powinni więc – sami lub upoważniając innych – czuwać nad popieraniem dawnej i nowej sztuki sakralnej we wszystkich jej formach i z taką samą religijną troską usuwać z liturgii i budownictwa sakralnego to wszystko, co nie jest zgodne z prawdą wiary i z autentycznym pięknem sztuki sakralnej”.

Mamy tutaj do czynienia zarówno z zachętą do wykorzystywania dotychczasowej sztuki sakralnej, jak i dbałości o to, co ma być tworzone. Czy jednak poprzedzające ten fragment egzemplifikacje nie przeczą tej dbałości, choć miały one miejsce tuż przed powstaniem tych dokumentów. Wydaje się, że ta niefrasobliwość miała raczej tendencje do unormalniania podobnych zachowań aniżeli ich krytyczne ogarnianie. Piękno poprzez swoje wyłączenie z głównych zastanowień estetyki i teologii zostaje jedynie kategorią subiektywnego oglądu rzeczywistości. W kontekście tego wyjęcia metafizycznego znaczenia roli piękna we wrażliwości życia religijnego Zachodu pojawia się koncepcja Hansa Ursa von Balthasara. Podstawowym założeniem jego rozumienia estetyki teologicznej jest wiara w możliwość realnego dawania całości we fragmencie. Jest on przekonany o możliwości zaistnienia relacji pomiędzy prawdą, pięknem i dobrem. Możliwe staje się więc, w czasach metafizyki rozpuszczającej rzeczywistość w świecie ponadmysłowym, powiązanie poznania zmysłowego poprzez piękno z rozumieniem sensu – prawdy. Gdyby nie było to możliwe, to mielibyśmy do czynienia jedynie z pozornymi konstrukcjami sensu, obciążonymi dużą dozą subiektywizmu⁶.

Czy jednak zasady liturgiki obecne w kształtowaniu przestrzeni religijności współczesnej dają szansę na zaistnienie tak mówiącego fragmentu?

Analiza zjawisk podobnych do konstrukcji Bazyliki Licheńskiej pozwala w kontekście krytyki estetycznej na zadanie trudnych pytań o możliwość wydobywania prawdziwego sensu z tak jawiącej się przestrzeni. Nałożenie na tę przestrzeń publicznej zasłony kiczu zaciemnia, a przez to utrudnia odczytywanie w niej tego fragmentu. Przez odwrócenie, przywoływana kompozycja Matisse'a zmieniała miejsce liturgiczne w swoiste miejsce wystawiennicze – tak apogeum kiczu przyciąga niereligijnym spektaklem. Co więcej, stosowanie wyjaśnień podążających tropem teorii kapitału społecznego Bourdieu, że kiczu w Licheńniu nie dostrzegają jedynie słabo wykształceni, podtrzyma tę interpretację. Obserwując jednak zachowanie osób znajdujących w tej przestrzeni miejsce religijne i konkretne ich przemiany, można pokusić się o stwierdzenie, że koncepcja Balthasara jest możliwa do praktycznego zaobserwowania. Po co jednak nakład konkretnych dodatkowych wysiłków, skoro nad tym projektem zgodnie z przytoczonymi tekstami prawnymi powinna czuwać komisja liturgiczna.

⁶ Por. S. van Erp, *Objawienie i piękno*, „Communio” 4/2008, s. 32 nn.

Także zachowania i scenariusze ceremonii religijnych stwarzają trudności w odzyskaniu roli piękna w liturgii. Coraz częściej możemy spotkać obrzędy sakramentu małżeństwa, w których droga przez nawę główną świątyni jest dekorowana kwiatami i świecami. W przywoływanym dziele A. Nowowiejskiego czytamy:

Płomień, który jednocześnie świeci i trawi to symbol bóstwa Jezusowego. Stąd cała płonąca świeca to najodpowiedniejszy wizerunek ofiarnego życia Chrystusa Pana, w którym natura Boska, złączona hipostatycznie z naturą ludzką niszczyła tę ostatnią i zarazem przemieniała chwalebnie, podobna do owego ognia ofiarnego starotestamentowego, który z jednej strony niszczył i trawił przedmiot ofiarny, a z drugiej przemieniał go w słodką wonność przed obliczem Pańskim. A że to, co miało miejsce na krzyżu, spełnia się na ołtarzach naszych, więc kościół dlatego do Mszy św. jako też do wszystkich czynności liturgicznych w bliskim z Eucharystią stosunku będących używa i usilnie domaga się palenia świec woskowych⁷.

Jednak w czynności wprowadzenia narzeczonych do świątyni przed ołtarz świece te jedynie podkreślają nastrój chwili, jej romantyczność, pomijając treści, o których wspomina Nowowiejski. Nie jest to jednak wina scenarzysty ceremonii liturgicznej, lecz osób odpowiadających za kult i treści artykułowane w procesie dydaktyki religijnej. Swoisty brak wiedzy i nadmiar fantazji w konstruowaniu atmosfery rytuału religijnego prowadzi do powstania przekonania czy też przyzwolenia na zaistnienie współcześnie ducha swoistej gorliwości reformatorskiej, która za cel główny stawia sobie zainteresowanie jak największej liczby osób religią nienudną, nie zważając na powolne wyciekanie treści z samego rytuału. Szukanie zadowolenia odbiorcy, zapewnienie mu miłego spędzenia czasu, wywoływanie jedynie pozytywnych emocji i wzbudzanie zaciekawienia tym, co będzie mieć miejsce w kolejnym rytuale, powolnie wyciągają z przestrzeni liturgii Balthasarowskie cząstki dające szansę na poznanie prawdy.

Pycha twórcy scenariusza rytuału czy też scenografii przestrzeni zainteresowanego jedynie sukcesem frekwencyjnym prowadzi wprost do kryzysu świadomości religijnej uczestników tych rytuałów.

W sierpniu 2010 r. przeor paulinów z Jasnej Góry, prezentując nową sukienkę ikony częstochowskiej, w reakcji na słowa krytyki wobec jej materialnego wyglądu stwierdził: „Tu nie ma nic do podobania się. Sukienka, wotum narodu, wygląda tak. Piękno bowiem nie jest do podobania, jest do myślenia”.

⁷ A. Nowowiejski, *Wykład liturgii...*, s. 510.

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Nauk Społecznych, Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Świat religijnych znaczeń i jego transformacje

Świadomość religijna w znacznym stopniu zależy od języka religijnego, zaś przemiany języka religijnego nie tylko odzwierciedlają odpowiadające im przemiany świadomości religijnej, ale także wpływają na kształtowanie się tej świadomości. Owa współzależność języka religijnego i świadomości religijnej odgrywa istotną rolę w przemianach religijności. Powyższa teza opiera się na przekonaniu, że język stanowi konstytutywny wymiar religijności oraz że bez wzięcia pod uwagę języka nie można wyjaśnić większości zjawisk religijnych¹. Na związki języka z religią zwracało uwagę wielu badaczy języka religii, w tym wielu filozofów religii. Jedni z nich traktowali język wyłącznie jako narzędzie komunikacji religijnej, nie przypisując tym samym językowi religijnemu żadnej swoistej funkcji. W tym ujęciu funkcje języka religijnego nie różnią się zasadniczo od sposobu użycia języka obecnego w innych dziedzinach kultury. Inni z kolei uważają, że język jest czymś więcej niż narzędziem komunikacji – stanowi on nieredukowalny wymiar świata religijnego. W skrajnym przypadku powiada się, że zjawiska językowe są determinantami zjawisk religijnych albo że język stanowi swoisty fundament bytowy dla znacznej części zjawisk religijnych.

Wydaje się, że koncepcja języka religijnego przedstawiająca ów język jako dodatek do religijnych przekonań i działań jest bezzasadna. Język religijny w szerokim znaczeniu, tj. obejmujący również niewerbalne symbole religijne, stanowi zasadniczy wymiar ontyczny świata religijnego. Oznacza to, że świat religijny jest „rozpięty” na języku – na słowach, symbolach niewerbalnych,

¹ S. Sztajer, *Język a konstituowanie świata religijnego*, Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, Poznań 2009.

opowieściach mitycznych, innych tekstach religijnych. Warstwa rzeczywistości, która ukrywa się za językiem religijnym, nie jest – jak można mniemać – nigdy bezpośrednio dostępna człowiekowi religijnemu. Wątpliwe jest istnienie doświadczenia religijnego, które dokonywałoby się całkiem niezależnie od jakiegokolwiek języka². Różne formy świadomości religijnej zdają się dostrzegać ową zależność religii od języka, przypisując mu aktywną, często stwórczą rolę. Można się zastanawiać nad tym, czy tego rodzaju opowieści mówiące np. o stwórczej roli Słowa nie mają charakteru przednaukowych intuicji, które czasami trafnie oddają istotę relacji zachodzących między religią a językiem.

Z perspektywy człowieka religijnego określona tradycja religijna jest zjawiskiem względnie stałym. Sam wyraz „tradycja” nasuwa myśl o niezmienności, kontynuacji, trwaniu tego, co zostało raz powiedziane czy ustanowione. Z perspektywy historycznej rzecz ma się jednak zupełnie inaczej – tzw. tradycja religijna podlega zmianom nie mniejszym niż inne zjawiska kulturowe. Nie chodzi tutaj wyłącznie o zmiany instytucjonalne, zmiany w systemie wartości czy wzorów zachowań preferowanych w ramach danej religii, ale również o zmiany religijnego obrazu świata. O ile zmiany instytucjonalne, a także przemiany norm i wartości religijnych dokonują się zwykle pod wpływem procesów społecznych o szerszym, czasami globalnym zasięgu (np. proces modernizacji społecznej), o tyle przemiany religijnego obrazu świata są ponadto powiązane ze zmianami w obrębie języka religijnego. Znacznym uproszczeniem byłoby jednak mniemanie, że przemiany języka religijnego są przyczynami zmiany religijnego obrazu świata. Sytuacja jest bardziej złożona, ponieważ religijny obraz świata trudno oddzielić od języka. Religijny obraz świata ma charakter pierwotnie językowy, tzn. nie powstaje „przed” językiem religijnym, jako czysta, niezależna od niego myśl religijna.

Mówiąc o przemianach języka religijnego, można mieć na uwadze kilka ich rodzajów. Mogą to być takie przemiany, które zazwyczaj stanowią przedmiot zainteresowania językoznawców. Mowa wówczas o zmianach leksykalnych, stylistycznych, przemianach gatunków religijnych, roli wyrażen performatywnych itp. Badania te mają zazwyczaj charakter szczegółowy, porównawczy i są oparte na konkretnych tekstach. Z innego rodzaju dociekaniami mamy do czynienia w obrębie filozofii religii, czy ściślej ujmując – filozofii języka religijnego. Ta ostatnia stanowi współcześnie dość rozległy obszar rozważań, obejmując zarówno tradycję filozofii analitycznej (przede wszystkim angloamerykańskiej), jak i różne nurty kontynentalnej filozofii. Przypisywanie dużego znaczenia badaniom nad językiem religijnym we współczesnej filozofii religii wynika z pewnych zmian w sposobie uprawiania filozofii, które dokonały się w XIX i XX wieku. Chodzi o tzw. zwrot lingwistyczny, a właściwie zwroty lingwistyczne: pierwszy z nich pojawił się w ramach filozofii niemieckiej już w XIX wieku, drugi został

² S. Sztajer, *Językowy wymiar doświadczenia religijnego*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Filozoficzny i antropologiczny wymiar badań religioznawczych*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2008.

zapoczątkowany w kolejnym stuleciu i był dziełem filozofów analitycznych. Filozofia języka religijnego nie jest w pierwszym rzędzie zainteresowana zmianą dokonującą się w obrębie danego języka etnicznego i jej wpływem na zmianę religijnego obrazu świata. Choć badania takie mogą być niezwykle interesujące i stanowić punkt wyjścia dla filozofa religii, nie są zasadniczym przedmiotem jego namysłu. Filozofia języka religijnego koncentruje się na fundamentalnych pytaniach dotyczących sensu i odniesienia wypowiedzi religijnych, bytowej zależności religii od języka, którym człowiek religijny się posługuje, a także językowego konstytuowania świata religijnego³.

Filozofia języka religijnego także pod tym względem zdaje się różnić od lingwistycznego podejścia do języka religijnego, że jeden z zasadniczych przedmiotów jej zainteresowania, a mianowicie język, nie jest tym samym, co język w ujęciu językoznawczym. Oznacza to, że językoznawca i filozof religii mówiąc o języku religijnym, nie mówią zazwyczaj o tym samym przedmiocie. Filozoficzne badania języka religijnego nie ograniczają się do samej struktury języka, lecz dotyczą jego znaczenia, racjonalności dyskursu religijnego, a niekiedy również udostępnianej w języku rzeczywistości religijnej⁴. Pojawiająca się w dalszej części tekstu refleksja nad przemianami języka religijnego oraz religijnego obrazu świata nawiązuje przede wszystkim do filozofii języka religijnego, w mniejszym stopniu ma natomiast charakter językoznawczy.

1. Typy transformacji religijnych systemów znaczeń

Wśród różnych typów transformacji religijnych systemów znaczeń można wyróżnić takie, które dokonują się według określonych scenariuszy oraz takie, które dokonują się niezależnie od woli, a często również poza świadomością jednostek partycypujących w określonych systemach religijnych znaczeń. Do pierwszego rodzaju przemian należy odbudowa znaczenia języka religijnego. Zakłada ona zazwyczaj, że możliwe jest dotarcie do jakiegoś wcześniejszego stanu rozumienia wyrażeń języka religijnego. Może tu chodzić o rozumienie właściwe przodkom bądź o rozumienie „pierwotne” (np. właściwe uczniom Chrystusa, z wielu powodów niedostępne późniejszym pokoleniom). Innym świadomym przekształceniem należącym do tego rodzaju jest uwspółcześnianie języka religijnego. Obejmuje ono zarówno aspekt leksykalny języka, jak i tworzenie nowych symboli i wyrażeń metaforycznych. Uwspółcześnienie może również bazować na zmianach dokonujących się w obrębie rytuału, np. zmiana języka, w którym odprawiane są obrzędy.

³ Nie można rzecz jasna wykluczyć innych ważnych przedmiotów zainteresowania filozofii języka religijnego, które nie zostały tutaj wymienione.

⁴ Por. A. Bronk, *Nauka wobec religii. Teoretyczne podstawy nauk o religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 156.

Do drugiego rodzaju przemian należy zagubienie znaczenia języka religijnego, polegające na utracie rozumienia. W każdym systemie religijnych znaczeń działa mechanizm „wyparowywania znaczeń”, który polega m.in. na tym, że wyrażenia języka religijnego w coraz mniejszym stopniu odpowiadają doświadczeniu ludzi religijnych w danym środowisku kulturowym. Metafory „umierają”, tj. przestają wzbudzać emocje w odbiorcach języka religijnego, zaczynają funkcjonować jak zwykłe wyrażenia. Symbole ulegają banalizacji, stają się zwyczajnymi przedmiotami, które w świadomości człowieka religijnego już nie wskazują na coś tajemniczego – coś, co miałyby się znajdować poza horyzontem codziennego doświadczenia. Desakralizacja symbolu religijnego oznacza jego zmianę w znak – relacja symbolizowania zostaje zastąpiona złożoną relacją oznaczania, w której desygnat pozostaje poza zasięgiem poznania⁵. Nie ma już mowy o partycypacji materialnej formy symbolu w jakiejś sakralnej rzeczywistości. Jeśli zdesakralizowany symbol coś jeszcze znaczy dla człowieka religijnego, jest to znaczenie, które przysługuje zwykłemu znakom, nie zaś symbolom religijnym. O gubieniu znaczeń świadczy również demitologizacja rozumiana jako mniej lub bardziej uświadamiany i kierowany proces degradacji mitu religijnego. Mit religijny w postaci silnie angażującej człowieka religijnego jest rozumiany przez niego jako odtworzenie istotnych wydarzeń z udziałem istot nadprzyrodzonych – wydarzeń, które miały miejsce w dalekiej przeszłości. Demitologizacja polega na tym, że mit religijny przestaje być brany dosłownie. Istnieją różne stopnie demitologizacji: po pierwsze, mit przestaje być rozumiany jako opowieść o wydarzeniach, które *de facto* miały miejsce w przeszłości – przestaje być świętą historią, a staje się figuratywnym przedstawieniem pewnych treści, których nie dałoby się dosłownie wyłożyć; po drugie, mit przestaje być rozumiany jako odtworzenie świętej historii, dosłowne powtórzenie tego, co miało miejsce w przeszłości. Zagubienie znaczenia języka religijnego może dokonać się również w sferze rytuału. Język religijny jest osadzony w kontekście życia religijnego ludzi wierzących, szczególnie zaś w praktyce religijnej. W sytuacji gdy gesty rytualne zostają pozbawione przypisywanego im wcześniej znaczenia, przekształceniu ulega również rozumienie kluczowych wyrażeń języka religijnego.

Mniej skrajnym przykładem nieplanowanych przemian znaczenia wypowiedzi języka religijnego są przemiany wynikające z nakładania się na siebie lub przenikania religijnego systemu znaczeń oraz innych systemów. Często wśród tych odmiennych systemów znaczeń znajdują się formy ludzkiej działalności, które zasadniczo różnią się od życia religijnego pod względem racjonalności. Nie chodzi przy tym o to, że są one mniej lub bardziej racjonalne – taka ocena

⁵ Odwołuję się do rozróżnienia między symbolem a znakiem dokonanego przez Tzvetana Todorova. T. Todorov, *Wstęp do symboliki*, w: M. Głowiński (red.), *Symbole i symbolika*, Czytelnik, Warszawa 1990, ss. 30-97.

zakładałaby istnienie jednego wzorca racjonalności – lecz że opierają się na odmiennych, niejednokrotnie trudnych do zwerbalizowania standardach racjonalności. W społeczeństwach nowoczesnych obserwuje się, z jednej strony, tendencje zmierzające do zamknięcia religijności w enklawach życia społecznego, a nawet tendencje do skrajnej jej prywatyzacji, z drugiej zaś – obrazy, symbole i wypowiedzi religijne są wykorzystywane w niereligijnych formach działalności ludzkiej jako instrumenty służące do osiągnięcia niereligijnych celów lub realizacji niereligijnych interesów. Ponadto religijny system znaczeń, nawet jeśli stanowi względnie zamkniętą enklawę, bywa infiltrowany, by nie powiedzieć „kolonizowany”, przez elementy obcych mu systemów znaczeń oraz oceniany na podstawie standardów racjonalności, które różnią się od standardów racjonalności wypracowanych w ramach poszczególnych tradycji religijnych.

2. Co to znaczy rozumieć wyrażenia języka religijnego?

W kontekście badań nad religią istotne wydaje się uwzględnienie dwóch aspektów życia religijnego – psychologicznego i kulturowego. Idee religijne rodzą się w ludzkich umysłach, można je ujmować jako reprezentacje mentalne. Jeżeli jednak mowa o religii jako przedsięwzięciu zbiorowym, konieczne jest przekroczenie granic jednostkowych umysłów i badanie idei religijnych, które mają charakter publiczny, czyli skoncentrowanie się na reprezentacjach publicznych. Powiązanie tych dwóch poziomów reprezentacji w wyjaśnianiu zjawisk religijnych nie jest zadaniem łatwym.

Znaczenie wyrażeń języka religijnego nie może być ujmowane niezależnie od rozumiejących podmiotów religijnych. Publiczne reprezentacje religijne same w sobie nie mają żadnego znaczenia. Znaczenie konstytuuje się bowiem w świadomości podmiotów, które obcują z religijnymi ekspresjami. Nie oznacza to, że poza perspektywą człowieka religijnego nie ma żadnego dostępu do religijnych znaczeń; oznacza to jednak, że rozumienie zjawisk religijnych, w tym także wypowiedzi religijnych, powinno brać pod uwagę to, co owe zjawiska i wypowiedzi znaczą dla ludzi wierzących⁶. W konsekwencji transformacje religijnych znaczeń są powiązane ze zmianami rozumienia języka religijnego.

Niełatwo jest odpowiedzieć na pytanie, czym jest rozumienie wyrażeń języka religijnego. Niełatwo też stwierdzić, kiedy można powiedzieć o podmiocie, że rozumie takie wyrażenia. Czy można odmówić rozumienia wyrażenia komuś, kto uważa, że rozumie to wyrażenie? Czy istnieje różnica między rozumieniem a poczuciem rozumienia wyrażeń? Powyższe pytania biorą się m.in. stąd, że język religijny jest postrzegany jako język stanowiący barierę dla rozumienia. Brak rozumienia wyraźnie zaznacza się wówczas, gdy wyrażenia religijne są

⁶ Por. N. Smart, *The Philosophy of Religion*, Random House, New York 1970, s. 7.

ujmowane „od zewnątrz”, tj. przez osoby, które nie partycypują w określonym świecie religijnym. Jednak nie ogranicza się do takiej sytuacji, ponieważ również w ramach poszczególnych światów religijnych zdarza się sytuacja braku rozumienia wyrażeń języka religijnego.

Niektórzy badacze języka religijnego, posługując się wąskim kryterium sensowności wyrażeń, dochodzą do wniosku, że ludzie religijni po prostu nie rozumieją niektórych wyrażeń tegoż języka, zwłaszcza tych, które dotyczą sacrum i mają kluczowe znaczenie dla danej religii. Według tych badaczy wyrażenia języka religijnego są pozbawione sensowności (zwykle empirycznej) i jako takie nie mogą być przez nikogo rozumiane. Jeśli zatem człowiek religijny jest przekonany, że rozumie zdania języka religijnego, to w istocie poddaje się złudzeniu rozumienia⁷. Powstaje jednak następująca wątpliwość odnośnie do powyższego stanowiska: z jakiego powodu sensowność wyrażeń języka religijnego ma być oceniana na podstawie postulowanych przez zwolenników tego podejścia wąskich kryteriów sensowności? Dlaczego brak sensu empirycznego miałby być równoznaczny z brakiem sensu w ogóle? Pojawia się podejrzenie, że takie utożsamienie sensowności empirycznej z sensownością w ogóle ma charakter arbitralny, co w tym przypadku oznacza, że nie ma żadnej racji, dla której sensowność języka religijnego miałaby być sensownością empiryczną. Stanowisko głoszące bezsensowność wyrażeń języka religijnego zakłada, że kryterium sensowności ma przynajmniej po części charakter obiektywny, co znaczy, że rozumienie wyrażenia nie jest tym samym, co poczucie (w tym przypadku złudzenie) rozumienia. Innymi słowy, można nie rozumieć i jednocześnie być przekonanym, że się rozumie. W przypadku języka religijnego podział na rozumienie i poczucie rozumienia wydaje się problematyczny, ponieważ trudno jest mówić o rozumieniu wyrażeń tego języka w oderwaniu od kontekstu, w jakim są one używane, a w szczególności od subiektywności podmiotu religijnego. W przypadku języka religijnego bezpieczniej jest mówić o rozumieniu ujmowanym jako poczucie rozumienia.

Poczucie rozumienia wyrażeń języka religijnego zależy od wielu czynników pragmatycznych. Należą do nich zarówno podmiot mówiący i słuchający, wspólnota religijna, jak i inne przedmioty stanowiące kontekst wypowiedzi. Są to zarówno przedmioty materialne, jak i różnego rodzaju działania, w szczególności działania rytualne. Ujmowanie tekstu religijnego w oderwaniu od jego kontekstu jest tendencją, która wyewoluowała w ramach tradycji religijnych posiadających rozwiniętą i usystematyzowaną doktrynę. Warto jednak podkreślić, że również w tych tradycjach religijnych istnieją silne tendencje przeciwstawne, które uzależniają znaczenie wypowiedzi języka religijnego od całego systemu religijnej komunikacji. Zaczerpniętym z religii przykładem wyrażeń, których rozumienie zależy od kontekstu, są religijne wyrażenia performatywne. Nie są

⁷ Zob. B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Aletheia, Warszawa 2000, ss. 58-59.

one wyrażeniami stwierdzającymi jakikolwiek stan rzeczy, lecz należą do porządku działania. Najczęściej tego rodzaju wypowiedzi, same będąc swoistymi działaniami, są powiązane z pewną liczbą działań niewerbalnych (np. gestów rytualnych). Te ostatnie jednakże nie są zazwyczaj zrozumiałe same przez się. Ich rozumienie wymaga przywołania innych wypowiedzi oraz innych działań. Niejednokrotnie rozumienie wymaga odniesienia się do złożonego kontekstu, który wcześniej został wyuczony.

Tym właśnie uwikłaniem w złożony kontekst kluczowe dla danej religii wypowiedzi różnią się od zdań zaczerpniętych z języka metafizyki, choć pod innymi względami mogą być do nich podobne. Podobieństwo zaznacza się m.in. w tym, że zarówno kluczowe wyrażenia języka religijnego, jak i terminy metafizyki mają się odnosić do pewnej rzeczywistości pozaempirycznej. Gdyby religia nie różniła się od metafizyki, byłaby wówczas narażona na argumenty krytyków metafizyki, którzy odmawiają jej sensowności. Ponieważ jednak w przypadku religii można mówić o poczuciu sensowności wyływającym z uczestnictwa w świecie religijnym, z zaangażowania religijnego, powyższe zarzuty dotyczące bezsensowności formułowane pod jej adresem są tylko częściowo słuszne.

Istotnym problemem dotyczącym znaczenia języka religijnego jest pytanie, czy wypowiedzi tego języka mogą być rozumiane przez ludzi niereligijnych oraz przez innowierców, a także czy można rozumieć takie wypowiedzi, nie mając doświadczenia religijnego. Nie wydaje się słusznym pogląd, według którego warunkiem rozumienia wypowiedzi języka religijnego jest partycypacja w pewnej rzeczywistości sakralnej oraz posiadanie specyficznych doświadczeń. Gdyby tak rzeczywiście było, człowiek, który przestaje być wyznawcą danej religii, powinien przestać rozumieć wypowiedzi formułowane w ramach tej religii. Tymczasem w takiej sytuacji pojawia się raczej przeświadczenie, że zdania religii utraciły ważność, natomiast ich znaczenie jest ciągle czytelne. Prawdopodobne wydaje się natomiast przekonanie, że tym, co zanika w rezultacie odstępstwa od danej religii, jest nie tyle rozumienie, ile poczucie rozumienia. Jest ono bowiem związane z uczestnictwem w sakralnej rzeczywistości.

3. Problem wiarygodności i instytucjonalna kontrola znaczeń

Transformacje w obrębie religijnych systemów znaczeń mogą mieć istotny wpływ na stopień ich wiarygodności. Choć na pierwszy rzut oka nie wydaje się, aby uwikłanie języka religijnego w pozareligijne systemy komunikacji prowadziło do zasadniczego uszczuplenia wiarygodności religii, można znaleźć wiele przykładów takiego zjawiska. Wyrażenia religijne przeniesione w obręb innych systemów komunikacji nabierają innego znaczenia oraz zaczynają funkcjonować na innych zasadach. Zmiana znaczenia wyrażen religijnych może być

rezultatem zarówno powiązania tych wyrażen z kontekstem pozajęzykowym innym niż ten, w którym dotychczas funkcjonowały, jak i włączania ich w nowy system znaków. Natomiast zmiana zasad funkcjonowania symboli i obrazów religijnych oraz zdań języka religijnego wiąże się przede wszystkim z podporządkowaniem ich obcemu religii typowi racjonalności. Jeśli zgodzić się z faktem, że życie religijne kieruje się swoistą racjonalnością oraz że racjonalność tego życia stanowi jego cechę konstytutywną, włączenie wypowiedzi religijnych w obręb innej racjonalności może doprowadzić do destrukcji lub osłabienia właściwych religijności zasad. Przykładowo, użycie symboli religijnych do realizacji partykularnych interesów, które nie mają wiele wspólnego z religią, podporządkowuje te symbole określonej racjonalności instrumentalnej. Rezultatem tych procesów jest osłabienie wiarygodności określonych religijnych systemów znaczeń dokonujące się w ten sposób, że systemy te w coraz większym stopniu oceniane są przez pryzmat obcej im racjonalności, której kryteriom nie są w stanie sprostać. Nie chodzi tutaj wyłącznie o dobrze znane zjawisko ekspansji racjonalności instrumentalnej w społeczeństwach nowoczesnych, ale także o inne typy racjonalności wyłaniające się w różnych dziedzinach ludzkiej działalności. Przykładowo, naukowe badania religii mogą prowokować pytanie, niekoniecznie adresowane do naukowców, o relację między naukowymi a wyznaniowymi koncepcjami religii. Z kolei wykorzystanie symboli religijnych w reklamie może skłaniać do oceny wartości tych symboli, a jednocześnie tego, co one symbolizują, w kategoriach rynkowej wartości dóbr – wartości, którą można przełożyć na wartość pieniądza. Nie oznacza to, że symbole religijne z chwilą, kiedy zostaną włączone w odmienny system znaczeń, automatycznie tracą swój religijny charakter. Chodzi raczej o to, że o takich symbolach zaczyna się myśleć w inny, już nie tylko religijny, sposób, przez pryzmat ich nowych powiązań z obrazami, symbolami, wypowiedziami czy zachowaniami funkcjonującymi w oparciu o odmienne reguły racjonalności.

Przedstawione zjawiska mają miejsce zarówno wówczas, gdy wyrażenia religijne zostają wykorzystane w ramach innego niż religijny systemu komunikacji (w reklamie, polityce, sztuce), jak i wówczas, gdy to język religijny jest ujmowany w kategoriach odmiennej racjonalności (np. racjonalności naukowej). W nowoczesnych społeczeństwach zachodnich religia często jest bezsilna wobec ekspansji niereligijnych systemów znaczeń oraz związanych z nimi racjonalności. Zamknięcie religii na świat w celu zapobieżenia destrukcyjnemu oddziaływaniu odmiennych systemów znaczeń jest bezskuteczne, ponieważ w ramach owych systemów często wykorzystuje się symbole religijne do niereligijnych celów. Sytuacji nie zmienia także fakt, że religijne systemy znaczeń są poddawane kontroli instytucjonalnej, którą sprawuje grupa ekspertów religijnych. Kontrola taka ma często na celu utrwalanie i stabilizowanie tych systemów, zapobieganie niepożądanym zmianom pod wpływem czynników

zewnątrznych, wzmacnianie integralności systemów oraz ich legitymizację. Jej nieskuteczność wynika m.in. z tego, że eksperci religijni nie mają już wyłączności na określanie sposobów użycia języka religijnego.

4. Język i świadomość religijna wobec ekspansji świeckich systemów znaczeń

a) Nauka

Interesujący jest sposób, w jaki znaczenie wyrażeń języka religijnego jest przekształcane w wyniku ekspansji naukowego obrazu świata. Ekspansja ta nie jest jedynie rezultatem działalności naukowców i ekspertów zajmujących się wykorzystaniem wiedzy w kontekstach praktycznych, ale także zaawansowanej popularyzacji wiedzy naukowej. Niezależnie od tego, że nauka w krajach rozwiniętych stanowi współcześnie odrębny i silnie zinstytucjonalizowany sektor powiązany z innymi dziedzinami kultury, wiedza naukowa i ekspercka przenika zarówno do życia codziennego, jak i do świata religijnego.

Nauka operuje językiem zasadniczo odmiennym od tego, jaki funkcjonuje w większości religii. Choć można wskazać wiele podobieństw między tymi dwoma rodzajami języka⁸, oczywiste jest, że pełnią one zasadniczo różne funkcje. Język nauki służy przede wszystkim do opisywania i wyjaśniania rzeczywistości, formułowania teorii i argumentowania. Czynniki emocjonalny jest w nim zredukowany do minimum, podobnie jak jego wymiar performatywny. Wyrażenia języka naukowego nie są wtopione w kontekst działań naukowych czy jakichkolwiek innych do tego stopnia, że nie mogłyby być rozumiane poza tym kontekstem. Inaczej rzeczy się mają w przypadku języka religijnego, który jest przede wszystkim językiem działania i w którym funkcja emotywna odgrywa istotną rolę. Z punktu widzenia ludzi wierzących zadaniem języka religijnego nie jest jedynie opisywanie rzeczywistości, lecz tworzenie więzi z przedmiotem czci, a także ze wspólnotą wyznaniową. Niełatwo jest zrozumieć wyrażenia języka religijnego, gdy są one wyrwane z właściwego im kontekstu doktrynalno-rytualnego. Wielu badaczy skłonnych jest uznać, że odmiennie sposoby użycia języka w nauce i religii są powiązane z odmiennymi typami racjonalności. Racjonalność życia religijnego, niezależnie od tego, że sama jest wewnętrznie zróżnicowana, charakteryzuje się pewną specyfiką, która pozwala ją odróżnić od racjonalności nauki. Przykładem takiej odmienności mogą być różne standardy racjonalności, określające kryteria, na podstawie których zdania formułowane w obu dziedzinach ludzkiej działalności mogą być uznane za zasadne.

⁸ I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Znak, Kraków 1984.

Wychodząc od różnic dzielących język religii i język nauki, warto zadać sobie pytanie, co się dzieje, gdy dochodzi do zderzenia tych dwóch sposobów użycia języka. Problematyka ta jest zwykle poruszana, gdy mówi się o relacjach zachodzących między religią a nauką. Zazwyczaj punktem wyjścia opisu owych relacji jest założenie, że religia i nauka stanowią odmienne dziedziny kultury, w których formułowane są odmienne przekonania wyrażone w zdaniach. W zależności od stanowiska dotyczącego charakteru tej relacji mówi się, że określone zdania języka religii i zdania języka nauki są: (1) sprzeczne bądź (2) zgodne, bądź (3) nieporównywalne. Oczywiście powyższy zarys jest znacznym uproszczeniem; nie chodzi jednak o to, by dyskutować kwestię relacji między nauką a religią, lecz raczej o to, by wskazać, że tradycyjny sposób myślenia o relacjach między nauką a religią nie jest sposobem jedynym. Nie mniej interesująca wydaje się kwestia przenikania się obu dziedzin kultury, a przede wszystkim obu sposobów użycia języka. Innymi słowy, mowa jest tutaj o zjawiskach przenikania niektórych sposobów użycia języka religijnego do nauki oraz przenikania niektórych sposobów użycia języka naukowego do religii. Ponieważ rozważania niniejsze ograniczają się do języka religijnego, pod uwagę zostanie wzięta tylko druga kwestia.

Mówiąc o przenikaniu pewnych właściwych nauce sposobów użycia języka do języka religijnego, nie mam na myśli przenikania słownictwa, lecz raczej wbudowane w język naukowy standardy racjonalności⁹ lub inaczej mówiąc – właściwą temu językowi „logikę”. To przenikanie jest wynikiem m.in. ekspansji racjonalności naukowej, np. właściwego nauce sceptycyzmu, do innych obszarów życia. Skrajnym przypadkiem takiej ekspansji było i jest utożsamianie racjonalności właściwej nauce z racjonalnością w ogóle, a tym samym od-mawianie różnym innym formom ludzkiej aktywności waloru racjonalności. W przypadku religii owa ekspansja jest jednak przede wszystkim wynikiem coraz bardziej zaawansowanych naukowych badań nad religią oraz faktu, że wyniki tych badań są szeroko popularyzowane, dzięki czemu stają się alternatywnymi wobec tradycji religijnych sposobami rozumienia religii.

Problem z ekspansją języka religijnego i racjonalności naukowej potęguje się wówczas, gdy o zjawiskach religijnych zaczyna się myśleć już nie tylko z „wnę-trza” danej religii, ale również w kategoriach naukowych. Przedstawianie zjawisk religijnych w języku nauki oznacza zazwyczaj ich redukowanie do zjawisk innego typu niż zjawiska religijne. W naukowym wyjaśnianiu zjawiskom religijnym od-mawia się swoistości i sprowadza się je do zjawisk łatwiej dostępnych naukowemu badaniu. Nie ma wątpliwości, że naukowe wyjaśnianie religii, które prowadzi do wniosków niedających się pogodzić z wyobrażeniami ludzi religijnych, stanowi duże wyzwanie dla świadomości religijnej. Jednak nie mniejsze problemy może wywoływać sytuacja, w której wykorzystuje się wyniki naukowych badań nad

⁹ Por. S. Sztajer, *Kulturowe konsekwencje naukowego badania religii*, „Przegląd Religioznawczy” 4(238)/2010, ss. 99-108.

religią do obrony słuszności określonej doktryny religijnej. Do czego może prowadzić takie wykorzystywanie rezultatów badań naukowych? Otóż tworzy ono i upowszechnia wśród ludzi religijnych wrażenie, że prawdziwość przynajmniej niektórych wypowiedzi religijnych może być przedmiotem naukowego badania. Oznacza to jednocześnie, że może być również, a nawet powinna być, przedmiotem właściwego podejściu naukowemu sceptycyzmu. Ten ostatni jednak nie mieści się w tradycyjnych „epistemologiach” religijnych.

b) Marketing

Kolejnym czynnikiem, który współcześnie przyczynia się do zmiany znaczenia języka religijnego niektórych wspólnot religijnych, jest powiązanie treści religijnych z marketingiem. Powiązanie to może mieć dwojaki charakter. Po pierwsze, niektóre wyznania religijne wykorzystują zdobycze marketingu dla celów praktykowanego w ich ramach prozelityzmu oraz, w mniejszym zapewne stopniu, do kształtowania wizerunku wyznania. Funkcjonowanie niektórych nowych ruchów religijnych (np. scjentologia) przypomina działanie korporacji międzynarodowych z całym wykorzystywanym przez nie instrumentarium marketingowym. Wykorzystanie w ramach religii technik marketingowych wiąże się nie tylko z zaadaptowaniem nowego języka, który zasadniczo różni się od typowego języka religii, ale również z podporządkowaniem części dyskursu religijnego obcej wielu wyznaniom „logicz” rynku. Z chwilą, gdy wykreowane wizerunki przyćmiewają prawdy zawarte w doktrynie lub są z nimi niezgodne, pojawia się niebezpieczeństwo zmiany znaczenia wyrażen języka religijnego. Ponadto język religijny może zostać wykorzystany przez podmioty, które mają wprawdzie niewiele wspólnego z religią, ale dostrzegają atrakcyjność religijnych znaczeń i są skłonne uczynić z nich instrumenty służące realizacji niereligijnych celów. Doskonałym tego przykładem jest reklama, która wykorzystuje symbole religijne¹⁰. Sięganie po treści religijne przez twórców reklamy, jakkolwiek może wydawać się to nadużyciem, wynika z tego, że niektóre idee religijne łatwo przyciągają uwagę odbiorców i są z łatwością przez nich zapamiętywane. Trudno powiedzieć, czy zjawisko to przekłada się na efekt marketingowy reklam wykorzystujących przedstawienia religijne, ale jeśli popularność reklam zawierających treści religijne może być wskaźnikiem ich skuteczności, efekt taki nie budzi wątpliwości. W przypadku reklam wykorzystujących treści religijne mamy zazwyczaj do czynienia z zewnętrzną ingerencją polegającą na instrumentalizacji tych treści. Symbole religijne wykorzystywane w przekazie reklamowym w zamyśle twórców reklamy mają przede wszystkim odsyłać do reklamowanych produktów, w wyniku czego ich znaczenia ostateczne (nieinstrumentalne) zostają zepchnięte na dalszy plan. Można oczywiście argumentować, że rozpowszech-

¹⁰ E. Stachowska, *Komercjalizacja sacrum*, „Przegląd Religioznawczy” 2(236)/2010, ss. 117-148.

nienie omawianych przekazów reklamowych w niczym nie zmienia znaczenia wyrażeń języka religijnego, które zostały wykorzystane w reklamie. Argument taki nie wydaje się jednak zasadny, ponieważ instrumentalizacja symboli religijnych często spotyka się z negatywną reakcją ludzi religijnych. Desakralizacja symboli religijnych w reklamie jest postrzegana przez wielu wyznawców jako zagrożenie, a także jako obraza uczuć religijnych. Zinstrumentalizowany symbol religijny, oprócz treści tradycyjnie mu przypisywanych, zaczyna symbolizować treści inne od tych, do których symbolizowania został powołany.

c) Sztuka współczesna

Szeroko rozumiany język religijny jest wykorzystywany w sztuce współczesnej¹¹. Charakter powiązania religii ze sztuką współczesną wydaje się być zasadniczo odmienny od tego, który jest właściwy posiadającej bogatą historię sztuce sakralnej. O ile sztuka sakralna jest przede wszystkim przejawem religijnej instrumentalizacji sztuki, o tyle w przypadku współczesnych dzieł artystycznych wykorzystujących motywy religijne mamy często do czynienia z sytuacją odwrotną, tj. z wykorzystaniem symboli religijnych w celach artystycznych. Wykorzystanie to polega niejednokrotnie, podobnie jak to miało miejsce w przypadku reklamy, na wyrwaniu symboli religijnych z właściwego im kontekstu i osadzeniu w systemie znaczeń zbudowanym w oparciu o inną niż religijna „logikę”. Przykładem takiego zjawiska może być polska sztuka krytyczna ostatnich lat, która wykorzystuje motywy i symbole religijne mające żywotne znaczenie dla ludzi religijnych. Wydaje się, że tego rodzaju sztuka może prowadzić nie tylko do degradacji symboli religijnych, ale również pobudzać do poszukiwania dla nich nowych znaczeń.

Symbole religijne są również wykorzystywane w kulturze popularnej. Podobnie religijne mity stanowią kanwę dla różnego rodzaju wytworów posiadających fabułę, m.in. filmów i powieści. Opowieści mityczne w popularnej twórczości zostają pozbawione religijnego charakteru, przede wszystkim zostaje zakwestionowana ich religijna ważność, by nie powiedzieć realność. Stają się one elementami fikcji i są traktowane przez odbiorców jako opowieści fikcyjne. Jednocześnie kultura popularna stwarza możliwości przedstawiania pewnych obrazów religijnych w sposób, jaki dotychczas nie był możliwy. Recepcja filmu „Pasja” Mela Gibsona, podobnie jak wielu innych filmów o charakterze religijnym, była swoistym zjawiskiem quasi-religijnym. Nie można wykluczyć tego, że dla wielu ludzi religijnych zjawiska religijne otwierają nowe wymiary znaczenia dzięki doświadczeniom estetycznym, niezależnie od tego, czy są one przejawem kultury „wysokiej”, czy popularnej.

¹¹ Zob. J. Zydorowicz, *Między ikonoklazmem i ikonofilią. Symbole religijne jako arsenał sztuki współczesnej*, „Przegląd Religioznawczy” 2(236)/2010, ss. 91-99.

d) Sfera publiczna

Obecność religii w życiu publicznym społeczeństw zachodnich stanowi przedmiot wielu sporów zarówno w społeczeństwach pluralistycznych pod względem religijnym, jak i takich, w których zauważalna jest wyraźna dominacja jednej religii. Przedmiotem dyskusji staje się często dopuszczalność manifestacji symboli religijnych w sferze publicznej i w instytucjach państwowych. W ramach tego sporu stawiane są pytania m.in. o to, czy instytucje nowoczesnych państw demokratycznych powinny wykorzystywać symbolikę religijną, oraz o to, czy istnieją granice publicznej ekspresji własnej religijności. Wolność religijna, nigdyś traktowana jako istotny element liberalizmu, stawiana jest pod znakiem zapytania. Coraz częściej jest głoszona opinia, że religijność stanowi prywatną sferę jednostek i jako taka powinna być pielęgnowana w zaciszu domowym bądź za murami religijnych budowli. Zastanawiające jest, że takie przekonanie traktuje się jako rzecz oczywistą i niewymagającą uzasadnienia. Jest ono związane z pewnymi dość partykularnymi sposobami rozumienia religijności, które pojawiły się głównie w społeczeństwach nowoczesnych. Nawet gdyby było ono zasadne, nie wynika z niego powinność praktykowania religii poza sferą publiczną.

Próba zepchnięcia religijnych systemów znaczeń do sfery prywatnej sprawia, że w coraz większym stopniu stają się one zamkniętymi systemami komunikacji. Znaczenie religijne staje się znaczeniem ograniczonym w tym sensie, że jest coraz słabiej rozumiane przez niezaangażowane jednostki. Z kolei religijny system znaczeń jako całość staje się enklawą zarówno życia społecznego, jak i indywidualnego. Religijność staje się jedną z ról, które mogą być odgrywane tylko w wyznaczonej przestrzeni – zgodnie z przywołanym wyżej poglądem nie należy jej przenosić na inne sfery życia. Niewątpliwie takie żądania stawiane pod adresem religijności uderzają przede wszystkim w religijność tradycyjną, a także w religijność kościelną, która przeciwstawia się procesom i żądaniom prywatyzacji. Prywatyzacja uderza bowiem w samo jądro tej religijności. Zmiana, w szczególności zaś ograniczenie w społeczeństwach nowoczesnych przestrzeni, w której możliwa jest komunikacja religijna, w istotny sposób wpływa na religijne znaczenie wyrażen języka religijnego, ponieważ zmienia się kontekst, w którym wyrażenia te występują.

e) Polityka

Wykorzystanie języka religijnego w polityce ma długą historię i nie ogranicza się do państw, w których brak wyraźnego rozdziału między instytucjami państwowymi i religijnymi. Polityczna instrumentalizacja religii opiera się na mechanizmie podobnym do tego, jaki pojawia się w reklamie czy w niektórych działaniach artystycznych, wykorzystujących symbole religijne. Chodzi

mianowicie o to, że szeroko rozumiane symbole religijne są używane do celów niemających wiele wspólnego z religią. W polityce jest to zazwyczaj wykorzystywanie symboli religijnych w walce politycznej lub do realizacji partykularnych interesów. Zmiana znaczenia wyrażeń języka religijnego w wyniku ich instrumentalizacji politycznej jest rezultatem użycia ich w odmiennym kontekście oraz powiązania z elementami tego kontekstu.

5. O sposobach reakcji na zmianę

Przemiany znaczenia wyrażeń języka religijnego pod wpływem różnych czynników nie są zjawiskiem nowym. Tradycje religijne na różne sposoby radzą sobie z tą zmianą, próbując zachować integralność własnych systemów znaczeń. Nie sposób w tym miejscu przedstawić choćby zarys podstawowych sposobów religijnej reakcji na zmianę znaczenia wyrażeń języka religijnego. Warto jednak podkreślić wagę jednego z nich, a mianowicie manipulacji literalnym i metaforycznym rozumieniem wyrażeń tegoż języka.

Napięcie pomiędzy literalnymi i metaforycznymi interpretacjami wypowiedzi języka religijnego zaznacza się w wielu tradycjach religijnych. Różnica między literalnością a metaforycznością nie jest wyraźna, jako że interpretacje literalne powstają czasem na bazie wcześniejszych interpretacji metaforycznych, zaś interpretacje metaforyczne – z wypowiedzi rozumianych literalnie. Mówiąc o metaforyczności języka religijnego, należy rozróżnić dwie kwestie: czym innym jest dokonywana przez ludzi religijnych interpretacja wypowiedzi religijnych, czym innym zaś kwestia rzeczywistej dosłowności lub metaforyczności. Istnienie różnicy pomiędzy rzeczywistą a jawiącą się interpretatorowi metaforycznością/literalnością jest dostrzegalne wówczas, gdy pewne wyrażenia, które mają strukturę metafor, są przez pewnych interpretatorów rozumiane dosłownie. Nawet jeśli przyjmiemy, że kluczowe wypowiedzi określonej religii mają w zdecydowanej większości charakter metaforyczny, nie wynika z tego jeszcze, że wyznawcy tej religii interpretują te wypowiedzi metaforycznie. Przeciwnie, często wypowiedzi określonej religii ujmowane z perspektywy zewnętrznego interpretatora, który nie jest wyznawcą, mają niewątpliwe znamiona metaforyczności, choć przez wyznawców są traktowane jako wypowiedzi dosłowne. Nie oznacza to oczywiście, że istnieje jakaś obiektywna miara literalności i metaforyczności, z którą ludzie religijni się rozmijają, ale to, że dosłowność i metaforyczność w religii zależy w znacznej mierze od interpretacji, która ma charakter historyczny, a czasami także indywidualny.

Przechodzenie od literalnego do metaforycznego rozumienia wyrażeń języka religijnego oraz droga odwrotna, od rozumienia metaforycznego do literalnego, należą do zasadniczych mechanizmów zmian znaczenia wyrażeń

języka religijnego, a jednocześnie są ważnym sposobem reagowania na zmiany znaczenia, które powstały pod wpływem czynników zewnętrznych, często niepożądanych i niedających się kontrolować. Zastosowanie tych mechanizmów jest równoznaczne z poszerzeniem możliwości interpretacyjnych w odniesieniu do określonych wypowiedzi religijnych. Z kolei istnienie takich możliwości jest przydatne, a nawet niezbędne, gdy zmienia się kontekst wypowiedzi religijnych, natomiast same wypowiedzi nie ulegają zmianie. Język starożytnych świętych ksiąg staje się dla współczesnego człowieka problematyczny nie tylko dlatego, że jego forma nie jest już stosowana w mowie potocznej, ale również dlatego, że zasadnicza zmiana dokonała się w kulturowym kontekście tych wypowiedzi. Często bowiem warunkiem rozumienia wypowiedzi jest zmiana sposobu rozumienia, np. na bardziej metaforyczny.

HENRYK MRUK

Uniwersytet Ekonomiczny w Poznaniu
Katedra Handlu Międzynarodowego

Refleksje o marketingu i Ewangeliach

Zgodnie ze statystykami, około 95% Polaków jest formalnie związanych z Kościołem katolickim i tym samym z treściami zawartymi w Ewangeliach. Mogłoby to oznaczać, że wartości ujęte w Ewangeliach kształtują nie tylko osobistą, ale też wszelką działalność ludzi. Trudno jednak zakładać taką hipotezę, a jeszcze trudniej ją udowodnić. Ryzykowna może być analiza treści zawartych na kartach Ewangelii w powiązaniu z zagadnieniami ekonomicznymi, a w ich ramach z marketingiem. Nikt nie chciałby się narazić na zarzut koniunkturalizmu, spłykania problemów, łączenia spraw, które powinny być od siebie oddzielone. Jak trudna i złożona to kwestia pokazuje przykład książki Bruno Ballardiniego, która nie tylko że jest płytka i naiwna, to może nawet obrażać uczucia ludzi wierzących¹. Autor, znając Ewangelie od najwcześniejszych lat życia, niejednokrotnie dostrzegał związki między życiem gospodarczym, przywództwem, organizacją przedsiębiorstwa a przypowieściami zawartymi w Ewangeliach.

Na tle tych uwag wstępnych pragnę podkreślić, że przedstawione niżej refleksje mają charakter osobisty, a artykuł jest przygotowany z poszanowaniem powagi poruszanej tematyki. Mając doświadczenia związane z ruchem ekumenicznym i czytając Ewangelie, zajmuję się zawodowo problematyką marketingu. Na tle własnych doświadczeń, przemyśleń, rozmów i obserwacji zrodziło się sporo refleksji odnośnie do związków między tymi sferami. Mając charakter subiektywny, będą one jednak odwoływały się do istniejącego stanu wiedzy, zwłaszcza z obszaru marketingu. Wieloletnie relacje ze studentami oraz

¹ B. Ballardini, *Jezus. I biel stanie się jeszcze bielsza*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2008.

bliskie kontakty z licznymi przedsiębiorstwami umożliwiają mi snucie refleksji na temat wartości wspólnych dla marketingu i Ewangelii.

Rozważania, spisane w kwietniu 2011 r., można rozpocząć od refleksji na temat unikatowej i oryginalnej akcji dominikanów z Krakowa pod hasłem „Zrób się na post”. Została ona zaproponowana na okres Wielkiego Postu 2011 i nagłośniona za pomocą kilku instrumentów: billboardów, ulotek, ogłoszeń, zdjęć i filmów w Internecie oraz informacji przekazywanych z ust do ust. Punktem wyjścia są piękne i głębokie słowa Jezusa zawarte w Ewangelii św. Mateusza (6, 16-18). Mówią one o tym, że trzeba oddzielić kwestię samego postu od zewnętrznego zachowania człowieka.

Prześlanie „Zrób się na post” można odnieść również do przedsiębiorstwa. Koncepcja społecznej odpowiedzialności biznesu, sponsoring, troska o środowisko, o rozwój zrównoważony nie powinny być hasłami adresowanymi do otoczenia, lecz powinny stać się rzeczywistymi elementami działań rynkowych. Jak można przeczytać w Ewangeliach, post nie polega na pokazywaniu wartości za pomocą haseł zewnętrznych, lecz na trwałej przemianie mentalnej, duchowej, osobowościowej. W przypadku przedsiębiorstwa może to być kwestia poszukiwania, budowania oraz umacniania jego tożsamości i wizerunku. Mniej będzie pożytku z tego, że ktoś powstrzyma się od jedzenia słodczy czy spożywania alkoholu w czasie Wielkiego Postu, niż gdyby rozpoczął proces budowania nowych nawyków działania – zarówno w sferze osobistej, jak i biznesu. Inicjatywa „Zrób się na post” – w moim przekonaniu – znakomicie wpisuje się w zalecenie Stephena R. Coveya o tym, że „furtka do zmian otwiera się od środka”². Trafność tej hipotezy potwierdził Martin Lindstrom w badaniach nad wpływem ostrzeżeń na opakowaniach papierosów. Wynika z nich jednoznacznie, że nawet najbardziej dramatyczne obrazy (rak płuc) nie ograniczają palenia. Skuteczne może być przede wszystkim indywidualne, osobiste postanowienie o wprowadzeniu zmian w swoim życiu. Takie właśnie prześlanie można odebrać z przekazu „Zrób się na post”. Koncentracja na przemianach wewnętrznych może wpłynąć na uzyskiwane efekty w sferze społecznej i gospodarczej. Rozmowa na temat przekazu „Zrób się na post” pojawiła się na zajęciach warsztatowych, poświęconych tematyce przywództwa. Słuchacz programu, który przyjechał z Krakowa i dobrze znał inicjatywę Dominikanów, podzielił się własnymi uwagami, kiedy rozważano kwestie etyki, odpowiedzialności oraz zaufania w przywództwie. *Ad hoc* pojawiło się na tych zajęciach inne hasło – „Zrób się na lidera”. W ten, być może mało oryginalny, jednak syntetyczny oraz pełen głębszej treści sposób, podkreślono konieczność pracy nad sobą, aby skutecznie zarządzać innymi. Prześlanie „Zrób się na lidera” miało być syntezą tego wszystkiego, co dotyczy poszanowania zasad etyki,

² S. R. Covey, *7 nawyków skutecznego działania*, Rebis, Poznań 2007.

odpowiedzialności za zespół, budowania wartości oraz wdrażania koncepcji przywództwa służebnego³. Lider jest przede wszystkim tym, czym karmi swój umysł. W prowadzonych eksperymentach Dan Ariely wykazał, że studenci byli bardziej uczciwi w czasie egzaminów pisemnych, jeśli wcześniej przypominali sobie treści zawarte w dekalogu⁴. Wspomniana koncepcja przywództwa służebnego wpisuje się w słowa zawarte w Ewangeliach, aby ci, którzy są wyżej w hierarchii społecznej, służyli tym, którzy są w niej niżej.

W swojej praktyce miałem okazję spotkać liderów, którzy w codziennym życiu realizowali omawiane przesłanie. Dwaj właściciele przedsiębiorstwa rodem z Polski, eksportującego swoje produkty do wielu krajów na świecie, mają w firmie wspólny pokój. Byłoby ich stać na osobne, luksusowe gabinety. Aby jednak właściwie służyć innym, potrzebują kontaktów, uzgodnień, wymiany informacji. Wspólny pokój jest narzędziem komunikowania się, odpowiedzialności, skromności, a przede wszystkim rozumienia roli lidera w zespole.

Opis zachowań Jezusa, pokazany na stronach Ewangelii, może być podstawą do refleksji na temat postępowania liderów w przedsiębiorstwach. Przewodzenie innym wymaga dużej odpowiedzialności, a to z kolei refleksji nad sobą, obowiązkami, decyzjami, wizją rozwoju itd. Cechy te nie kształtują się w warunkach codziennego zabiegania, ale w ciszy i skupieniu, w odpowiednim miejscu. Przebywanie Jezusa na pustyni (Łk 4, 42), aby przygotować się do ważnych wydarzeń, może być wskazówką dla każdego lidera. Powinien on tworzyć sobie warunki, w których znajdzie czas i sposób na przemyślenie wielu rzeczy, przygotowanie się do rozmów, zastanowienie nad wizją rozwoju. Pracownicy powinni widzieć uśmiech, pewność siebie, wiarę w cele, w rozwój przedsiębiorstwa, które malują się na twarzy lidera. Wszelkie wątpliwości lider powinien analizować w zaciszu swego gabinetu, ewentualnie w rozmowach z mentorem. Wiara lidera w powodzenie opracowanej wizji rozwoju ma wymiar samospełniającego się proroctwa. Znakomicie oddaje to fragment opisujący sposób myślenia kobiety dotkniętej krwotokiem (Łk 8, 40-48). W ogromnym tłumie, daleko od Jezusa mówiła sobie, że jeśli tylko Go dotknie, będzie uzdrowiona. I tak się stało, jednak Jezus zatrzymał się i zapytał, kto Go dotknął. Uczniowie spojrzeli na siebie z niedowierzaniem. Wszyscy się tłoczą, w tym ścisku, bez przerwy ktoś kogoś dotyka a ze strony Jezusa pada tak dziwne pytanie. Wtedy kobieta przyznała, że to ona. Usłyszała, że jej wiara ją uzdrowiła. Wielu przedsiębiorców twierdzi, że wiara w cele, pasja, cierpliwość i konsekwencja są czynnikami, które pozwalają budować silną pozycję na rynku, ale także jednoczyć pracowników wokół wspólnego celu. Chociaż wiele prawd

³ Por. K. Blanchard, *Przywództwo wyższego stopnia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

⁴ D. Ariely, *Potęga irracjonalności. Ukryte siły, które wpływają na nasze decyzje*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2009.

jest znanych, nawet oczywistych, to jednak sztuka życia polega także na tym, że niemal codziennie trzeba je odkrywać na nowo, aby kroczyć wyznaczoną drogą, także w życiu gospodarczym.

Niezwykle ciekawe, nawet fascynujące jest spojrzenie na harmonię stworzoną przez Jezusa w zakresie relacji z uczniami. Spoglądając na ich dobór, możemy zastanawiać się nad sposobami zbudowania zespołu, który będzie zjednoczony wokół lidera, wokół wartości, wizji, chociaż jego członkowie wywodzą się z tak różnych środowisk, mają niekiedy obciążone sumienia. Każdy, kto widział obraz Caravaggia *Powołanie św. Mateusza* (1600) w kaplicy Contarellich w Rzymie, będzie pełen wątpliwości, dlaczego to właśnie Mateusz dołączył do zespołu i jak to się stało, że podporządkował się wspólnej misji. W Ewangeliach nie ma prostych recept, jak budować skuteczne zespoły. To, czego doświadczamy, czytając opisy wspólnych działań, powoduje refleksję nad poszukiwaniem metod takiego zarządzania zespołami, aby realizować stawiane przed ich członkami cele. Siła, pasja, przekonania lidera mogą zmieniać każdego pracownika w osobę zaangażowaną i odpowiedzialną. Wspomniany obraz pokazuje ogromne zdziwienie Mateusza, że ktoś go wybiera, okazuje mu zaufanie i proponuje odpowiedzialne obowiązki.

Wywiady z przywódcami, którzy po latach analizują ścieżkę swego rozwoju, potwierdzają znaczenie tolerancji w budowaniu relacji lidera z pracownikami. Wymagając od siebie, lider może także wymagać od innych. Jednak mogą zajść okoliczności, w których zachowania współpracowników naruszają ustalone zasady. W takich przypadkach, warto pamiętać o tolerancji. Na kartach Ewangelii znajdziemy przykład syna marnotrawnego, ale też poruszający opis zaparcia się św. Piotra (Mt 26, 69-75). Ta wyjątkowa scena ilustruje, jak duże znaczenie mają w naszym życiu emocje⁵. Mówi też ona o tym, że w każdym przypadku warto indywidualnie podchodzić do rozwiązywania konfliktów i sporów. Troska o właściwe traktowanie pracowników, wielokrotnie podkreślana przez Petera F. Druckera, ma swój ewangeliczny pierwowzór w zapewnieniach Chrystusa, że trzciny nadłamanej nie złamie oraz że opieką są objęte i ptaki niebieskie, i włosy na głowie. Być może łatwiej będzie nam zrozumieć zalecenia Rady Europy, aby budując nasze gmachy, nie zapominać o tym, by były dostępne również dla osób niepełnosprawnych. Przykład mogą stanowić nowoczesne rozwiązania zastosowane na Uniwersytecie Warszawskim, z których korzystają nawet niektóre uniwersytety w Stanach Zjednoczonych.

Poszanowanie dla każdego człowieka, właściwe traktowanie wszystkich pracowników zbliża nas do modelu, który w centrum wszelkiej działalności stawia człowieka. Inne przykłady pojawiające się w Ewangeliach mówią o tym, jak ważna jest w życiu człowieka radość pozamaterialna, refleksja i zaduma

⁵ Por. M. Lindstrom, *Zakupologia. Prawdy i kłamstwa o tym, dlaczego kupujemy*, Znak, Warszawa 2009.

nad wszystkimi aspektami życia. Ilustruje to zachowanie Marii (J 12, 1-9), która wylała zawartość drogocennego olejku na nogi Chrystusa. Wobec zgorzszonych tym faktem uczniów, Jezus mówił o znaczeniu każdego dnia, o radości codziennej, o dystansie do merkantylnego podejścia do każdego działania. Sponsoring i mecenat przedsiębiorstw nad artystami, nad twórcami kultury stanowi praktyczną ilustrację troski o harmonijny rozwój wszystkich aspektów funkcjonowania człowieka we współczesnym świecie. Można także przywołać koncepcję przywództwa harmonijnego, która mówi o konieczności znalezienia czasu na sprawy zawodowe, rodzinne, towarzyskie i społeczne.

Innym, ciekawym współcześnie aspektem inwestowania w ludzi oraz motywowania pracowników jest koncentracja na silnych stronach⁶. Zarówno tę kwestię, jak również koncepcję Kena Blancharda, że nie ma gorszej rzeczy niż równe traktowanie nierównych podmiotów, ilustruje przypowieść o talentach (Mt 25, 14-30). Głębsza refleksja nad tymi problemami pozwala inaczej podchodzić do zadań realizowanych przez przedsiębiorstwa. Obok celów biznesowych trzeba silniej akcentować cele społeczne.

Kryzys gospodarczy z przełomu XX i XXI wieku doprowadził do rozszerzenia programów kształcenia w szkołach biznesowych o zagadnienia etyki. Kadra menedżerska zrozumiała, że naruszanie zasad etycznych zagraża ładowi ekonomicznemu. Zapoczątkowało to prace nad tworzeniem kodeksów etycznych w korporacjach. Organizowanie pracy zgodnie z zasadami owych kodeksów ułatwi działania oparte na przestrzeganiu reguł etycznych. Być może z tymi kwestiami można łączyć zainteresowanie problematyką zaufania. Czytając zalecenia Reinharda K. Sprengera⁷ dotyczące powtórnego okazania zaufania, przychodzi na myśl scena z Ewangelii, w której Jezus zostaje sam z kobietą oskarżoną o cudzołóstwo (J 8, 1-11). Wszyscy odstąpili od zamiaru kamienowania, kiedy Jezus zaproponował, aby pierwszy rzucił ten, który jest bez winy. Jezus rozstał się niewiastą słowami: „I Ja ciebie nie potępiam”. Błądzenie jest rzeczą ludzką (*errare humum est*), stąd waga, jaką przywiązuje Sprenger do kwestii zaufania.

Omawiając relacje pomiędzy marketingiem i Ewangelią, można odwołać się do rozważań na temat związków między religią a gospodarką⁸. W miarę rozwoju ekonomii jako nauki wyodrębnił się samodzielny obszar badań nazywany marketingiem. Obejmuje on sferę poznania naukowego, w którym bada się relacje między potrzebami konsumentów a ofertą przedsiębiorstwa. Obok

⁶ Por. M Buckingham, D. Clinton, *Teraz odkryj swoje silne strony*, MT Biznes, Warszawa 2003.

⁷ R. Sprenger, *Zaufanie*, MT Biznes, Warszawa 2009; P. Sztompka, *Zaufanie*, Znak, Kraków 2007.

⁸ Por. J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982.

wielu różnych podejść, marketing można traktować jako filozofię zarządzania przedsiębiorstwem. Zakłada ona dostosowanie działań przedsiębiorstwa do oczekiwań konsumentów. To podejście można wyprowadzać z teorii wymiany, w ramach której istotne jest zadowolenie obydwu stron, czyli w tym przypadku przedsiębiorstwa oraz konsumenta⁹. Chociaż marketing jako samodzielny obszar badań nie doczekał się jeszcze spójnej teorii, to na pewno takie próby zostaną zakończone sukcesem w najbliższej przyszłości. Nie oznacza to oczywiście, że kolejne badania związane z rozwojem społeczno-gospodarczym nie zweryfikują dotychczasowych paradygmatów.

Na potrzeby tego artykułu marketing będzie traktowany jako rozpatrywanie działań przedsiębiorstwa przez pryzmat harmonii pracy wszystkich jego komórek w celu dostosowania oferty do oczekiwań konsumentów. W takim znaczeniu marketing obejmuje procesy tworzenia warunków wymiany ekwiwalentnej. W tym ujęciu oznacza to tworzenie partnerstwa między stronami, czyli sprzedającymi i kupującymi. Badania rzeczywistych zachowań podmiotów rynkowych pozwalają oceniać stopień zgodności między modelem wymiany ekwiwalentnej a postępowaniem sprzedających i kupujących. Odwołanie się do marketingu jako teorii wymiany pozwala na identyfikację wartości podejścia partnerskiego, które jest także zawarte na stronach Ewangelii. Uzasadnia to zarówno rozwój ekonomii jako nauki, jak i koncepcji marketingu. Przejawem zmian w ekonomii może być zataczająca coraz szersze kręgi koncepcja społecznej odpowiedzialności biznesu. Współczesne przedsiębiorstwa wykazują dbałość o rozwój zrównoważony, o poszanowanie relacji społecznych. Jest to dalekie od formułowanej w przeszłości koncepcji maksymalizowania zysku. Przykładem nowego podejścia w sferze marketingu jest koncepcja partnerstwa, czyli budowania odpowiednich relacji między stronami, uczestnikami wymiany¹⁰.

Na marginesie tych rozważań pozostawimy również niezwykle ciekawą kwestię związaną ze stosowaniem narzędzi marketingu w Kościele¹¹. Współczesne społeczeństwa zachowują się inaczej niż było to w przeszłości, w której nie było tak łatwego dostępu do produktów, do wiedzy, do wymiany opinii, np. na portalach społecznościowych. Prawdopodobnie Kościół, aby budować właściwe relacje z wiernymi oraz pozostałymi grupami w społeczeństwie, będzie adaptował odpowiednie narzędzia marketingowe i stosował je w komunikowaniu się z otoczeniem.

⁹ Por. H. Mruk, *Teoria marketingu – analiza krytyczna*, w: T. Listwan, W. Kaczocho (red.), *Współczesne przemiany społeczno-gospodarcze w Polsce i na świecie*, Forum Naukowe, Poznań 2007, ss. 207-216.

¹⁰ R. Niestrój (red.), *Tożsamość i wizerunek marketingu*, PWE, Warszawa 2009, ss. 15-183.

¹¹ Por. *Marketing wiary i wiara w marketing*, „Tygodnik Powszechny” nr 47 z 23.11.2008, ss. 3-7.

Jednym z ważniejszych współcześnie zadań marketingu jest integrowanie wszystkich komórek przedsiębiorstwa wokół klienta oraz jego potrzeb. Doświadczenia przedsiębiorstwa General Electric wskazują, że chociaż jest to trudne, to jednak możliwe do wprowadzenia w życie¹². Z kolei działania Wspólnoty z Taizé mają na celu zbliżanie wszystkich wyznawców Chrystusa do siebie. Zachowanie jedności to piękny, ale też dramatyczny głos Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy. Kwestia rozumienia siebie przez wszystkie działy w przedsiębiorstwie jest niezwykle trudnym do spełnienia warunkiem codziennego funkcjonowania. Dział marketingu nie powinien ustawać w wysiłkach na rzecz budowania zrozumienia we wszystkich jednostkach przedsiębiorstwa.

Rozpatrując marketing na gruncie teorii wymiany, można odwołać się do budowania właściwych relacji między partnerami. Ewangelie są nasycone przykładami zachęcającymi do partnerskiego traktowania siebie nawzajem (np. opowieść o synu marnotrawnym – Ł 15, 11-32, o łatwości zauważania i przerzucania błędów na innych – przykład belki i drzazgi – Ł 6, 41-42). Tak też, czyli po partnersku, przedsiębiorstwa traktują klienta, jeśli stawiają sobie cele długofalowe i chcą budować jego zadowolenie. Podejście partnerskie do każdego człowieka, biednego i bogatego, rezolutnego i ułomnego, powinno być podejściem przedsiębiorstwa do klientów obsługiwanych w ramach wybranego segmentu rynkowego. Wiedząc, że nie zawsze tak jest, należy mieć na uwadze rozwój oraz postęp w systemach wartości. Jakże rewolucyjna dla współczesnej Europy jest koncepcja solidarnego rozwoju, likwidowania granic, znoszenia barier celnych, poszanowania kultur itp. Są to działania, które rozpoczynają nową, piękną kartę historii Zjednoczonej Europy. Można spodziewać się, że również w kontaktach między przedsiębiorstwami będzie się umacniać podejście partnerskie. Pod koniec XX wieku Europa zrozumiała, że trzeba kierować się mądrością we wszystkich działaniach. Odrzucając przemoc i wojny, wrogo dotąd nastawione do siebie kraje budują nowy ład ekonomiczny i społeczny. Trudno nie przywołać tutaj przypowieści o pannach głupich i mądrych (Mt 25, 1-13). Tę metaforę należy również odnosić do współpracy wszystkich działów przedsiębiorstwa. Głupotą bywa tolerowanie konkurencji wewnętrznej między działami. Dużego wysiłku wymaga, aby postępować mądrze, czyli kierować się zasadami współpracy produkcji, sprzedaży, marketingu, finansów i logistyki dla budowania właściwych relacji z klientami.

W wielu przedsiębiorstwach wprowadzane są oryginalne programy budowania klimatu zaufania w społeczności lokalnej. Przykładem może być przedsiębiorstwo budujące autostradę. Niezależnie od placu budowy, wyznaczane są bezpieczne ścieżki dojścia dzieci i młodzieży do szkół. Zimą drogi są odśnieżane za pomocą sprzętu. Dzieci otrzymują światełka odblaskowe. Mieszkańcom

¹² Por. B. Comstock, R. Gulati, S. Liguori, *Uwolnij pełen potencjał marketingu*, „Harvard Business Review Polska” 12/2010 i 01/2011.

wiosek objaśnia się korzyści wspólne, wynikające z faktu budowania autostrady na ich polach. Prowadzenie dialogu to nowy wymiar biznesu, zgodny z duchem Ewangelii.

Ciekawie przedstawia się spojrzenie na Ewangelie i marketing w świetle wyników współczesnych badań nad zachowaniami klientów. W badaniach opisanych przez Geralda Zaltmana, skuteczność komunikowania się z klientem jest wyższa, jeśli używa się metafor¹³. Mózg człowieka łatwiej odbiera obraz niż przekaz abstrakcyjny. Czytając Ewangelie, rozumie się przekazywane treści właśnie dzięki zawartym w niej metaforom. Interesująco pisał o tym Roman Brandstaetter, wskazując na głębię i czytelność odwołań do rolnictwa w przypowieściach Chrystusa¹⁴. Rozmowa z pasterzami i rolnikami mogła być bardziej skuteczna, jeśli punktem odniesienia była ich wiedza oraz codzienne doświadczenia. Pojawiające się w Ewangeliach obrazy (np. o siewcy, Mt 13, 1-9) łatwo zapadają w pamięć i stają się wartościami, które będą stosowane w praktyce. Jezus wyjaśnił, że stosuje przypowieści, aby skutecznie docierać do słuchaczy (Mt 13, 10-16). Łatwość zapamiętania scen naturalnych została potwierdzona w badaniach¹⁵. Metafora używana w kontaktach z pacjentami istotnie zwiększa skuteczność przekazu lekarza oraz farmaceuty¹⁶.

Umieędzynarodowienie oraz globalizacja prowadzą do coraz silniejszej konkurencji na rynku. Łatwość kopiowania nowych produktów oraz strategii marketingowych skraca okres przewagi wynikającej z nowych rozwiązań.

Gdy dane przedsiębiorstwo stara się przygotować ofertę lepszą niż czyni to konkurencja, rodzi się niekiedy pokusa, aby stosować działania, które wyeliminują konkurencję z rynku. Podobny pomysł mieli Żydzi, którzy chcieli zniszczyć apostołów, zabraniając im krzewienia nauki Chrystusa (Dz 5, 33). Wówczas odezwał się faryzeusz Gamaliel i poradził, by zostawić tych ludzi w spokoju i nie zabraniać im głoszenia własnych prawd (jeśli pochodzi to od Boga, nic nie poradzisz, jeśli nie, samo upadnie). Opisany przykład łączy się z nieco innym rozumieniem terminu *konkurencja* – jako „biec razem”. Jeśli tak potraktujemy konkurowanie, to przyjmujemy, że każdy ma swoją ścieżkę, swój segment klientów, produkty, usługi itp. Przedsiębiorstwa razem działają na rynku, co ogranicza stosowanie socjotechnik, podstępów, manipulacji. Wymaga to jednak szanowania wartości, które są zapisane na kartach Ewangelii. Istnienie na rynku, współzależność są wartościami nadrzędnymi wobec wskaźników finansowych, szczególnie w dłuższej perspektywie obecności przedsiębiorstwa na rynku.

¹³ G. Zaltmann, *Jak myślą klienci? Podróż w głąb umysłu rynku*, Forum, Poznań 2003.

¹⁴ R. Brandstaetter, *Jezus z Nazaretu*, Wydawnictwo M, Kraków 2008.

¹⁵ Por. H. Mruk, M. Sznajder (red.), *Neuromarketing. Interdyscyplinarne spojrzenie na klienta*, UP, Poznań 2008.

¹⁶ Por. M. Michalik, B. Pilarczyk, H. Mruk, *Marketing strategiczny na rynku farmaceutycznym*, Oficyna Ekonomiczna, Kraków 2005.

Jako właściwe i zasadne należy uznać jednocześnie skupianie uwagi na tworzeniu relacji z wybranym segmentem konsumentów. Takie są cele i zadania przedsiębiorstwa. Nie można rezygnować z „łowienia” – trzeba próbować tak długo, aż „sieć napełni się rybami”. Chodzi tu o działania, które zbudują lojalność klientów.

Skuteczność działań marketingowych zależy także od umiejętności kreatywnego rozwiązania problemu. Naśladowanie znanych i stosowanych przez inne przedsiębiorstwa rozwiązań nie daje tak dobrych rezultatów, jak wprowadzanie produktów lub reklam oryginalnych, odbiegających od stereotypów. Nowatorskie, unikatowe rozwiązania budzą wiele kontrowersji na rynku, zwłaszcza wśród konkurentów. Wynikają one głównie ze złości, że to nie my, ale ktoś inny wpadł na taki pomysł, zachował się inaczej. Rozwiązania kreatywne są z reguły źródłami dokonującego się postępu. W Ewangeliach są przykłady, które ilustrują zmiany w zachowaniach oraz kreatywne podejście do rozwiązania problemu. Grupa mężczyzn, chcąc uzyskać pomoc od Jezusa, rozebrała dach i opuściła go z chorym (Ł 5, 17-26). Tłok wokół domu, w którym Jezus przemawiał, był tak duży, że postanowili złamać istniejący schemat. Innym razem, uczniowie mieli pretensje do Jezusa, że rozmawiał z niewiastą (Jan 4, 27).

Unia Europejska zgłasza zastrzeżenia wobec Polski, że nie stosuje w pełni zasad pełnego dostępu mężczyzn i kobiet do niektórych funkcji i stanowisk. Stereotypy na temat traktowania kobiet i mężczyzn w relacjach biznesowych nadal są wyznacznikiem wielu rozwiązań.

Wprowadzane w życie, niekiedy może nieco sztucznie, zasady parytetu obrazują dokonujące się powoli zmiany. Globalizacja życia gospodarczego powoduje, że konieczna staje się współpraca ludzi, którzy zostali wychowani w różnych kulturach. Dotyczy to również przygotowania oferty przedsiębiorstwa stosownie do oczekiwań i potrzeb klientów z rynku goszczącego.

Lektura Ewangelii dostarcza również interesujących przemyśleń związanych z szanowaniem różnic międzykulturowych. Wiele przypowieści wydaje się nie mieć sensu, jeśli nie odniesie się ich do czasów Chrystusa. Przypowieść o budowaniu na piasku lub na skale dotyczy powierzchni pokrytej górami i dolinami, nawiedzanej przez ulewne deszcze (Ł 6, 48-49). Wynagradzanie pracowników winnicy o 11 godzinie dnia trzeba widzieć w kontekście liczenia czasu (pierwsza godzina liczona była od wschodu słońca, Mt 20, 1-16). Wspomniana przypowieść o człowieku budującym na skale odnosi się także do zasad, na których będzie budowane przedsiębiorstwo. Powinny być one trwałe i akceptowane przez wszystkich. Długofalowe spojrzenie na pozycję przedsiębiorstwa na rynku trzeba łączyć z przestrzeganiem zasad etyki. W tym znaczeniu Ewangelie oraz marketing odwołują się do wartości wspólnej, którą jest budowanie na trwałych podstawach. Metafora związana z mężem, który buduje na skale, ilustruje także różnice w myśleniu doraźnym i perspektywicznym. Łatwiej wy-

kopać fundamenty w piasku, jednak szybko można wszystko stracić. Przykłady spółek giełdowych ze Stanów Zjednoczonych pokazały, jak złudne jest tworzenie wartości przedsiębiorstwa w oderwaniu od zasad etycznych. Zrozumienie Ewangelii wymaga wysiłku związanego z interpretacją przekazu sprzed dwóch tysięcy lat. Podobnego wysiłku wymaga zrozumienie nowych rynków w sensie dostosowania oferty do potrzeb lokalnych odbiorców.

Istotnym obszarem działań marketingowych jest skuteczne komunikowanie się z klientami oraz interesariuszami. Niezwykle ciekawa analiza wystąpienia św. Pawła na Aeropagu znajduje się w pracy Kevina Hogana¹⁷. Pokazuje on, jak skutecznie św. Paweł prezentował swoje przekonania ludziom, którzy tkwili we własnym systemie wartości. W powyższym tekście można odnaleźć szacunek do partnera, techniki przekonywania, a jednocześnie sposoby prezentowania innego punktu widzenia. Zawarte w Ewangeliach przykłady pokazują, jak istotne jest szukanie właściwych technik komunikowania się z innymi ludźmi. Przypowieść o pannach mądrych i głupich, rozmowa z tłumem oraz niewiastą przyłapaną na cudzołóstwie, dyskusja z apostołami w drodze do Emaus pokazują, jak ważne jest dobieranie metafor, stosowanie argumentów oraz kontrargumentów, a także budowanie relacji między ludźmi poprzez rozmowę.

Początek XXI wieku przynosi zmianę spojrzenia na paradygmaty nauk ekonomicznych¹⁸. Wielu badaczy proponuje, aby – obok budowania modeli matematycznych – spojrzeć na gospodarkę w kontekście nauk społecznych. Coraz częściej mówi się o konieczności prowadzenia badań nad zachowaniami ludzi jako istot społecznych, a nie podmiotów działających zgodnie z modelami matematycznymi. Człowiek w swoich aktywnościach, także marketingowych, jest syntezą różnych wartości i przekonań. Większa lub mniejsza ich część może być zbieżna z wartościami zawartymi w Ewangeliach. Piękne i wartościowe jest także to, że Ewangelie likwiduje granice między państwami. Ewangeliści opisują swobodne wędrówki Jezusa między krainami, rozmowy z każdym napotkanym człowiekiem, z dziećmi, faryzeuszami, z biednymi i bogatymi. Można to traktować jako zmiany przestrzenne (likwidacja posterunków). W rzeczywistości jest to efekt głębokich zmian mentalnych. W coraz szerszym i głębszym zakresie zapisane w Ewangeliach wartości stają się istotną cechą funkcjonowania społeczeństw, przedsiębiorstw oraz marketingu.

Używanie potocznego języka w naukach ekonomicznych może powodować wiele nieporozumień. Również termin *marketing* występuje w różnych znaczeniach w życiu codziennym. Łatwo można stracić orientację, kiedy jest

¹⁷ Por. K. Hogan, *Nauka perswazji, czyli jak w 8 minut postawić na swoim*, Rebis, Poznań 2008.

¹⁸ Por. R. Ohme, P. Pyl, *Płytkie versus głębokie przetwarzanie komunikatów reklamowych*, „Marketing i Rynek” 3/2006, ss. 30-34 oraz „Polityka”, *Niezbędnik Inteligenta*, nr 10 z 3 III 2008, rozmowa J. Żakowskiego z R. Frydmanem.

się świadkiem stosowania narzędzi „marketingu politycznego” do osiągania własnych celów, bez poszanowania interesu społecznego. Narzędzia, którymi posługuje się marketing, jak wszystkie narzędzia, są neutralne etycznie. Dopiero ich wykorzystanie przez człowieka w konkretnej sytuacji społecznej i ekonomicznej pozycjonuje je w systemach wartości. W takim sensie przedstawione refleksje na temat marketingu i Ewangelii mają na celu uświadomienie, że nie ma innej drogi dla ludzi, również w sferze gospodarczej, jak systematyczne poszukiwanie ścieżek rozwoju opartych na wartościach. Korzystając z treści zawartych na kartach Ewangelii, można lepiej rozumieć i stosować filozofię marketingu w przedsiębiorstwach.

EWA STACHOWSKA

Uniwersytet Warszawski
Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji

Konsumpcja a religia. Komerccjalizacja sacrum we współczesnym świecie*

(...) pięć lat starań, harówki, poświęceń i samoograniczeń, oszczędzania na czym się da (...) pięć Bożych Narodzeń bez choinki i świątecznych dekoracji. (...) Pięć długich lat, aż wreszcie zdołali uciąć minimalną sumę upoważniającą do złożenia wniosku o przyznanie Srebrnej.

Czy warto było? Oczywiście! Wszystko było warte tej chwili (...) rozerwali bury pakowy papier i wyjęli katalog Days (...) i kartę.

Srebrną kartę Days (...) Ogarnęła ją prawdziwa ekstaza. Trzymała kartę w ręku, poruszała nią w lewo i prawo, obserwowała jak światło lśni na powierzchni i opływa wypukłe litery (...)

Och tak! Ta chwila była warta wszystkich cierpień (...)

Chciała pojechać na zakupy już nazajutrz (...) do gigamarketu (...) Days (...)

W Days podobno można kupić wszystko, czego się zapragnie, każdą rzecz na świecie. Tak właśnie głosi motto (...) „To, co da się sprzedać, można kupić, a co można kupić, da się sprzedać”¹.

1. Rynek a przestrzeń społeczna

Kategorie kupna i sprzedaży, środków płatniczych prawdziwych i nieprawdziwych, realnych i wirtualnych (np. plastikowych), przestrzeni handlowych tak fikcyjnych, jak gigamarket Days Jamesa Lovegrove’a czy opisany przez Emile’a Zolę dom handlowy Oktawa Moureta² bądź też obszarów handlowych mniej

* Rozszerzona wersja artykułu została opublikowana w „Przeglądzie Religioznawczym” 2/2010.

¹ J. Lovegrove, *Days*, Muza, Warszawa 2002, ss. 29-30, 33-34.

² E. Zola, *Wszystko dla pań*, PIW, Warszawa 1971.

fikcyjnych, choć zawierających pierwiastki fantasmagoryczności, do których należy zaliczyć m.in. współczesne centra handlowe, takie jak: South China Mall³, Central World w Bangkoku⁴, Dream Mall w Kaohsiung na Tajwanie⁵ lub West Edmonton w Kanadzie⁶, były, są i niewykluczone, że będą znaczącym elementem życia społecznego. Rynek, ekonomia i jej prawa strukturalizują bowiem obszar społecznych relacji, a tym samym wpływają – jakby to ujął Erich Fromm – na charakter społeczeństwa⁷, uwypuklając jednocześnie określony model, wzorzec działania ludzi, który determinowany jest nade wszystko immanentnym dążeniem społeczeństwa do trwania, „nieustannego funkcjonowania”⁸. Zasady ekonomiczne tworzą więc styl życia społeczeństw, w których stosunki międzyludzkie, działania społeczne, cele i dążenia jednostek są głównie odzwierciedleniem ontologicznych potrzeb systemu społecznego, ale także ujawniają rolę i znacznie procesów gospodarczych w obszarze powstawania stosunków społecznych, kształtując tym samym ich postać i charakter. W tym kontekście sieć organizacji i struktur społecznych jawi się jako emanacja ekonomicznych ingrediencji, takich jak: produkcja, konsumpcja i dystrybucja, a także praca, których rola i znaczenie ulegają pewnym zmianom w toku historycznego rozwoju. Owe zmiany można rozpatrywać w dialektyczny sposób. Z jednej strony rola czynników ekonomicznych ma charakter niemal *constans*, gdyż są one integralnym elementem egzystencji indywidualnej i zbiorowej, ułatwiającym, a nawet zapewniającym przetrwanie. Z drugiej natomiast strony te same czyn-

³ South China Mall znajdujący się w Dongguan w 2008 r. był największym centrum handlowym na świecie. Jego powierzchnia ma powyżej 600 tys. m², znajduje się tam ponad 1500 sklepów (<http://www.rediff.com/money/2008/jun/24slide1.htm>, VII 2009). Centrum to jest podzielone na kilka przestrzeni, które mają dostarczyć klientom spektakularnych doznań, m.in. poprzez odpowiednią architektoniczną aranżację, będącą imitacją określonych części świata. Jest tam np. część amsterdamska, gdzie można zobaczyć ikony kultury holenderskiej: wiatraki, drewniaki, tulipany oraz twórczość Van Gogha; część wenecka z gondolami czy część kalifornijska, gdzie zakupy uatrakcyjnia imitacja plaży (więcej na: www.southchinamall.com.cn/english/attractions/travel.jsp?catid=94,102,165, VII 2009).

⁴ Było to w 2008 r. trzecie co do wielkości centrum handlowo-biurowe na świecie i największe w południowo-wschodniej Azji. Jego powierzchnia liczy ponad 800 tys. m² (www.rediff.com/money/2008/jun/24slide3.htm; <http://www.centralworld.co.th/>, VII 2009).

⁵ Powierzchnia tego centrum handlowego wynosi ponad 400 tys. m², co daje mu 5. miejsce na świecie w 2008 r.

⁶ West Edmonton ma powierzchnię 350 tys. m², co plasuje je na 6. miejscu na świecie pod względem wielkości, a przy tym jest to chyba najbardziej bajkowa przestrzeń handlowa na świecie, o czym świadczy jej dodatkowa nazwa – Fantasyland, która w istocie jest nazwą hotelu znajdującego się przy galerii handlowej (www.rediff.com/money/2008/jun/24slide6.htm, <http://www.westmall.com/about/history.asp>, VII 2009). Wymienionych zostało tylko kilka największych centrów handlowych, choć pozostałe z listy 10 największych centrów na świecie także mogą urzekać magią swojej przestrzeni.

⁷ E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, PIW, Warszawa 1996, ss. 89-211.

⁸ Tamże, s. 90.

niki ulegają modyfikacjom w wymiarze dominacji poszczególnych działań ekonomicznych, których odzwierciedleniem, a także implikacją jest klasyfikowanie społeczeństw adekwatnie do ekonomicznej dominanty, m.in. na przemysłowe (produkcyjne) i konsumpcyjne. Supremacja poszczególnych „procesów” ekonomicznych oznacza zatem przekształcenia w wymiarze strukturalnym, gdyż poszczególne procesy ekonomiczne wymagają określonej specjalizacji, która determinuje model stosunków międzyludzkich, w tym stosunków gospodarczych, co owocuje spektakularnym zróżnicowaniem społecznym. Dodatkowo owe procesy implikują przemiany w sferze aksjologicznej. Obszar idei, symboli i wartości stanowi bowiem znaczące źródło stabilizacji systemów społecznych⁹, których trwałość w znaczącym stopniu jest uzależniona od poziomu obowiązującej w społeczeństwie aksjologii, gdyż kultura i religia stanowią fundament aksjonormatywny, tworzący przestrzeń życia i doświadczeń zbiorowości. Wzory działań i stylów życia jednostek powinny być zgodne z obowiązującymi wymogami aksjologicznymi, ale jednocześnie postępowanie ludzi nie powinno „zależać od świadomej decyzji w sprawie przestrzegania bądź nie wzorca społecznego, lecz by chcieli oni działać tak, jak działać muszą, a jednocześnie znajdowali gratyfikację w działaniu zgodnym z wymogami kulturowymi”¹⁰.

Wymiar aksjologiczny, kulturowy, a także religijny tradycyjnie stanowił źródło legitymizacji określonego porządku społeczno-ekonomicznego¹¹, którego egzemplifikacją może być Weberowski „duch kapitalizmu”¹². Weberowska interpretacja upatruje bowiem w ascetycznym protestantyzmie – a zwłaszcza w jego kalwinistycznej orientacji – znaczących inspiracji wpływających na rozwój kapitalizmu. Działalność protestantów była sankcjonowana przez boski kodeks nakazujący m.in. wstrzeźliwość, pracowitość i metodyczność, które zaowocowały szczególnym rodzajem organizacji społeczno-ekonomicznej, opierającej się na fundamentalnej idei – obok aksjologii *stricte* religijnej – racjonalności¹³. Owa racjonalność, mająca początkowo silne związki z etyką protestancką, doprowadziła do powstania „racjonalnego” kapitalizmu¹⁴, którego zasady działania przeniknęły do życia społecznego, czego efektem jest szczególna etyka życia i pracy. Współcześnie jednak ewentualne przejawy Weberowskiego modelu racjonalności

⁹ Zob. tamże, s. 91.

¹⁰ Tamże, s. 90.

¹¹ Zob. L. E. Harrison, S. P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie*, Żysk i S-ka, Warszawa 2003.

¹² Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Test, Lublin 1994; tenże, *Szkice z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984; J. Tawney, *Religia a powstanie kapitalizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963.

¹³ M. Weber, *Etyka protestancka...*; tenże, *Szkice z socjologii...*; tenże, *Gospodarka i społeczeństwo*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002; ponadto: Z. Drozdowicz, *O racjonalności życia społecznego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, ss. 215-217.

¹⁴ Na temat racjonalności w kapitalizmie: M. Weber, *Etyka protestancka...*; tenże, *Gospodarka i społeczeństwo*.

mają charakter raczej pozateologiczny¹⁵. Nie tylko bowiem religijne mechanizmy sankcjonowania i regulowania życia społecznego wydają się archaiczne i mało skuteczne, ale także – a może przede wszystkim – apologetyka rynku i aksjologia eudajmonii, hedonizmu wydają się bardziej fascynujące i urzekające z punktu widzenia jednostki i bardziej efektywne z punktu widzenia zbiorowości.

Współcześnie obserwujemy zanik społeczeństwa produkcyjnego, tradycyjnie interpretowanego jako opartego na etyce pracy, racjonalności, systematyczności, metodyczności, oszczędności, ascezie i wydajności, które wspierane przez doktrynę protestancką zainicjowało pojawienie się kapitalizmu w Weberowskim wydaniu¹⁶. To, co kiedyś było fundamentem kapitalizmu organizującym – jakby powiedział Peter L. Berger – nie tylko gospodarkę jako całość¹⁷, ale także imperatywem narzucającym kształt społeczeństwu, polityce i kulturze, stanowi dziś element historii, który można traktować jako preludium do etyki konsumpcji czy też – odwołując się do słów Zygmunta Baumana – „estetyki konsumpcji”¹⁸, gdzie króluje m.in. irracjonalność lub racjonalność nieracjonalności, chaos, hedonizm, fetyszizm towarowy, efemeryczność doznań, które determinują potrzeby, marzenia ludzi, ich style życia, a tym samym relacje społeczne. Konsumpcja stała się dziś głównym graczem, który dyktuje, jak społeczeństwa i ich członkowie mają żyć i przeżywać doczesność, do czego powinni dążyć i czego pragnąć, a także według jakich kryteriów należy oceniać znaczenie miejsc, rzeczy i relacji z innymi. Jednostki nie tylko bowiem mają uczestniczyć w tym procesie, ale wykorzystując jego logikę, postrzegać świat, swoje życie, rozbudzać aspiracje i tworzyć plany na przyszłość, a tym samym traktować konsumpcję jako powołanie, a nawet przeznaczenie, bez którego życie współczesnego człowieka po prostu traci sens¹⁹.

Konsumpcja przybrała zatem postać atrybutu życia, podstawowego zajęcia dzisiejszego człowieka, procesu o fundamentalnym znaczeniu, który strukturalizuje życie społeczne. Nie oznacza to jednak, że konsumpcja jest zjawiskiem innowacyjnym, gdyż była ona – podobnie jak inne procesy ekonomiczne – niemal zawsze obecna w historycznie ewoluującym życiu społecznym, lecz transformacji uległo jej znaczenie i siła oddziaływania, czyniąc ją jeśli nie zjawiskiem nowatorskim, to spektakularną ingrediencją ponowoczesnej rzeczywistości²⁰.

Dawniej konsumpcja była traktowana jako proces służący zaspokajaniu dostrzeżonych przez jednostki potrzeb, jako konieczność życiowa, „przykry obowiązek,

¹⁵ Zob. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, ss. 94 i 101.

¹⁶ Zob. M. Weber, *Etyka protestancka...*; tenże, *Szkice z socjologii...*; J. Tawney, *Religia a powstanie kapitalizmu*.

¹⁷ P. L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995, s. 51.

¹⁸ Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, WAM, Kraków 2006, ss. 53-84.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Zob. tamże, ss. 54-55.

który należy spełnić²¹, aby przetrwać. Współcześnie natomiast przybrała ona postać niemal imperatywu życiowego, który nie tylko dominuje w każdym momencie społecznej i indywidualnej egzystencji, ale także wyznacza jej charakter, gdyż życie będzie szczęśliwe, satysfakcjonujące, wspaniałe, ludzie będą atrakcyjni, zdrowi, kochani, mądrzy, jeśli tylko nabędą określony produkt lub usługę niezależnie od proveniencji. Ontologiczno-epistemologiczny charakter konsumpcjonistycznego życia nie wiąże się już zatem – jak twierdzi Z. Bauman – z zaspokojeniem potrzeb, lecz z brakiem zaspokojenia²², permanentną pogonią za efemerycznym doznaniem ukojenia i satysfakcji, których siła i magia polega głównie na tym, że są ulotną reminiscencją doświadczenia zaspokojenia i sytości. Potrzeby nie mają bowiem zostać zaspokojone, potrzeby mają nieustannie wzbudzać pożądanie i skłaniać jednostki do nieustających peregrynacji w supermarketowych spektaklach promocji i wyprzedazy, które nadają sens i tempo codziennym doświadczeniom. Konsument nie ma bowiem prawa poddać się autorefleksji, nie ma także prawa analizować aktów zakupowych i dokonań konsumpcyjnych, ma on tylko jedno, główne prawo – konsumować, i to bez chwili wytchnienia. Ma on niestrudzenie uczestniczyć w oferowanym przez ponowoczesną konsumpcję happeningu fetyszystycznych doznań i przeżyć, gdyż każdy moment odpoczynku jest dla niego bezpowrotnie utraconą chwilą, mijającą okazją, której nigdy więcej nie doświadczy, a więc jakakolwiek zwłoka staje się „seryjnym mordercą szans”²³.

Życie konsumentów przybiera zatem postać nieco paradoksalną, z jednej bowiem strony jest ono permanentną pogonią za szczęściem, wieczną eudajmonią, która imituje niebiański raj, z drugiej – jest przeniknięte lękiem wynikającym z możliwości utraty szansy. Jednakże ów lęk czy obawa przed ewentualną stratą stanowi nie tylko warunek *sine qua non* konsumpcjonistycznej logiki, która konstytuuje cykl koniunkturalny współczesnych społeczeństw, stymulując ludzkie nadzieje, ale także sprawia wrażenie jedyne go lęku ewentualnie determinującego egzystencję, gdyż istotną troską konsumentką jest niemożność konsumowania. Wykluczenie z konsumenckiego spektaklu jawi się bowiem jako niemal równoznaczne z ekskluzją społeczną, gdyż pragnienie konsumowania jest społecznym obowiązkiem, który spoczywa na obywatelach ponowoczesnych społeczeństw. Ten obowiązek konsumowania można przyrównać do historycznie ukształtowanego pojmowania pracy w krajach chrześcijańskich, posługując się słowami św. Pawła, których ponowoczesna parafraza mogłaby brzmieć: „kto nie konsumuje, ten społecznie umiera”, co oznacza, że fundamentalnym nakazem ponowoczesnego społeczeństwa jest partycypacja w „hedonistycznym kieracie”²⁴.

²¹ Tamże, s. 67.

²² Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, UJ, Kraków 2009, s. 39.

²³ Tamże, s. 43.

²⁴ R. Layard, cyt. za: tamże, s. 52.

Sankcyjny (czy też normatywny) wymiar konsumpcji może być wprawdzie elementem deprymującym charakter egzystencji, lecz siła magii konsumpcji ujawnia się właśnie w tym, że prymat nad pragnieniami i dążeniami należy do oferowanej przez nią szczególnej wizji szczęścia, która może być osiągnięta – jak twierdzi Z. Bauman – „»tu i teraz«”, jak również w każdym kolejnym »teraz«”²⁵. Implikacją wszechogarniającej propagandy iluzji szczęścia jest *de facto* bagatelizowanie bólu, cierpienia i porażek, które w konfrontacji z – wprawdzie fantasmagoryczną – możliwością doświadczenia przyjemności wypadają mało zachęcająco, a poza tym na martyrologię i cierpiętnictwo nie ma po prostu przyzwolenia²⁶.

Ponowoczesny charakter konsumpcji sprawia, że ukonstytuowany porządek społeczno-ekonomiczny przybiera postać ładu opartego na feerii i symulacji pragnień, ułudzie szczęścia, które imitują rzeczywiste doświadczenia, a tym samym sprawiają, że życie konsumenta jest hologramem rzeczywistości²⁷, zaś przestrzeń relacji międzyludzkich bardziej imitacją niż faktycznością, a społeczeństwo to emanacja marzeń, a nie rzeczywistość *sui generis*. W owym procesie „odrealnienia”, przybierającym postać – jakby powiedział Max Weber – „zaczarowywania” świata, znaczącą rolę odgrywa komunikacja marketingowa, która ma uwodzić konsumentów i rozbudzać w nich przekonania, że najlepszym sposobem na życie jest czas spędzony na konsumpcji. Propagowanie tej formy egzystencji wymaga jednak nie tylko określonego potencjału, który bezrefleksyjnie zaangażuje się w oferowany magiczny model życia, ale niezbyt wysublimowanego przekazu, sugerującego, że świat produktów i usług jest wyjątkowy, a przy okazji jawi się jako miły, łatwy i oczywiście przyjemny. Implikacją tego jest afirmacja banału, trywializmu i infantylizmu, w które odziewane są poszczególne sfery życia jednostkowego i zbiorowego²⁸. Nie tylko bowiem krzewi się idee zabawy, przyjemności, łatwości, braku trosk i zobowiązań w obszarze do tego przeznaczonym, ale także w sferze polityki, nauki, a nawet religii.

2. Rynek a religia

Implementacja infantylizmu w obszar *profanum*, pomimo ewentualnych negatywnych konotacji, nie jest raczej niczym nadzwyczajnym, lecz te same zabiegi w odniesieniu do przestrzeni sakralnej wydają się jednak być czymś osobliwym.

²⁵ Tamże, s. 51.

²⁶ Zob. tamże.

²⁷ Zob. J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, Sic!, Warszawa 2006; tenże, *Symulakry i symulacja*, Sic!, Warszawa 2005; tenże, *Wymiana symboliczna i śmierć*, Sic!, Warszawa 2007.

²⁸ Na temat infantylicyzacji we współczesnym świecie zob. m.in.: B. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylicyzuje dorosłych i połyka obywateli*, Muza, Warszawa 2008; N. Postman, *Zabawić się na śmierć*, Muza, Warszawa 2002; M. F. Rogers, *Barbie jako ikona kultury*, Muza, Warszawa 2003.

Wprawdzie na ten model działań można patrzeć jak na konsekwencję obecnej supremacji ekonomii, która sprawia, że każdy wymiar życia jednostkowego i zbiorowego jest bezbronny wobec nacisku komercji, to jednak wpływy rynku i konsumpcji w obszarze szeroko definiowanego *sacrum* jawią się jako nieco kontrowersyjne. Obszar religii był bowiem tradycyjnie postrzegany jako tajemniczy, poza ludzką, racjonalną zdolnością epistemologiczną, propagujący wartości wyższego rzędu, troskę o dobro człowieka, społeczną odpowiedzialność, a przede wszystkim arynekowy. Dziś zaś *sacrum*, religia i instytucje o proweniencji religijnej podejmują coraz bardziej jawną i bezpośrednią „współpracę” z obszarem rynku i procesami ekonomicznymi, których efektem jest nie troska o eschatologiczny wymiar życia współczesnego wyznawcy, lecz partykularny, bo ekonomiczny interes poszczególnych konfesji²⁹.

Komercyjny charakter działań Kościołów, denominacji i ruchów religijnych można potraktować jako racjonalną strategię adaptacji do współczesnych wymogów rynku, w tym także konsumpcji, którą można zinterpretować za pomocą heurystycznego modelu zaproponowanego przez amerykańskich socjologów: Williama S. Bainbrida, Rodneya Starka, Rogera Finkego i ekonomisty Laurence’a Iannaccone³⁰, zwanego rynkową teorią religii. Model ten oznacza m.in. eksplorację egzemplifikacji ekonomicznych praw w sferze religijnej oraz wykorzystanie ekonomicznej nomenklatury do opisu przestrzeni religijnej, które sprawia, że instytucje religijne należy traktować jak firmy, duchowni stają się menedżerami, wierni – konsumentami, zaś religia jest odpowiednio „obrandowanym” towarem³¹.

Zastosowanie ekonomicznego modelu do interpretacji działań instytucji re-

²⁹ Zob. E. Stachowska, *Rechrystianizacja a neosakralizacja – czyli zbawienie na sprzedaż*, „Przegląd Religioznawczy” 3/2007, s. 228.

³⁰ Zob. szerzej: R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, Nomos, Kraków 2000; R. Stark, R. Finke, *The Churching of America 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick – New Jersey 2000; R. Stark, R. Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 2000; L. R. Iannaccone, *Deregulating Religion: The Economics of Church and State*, „Economic Inquiry” 35(2)/1997; tenże, *Religious Participation: A Human Capital Approach*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 3/1990, vol. 29, ss. 297-314; tenże, *Risk, Rationality and Religious Portfolios*, „Economic Inquiry” vol. 38, 2/1995, ss. 285-295; tenże, *The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion*, „Rationality and Society” 2/1991, vol. 3, ss. 156-177; tenże, *Religious Markets and the Economics of Religion*, „Social Compass” vol. 39, 1/1992, ss. 121-131; tenże, *Progress in the Economics of Religion*, „Journal of Institutional and Theoretical Economics” vol. 150, 4/1994, ss. 737-744; tenże, *Voodoo Economics? Defending the Rational Choice Approach to Religion*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 34/1995, ss. 76-88; tenże, *Household Production, Human Capital and the Economics of Religion*, w: M. Tommasi (red.), *The New Economics of Human Behavior*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; E. Stachowska, *Ekonomiczny paradygmat w socjologii religii*, „Przegląd Religioznawczy” 2/2005, ss. 119-149.

³¹ Zob. E. Stachowska, *Rechrystianizacja a neosakralizacja...*, s. 229.

ligijnych uprawnia zatem do tego, by te przedsięwzięcia wraz z ich postulatami i sakralną retoryką traktować jako integralny element rynkowych strategii, będących w istocie przejawem adaptacji *sacrum* do współczesnych komercyjnych standardów, nakazujących m.in. permanentną rywalizację, która oznacza próbę powiększenia udziału w rynku religijnym. Uczestnictwo instytucji religijnych w rynkowej grze należy zatem analizować podobnie jak rywalizację świeckich podmiotów, *eo ipso* użytecznym wydaje się – według R. Starka i R. Finkego – czteropłaszczyznowy model eksplikujący działanie podmiotów rynkowych, który obejmuje: strukturę organizacyjną, sieć sprzedażową, towar (produkt) oraz techniki i narzędzia marketingowe³². Owa ostatnia płaszczyzna związana z marketingiem jawi się w ujęciu ekonomicznym jako niezwykle znacząca, gdyż to za jej pomocą rozbudza się konsumenckie pragnienia oraz kreuje ewentualny poziom zadowolenia z nabywania określonych – w tym także religijnych – dóbr³³.

Spektakularność działań inicjowanych przez instytucje sakralne adekwatnie do obowiązujących dziś komercyjnych standardów mogą zobrazować wybrane strategie podejmowane przez podmioty religijne związane z tradycją chrześcijańską, dla której kształt współczesnego świata jest nieco cyniczną reminiscencją jej historycznego wpływu. Chrześcijaństwo było bowiem dotychczas aktywnym uczestnikiem, a nawet inspiratorem, animatorem dokonujących się zmian, gdyż krzewiąc określone idee i wartości, legitymizowało tworzący się ład społeczno-ekonomiczny, lecz dziś ta tradycja religijna jest detronizowana przez swój wytwór, który dysponuje – jakby powiedział Daniel Bell – na tyle „skutecznymi symbolami [...] dostarczającymi znaczeń i środków”, że niemal autonomicznie działa i usensownia egzystencję indywidualną i zbiorową. Religie o proveniencji chrześcijańskiej – choć nie tylko – muszą zatem podejmować

³² Wymienione elementy czteropłaszczyznowego modelu mają swoje odpowiedniki w nomenklaturze kościelnej: „administracja, duchowni, doktryna religijna i techniki ewangelizacyjne”. R. Stark, R. Finke, *The Churching of America...*, s. 17. Por. także: E. Stachowska, *Sacrum w reklamie czy reklama sacrum*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Europa wspólnych wartości*, cz. 2, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2005, ss. 139-162, zwłaszcza s. 152, przyp. 42.

³³ Por. R. Stark, R. Finke, *The Churching of America...*, s. 17; E. Stachowska, *Rechrystianizacja a neosakralizacja...*, s. 229. Działalność firm, zarówno religijnych, jak i świeckich uwarunkowana jest także czynnikami zewnętrznymi, np. stopniem uregulowania rynku (podmioty ekonomiczne mogą działać albo w warunkach rynku uregulowanego, albo nieuregulowanego). Nieuregulowany rynek implikuje pluralizm podmiotów religijnych, które w swej działalności kierują się przede wszystkim rywalizacją, gdyż to ona zapewnia – jak twierdzą R. Stark i R. Finke – multipodażowość, barwność i atrakcyjność oferty towarów religijnych, wielość wyborów konsumenckich, stymulujących siłę podaży. Rynek uregulowany wywołuje natomiast tendencje monopolizacyjne w obszarze dóbr transcendentnych ze strony określonej firmy religijnej. Zob. R. Stark, R. Finke, *Acts of Faith...*, ss. 198-203; R. Stark, R. Finke, *Beyond Church and Sect: Dynamics and Stability in Religious Economies*, w: T. G. Jelen (red.), *Sacred markets, sacred canopies. Essays on religious markets and religious pluralism*, Rowman Littlefield Publishers, Maryland 2002; E. Stachowska, *Rechrystianizacja a neosakralizacja...*, s. 229.

trud walki o miejsce w światowym hipermarkecie idei i symboli, odwołując się przy tym do narzędzi i mechanizmów należących do komercyjnego świata, gdzie uwaga wyznawcy – konsumenta może zostać przyciągnięta nade wszystko metaforycznym „krzykiem” płynącym z reklam.

Podjęmowana przez instytucje religijne walka o zainteresowanie ofertą sakralną konsumentów zostanie wybiórczo zarysowana przez odwołanie się do kampanii Kościoła Metodystycznego w USA i United Church of Canada, a także szczególnego przedsięwzięcia Kościoła katolickiego związanego ze Światowymi Dniami Młodzieży, które odbyły się w Sydney, i do obszaru działań The Churches Advertising Network, będącego niezależnym stowarzyszeniem ekumenicznym dbającym o jakość kampanii marketingowych w Wielkiej Brytanii³⁴.

3. The United Methodist Church

Szczególnym przykładem wykorzystywania przez instytucje religijne działalności marketingowej jest kampania Kościoła Metodystycznego (United Methodist Church – dalej: UMC) zrealizowana w USA w latach 2001-2008³⁵. Kampania była prowadzona pod hasłem „Open hearts. Open minds. Open doors” i miała na celu aktywizację potencjału konsumenckiego w wieku 21-60 lat³⁶, który nie uczęszcza do kościoła, ale poszukuje duchowości³⁷. Kampania przebiegała pod różnymi hasłami cząstkowymi, m.in. „The Journey”, „Gift”, „Prayer”, „Chill”, „Sun”³⁸, które miały przekonywać, że UMC jest denominacją otwartą, toleran-

³⁴ W tekście pominięto jedną z ważniejszych kampanii religijnych, która została zrealizowana w Singapurze przez Love Singapore Movement przy współpracy z agencją reklamową Ogilvy&Mather w 2001 r. Singapurskie przedsięwzięcie przebiegało pod hasłem „Kampania Boga” i miało na celu „repozycjonowanie” Boga. Szerzej: E. Stachowska, *Sacrum w reklamie...*, ss. 139-162; K. Barańska, *Nowe oblicze Boga – kampania dla organizacji Kościołów chrześcijańskich w Singapurze*, „Brief” 58/2004 (www.brief.pl, I 2005); J. Krützmann, *Big ideas are usually Simple ideas* (www.ogilvy.com, I 2005).

³⁵ Początkowo UMC planował wydać na tę kampanię 28 mln dol. (www.churchmarketing-sucks.com/archives/2005/10/denominational.html, VII 2009). Jednakże z czasem budżet poszczególnych etapów kampanii był zwiększany. Por. informacje w dalszych przypisach. W 2006 r. UMC na różne instrumenty reklamowe związane z realizacją kampanii wydał ponad 6 mln dol. (www.umc.org/site/apps/nlnet/content2.aspx?c=IwL4KnN1LtH&b=2897961&ct=4013653, VII 2009).

³⁶ Przedział wiekowy grupy docelowej ulega zmianom, ponieważ w raporcie z 2005 r. zrealizowanego przez The Barna Group dla UMC podano jako grupę docelową przedział wiekowy 24-54. W tej grupie sprawdzano odbiór i efektywność kampanii. Por. [www.umc.org, http://mediawarehouse.ignitingministry.org/downloads/gen_brochure2006.pdf](http://mediawarehouse.ignitingministry.org/downloads/gen_brochure2006.pdf) (VII 2009); E. Stachowska, *Dechrystianizacja a neosakralizacja...*, s. 231.

³⁷ www.umc.org/site/apps/nlnet/content2.aspx?c=IwL4KnN1LtH&b=2897961&ct=4013653 (VII 2009).

³⁸ Całość kampanii zrealizowanej pod głównym hasłem „Open hearts. Open minds. Open doors” przez UMC można obejrzeć na stronie <http://mediawarehouse.ignitingministry.org>.

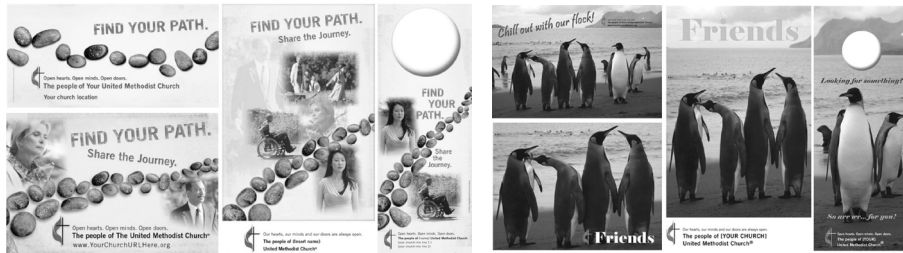
cyjną i troskliwą³⁹, a także wzbudzającą zainteresowanie, przykuwającą uwagę osób „duchowo poszukujących” (rys. 1). Podjęta przez UMC próba dotarcia do osób poszukujących duchowości realizowana była systematycznie i metodycznie, o czym świadczą nie tylko szeroko wykorzystane w kampanii kanały komunikacyjne – lokalne i krajowe media⁴⁰, ale także uruchomiona w 2001 r. specjalna platforma internetowa „Igniting Ministry”, będąca wprawdzie integralnym elementem kampanii, gdyż można na niej znaleźć wszystkie informacje dotyczące podejmowanych działań marketingowych, ale przede wszystkim mająca ułatwić znalezienie najbliższej placówki metodystycznej⁴¹.

Przyjęty przez metodystów model działania sugeruje, że Kościół ten planował w znaczący sposób zwiększyć swój potencjał konsumencki, od którego zależy przecież *status quo* współcześnie funkcjonujących organizacji, niezależnie od proweniencji. Czysto ilościowa intencja była widoczna nie tylko w wymiarze kierowania ewentualnie zainteresowanych klientów do najbliższej placówki „sprzedażowej”, także idee prezentowanej kampanii przez UMC sugerowały, że instytucja ta stara się być „instytucją, a dokładniej Kościołem dla wszystkich”. Świadczy o tym dość duża pod względem wieku grupa docelowa (21-60) oraz treść komunikatów, które były albo zabawne, jak chociażby etap „Chill” („Chill out with our flock” z wymownym stadkiem pingwinów) czy „Sun” („Bored to death this summer? Meet some new friends with a lot of life”), albo nieco bardziej wyważone, jak „Journey” lub „Prayer”. Dodatkowo o ilościowym nastawieniu UMC świadczy zainteresowanie populacją hispanojęzyczną, stanowiącą

³⁹ O troskliwości UMC może świadczyć spot przygotowany z okazji rocznicy ataków terrorystycznych na WTC (http://archives.umc.org/umns/news_archive2001.asp?ptid=2&story=%7BE17EBB8-1C6B-4BF6-92D8-6051D50F76FA%7D&mid=3365, VII 2009).

⁴⁰ Spoty reklamowe UMC o różnej długości (15, 30 i 60 s) ukazywały się m.in. w: A&E, ABC Family, Animal Planet, BET, CNN, CNN Headline News, Discovery Channel, Fox News Channel, Hallmark Channel, Home and Garden Television, The History Channel, Lifetime Movie, TBS Superstation, TNT, TV One, USA Network, The Weather Channel. W planie kampanii uwzględniono szybko rozwijającą się populację hispanojęzyczną, dla której wyemitowano w odpowiedniej wersji językowej spoty w ich telewizjach (Telefutura, Galavision, Univision). Spot miał tytuł „No Estas Obligado”. N. Willis, *Igniting Ministry releases its first Hispanic TV commercial* (<http://archives.umc.org/interior.asp?ptid=2&mid=3827>). W kampanii wykorzystano także billboardy, reklamę w kinach, prasę. *Church announces \$2 million advertising push The Journey* (www.umc.org/site/c.gjJTJbMUluE/b.995703/k.1A9A/Church_announces_2_million_advertising_push_The_Journey.htm, VII 2009).

⁴¹ Zob. N. Willis, *Agency proposes expanding United Methodist ad campaign* (http://archives.umc.org/umns/news_archive2003.asp?story=%7B094EE765-1D4A-4C9E-A69D-D77447DBC CB2%7D&mid=2406, VII 2009). W 2000 r. UMC przeznaczył 20 mln dol. na funkcjonowanie „Igniting Ministry” przez kolejne 4 lata. W 2004 r. budżet na ten cel na lata 2005-2008 został zaplanowany na 10,25 mln dol. rocznie (tamże). Na platformie tej można było znaleźć informacje, jak należy wdrażać poszczególne elementy kampanii w kościołach. Nie każdy pastor jest bowiem ekspertem w zakresie ekonomii i marketingu, więc platforma ta stanowiła specyficzny drogowskaz, jak należy wizerunkowo zarządzać placówką.



The Journey

Chill



Gift

Prayer

Sun



Rys. 1. Elementy kampanii UMC
 Źródło: <http://mediawarehouse.ignitingministry.org/>

w USA w 2007 r. 15,1% całej populacji, dla której przygotowano nie tylko osobną wersję kampanii, ale także nagłaśniano zwiększanie się liczby hispanojęzycznych pastorów⁴². Ten model działań sugeruje, że metodyści pragną stać się sprzedawcą usług duchowych – jeśli nie o cechach quasi-universalnych, nawiązujących do tradycji chrześcijańskiej – to zapewne o aspiracjach masowych, mających na celu utrzymanie dotychczasowego udziału w rynku religijnym.

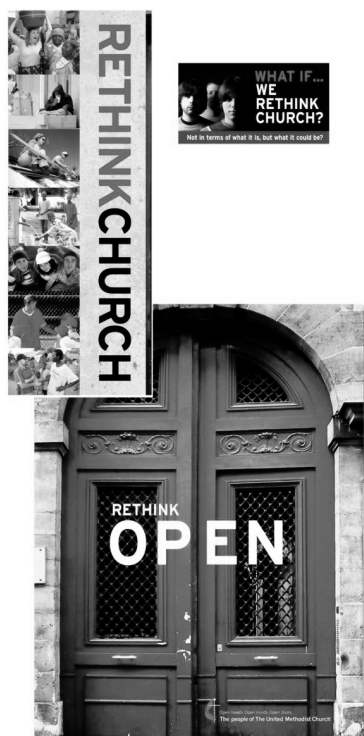
W 2009 r. metodyści wdrożyli nową kampanię pod hasłem „Rethink Church”⁴³ (rys. 2), która jest ideową kontynuacją kampanii „Open hearts. Open minds. Open doors”⁴⁴. Wcześniejsza kampania sygnalizowała otwartość i troskę oraz wskazywała właściwą drogę. Prezentowała różne chwile z życia ludzi – te mniej szczęśliwe lub przygnębiające i te nieco przyjemniejsze, lecz niezależnie od charakteru życiowych doświadczeń proponowała specyficzny lek na trudy codzienności w postaci wizji, że członkowie wspólnoty metodystycznej są „sercem i umysłem otwarci”, a drzwi Kościoła stoją „zawsze otworem”⁴⁵. Nie należy więc niczym się martwić, gdyż wspólnota jest blisko i można liczyć na jej wsparcie. Obecna kampania metodystów „Rethink Church” uwypukla te same idee, ale w sposób nieco bardziej bezpośredni i mniej alegoryczny. Jest w niej wyraźnie uwypuklona nie tylko kategoria otwartości, choćby przez ideę

⁴² Zob. na ten temat: www.umc.org/site/c.gjJTJbMUluE/b.1744059/k.D97B/Close_Up_HispanicLatino_ministries_grow_with_population_trends.htm (VII 2009). Populacja hispanojęzyczna cechuje się znaczną dynamiką wzrostu, gdyż w 2000 r. stanowiła ona 12,5% całej populacji USA (co w liczbach bezwzględnych wygląda następująco: 35 305 818 – 281 421 906), a w 2007 r. – 15,1% (w liczbach bezwzględnych: 45 378 596 – 301 621 159), co oznacza wzrost o 2,6%. Zatem z całego przyrostu populacji w USA w latach 2000-2007 wynoszącego 20 199 253 niemal połowę (49,87%) stanowi grupa hispanojęzyczna. Według przewidywań Population Reference Bureau, w 2050 r. grupa Hispano/Latino będzie stanowiła 30,5% całej populacji USA (w liczbach bezwzględnych: populacja USA 438 153 000, a Hispano/Latino 133 667 000). W całkowitym przyroście populacji USA, który nastąpi od 2007 do 2050 r., 64,66% będą stanowić przedstawiciele grupy hispanojęzycznej. Zob. *Overview of Race and Hispanic Origin 2000* (www.census.gov/prod/2001pubs/c2kbr01-1.pdf, III 2001); *U.S. Hispanic Population Surpasses 45 Million Now 15 Percent of Total* (www.census.gov/Press-Release/www/releases/archives/population/011910.html, VII 2009); *PRB 2008 World Population Data Sheet* (www.prb.org/Datafinder/Geography/Summary.aspx?region=72®ion_type=2; <http://pewhispanic.org/files/factsheets/hispanics2007/Table-1.pdf>). Model strategii nastawionej na ilość był jednak krytykowany przez część przedstawicieli UMC. Szerzej: K. L. Gilbert, *Evangelical event focuses on church's critical issues*, 30 X 2007 (www.umc.org/site/c.lwL4KnN1LtH/b.2744555/apps/nl/content3.asp?content_id=%7B5F8540DC-59C0-43FC-8CA6-FAA249F6AF62%7D¬oc=1, VII 2009).

⁴³ Zob. www.umcom.org/site/c.mrLZJ9PFkmG/b.4696269/k.18F8/Rethink_Church_What_if_Church_was_a_Verb.htm (VII 2009). Kampania będzie trwała przez 4 lata (do 2013 r.), a jej szacowany koszt to 20 mln dol.

⁴⁴ Zob. www.umc.org/site/apps/nlnet/content3.asp?c=lwL4KnN1LtH&b=1752967&ct=6960057 (VII 2009).

⁴⁵ Większość spotów UMC z lat 2001-2008 kończyło się hasłem: „Nasze serca, umysły i drzwi są zawsze otwarte” (<http://mediawarehouse.ignitingministry.org>, VII 2009).



Rys. 2. Kampania UMC prowadzona pod hasłem „Rethink Church”

Źródło: www.umc.org

przewodnią „tysiąca drzwi” („thousands of doors”)⁴⁶, które są do otwarcia, podobnie jak liczne trudy życia są wyzwaniem do podjęcia albo celami do zrealizowania, ale jest także uwidoczniona kategoria zmiany sygnalizująca, że Kościół należy zmieniać przez „365 dni w roku”⁴⁷. O Kościele powinno się bowiem myśleć – zdaniem metodystów – nie jak o budynku, lecz jak o metaforycznych drzwiach, które można otworzyć na różne sposoby, zmieniając przy tym świat⁴⁸. Przyłączając się zatem do wspólnoty metodystów, powinno odnaleźć się nie tylko powołanie i właściwą drogę w życiu, ale także inspirację do aktywności, która będzie poświęceniem, „darem” dla innych. Kampania „Rethink Church” skłania więc do nieco życzeniowej refleksji o świecie, relacjach z innymi i oczywiście o Kościele, w myśl której odrzuca się faktyczność, teraźniejszość, czyli wizję rzeczywistości zastanej, aktualnej, a na jej miejsce należy wprowadzić model przyszłościowy (czy raczej marzeniowy), ukazujący otoczenie takie, jakim mogłoby być, jakie jest możliwe

do stworzenia. Elementy tworzenia i działalności stanowią dominantę całej obecnej kampanii, gdyż tak eksponowana idea drzwi skłania odbiorców do refleksji, a nawet wysiłku zmierzającego do otwarcia owych metaforycznych drzwi, za którymi kryje się nie tylko zachęta do „otwierania” świata przed innymi, ale przede wszystkim „otwierania” świata razem, bo przecież „razem możemy otwierać serca, umysły i drzwi”⁴⁹.

Kampania „Rethink Church” jest skierowana przede wszystkim do ludzi młodych, którzy wyraźniej niż inne grupy wiekowe dystansują się wobec obszaru sakralnego⁵⁰. Wybór grupy ludzi w wieku 18-34 lata jawi się jako zabieg celowy,

⁴⁶ Zob. www.10thousanddoors.org (VII 2009); *United Methodists plan campaign to „rethink church”* (www.umc.org/site/apps/nlnet/content3.aspx?c=IwL4KnN1LtH&b=2429873&ct=6056507, VII 2009).

⁴⁷ www.umc.org/site/apps/nlnet/content3.aspx?c=IwL4KnN1LtH&b=2429873&ct=6056507 (VII 2009).

⁴⁸ Zob. www.10thousanddoors.org (VII 2009).

⁴⁹ Jest to hasło z emitowanego przez UMC spotu telewizyjnego (www.umc.org).

⁵⁰ Zainteresowanie UMC młodymi ludźmi jako potencjalnymi członkami tej denominacji znajduje odzwierciedlenie w badaniach przeprowadzonych m.in. przez Instytut Gallupa, gdyż

mający wykorzystać potencjał drzemiący w młodziem (niezagospodarowany dotąd przez inne instytucje religijne) i uczynić z młodych źródło inspiracji dla UMC w zakresie radzenia sobie z wyzwaniami współczesności. Władze Kościoła dostrzegają bowiem sekularyistyczne, a nawet postchrześcijańskie tendencje w przestrzeni amerykańskiej⁵¹, którym można spróbować przeciwdziałać – zgodnie z intencją UMC – docierając i angażując tę część populacji będącą aktywnym uczestnikiem dokonujących się współcześnie zmian i umożliwiającą oddziaływanie na trzy generacje⁵²: baby boomers⁵³, post-moderns (generację

75% respondentów z grupy wiekowej 18-29 lat w 2008 r. deklarowało wiarę w Boga. W pozostałych grupach wiekowych rozkład deklaracji wyrażającej wiarę w Boga wyglądała następująco: 30-49 lat – 74%; 50-64 lat – 77%; 65 lat i więcej – 88%. Deklaracje te mają charakter zagregowany, gdyż nie uwzględniają afiliacji religijnej respondentów, która jednak różnicuje poziom wiary w Boga. Wśród protestanckich respondentów wiarę w Boga deklaruje 91%, a wśród katolickich – 84%. Szerzej na ten temat komunikat z badań: F. Newport, *Belief in God Far Lower in Western U.S.*, 28 VII 2008. Poziom tej deklaracji w kontekście praktyk religijnych może tłumaczyć zainteresowanie młodzieżą, gdyż w 2009 r. 38% protestanckich respondentów w wieku 21-29 lat deklaruje uczestnictwo w religijnych celebracjach w okresie 7 dni poprzedzających badania. Ta sama forma aktywności religijnej w pozostałych grupach wiekowych wyglądała następująco: 30-39 lat oraz 40-49 lat – 44%; 50-59 lat i 60+ – 47%. Analogiczna forma praktyk religijnych w grupie katolickich respondentów: 21-29 lat – 30%; 30-39 lat – 38%; 40-49 lat – 44%; 50-59 lat – 45%; 60 lat i więcej – 58%. Szerzej: L. Saad, *Church-Going Among U.S. Catholics Slides to Tie Protestants*, 9 IV 2009 (www.gallup.com). Dodatkowo młodzież (grupa wiekowa 18-34) jest w najmniejszym stopniu przekonana, że religia może być pomocna w rozwiązywaniu codziennych problemów – taką postawę deklaruje 44% badanych respondentów. W grupie wiekowej 35-54 z opinią tą zgadzało się 52% badanych, zaś w najstarszej (55+) – 60% badanych. Szerzej komunikat z badań: L. Saad, *Americans Believe Religion is Losing Clout*, 23 XII 2008 (www.gallup.com).

⁵¹ Zob. www.umc.org/site/apps/nlnet/content3.aspx?c=IwL4KnN1LtH&b=2429873&ct=6056507 (VII 2009).

⁵² Zob. www.umc.org/site/apps/nlnet/content3.aspx?c=IwL4KnN1LtH&b=2429873&ct=6056507 (VII 2009); http://www.umcom.org/atf/cf/%7B60C02017-4F6A-4F3B-883A-4AFAECE1182F%7D/PDF_Rethink_FiveMarketingTipsforLocalChurchrev3.pdf (VII 2009).

⁵³ Baby boomers to – zdaniem badacza tego „pokolenia” Wade’a Clarka Roofa – grupa, która interesuje się zagadnieniami religijnymi i duchowymi, lecz stroni od religijnych ugrupowań. Wśród 72 mln przedstawicieli tej generacji 1/3 nigdy nie zaniechała swojej aktywności religijnej, pozostałe 2/3 tak, ale 40% z nich ponownie rozpoczęło duchowe poszukiwania. Z badań W. C. Roofa wynika, że 58% badanej populacji baby boomers uczęszcza do kościoła lub synagogi, co jednak nie oznacza przynależności do określonego wyznania. Są to „wierzący, nieprzynależący” lub „poszukujący”. Dodatkowo 28% interesuje się sferą religijną, lecz dystansuje wobec religijnych grup i 5% przyznaje się do niewiary. Zob. wywiad z C. W. Roofem przeprowadzony przez P. Steinfelsa, *Charting the Currents of Belief For the Generation That Rebelled*, „The New York Times” z 20 V 1993 (www.nytimes.com/1993/05/30/weekinreview/conversations-wade-clark-roof-charting-currents-belief-for-generation-that.html); ponadto: R. N. Ostling, J. Bonfante, R. Kamlani, E. Taylor, L. H. Towle, *The Church Search*, „The Time” z 5 IV 1993 (www.time.com/time/magazine/article/0,9171,978164-1,00.html, VII 2009); W. C. Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University Press, Princeton 2001.

X⁵⁴) i millenials (generację Y⁵⁵). Przy pomocy jednego targetu metodyści będą mogli dotrzeć ze swoim przesłaniem do niemal całego społeczeństwa.

Działania marketingowe Kościoła Metodystycznego w USA można potraktować jako próbę przeciwdziałania zmniejszaniu się potencjału konsumenckiego w ramach tej konfesji. Badania Instytutu Gallupa wykazały tendencję spadkową deklaracji wyrażających przynależność do tego wyznania – w 1992 r. taką preferencję wyraziło 10% respondentów, a w 2008 r. – 7%⁵⁶. Podobne wyniki prezentuje *American Religious Identifications Survey*, w którym w 1990 r. z Kościołem Metodystycznym identyfikowało się 8,1% Amerykanów, a w 2008 r. – 5%⁵⁷.

Wykorzystywanie instrumentów i narzędzi marketingowych jest charakterystyczne nie tylko dla Kościoła Metodystycznego, gdyż podobne kampanie prowadzą m.in. denominacje prezbiteriańskie, baptyistyczne, United Church of Christ⁵⁸, co prawdopodobnie jest spowodowane zmniejszającą się liczbą wyznawców. Potwierdzają to wyniki badań przeprowadzonych przez Instytut Gallupa w 2008 r., w których afiliację chrześcijańską zadeklarowało 77% respondentów (dla porównania w 1948 r. – 91%). Spadek przynależności do instytucji religijnych jest jednak bardziej widoczny w przypadku wyznania protestanckiego niż katolickiego – w 1948 r. przynależność do protestantyzmu deklarowało 69% respondentów, a w 2008 r. – 55%, podczas gdy deklaracje katolickie w latach 1945 i 2008 wynosiły po 22%. W badaniach tych można także zauważyć 10% wzrost liczby osób deklarujących się jako niereligijne – w 1948 r. takich deklaracji było 2%, a w 2008 r. – 12%⁵⁹.

Wzrost odsetka osób deklarujących się jako niewierzące i spadek deklaracji wyrażającej afiliację do chrześcijaństwa częściowo tłumaczy marketingowe wysiłki metodystów, które można chyba potraktować jako przejaw bezradności wobec dokonujących się aksjologiczno-ontologicznych przemian. Ten obraz szczególnego rodzaju działalności ewangelizacyjnej Kościoła Metodystycznego

⁵⁴ Zob. na ten temat m.in. D. Coupland, *Pokolenie X. Opowieści na czas przyśpieszającej kultury*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998; www.ptsem.edu/iym/lectures/1997/Room-Ministry.pdf (VII 2009).

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Zob. komunikat z badań: *Religion* (www.gallup.com, VII 2009).

⁵⁷ Zob. raport z badań uczonych z The Graduate Center of the University of New York: B. Kosmmin, E. Mayer, A. Keysar, *American Religious Identifications Survey 2001*, 19 XII 2001 (www.gc.cuny.edu/faculty/research_briefs/aris/aris_index.htm, V 2009); B. Kosmmin, E. Mayer, *American Religious Identifications Survey 2008*, Trinity College, Hartford Connecticut, s. 5 (http://b27.cc.trincoll.edu/weblogs/AmericanReligionSurvey-ARIS/reports/ARIS_Report_2008.pdf, V 2009).

⁵⁸ Na temat tej kampanii: Z. Domaszewicz, V. Makarenko, *Ewangelia na billboardzie*, „Gazeta Wyborcza” z 7-8 maja 2005, s. 32; E. Stachowska, *Sacrum w reklamie...*, s. 153; E. Stachowska, *Rechrystianizacja a neosakralizacja...*, s. 231.

⁵⁹ Szerzej na ten temat zob. komunikat z badań: F. Newport, *This Easter, Smaller Percentage of Americans Are Christian*, 10 IV 2009 (www.gallup.com, VII 2009).

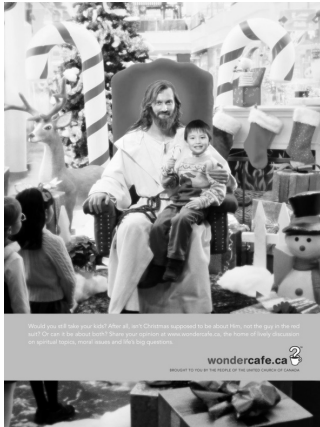
w USA ujawnia zatem determinację instytucji religijnych, które w warunkach silnej pluralizacji muszą troszczyć się przede wszystkim o utrzymanie dotychczasowego – i pozyskiwanie nowego – potencjału konsumenckiego, który jest wolny i niezależny w swych sakralnych wyborach. W warunkach supremacji ekonomii *status quo* każdej firmy, w tym także religijnej, zależy przecież w znacznym stopniu od procentowego udziału w rynku, wyrażanego m.in. liczbą klientów, o których niemal każdy podmiot religijny jest gotów walczyć. Sukces w tej rynkowej walce może oznaczać dla poszczególnych firm religijnych zwiększenie swojej partycypacji w corocznym budżecie filantropijnych „datków” Ameryki, który w 2008 r. wyniósł 307,65 mld dol., z czego na religię przekazano 106,89 mld dol.⁶⁰, co stanowi 35% udział w całym budżecie.

4. The United Church of Canada

United Church of Canada (dalej: UCC) zdecydował się na specyficzną formę ewangelizacji. 7 listopada 2006 r. rozpoczął trzyletnią kampanię reklamową pod nazwą *wondercafe.ca*⁶¹, której celem było zainicjowanie dyskusji na temat współczesnego świata, duchowości, indywidualnych przekonań i poglądów, ewentualnych dylematów moralnych, na które niezależnie od oceny światopoglądowej UCC był skłonny odpowiadać. Kampania miała zaangażować zarówno osoby zainteresowane sferą duchową, jak i te, które się wobec niej dystansują. UCC pragnął wywołać reakcje za pomocą dość kontrowersyjnych idei, które w istocie są emblematami ery jeśli nie sekularyzmu, to zapewne dyferentyzmu religijnego, gdyż następuje wzajemna interferencja *sacrum*

⁶⁰ Dla porównania na edukację i cele edukacyjne w 2008 r. przekazano 40,9 mld dol., które stanowią 13% całego budżetu i są na 2. miejscu po religii pod względem wielkości udziału. W 2007 r. budżet filantropijny wynosił 316,07 mld dol., z których 102,32 mld dol. (33,4%) przeznaczono na religię, a 43,32 mld dol. (12,1%) – na edukację. Szerzej: *Giving USA. Annual Report*, American Association of Fundraising (www.givingusa.com; <http://nonprofit.abut.com>, VII 2009). *Giving USA Report for 2008 and Online Fundraising Estimates* (<http://forums.blackbaud.com/blogs/connections/archive/2009/06/10/giving-usa-report-for-2008-and-online-fundraising-estimates.aspx>, VII 2009; http://www.philanthropy.iupui.edu/News/2009/docs/Giving-Reaches300billion_06102009.pdf, VII 2009). Na temat finansowania religii zob. ponadto: D. A. Roozen, C. S. Dudley, *Faith communities today. A report on Religion in United States Today*, Hartford Institute for Religion Research, III 2001 (www.hirr.hartsem.edu, VII 2009); *Year Book of American and Canadian Churches* (www.elektronicchurch.org, VII 2009); L. R. Iannaccone, *Skewness Explained: A Rational Choice Model of Religious Giving*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 36, 2/1997, ss. 141-157; E. Stachowska, *Rechrystianizacja i neosakralizacja...*, s. 234, zwłaszcza przyp. 30.

⁶¹ Kampania wykorzystywała m.in. media, Internet (interaktywną stronę internetową *wondercafe.ca*), prasę. Przy jej tworzeniu i realizacji UCC był wspomagany przez agencję Smith Roberts + Co. „The task”. *Introducing WonderCafe The United Church of Canada Opens its Doors Online and In Your Neighbourhood* (www.wondercafe.ca, VIII 2008).



Rys. 3. Elementy kampanii UCC pod hasłem wondercafe.ca
 Źródło: www.wondercafe.ca

i *profanum*, która utrudnia, a czasami wręcz uniemożliwia wyłonienie idei i przesłań eschatologicznych z tygła komercjalizmu. Nie tylko bowiem święta Bożego Narodzenia są dziś bardziej komercyjnym spektaklem emanującym czerwienią mikołajowych strojów i zielenią „grudniowych choinek” niż religijną celebracją narodzin Chrystusa, ale także emblematy religii stały się przede wszystkim dodatkiem do ubioru, a nie subtelną manifestacją afiliacji religijnej. Ponadto pluralizm światopoglądowy, postęp nauki i techniki, idea egalitaryzmu sprawiają, że próba przeforsowania jedynej właściwej (np. teologicznej, biblijnej lub kreacjonistycznej) interpretacji świata staje się przedsięwzięciem trudnym, a nawet niemożliwym do zrealizowania (rys. 3).

Życie współczesnego człowieka ulega zmianom i na te zmiany UCC próbuje reagować. Reakcja ta jest jednak raczej protestem wobec sukcesywnie powiększającego się obszaru swobód i wolności jednostek niż przejawem otwartości i tolerancji tej instytucji religijnej⁶². Supremacja swobody i emancypacja oznaczają bowiem utratę przez instytucje religijne dotychczasowego wpływu i kontroli nad życiem jednostek, które w znaczącym stopniu jest dziś sankcjonowane przez rynek. Kampanię UCC należy zatem odbierać nie – jak chcą tego jej twórcy – jako „świeży i istotny element”⁶³, „drogę dla Kościoła”, ale jako próbę przeciwdziałania pojawiającej się ponowoczesnej laickości oraz hegemonii rynku i konsumpcji. Odmienna interpretacja głównego przesłania kampanii, zgodna z zapewnieniami UCC⁶⁴, skłania bowiem do sformułowania przynajmniej kilku pytań: Czy jeśli dzisiejszy człowiek nie przeczyta o Kościele na billboardzie, to nie będzie tej instytucji potrzebował? Czy jeśli instytucja religijna nie będzie nawoływała do refleksji nad hierarchią wartości we współczesnym świecie, to wartości ulegną anihilacji, czy też po prostu przestaną być wartościami religijnymi? Czy sytuacja instytucji religijnych jest aż tak niepokojąca, że religię należy „sprzedawać” za pomocą reklamy i marketingu?

Niezależnie od odpowiedzi na owe pytania, które być może próbowałyby ubrać rzeczywiste intencje UCC w szaty troski, humanizmu i duchowej odpowiedzialności, to o pragmatyzmie marketingowych działań tej instytucji religijnej świadczy chociażby grupa docelowa, którą stanowią ludzie w wieku 30-45 lat. Są oni najliczniejszą populacją wśród osób niewierzących w Kanadzie (35%)⁶⁵. Dodatkowo 36% respondentów z tej grupy wiekowej w 2005 r.

⁶² W materiałach wyjaśniających cel kampanii UCC określił się jako Kościół otwarty. Tamże.

⁶³ Zob. tamże.

⁶⁴ Zob. tamże.

⁶⁵ W. Clark, G. Schellenberg, *Who's religious?*, Statistics Canada, General Social Survey (www.statcan.gc.ca/pub/11-008-x/2006001/pdf/9181-eng.pdf). Wszystkich osób niewierzących w 2001 r. było 16,2%, co oznacza, że niereligijność jest trzecią co do wielkości orientacją światopoglądową Kanady (dwoma pierwszymi są: katolicyzm – 43,2% i protestantyzm – 29,2%). Do UCC należy 9,6% badanych (tamże). Zgodnie z przewidywaniami Statistics Canada, dynamicznym

zadeklarowało, że „nigdy nie praktykuje”, co stawia ją na pierwszym miejscu wśród pozostałych populacji wiekowych⁶⁶. W ciągu 20 lat nastąpił wzrost deklaracji o 11,3% – w 1985 r. taką postawę wyraziło 21,5% respondentów, a w 2005 r. – 32,8%⁶⁷.

W 2006 roku Angus Reid przebadał bowiem respondentów z 20 krajów pod względem oceny ważności religii w życiu codziennym, w którym Kanada uplasowała się na 7. miejscu, gdyż 39% badanych Kanadyjczyków oceniło religię jako ważną, zaś 61% nie zgodziło się z tym stwierdzeniem⁶⁸. W 2007 r. w teorię ewolucji wierzyło 59% badanych Kanadyjczyków, a 22% uznaje pogląd, że Bóg stworzył człowieka w obecnej postaci⁶⁹. Od 2000 do 2009 r. nastąpił 13% spadek wiary Kanadyjczyków w Boga – w 2000 r. wiarę w Boga zadeklarowało 84% badanych, a w 2009 r. – 71%⁷⁰. Działalność UCC jawi się więc jako próba przeciwdziałania tendencjom sekularystycznym przy wykorzystaniu języka i symboliki rynku.

5. Światowe Dni Młodzieży – Sydney 2008

Dość osobliwym przykładem komercjalizacji sacrum były Światowe Dni Młodzieży (dalej: WYD) w Sydney w 2008 r., które bardziej przypominały Baudrillardowską feerię i symulację niż tradycyjną formę krzewienia religijności. Podczas pierwszego dnia WYD można było bowiem oglądać Benedykta XVI w inscenizacji nawiązującej raczej do koncertu gwiazdy współczesnej muzyki niż religijnej celebracji zachęcającej do refleksji i duchowego przeżycia (rys. 4). Wprawdzie ta forma propagowania katolickiej apologetyki została zainicjowana przez Jana Pawła II, którego niemal popkulturowy wizerunek sprawił, że Karol

wzrostem w latach 2001-2017 będą wykazywały się wyznania niechrześcijańskie – przygotowane scenariusze pokazują przyrost z 6,3% w 2001 do 11,2% w 2017 r. Szerzej: *Population projections of visible minority groups, Canada, provinces and regions 2001-2017* (www.statcan.gc.ca/pub/91-541-x/91-541-x2005001-eng.pdf, s. 18, VII 2009).

⁶⁶ Dla porównania w grupie wiekowej 25-44 lata w 1985 r. analogiczną deklarację złożyło 25% badanych. Rozkład tej deklaracji w pozostałych grupach wiekowych w 2005 (i 1985) wyglądał następująco: 15-24 – 33,1% (22,4%); 45-64 – 32,6% (15,7%); 65+ – 25,5% (20,8%). C. Lindsay, *Canadians attend weekly religious services less than 20 years ago* (www.statcan.gc.ca/pub/89-630-x/2008001/article/10650-eng.htm, VII 2009).

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Raport *World Divided Over Importance of Religion* (www.angus-reid.com/polls/view/13764/world_divided_over_importance_of_religion, VII 2009). Niższy poziom deklaracji wyrażających przekonanie, że religia jest ważna w życiu codziennym prezentowali respondenci z następujących krajów: Hiszpania – 31%; Chiny – 26%; Niemcy i Japonia – 24%; Wielka Brytania 23% i Francja – 17%.

⁶⁹ Raport z badań: *Do Canadians Believe in Evolution or Creationism?* (www.angus-reid.com/uppdf/ARS_Evo_Cre.pdf Angus Reid, VII 2009).

⁷⁰ Raport z badań: *As Christians Mark the Death and Resurrection of Jesus Christ this Easter Weekend, New Poll Finds Fewer Canadians Believe in God* (www.ipsos-na.ca, VII 2009).

Wojtyła stał się – jak ujmuje to Hors Herman – „gwiazdorem środków przekazu, którego z olbrzymim nakładem wysiłku i kolosalnych pieniędzy inscenizuje się na papieża ludowego”⁷¹, to jednak religijne przesłanie w ponowoczesnej formie jest *de facto* osobliwym przejawem komercjalizacji sacrum. Religię odzianą w „popkomercyjne” szaty trudno jest odbierać zgodnie z intencją głowy Kościoła, która jako duchowe cele dla młodzieży wyznaczyła podczas sakralnego spektaklu m.in. „odkrycie prawdziwej tożsamości Ducha Świętego”⁷² czy „jasne uświadomienie sobie Jego ciągłej, aktywnej obecności w życiu Kościoła; w szczególności odkrycie, że Duch Święty dzięki sakramentom chrześcijańskiej inicjacji [...] jawi się jako »dusza«, życiowy oddech właściwego życia chrześcijańskiego”⁷³. Życie chrześcijańskie wiąże się chyba zatem ze szczególną celebracją, której istota sprowadza się do magii przeżyć, choć niekoniecznie tych religijnych, gdyż trudno doświadczać transcendencji, będąc otoczonym gadżetami z napisem „Official Licenced Product” (rys. 5). Chyba że na tym ma polegać ponowoczesna strategia ewangelizacyjna, którą Benedykt XVI przekazał pielgrzymom, mówiąc: „Dla młodzieży kraju, który będzie nas gościł, stanie się to wyjątkową sposobnością, by zsekularyzowanemu w wielu kierunkach społeczeństwu obwieścić piękno i radość Ewangelii”⁷⁴.



Rys. 4. Benedykt XVI w dniu rozpoczęcia WYD w Sydney

Źródło: <http://www.wyd2008.org>

W trakcie WYD odbyły się targi zakonne (Vocations Expo), na których prezentowały się różne zakonne formacje. Miała to być promocja powołań i sakralnego sposobu życia, ale należy to postrzegać raczej jako dezawuację istoty powołania, gdyż powołanie w ponowoczesnym wydaniu bardziej zależy od atrakcyjności przedstawienia zakonu, koloru lub kroju odzieży sakralnej czy smaku kulinarnych specjałów, które są wytwarzane przez określone instytucje, niż od „rzeczywistej”

⁷¹ H. Herman, *Jan Paweł II złapany za słowo. Krytyczna odpowiedź na książkę Papieża, Uraeus, Gdynia 1995*, s. 29.

⁷² *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI z okazji XXIII ŚDM – Sydney 2008* (www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/youth/documents/hf_ben-xvi_mes_20070720_youth_pl.html, VII 2009).

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.



Rys. 5. Jeden z produktów przeznaczonych dla pielgrzymów (WYD, Sydney 2008)
Źródło: <http://shop.wyd2008.org>

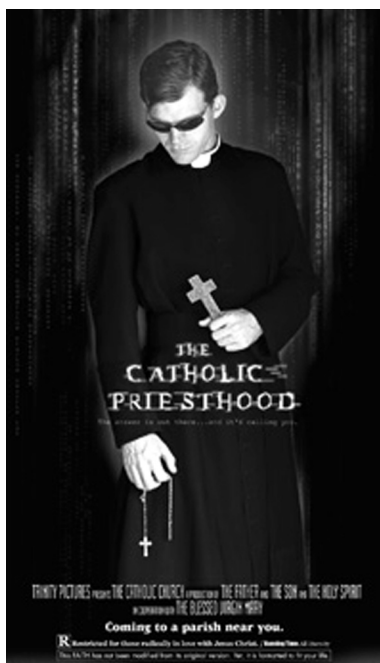
sugestii boskiej nakłaniającej do wybrania tej szczególnej formy życia. Promowanie powołań nie jest strategią charakterystyczną jedynie dla WYD, gdyż tę formę krzewienia życia religijnego próbował rozreklamować w 2005 r. Jonathan Meyer z Indianapolis, odwołując się do stylistyki filmu „Matrix”⁷⁵ (rys. 6), a także Duszpasterstwo Akademickie KUL, które w 2008 r. zorganizowało Targi Zakonne (rys. 7), będące – jak czytamy w informacji reklamowej – „promocją powołań poprzez przybliżenie [...] bogactwa charyzmatów zakonnych”⁷⁶. Rodzi to jednak pytanie, gdzie jest w takim razie powołanie *sensu stricte*?

Odwoływanie się przez instytucje religijne do tego typu działań i strategii oznacza albo plastyczne i efektywne przystosowanie się do wymogów współczesnego świata, albo bezradność wobec standardów ponowoczesnej laickości. Próba wkroczenia *sacrum* w przestrzeń komercji może owocować spektakularną formą strywializowania istoty religii, na którą instytucje sakralne nie są prawdopodobnie przygotowane. Przykładem sprofanizowania *sacrum* może być inicjatywa podjęta przez dziennikarkę czasopisma „Marie Claire”, która zwróciła się do australijskich agencji z prośbą o próbę innowacyjnego przedstawienia chrześcijaństwa. Pojawiło się wiele propozycji, z których trzy jawią się jako nie tylko inspirująca oferta dla zsekularyzowanego społeczeństwa Australii⁷⁷, ale także kontrowersyjna w przekazie forma repozycjonowania tradycyjnej aksjologii religijnej.

⁷⁵ Zob. *Church uses „The Matrix” to talk to youth Indianapolis priest featured in ad campaign to promote Catholicism*, 26 VIII 2005, MSNBC (www.msnbc.msn.com/id/9075370/, VI 2007); E. Stachowska, *Rechrystianizacja a neosakralizacja...*, s. 231, zwłaszcza przyp. 17.

⁷⁶ www.isidorus.net/show/news,103,Lublin_Targi_Zakonne_2008&język=PL.

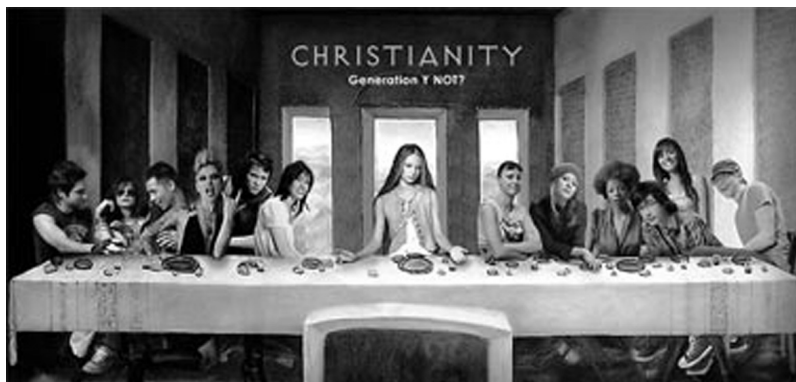
⁷⁷ W Australii można zaobserwować spadek zainteresowania chrześcijaństwem – w 1901 r. chrześcijan było 96,1%, a w 2001 r. – 68%. Jednocześnie można zaobserwować 15,1% wzrost w okresie 1901-2001 osób niewierzących – w 1901 r. było ich 0,4%, a w 2001 r. – 15,5% (www.abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/46d1bc47ac9d0c7bca256c470025ff87/bfdda1ca506d6cfaca-2570de0014496e1OpenDocument, VII 2009). W 2006 r. osób niewierzących w Australii było 18,7%



Rys. 6. Plakat stanowiący element kampanii w Indianapolis (autor: J. Meyer)
 Źródło: www.msnbc.msn.com/id/9075370



Rys. 7. Pokaz mody zakonnej i konkurs kulinarny w czasie targów zakonnych w Lublinie
 Źródło: <http://targizakonne.blogspot.com>



Rys. 8. Reklama przygotowana przez agencję Leo Burnett
Źródło: <http://au.lifestyle.yahoo.com/b/marie-claire/4620/>

Po pierwsze, koncepcja agencji Leo Burnett „Christianity. Generation Y NOT?” (rys. 8), która konwencją nawiązuje do obrazu „Ostatnia wieczerza” Leonarda Da Vinci, jednak jej intencją była nieco ironiczna aluzja do fundamentalnych założeń chrześcijaństwa. Projekt ten można zinterpretować – zdaniem jego twórców – także jako zaktualizowany ogląd współczesnego zróżnicowanego społeczeństwa, w którym tradycyjna apologetyka i dogmatyka raczej nie wzbudza zainteresowania⁷⁸. Gdyby zatem współcześnie miała zostać zorganizowana ostatnia wieczerza, niewykluczone, że przypominałaby ona kreację agencji Leo Burnett.



Rys. 9. Reklama przygotowana przez agencję The Campaign Palace z Melbourne
Źródło: <http://au.lifestyle.yahoo.com/b/marie-claire/4620/>

(www.abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/mf/2068.0/, http://www.hreoc.gov.au/racial_discrimination/face_facts/chap2.html#fn108, VII 2009).

⁷⁸ <http://au.lifestyle.yahoo.com/b/marie-claire/4620/> (IX 2008).

Po drugie, reklama agencji The Campaign Palace z Melbourne zatytułowana „Miracles are still happening” (rys. 9), która – podobnie jak kreacja Leo Burnett – podkreślała anachroniczność chrześcijaństwa, a dokładniej przekazu wartości tej tradycji. W projekcie nawiązano do elementów biblijnych, a dokładniej do opisanych cudów, które mogą być dziś odbierane przez społeczeństwo jako niewiarygodne, lecz można ten element przedstawić w ponowoczesnej postaci, sugerując, że Chrystus nadal jest wśród ludzi, że jego mistycyzm przenika ich życie. Przejawem prawdziwej wiary jest zaś dostrzeganie prawdziwej natury codziennych zdarzeń⁷⁹.



Rys. 10. Propozycja kampanii przygotowana przez agencję I.D.E.A.S. z Sydney
Źródło: <http://au.lifestyle.yahoo.com/b/marie-claire/4620/>

Po trzecie, propozycja przygotowana przez agencję I.D.E.A.S. z Sydney, nawiązująca do kontrowersyjnych momentów w historii chrześcijaństwa, gdyż przewodnim hasłem tego projektu było „Sorry`08. The Church Says Sorry” (rys. 10). Kampania ta sugerowała – zdaniem jej twórców – aby Kościół w 2008 r. przeprosił kobiety za lata religijnie sankcjonowanego postrzegania pozycji kobiet, a także za palenie czarownic na stosach i za niemożność pełnienia znaczących funkcji w przestrzeni religijnej.

6. The Churches Advertising Network

Jest to działające od 1990 r. stowarzyszenie zrzeszające specjalistów od reklamy oraz rozmaite grupy chrześcijańskie⁸⁰. Celem działalności The Churches Advertising Network (dalej: CAN) jest wspomaganie instytucji religijnych w wy-

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Członkami The Churches Advertising Network w 2008 i 2009 r. byli m.in. T. Kinch (The Methodist Centre), Ch. Bayfield (Arkwright Advertising Publicity & Ideas Ltd.), D. Coleman (Church Army), M. Elms (The London Institute of Contemporary Christianity), dyrektorzy działów PR z diecezji Southwell-Nottingham, Leicester, Manchester (www.churchads.org.uk/who/who.html).

korzystywaniu narzędzi marketingowych, które mają zapewnić wysoką jakość kampanii, gdyż „reklama i marketing powinny – zdaniem przedstawicieli CAN – stać się ważną częścią komunikacyjnej strategii Kościoła”⁸¹.



Rys. 11. Reklama pt. „Che Guevara” (autor: Chas Bayfield)

Źródło: <http://www.churchads.org.uk/past/1999/index.html>

Agencja wpisała się do grona twórców reklamy religijnej kampanią „wielkanocną” z 1999 r. zatytułowaną „Che Guevara” (rys. 11), którą można potraktować jako zamierzoną prowokację, mającą zwrócić uwagę opinii publicznej na ingrediencje religijne we współczesnym świecie, co zostało – jak przyznają twórcy plakatu – osiągnięte⁸². Kreacja ta miała uwypuklić intencje poświęcenia i cierpienia Chrystusa, a także podkreślić jego władzę, która w kontekście autorytaryzmu Che Guevary jawi się jako prawdziwa i naturalna⁸³.

Aktywność CAN jest szczególnie widoczna w okresie bożonarodzeniowym, gdyż komunikatami reklamowymi wyraża protest przeciwko komercjalizacji tych świąt. Wprawdzie ów sprzeciw nie ma tak szokującego charakteru jak kampania z 1999 r. – z wyjątkiem kampanii z 2005 r. (rys. 12) nawiązującej do plakatów rewolucyjnych – to jednak komunikaty skłaniają do refleksji. Obrazuje to kampania z 2003 r. zatytułowana „Ask him for something” (rys. 13), która piętnuje w nieco przewrotny sposób materializm współczesnych społeczeństw, prezentując narodziny Chrystusa odzianego w strój św. Mikołaja.

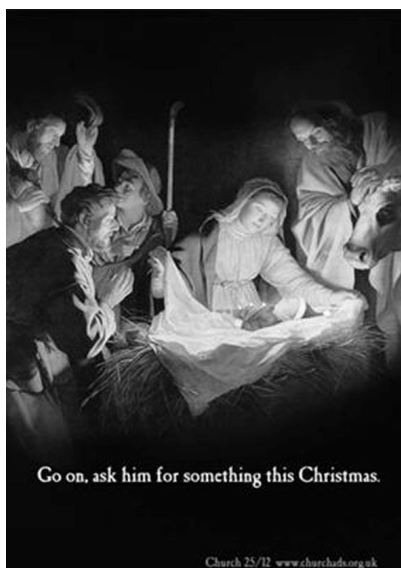
⁸¹ www.churchads.org.uk/who/history.html (IX 2008).

⁸² www.churchads.org.uk/past/1999/index.html (IX 2008).

⁸³ Zob. tamże.



Rys. 12. Kampania pt. „Celebrate the birth of a hero” (autor: Chas Bayfield)
Źródło: http://www.churchads.org.uk/mailling_list/birth_hero.html



Rys. 13. Reklama pod hasłem „Ask him for something”
Źródło: <http://www.churchads.org.uk/past/2003/index.html>

Na kampanie tworzone przez CAN można popatrzeć jak na próbę afirmacji określonych – bo jednak chrześcijańskich – wartości, które zapewne pretendują do tego, by stać się aksjologicznym uniwersum przenikającym egzystencję Europejczyków. Jednakże owe uniwersalistyczne aspiracje przybierają raczej postać nieco przebrzmiałej oferty sprzed kilku sezonów, gdyż barwność, wielowymiarowość, a także rozrywkowość propozycji epistemologicznych oferowanych przez współczesny świat bardziej interesuje dzisiejszego człowieka niż wizja cierpiętniczego drogi do ewentualnego zbawienia. Życie według zasad spod znaku krzyża i korony cierniowej jest przeznaczone chyba dla nielicznych, którzy w tej formule życia odnajdują cel i powołanie, gdyż jest ona obarczona trudem, wysiłkiem i poświęceniem, a dzisiejszy świat permanentnie krzewi ewangelię szczęścia i rozkoszy, pomijając przy tym tradycyjne ośrodki misyjne. Wyeliminowanie instytucji religijnych z programu propagowania wizji szczęścia niebiańskiego przez podmioty świeckie jest zapewne spowodowane tym, że tu na Ziemi jest już jakby w niebie, a organizacje religijne próbują imitować i naśladować – przede wszystkim w formie, choć niewykluczone, że i w treści – historycznie ukształtowaną wizję eudajmonii, lecz dopiero po śmierci. Mimetyzm działań podejmowanych przez organizacje sakralne ujawnia zatem lęk i obawę przed anihilacją religijnych aksjologii w globalnym hipermarkiecie idei, stylów życia, rozrywek i pokus.

* * *

Zaprezentowany wybiórczo materiał miał ukazać, że proces konsumpcji i komercjalizacji, które przenikają zarówno życie jednostkowe, jak i społeczne, w odniesieniu do sfery *sacrum* wydają się być trywializowaniem ideologii religijnych, duchowości, transcendencji, a także Absolutu na rzecz wzrostu popytu. Skomercjalizowana postać sakralności jawi się bowiem jako profanacja, która redukuje *sacrum* do codziennej potoczności zbanalizowanego rynku, gdzie religia i religijność stają się „nicością” w morzu licznych, często fascynujących i finezyjnych, choć w istocie bezużytecznych towarów i usług. W efekcie tego procesu religia już nie zaspokaja wyszukanych potrzeb związanych z wymiarem eschatologicznym, lecz staje się jednym z brandów istniejących na rynku, którego ewentualna odmienność od innych marek jest zakorzeniona w „historycznej niezmienności”, afirmującej nieco anachroniczne treści przy permanentnym poszukiwaniu nowoczesnych form ewangelizacji lub sakralizacji. We współczesnych sferach o proveniencji religijnej obserwujemy zatem nie tylko wszechobecną dominację technik i narzędzi marketingowych, ale także – a może przede wszystkim – fascynację tym wymiarem procesów ekonomicznych, których implikacją jest odzianie religijnej apologetyki objawienia w szaty komercji, gdzie za pomocą marketingu, reklamy, mediów, innowacyjnych technologii wyznacza się nowe formy lub drogi prowadzące rzekomo do zbawienia.

ELIGIUSZ LELO

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii

Profaniczna użyteczność i święty erotyzm w filozofii Georges'a Bataille'a

W artykule chcę, po pierwsze, wykazać swoiście egzystencjalny walor erotyzmu, traktowany mylnie jako przejaw animalnej, czyli niskiej i godnej pogardy, seksualności człowieka. Erotyzm mimo swego zakorzenienia w seksualizmie stanowi gwałtowną ewokację wyzwalaną przez możliwość świadomej transgresji zakazów, na straży których stoi społeczeństwo. Egzystencjalny aspekt tej tezy ma się uwidocznic w tragedii uwięzienia człowieka pomiędzy próbą transgresyjnego przekroczenia śmierci w erotycznej zatracie a przymusem uczestnictwa i podporządkowania się światu użyteczności, sterowanym przez racjonalnie skalkulowaną pracę dającą wyraz powadze człowieczeństwa, w opozycji do infantylności erotycznych ekscesów.

Po drugie, wychodząc od ugruntowania erotyzmu transgresyjnego, chcę pokazać, że nie jest on adekwatny do współczesnego rozumienia erotyzmu w ramach masowej kultury ponowoczesnej. Co więcej, z na pozór libertyńskich wywodów Georges'a Bataille'a nie należy wywodzić zachęty do praktykowania niepoohamowanego seksu. Pomimo okazjonalnego traktowania francuskiego filozofa jako prekursora postmodernizmu, jego rozumienie erotyzmu jest zakorzenione w immanencji istoty ludzkiej, nie ogranicza się zaś do fetyszyzowania i estetyzacji czysto materialnej powłoki cielesnej.

Ma to pokazać intelektualne podejście francuskiego heterologa do tytułowych zagadnień. Podejście to, choć może być traktowane jak opis rzeczywistości społecznej tworzonej przez „ciemną, zepsutą naturę” człowieka, dokonuje tego jedynie pośrednio, bo w rzeczywistości ukazuje erotyzm jako filozoficzne pytanie o sens człowieka.

1.

Erotyzm jest ludzką właściwością, która w akcie pożądania realizuje się powolnie, natomiast w akcie transgresji odnajduje całkowite spełnienie. Ten akt jest tak samo ulotny jak ludzkie życie, dlatego trafnie oddaje charakter ludzkiej egzystencji.

Akt transgresji jest gestem dotyczącym granicy – najpierw granic nałożonych przez człowieka na samego siebie jako uczestnika życia społecznego, a następnie granicy śmierci, nieprzekraczalnej bariery. Oblicze człowieka odbite w jej zwierciadle powoduje metamorfozę w istotę na poły ludzką, przez którą prześwieca gwałtowna animalność. Wybuch aktu transgresji jest wewnętrznym doświadczeniem jedynie tego, kto go dokonuje. Transgresja to swoiste zawieszenie dziejów konstytuujących społeczeństwa i przez to mających bezpośredni wpływ na socjalizowanie jednostek; zanurzanie ich w wartościach i normach społecznie akceptowanych. Poza tym transgresja zawiesza wszelkie projekty dalszej egzystencji, progresji, a więc aktywnego zbliżania się do granicy śmierci. Transgresyjne przekroczenie granic to zatura w czystej terażniejszości, zawieszenie w „tu i teraz”, to – jak chciał Bataille – „bycie bez zwłoki”.

Effektem tak gwałtownego aktu jest odczucie siebie jako bytu niezapośredniczonego w społecznych konstrukcjach, odnalezienie własnej tożsamości rozumianej jako identyczność siebie z samym sobą. Transgresja skutkuje porażką ponownego zaprzęgnięcia w czas odmierzany kategoriami społecznymi. Pomimo niemożliwości utrzymania erotycznego odczucia prawdziwego „Ja” poprzez transgresję, nie można powiedzieć, że zakłada ona odrzucenie, nienawiść czy też pogardę dla świata i życia. Człowiek dokonujący aktu transgresyjnego jest świadomy potrzeby zachowania równowagi tworzonej przez wiecznie dopełniającą się swoiście manichejską antynomię – świata użyteczności¹ oraz świata erotycznych transgresji². Równowaga zamyka się w sprzężeniu zwrotnym obu światów, gdyż w przypadku zwycięstwa jednego z nich popada się w ekspansję skrajności.

Takie rozumienie transgresji wynika z zestawienia myśli Bataille’a i interpretującego go Michela Foucaulta. Można też przywołać definicję transgresji polskiego badacza prof. Józefa Kozielskiego: transgresja jest zjawiskiem polegającym na tym, iż człowiek intencjonalnie wykracza poza to, co posiada i czym jest. Człowiek dokonuje transgresji poprzez czynności inwencyjne i ekspansywne, które wyraźnie wykraczają poza typowe granice działania – łąc.

¹ Jest to świat społeczeństwa opartego na pracy, w którym człowiek tworzy nadwyżki produktów, ale także życiowej energii. Świat ten stanowi środki do prawdziwego odczucia siebie. Według G. Bataille’a, mylnie jest przyjmowany za cel życia.

² Transgresje poprzez erotyzm są przeciwieństwem świata pracy. Są celem, który człowiek powinien przyjąć, aby odczuć prawdziwą tożsamość – niezapośredniczoną identyczność siebie z własnym „Ja”.

transgressio „przejście”, od *transgredi* „przekraczać”³. Zatem dokonać transgresji znaczy wyjść poza granice lub ograniczenia nałożone przez przykazania, prawo albo konwencje.

Transgresja daje możliwość spojrzenia na człowieka jak na istotę wielowymiarową. Zakłada ona, w odróżnieniu od progresji, utrzymanie tego, co przekraczane. Tak jak progresja jest ruchem „ku czemuś”, tak transgresja ukierunkowana jest także na określony cel⁴, lecz należy zwrócić uwagę, że przede wszystkim wychodzi ona „od czegoś”. Chcąc przekroczyć granicę (np. zakazu), człowiek transgresyjny będzie miał ją cały czas na uwadze. Tylko poprzez to, iż owa granica wciąż istnieje, transgresja będzie miała dla niego znaczenie. Przekroczenie znaczy coś wtedy, gdy równocześnie można „rozkoszować się” dalszym istnieniem granicy, stającej się swoistą klątwą, która zmusza człowieka do kontynuowania praktyk transgresyjnych. Działania transgresyjne stają na przeciwnym biegunie w stosunku do codziennej „rotacji” świata, usiłując wybić go z tradycyjnego rytmu.

Czynnikiem skłaniającym do podjęcia działań transgresyjnych jest istnienie jednoznacznie określonego centrum oraz „zasada niewystarczalności”. Zasada ta oznacza, że nie ma istnienia kompletnego, wystarczającego samemu sobie i dlatego każda ludzka egzystencja jest skierowana na relację z innymi. Prześtrzeń, w której porzucone są wszystkie istoty, nie zbliża do jakiegokolwiek rozwiązania, jest raczej formą rozproszenia jednostek w „byciu w relacji”. Stabilność tych relacji nigdy nie jest całkowicie zapewniona. Ich wartość nie wykracza poza wartość samych istot, które się w nie angażują. Paradoksalnie poprzez niestabilność relacji możemy uważać siebie za istoty autonomiczne. Wyjątkowo nietrwałe relacje pozwalają na tworzenie infantylnych, lecz wygodnych iluzji o własnej suwerenności. Mimo że tylko te relacje kształtują istotę ludzką, to jednocześnie permanentnie ją okłamują, a niedobór nigdy nie jest w pełni zaspokojony. Istocie ludzkiej wciąż czegoś brakuje, nie potrafi ona zapewnić sobie samowystarczalności. W skrócie jest to Bataille'owskie „porzucenie w świecie”.

³ Hasło „transgresja”, w: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Muza SA, Warszawa 2000.

⁴ J. Koziński wyróżnia cztery niezależne obszary, w których zachodzi transgresja. Wśród nich najbardziej powszechne są działania praktyczne skierowane na świat fizyczny (rzeczy). Ich celem jest ekspansja terytorialna, zwiększanie produkcji dóbr materialnych. Człowiek dzięki tym czynnościom tworzy sztuczny świat, którego budulcem jest środowisko naturalne. Kolejne działania skierowane są na ludzi. Mają na celu rozszerzanie kontroli nad innymi, wzbogacanie czynności altruistycznych czy powiększanie zakresu wolności indywidualnej w systemie instytucjonalnym. Z kolei działania symboliczne prowadzą do tworzenia niekonwencjonalnych konstrukcji myślowych i rozszerzania osobistej wiedzy o świecie zewnętrznym. Są to akty twórcze i ekspansywne, dzięki którym powstaje nauka i sztuka, rozwija się filozofia i religia. Ostatnie to działania autokreacyjne, które wspierają samorozwój i tworzenie siebie według własnego projektu. Jednostka rozwija swoje możliwości umysłowe, zwiększa siłę woli i wzbogaca osobiste doświadczenie. J. Koziński, *Koncepcja transgresyjna człowieka*, PWN, Warszawa 1987, ss. 50-51.

Pomimo porzucenia istnieje utrwalony wizerunek człowieka mającego formę dojrzałą i spójną. Wizerunek ten pochodzi ze świata racjonalnej kalkulacji możliwości istoty ludzkiej. Oscyluje wokół przyjętego centrum czy logosu kultury (bogowie, imperia, miasta), a stroni od peryferycznie umiejscowionych ekscesywnych światów odrzuconych. Myśl tworząca i podporządkowana centrum zawsze orbituje wokół niego, tracąc – według Bataille’a – swoją wartość, gdyż reprezentuje świat uległy, gloryfikujący rzeczy użyteczne i izolowane. Porządek w tym świecie jest wyznaczany przez mrówczą pracowitość i zmechanizowaną hierarchię miejsc zajmowanych przez każdego człowieka. Z kolei to, co zakwalifikowane zostaje jako „niehumaniczne”, plugawe, podejrzane, pozostaje peryferyczne i traktowane z pobłażliwością, bez większego zaangażowania. W tym sensie myśl ujawnia swój serwilizm wobec celów użytecznych. Posługujący się nią człowiek jest zniewolony, ale tylko człowiek wyposażony w myśl (racjonalność) posiada władzę nad rzeczywistością ludzką, ale niekoniecznie nad samym sobą.

To, co znajduje się poza centrum, jest określane jako heterogeniczność⁵, czyli wszystko to, co przez społeczeństwo bywa odrzucane; kultura wyklucza bowiem heterogeniczne stany, zjawiska i przedmioty. Wśród nich znajduje się erotyzm – „ciało obce” mylnie klasyfikowane przez centra jako prosta aktywność seksualna⁶.

Zachodnia kultura jest tą, która na „ciało obce” nakłada swoistą klątwę, odrzuca zwierzęcą naturę człowieka, jednocześnie idealizując i wysubtelniając ludzki byt wraz z jego intelektem i duchowością. W kulturach gloryfikujących rozum na margines odstawia się wszystko to, co niespójne, niemożliwe do usystematyzowania, czego nie da się wpisać w przyjęty model racjonalności. Heterogeniczność niczego nie wnosi, dosłownie traktowana jest jako niemająca sensu, jako to, o czym powinno się milczeć.

Heterogeniczność cechuje ponadto ambiwalencja. Zdaniem Bataille’a, kultura dokonała transformacji „przeklętej” i „zwierzęcej” odsłony ludzkiej natury, określając je jako święte poprzez ich zakazanie: dla Bataille’a „to, co święte, jest tym, co zakazane”⁷.

Człowiek pożąda utraconego niegdyś sacrum, które nie jest w żaden sposób użyteczne z perspektywy centrum, a ponadto łamie zgubną zasadę podporządkowania się.

⁵ W podstawowym znaczeniu heterogeniczność oznacza coś innego niż zwykle, różnego, innego gatunku, odmiennego, zawierającego różne elementy, niejednorodnego. Zob. hasło: „heterogeniczność”, w: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych...*

⁶ Seksualizm jest wąską dziedziną związaną z narządami płciowymi i potrzebami biologicznymi i psychicznymi, popychającymi człowieka do określonych działań celem zaspokojenia tych potrzeb, co daje uczucie odprężenia, ulgi i przyjemności. Zob. K. Imieliński, *Erotyzm*, PWN, Warszawa 1970, s. 36.

⁷ G. Bataille, *Erotyzm*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 72.

Droga do sacrum to droga do (powiedzmy złowrogo) „królestwa zła”. Staje ona otworem przed człowiekiem w momencie transgresji kulturowego zakazu. Pomimo codziennego dążenia do zachowania własnego bytu, charakter ludzkiej egzystencji określa także potrzeba kontaktu ze świętością, nie tylko przedłożona, skończona pula realnych możliwości do wykorzystania w życiu.

Jednym z istotnych elementów myśli francuskiego filozofa jest poszukiwanie przejawu suwerennej ludzkiej egzystencji, zamknięte w ciągłym dialektycznym napięciu pomiędzy asekuratywnym unikaniem i „heroicznymi” próbami⁸.

Syntezą przeciwstawnych – z jednej strony czysto animalnych, z drugiej czysto intelektualnych – form człowieczeństwa jest erotyzm rozumiany przez filozofa jako „Aktywność seksualna związana z rozmnażaniem, (która) jest wspólna zwierzętom obdarzonym płcią i ludziom, ale tylko ludzie uczynili z niej aktywność erotyczną, tym zaś, co różni erotyzm od zwykłej aktywności seksualnej, jest psychologiczne poszukiwanie niezależne od naturalnego celu prokreacji, to znaczy płodzenia dzieci”⁹. I dalej: „O erotyzmie można powiedzieć, że jest pochwałą życia nawet w śmierci”¹⁰ – włada on nieodpartą fascynacją śmierci i prokreacji, inaczej – pierwotną zasadą egzystencji. Erotyzm i śmierć są przeciwnościami, które jednocześnie się dopełniają – erotyzm związany z narodzinami i z rozmnażaniem nieustannie nadrabia spustoszenia, jakie czyni śmierć.

Erotyzm, mając przybliżyć człowieka do połączenia z bytem w ogóle, staje się celem ostatecznym, przeciwstawionym pracy, która jawi się jako środek do życia (lecz mylnie przyjmowana jako cel).

Erotyzm odwodzi człowieka od świata, który go konstytuuje. Najważniejsze miejsce w tym świecie przypisuje się pracy. Bataille nie odbiera jej roli fundamentu, dzięki któremu istota ludzka ma taką formę, w jakiej ją znamy – to praca wyprowadziła człowieka ze stanu pierwotnej zwierzęcości. Dzięki dostosowaniu materii do określonego celu ze zwierzęcia zrodził się człowiek. Jednak po długim czasie, żyjąc głównie w ten sposób, ludzie całkiem odeszli od zwierzęcości. Stało się tak przede wszystkim na płaszczyźnie życia seksualnego. Ludzkie gesty i zachowania zaczęły odpowiadać konkretnym celom. Świadomość celowości działań oddaliła człowieka od instynktownych reakcji, kładąc nacisk na ich sens.

Taki stan rzeczy filozof nazwał „znikczemieniem człowieka”. To znikczemienie wywodzi się wprost z uprzedmiotowienia poprzez pracę i rodzącego się z niej nakazu użyteczności każdej istoty ludzkiej. Utylitarystyczna cywilizacja odznacza się niewystarczającym szacunkiem dla życia, dlatego należy zmienić

⁸ M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, s. 200.

⁹ G. Bataille, *Erotyzm*, s. 15.

¹⁰ Tamże.

nastawienie i z należytą powagą potraktować biologiczny aspekt egzystencji człowieka, z jakim blisko jest związany erotyzm¹¹.

Znamiennym przykładem skutecznym światu użytecznej pracy była filozofia, zaliczana przez Bataille'a do sfery profanum. Filozofia potrafi budzić, ale niestety jedynie wątpliwości i rozczarowanie. Sama może być traktowana jako praca czy też specjalizacja, gdyż znamionującą ją cechą pozostaje rozum badający to, co możliwe. Zmierza on do standaryzowania egzystencji człowieka, łącząc wymiar ludzki z wymiarem ratio. Zdaniem Bataille'a, filozofowie aprobeują jedynie wymiar racjonalności, a to, co poza nim, jest sprowadzane do niedorzeczności. Bataille nie zgadza się na idealistyczną wizję człowieka będącego bytem racjonalnym, którego filozofia ogranicza wyłącznie do tego, co w nim wyrażalne i jawne, następnie promując swe wnioski jako te, którym podporządkowana jest całość ludzkich możliwości¹².

To, czego nie można pogodzić z filozoficzną systematyzacją i co jest poza racjonalnością, powinno stać się składową filozofii. Filozofia „wolna”, badająca człowieka w sposób całościowy, miałaby otworzyć się na sacrum transgresyjnej przemocy (gwałtu zakazów) i sferę emocji. Póki co pozostaje ona w sferze pracy intelektualnej, służącej profanicznej homogenizacji istoty ludzkiej.

Filozofia, jaką znamy, może – według Bataille'a – jedynie przygotowywać do zrozumienia całościowego poznania człowieka. Nie może ona być odpowiedzią na pytanie o jego sens, gdyż jako (tylko) wiedza, nie obiera za swój przedmiot istoty ludzkiej, lecz zreifikowany przez nią byt oderwany od bezgraniczności, jedynie zintersubiektywizowany i opisywany¹³. Poznanie pozbawione doświadczenia ekstremów człowieczeństwa staje się jedynie summą wiedzy.

Naprzeciw takiego prostego kumulatywizmu staje „doświadczenie wewnętrzne”, czyli swoisty sposób bycia realizowany m.in. poprzez erotyczne transgresje, który osiąga spełnienie, zanikając dla świata granic i zakazów w ekstazy jedności z bytem. Wszelki podział na przedmioty i podmioty zostaje wymazany – „podmiot i przedmiot są perspektywami bytu w chwili unieruchomienia”¹⁴. Wewnątrz takiej zatury wola poznania przez podmiot zostaje zawieszona – podmiot staje się synonimem niewiedzy, a przedmiot synonimem nieznanego¹⁵. Dla człowieka jest to możliwość powrotu do pierwotnej nierozróżnialności, a jednocześnie za sprawą sprzężenia zwrotnego świat użyteczności narzuca się sam, należy ponownie go przyjąć z całą gamą

¹¹ Z. Direk, *Erotic Experience and Sexual Difference in Bataille*, w: Sh. Winnubst (red.), *Reading Bataille Now*, Indiana University Press, Bloomington 2007, s. 95.

¹² M. Matuszewski, *Georges'a Bataille'a mistyczna partuza (część pierwsza)*, „Nowa Krytyka” 13/2002, s. 14.

¹³ Ibidem, s. 16.

¹⁴ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, KR, Warszawa 1998, s. 121.

¹⁵ M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000, s. 40.

przedmiotowych i podmiotowych określeń. W tym sensie „doświadczenie wewnętrzne” określa „mękę” i „apoteozę braku sensu”¹⁶.

Doświadczenie to nie może być traktowane jako swoista mądrość życiowa skumulowana w pewnym okresie, ale jako sposób istnienia całkowicie zanurzonego w teraźniejszości. Ekscesywna eksplozja w „tu i teraz” stawiana jest wyżej niż progresywne dążenie ku przyszłości, wraz z którą zwiększa się natężenie wiedzy i rzeczy gromadzonych w procesie pracy, w którym sposób istnienia jest ciągle ten sam. Bycie na ten sposób prowadzi do zejścia w głąb siebie i odkrycia „porządku intymnego”, znamionującego samoświadomość i uwolnienie się od wszelkich zewnętrznych form nakładanych na człowieka.

Erotyzm w sensie, w jakim pojmuje go Bataille, jest pewnym eksperymentem duchowym. Charakteryzuje go głębokie poświęcenie, opuszczenie czasu, Platońskie „bycie-razem-z-bogami”, otwarcie się na wszechświat i nieodróżnicowany byt. Przede wszystkim jest drogą osiągnięcia heterogenicznego sacrum, doznania ciągłości przez przekroczenie świata rzeczywistego i wejście do świata intymnego.

Zharmonizowany, zhomogenizowany świat, który ze względów bezpieczeństwa ontologicznego nałożył odium wstrętu i obrzydzenia na erotyczną gwałtowność ludzkiej natury, sam w iście gombrowiczowski sposób modeluje każdego nowego człowieka zgodnie z formą racjonalności. Forma ta, nakładana tuż po urodzeniu, pozwala przez okres przeznaczony na infantyлизm (dzieciństwo) rozkoszować się nim, gdy w momencie nabywania wszelkich czynników statusu społecznego należy przyjąć i pogodzić się ze zmianą perspektywy „bycia bez zwłoki” (dziecinne „tu i teraz”) na perspektywę „bycia jednym z nas” (zamiana życia suwerennego infantyлизmu na życie będące funkcją zbioru nakazów i ograniczonych możliwości).

Stosując na koniec jeszcze mniej naukową terminologię Bataille'a, który posługiwał się metaforą śmiechu i też, można powiedzieć, że taka dziecinada człowieka dorosłego, traktowanego przez społeczeństwo jako ten, który rozumie społeczne reguły i jest zdolny do ich stosowania, jest wykluczana poprzez śmiech osób postronnych. Śmiech Innych może wyrażać obawę, strach przed rozszczelnieniem tradycyjnych struktur oraz zdumienie i trwogę wobec faktu istnienia czegoś poza centrum użyteczności – istnienie swoistego zakazanego owocu, którego zerwanie przecina sekwencję przyzwyczajień i codziennych procedur. Ekscesywny śmiech¹⁷ osoby dokonującej transgresji jest otwarciem granic, nieograniczoną fascynacją życia będącego zakładnikiem dwóch nicości (tej przed urodzeniem i tej po śmierci). Burzy projekty świata pracy, ukazując, że są one tylko środkami przyjmowanymi za cele wypalające tworzywo istnienia.

¹⁶ G. Bataille, *Doświadczenie...*, ss. 105-106.

¹⁷ Śmiech – aintelektualny akt poznania bezinteresownego i tryumf życia nad zmechanizowaniem – zwiastuje ekstazę, zarysowuje wyraźne kontury heterogenicznego tła. Zob. J. Ziomek, *Rzeczy komiczne*, Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2000, s. 21.

W tym stanie nie można trwać wiecznie, a ulotne chwile transgresji ulegają profanicznemu światu użyteczności i wywołują w człowieku budzące łzy. W tak dramatycznej sytuacji tkwi tryumf, gdyż „Eros we łzach” jest symbolem świadomego „kochanka życia ludzkiego”.

2.

Czy erotyzm dziś, w czasach ponowoczesności, okazał się niekończącą się, nieograniczoną transgresją? Czy beznamiętne konsumowanie (spożycie nieproduktywne) przedmiotów oraz ludzi przez pryzmat erotycznych ekscytacji jest realizacją heterologicznej myśli Bataille’a i upragnionej suwerenności człowieka? Czy wszechobecny, niekryjący się erotyzm, będący dziś na porządku dziennym we wszelkich przekazach medialnych, wypełnia maksymę autora *Łez Erosa*, że jeśli „z k o n s u m o w a n i a nie uczynimy n a d r z ę d n e j zasady wszelkich naszych poczynań, nieuchronnie dostaniemy się we władzę rozmaitych, monstrialnych form bezładu, bez których nie potrafimy już k o n s u m o w a ć energii jaką dysponujemy”¹⁸ Czy może przesadny erotyzm jest raczej nakazem konsumpcji, niedopuszczającym do siebie woli, która jest niezbędna prawdziwym transgresjom? A zatem erotyzm taki może okazać się narzędziem zaburzającym równowagę pomiędzy *erosem* i *logosem*. Tak samo jak świat użyteczności przesadnie eksponuje efektywność i kalkulacyjność duszy rozumnej, tak ponowoczesny erotyzm zamyka się w historycznym, karnawałowym śmiechu nieograniczonego panowania duszy popędliwej. Takie traktowanie sfery erotyzmu nie jest może potęgowaniem zepsutej transgresji, lecz jedynie nowym sposobem profesjonalnego systemu kontroli i przymusu.

Masowe środki komunikacji każdego dnia potęgują znaki katastrof – ofiary, zabójstwa, gwałty, rewolucje, a więc to, co zdaniem francuskiego filozofa rozbudza transgresyjną rozkosz u widza. Środki te można obwiniać o nadmierne odślanianie dehumanizującego wstrętu, jednak patrząc realnie na przyczynę ich działania (zasada użyteczności z finansową i władczą korzyścią dla siebie), prezentowane obrazy spotykają się z popytem. Mroczna potrzeba przeżywania rozkoszy dzięki fascynującemu niepokojowi nie jest jednak świeża cały czas, a jej nadmierne budzenie może po pewnym czasie powodować beznamiętne przyjmowanie obrazów wstrętu, tak jak beznamiętnie przyjmowany jest świat pracy.

Aby nie podtrzymywać marazmu codzienności, świat rozumu zdolnego wprowadzać innowacje na poziomie osób, wiedzy czy mody realizuje „planowe wychodzenie z życia”. Iluzoryczne dyskwalifikowanie pewnych dziedzin wiedzy i przejawów życia, które cyklicznie będą się pojawiać pod zmodyfikowaną postacią, jest tylko chwilowym odświeżeniem w celu ukazania sensu dalszego

¹⁸ G. Bataille, *Historia erotyzmu*, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 9.

działania. Tzw. recykling, ciągłe przystosowywanie się do profesjonalnej wiedzy, pozycji społecznej czy dyktatów mody, to potrzeby generowane po to, aby ukazać cel, dla którego należy pozostać w świecie¹⁹.

Recykling coraz bardziej utrudnia transgresję, poddając uczestników kultury presji aktualizacji siebie, „bycia na bieżąco”, obawie utraty rytmu życia biegnącego wraz z innymi, co jednocześnie może prowadzić do pragnienia coraz bardziej gwałtownych i wyrafinowanych sposobów transgresji. Wszelkie znaczenia stały się cykliczne. Potwierdza to zdanie Bataille'a o iluzoryczności komunikacji narzucającej sekwencyjność, realizującej się dziś przez informacje reklamowe oraz obrazy pochodzące z tego samego źródła. Homogenizacja wytworów kulturowych bardziej przypomina grę z formami i technologią. Zacieranie się różnicy pomiędzy tym, co wysokie i tym, co niskie (np. wytworów literackiej awangardy oraz literackiej „kultury masowej”) i praca dla tak ujednoczonego świata jest dziś sownie nagradzana, dając wyraz podtrzymywaniu przez nią standardów, podług których należy żyć.

Jean Baudrillard twierdził, że to, w czym uczestniczymy, nie jest już „żywą kulturą”, a jedynie osobliwym korpusem znaków i odniesień, zmieniających się wraz z modą sygnałów intelektualnych, które zwiemy „kulturą masową”. Nazywa ją Najniższą Wspólną Kulturą proponującą „standardowy pakiet” najmniejszego zbioru przedmiotów, których posiadanie pozwala człowiekowi zaliczać się do społeczeństwa konsumpcji. Taka kultura jest również najmniejszym pakietem „właściwych odpowiedzi”, których znajomość powinna wystarczyć konsumentowi do uzyskania kulturowego obywatelstwa²⁰. „Najmniejsza wspólna kultura jest tym samym w stosunku do kultury, czym ubezpieczenie na życie w stosunku do życia”²¹.

Masowe zwielokrotnienie produktów, także produktów w postaci zwulgaryzowanych ciał, pozbawia sferę wstępu ekskluzywności transgresji. Produkty te stają się tylko jednymi ze standardowych akcesoriów, których zdobycie nie wiąże się z żadną trudnością czy poświęceniem.

Na takim tle erotyczne transgresje mogłyby posiadać swoją pierwotną moc jedynie w procesie akulturacji, gdy świeży jest etap namiętnej ciekawości i chęci eksperymentowania z nową rzeczywistością. Użytkowe wzornictwo (*design*) nakładane z czasem na człowieka przez otoczenie jest następstwem cykliczności przymusu ulegania modom.

Czy Bataille mógłby zatem zgodzić się z tak pojętą ponowoczesną, „rozedrganą” konsumpcją? Jej logika opiera się na manipulacji prostymi znakami wyzutyimi z wartości budzących wolę twórczej ewokacji własnego „Ja”. Konsumpcja

¹⁹ J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006, s. 123.

²⁰ Tamże, ss. 128-129.

²¹ Tamże, s. 129.

taka atakuje nas od zewnątrz, w pewnym sensie to ona pierwsza zaczyna nas pożerać, zachęcając do kontynuowania tego procederu. Tym różni się od konsumpcji proponowanej przez Bataille'a, mającej relację z wnętrzem istoty ludzkiej, pochodzącej ze świadomej woli jej podjęcia. Konsumpcja, o jaką chodzi w ponowoczesności, reifikuje podmiot, tworząc z niego jeden z przedmiotów o charakterze relacyjnym w stosunku do innych ze zbioru, wyłączając kontakt owego podmiotu z samym sobą.

Popkulturowe totalne podporządkowanie człowieka drogom obranym dla niego przez wyspecjalizowane systemy eksperckie oznacza kres perspektywy własnej immanencji, jej ewokacji względem własnego Ja, kres twórczego aktu. W wyniku chaosu wrażeń trudniejsze staje się przekroczenie świata użyteczności i iluzji, ponieważ teoretycznie może on już zaproponować nam wszystko, o czym można pomyśleć. Propozycje te okazują się sztuczne i utrzymujące człowieka w pożądanym przez centrum stanie, ale jest ich tak wiele, że mogą zaspokoić większość potrzeb, odwołując od chęci wyjścia i doświadczenia czegoś poza nimi. Celem kultury ponowoczesnej wydaje się więc totalitarna immanencja „ucywilizowanego” świata i odcięcie się od „nieodkrytych łądów”.

Ponowoczesność i blisko skorelowana z nią konsumpcja – mimo że Bataille pisał o potrzebie jej realizacji – stanowi podobny, niepełny i bardziej pospolity wymiar myślenia o erotyzmie. Popkultura, jako dziecko kultury masowej, wypromowała posługiwanie się seksualizmem i skondensowała go w prężny przemysł pornograficzny, przynoszący największe dochody przemysłowi rozrywkowemu²². Rozrywka tego typu nie ma punktów stycznych z filozoficznym konstruowaniem zagadnienia erotyzmu jako transgresji. Praktyka pornograficznego ekscesu realizowana na dużą skalę jest jedynie aberracją erotyzmu, nie zawiera elementu mistycznego „doświadczenia wewnętrznego”, skazując się na namacalny, dokładnie wyliczony zysk.

Pornografia do dziś nie jest pojęciem jednoznacznie zdefiniowanym, liczba jej znaczeń pokrywa się z liczbą krajów, autorytetów intelektualnych, obyczajów czy systemów kulturowych. Termin dosłownie oznaczający „nierządne rysunki” wywodzi się z greckiego *porne* – „nierządny” oraz *graphos* – „rysować”, „rysunek”²³. W wielu próbach definiowania pornografii można odkryć określenie jej jako „jakiegokolwiek materiału, który został zaprojektowany w celu wzbudzenia podniecenia seksualnego konsumenta”²⁴. W takiej wersji definicji widoczna jest jasna intencja osoby produkującej (lub kolportującej) dany materiał pornograficzny przeznaczony do konsumpcji, która nie zakłada żadnych wartości dodanych. Najważniejszą cechą pornografii jest jej funkcja

²² W. Klimczyk, *Erotyzm ponowoczesny*, Universitas, Kraków 2008, s. 24.

²³ A. Krawulska-Ptaszyńska, *Psychospołeczne uwarunkowania korzystania z pornografii przez mężczyzn*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2003, s. 10.

²⁴ Tamże, s. 10.

wywoływania określonych zachowań aktywizujących seksualność. Zachowania te są więc bardziej wywoływane (zachęcają próbkami pornograficznych obrazów) i polegające na czysto animalnym zaspokojeniu, niż podejmowane z suwerennej intencji obliczającej erotyzm na mistyczne zjednanie z transcendencją. Jak pisze Zygmunt Bauman:

W wydaniu ponowoczesnym czynności seksualne ogniskują się na ich afektach orgasmicznych; „ponowoczesny seks” dotyczy w gruncie rzeczy orgazmu i tylko orgazmu. Jego wyłącznym i nie znoszącym konkurencji celem jest dostarczenie coraz to silniejszych, a co ważniejsze jeszcze urozmaiconych, w miarę możliwości nowych i dotąd nieprzeżywanych, rozkoszy zmysłowych²⁵.

Żaden akt seksualny w ujęciu ponowoczesnym nie udziela porad, recept, pouczeń własnej egzystencji – jest do jednorazowej konsumpcji na miejscu.

Pornografia, pomimo że wydaje się blisko spokrewniona z myślą Bataille'a o nieograniczonym wydatkowaniu siebie, ma całkiem inne przeznaczenie. Posługując się terminem rozpropagowanym przez George'a Ritzera, można by powiedzieć, że jest ona przejawem macdonaldyzacji relacji międzyludzkich, a zatem oczekiwania odnalezienia już gotowego, „zmontowanego” według indywidualnego „widzimisię” partnera, którego następnie będzie można skosztować i odstawić.

W końcu pornografię, według Bataillowskiej terminologii, trzeba zaliczyć do świata użyteczności, a nie do elementów budujących „doświadczenie wewnętrzne” i świat intymności. Zmacdonaldyzowaną konsumpcyjną pornografię cechuje kalkulacyjność (jest dokładnie obliczona, przeprowadzona sprawnie i za określoną cenę), efektywność (najważniejsze jest przestrzeganie reguł, według których powinni postępować wszyscy zaangażowani; zwrócenie uwagi na podmiot jest elementem wtórnym), przewidywalność (zawsze i wszędzie uzyskamy ten sam efekt, co zapewnia bezpieczeństwo, wyeliminowanie niepewności i potrzeby zaufania) oraz możliwość manipulacji (należy wypełniać procedurę opracowaną przez kogoś z zewnątrz, nie można poszerzać zasięgu własnego „Ja”, wymaga się precyzyjności i dostosowania do określonych reguł).

Pornografia jest traktowana jak oferta handlowa. Sprzedający wystawiają na rynek swoją intymność, pozwalają na jej zawłaszczenie za określoną cenę. Siebie zastępują natomiast wykadrowanymi elementami ciała²⁶, gdzie twarz (która jako jedyna wyraża ekstazę) gra drugoplanową rolę. Wystawianie własnego ciała, a potem całej swojej istoty na publiczne pożarcie jej rozczłonkowanego wizerunku nie może być przejawem transgresji ani nawet samego erotyzmu. Z erotyzmem może mieć konotacje kolokwialne, a transgresją nie jest ze względu na wyrażanie przejawów zubożenia wobec własnego człowieczeństwa.

²⁵ Z. Bauman, *O ponowoczesnych pożytkach z seksu*, „Studia Socjologiczne” 4/1997, s. 105.

²⁶ R. Drozdowski, *Obraza na obrazach. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*, Zysk i S-ka, Poznań 2009, s. 54.

(...) znakiem upodlenia są ordynarne określenia organów płciowych i aktów seksualnych. (...) [Określanie] ich w sposób bezwstydnny nie jest transgresją, ale świadczy o zubożeniu, które stawia znak równości między profanum i sacrum²⁷.

Fetyszizowane ciało stało się obiektem celowej i świadomej inwestycji²⁸. Sakralizacja ciała poprzez jego „ubezwstydnianie” pozbawiła go atrybutów cielesnej powłoki, która jest swoistym nośnikiem wartości tworzących prawdziwie ludzkie oblicze, a pozostawiła jedynie materialny obiekt narcystycznego kultu.

Pragnienie zostało przekształcone w popyt na przedmioty-ciała, którymi można operować w racjonalny sposób. Ciało oraz związana z nim seksualność zostały przez kulturę masową zdekonstruowane, co pozwoliło na uruchomienie ekonomicznych procesów generujących zysk. Jednostka, aby pozostać w świecie, w którym może czuć się użyteczna, musi zacząć traktować samą siebie jako przedmiot i surowiec wymiany²⁹. Popkulturowy kult materialnego ciała zajmuje miejsce duszy, wypierając ją i dezawuuując możliwość erotycznych transgresji, dla których zaistnienia niezbędna jest głęboka, intymna immanencja.

Fascynacja seksem podtrzymywana przez rynek jest siłą napędzającą pożądanie ciągłego nabywania dóbr konsumpcyjnych. Wszechobecna seksualność wdzierająca się w życie głównie przez środki masowego przekazu przejawia komercyjny charakter i można powiedzieć, że odwraca uwagę społeczeństwa masowego od jego prawdziwych potrzeb. Jednak swoiste uzależnienie od seksu zakłóca możliwość zastanowienia się nad tymi potrzebami. Skala obecności seksu bombardującego rzeczywistość kultury masowej to – według Anthony’ego Giddensa – przejście od ładu kapitalistycznego, opartego na pracy, dyscyplinie i ascezie, do ładu zbudowanego na konsumeryzmie i hedonizmie³⁰.

Rzeczywistość widzianą w ten sposób można określić mianem regresu przypiętowanego ewokacją iluzorycznie „ucywilizowanej” animalności człowieka. Tę ewokację można zaprezentować poprzez użyte przez Giddensa pojęcie uzależnienia. Definiuje on uzależnienie jako zwyczajowy wzór zachowania, który jest dla jednostki przymusowy i zaniechanie go wywołuje u niej emocje nie do zniesienia. Uzależnienia dają jednostce poczucie bezpieczeństwa, redukując lęk, ale zawsze jest to efekt doraźny. Zasadniczo uzależnienia działają odurzająco. Ich specyficznymi cechami są: „odlot” – odczucie ulgi, tryumfu, odprężenia, które z czasem mogą przesłonić pierwotne walory tych doznań oraz „działka” – dążenie do osiągnięcia „odlotu”. Koją one niepokój i wprowadzają w stan odurzenia. Przyjęcie „działki” jest psychologiczną koniecznością, ale

²⁷ G. Bataille, *Erotyzm*, s. 133.

²⁸ J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna...*, ss. 169-170.

²⁹ Tamże, s. 180.

³⁰ A. Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 209-210.

prędzej czy później przychodzi uczucie pustki i wszystko zaczyna się od nowa. Doświadczenie uzależnienia polega na zatraceniu własnego „Ja”, doraźnym zaniechaniu właściwej dla większości sytuacji dnia codziennego troski o zachowanie własnej tożsamości. Po zatraceniu przychodzi stan wstydu i skruchy. Uzależnienie, zamiast dawać coraz większe poczucie zadowolenia, powoduje panikę i może stać się autodestrukcyjne³¹.

Powyższy przykład na pierwszy rzut oka może wydawać się tym, o czym pisał Bataille i wskazywać na to, że rzeczywiście był on propagatorem prostego libertyńskiego rozpasania, zaciemniającego świadomość i działającego na zasadzie chemicznego środka odurzającego. Jest to jednak mniemanie mylne z dwóch powodów. Po pierwsze, Bataille'owska zatura w erotyzmie jest możliwością wynikającą z własnej świadomości ciągłego stania przed zwierciadłem śmierci. Świadomość śmierci uwalnia erotyzm. W tym sensie erotyczne transgresje burzące zakazy życia doczesnego nie negują „Ja”, a raczej je afirmują, łącząc ich animalną i ludzką sferę w celu ujęcia całościowego obrazu siebie. Po drugie, erotyzm Bataille'a nie ma charakteru destruktywnego, kończy się łzami świadomości i zgodą na powrót do świata użyteczności oraz kontynuowanie jego *status quo*. Kończy się także zgodą na obrzydzenie, lecz nie kogoś, kto dokonuje transgresji wobec siebie samego, ale innych wobec aktów transgresyjnych, co znów można konstatować jedynie mdłym śmiechem, który inni potraktują jak ironiczną indolencję. „Tragedia” powrotu z transgresji ma charakter duchowego rozczarowania, natomiast tragedia przebudzenia z uzależniającego „odlotu” jest fizjologiczno-depresyjna.

Zatopieni w erotycznych transgresjach „kochankowie życia ludzkiego” odczuwają skrajne uczucia: od egzaltacji do zniechęcenia, od smutku do radości, od gniewu do czułości, od rozpaczki do zmysłowości. W przeciwieństwie do uzależnionych libertynów kultury ponowoczesnej, którzy jednocześnie dążą do najbardziej intensywnej rozkoszy i do absolutnej moralnej nieczułości³². Wspólna obu przypadkom jest oczywiście prosta zasada podtrzymująca ich istnienie – chęć wiecznych powrotów do wywoływanych doznań.

Ponowoczesny produkt – erotyka porno – oznajmia, że nie potrzebuje żadnych uzasadnień oraz że sama jest swoim logicznym celem zdolnym do trwania, gdyż „pożądanie nie pożąda zaspokojenia; pożądanie pożąda pożądania. (...) Dziś samoistność i suwerenność erotyki – poszukiwanie rozkoszy samej wzniesiono do rangi normy kulturowej”³³. Erotyka, aby mogła stać się czynnikiem ekonomicznym i przybrać formę towaru (pornografii), musiała być najpierw poddana gruntownej kulturowej przeróbce. Należy dodać, że warunkiem po-

³¹ Tamże, ss. 91-92.

³² O. Paz, *Podwójny płomień. Miłość i erotyzm*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 222.

³³ Z. Bauman, *O ponowoczesnych pożytkach...*, s. 101.

wodzenia społecznej produkcji „zbieraczy wrażeń” (wydajnych konsumentów) stała się atrofia więzów społecznych, traktowanie siebie jako obcego w tłumie, w którym łamanie zakazów moralnych nie jest samoregulowane w oparciu o bliską znajomość z otaczającymi nas innymi. Warto zauważyć (jak w przypadku filozofii uplasowanej przez Bataille’a po stronie użytecznego *profanum* pracy), że pornografia jest elementem świata racjonalności, gdyż u jej podstawy leżą takie cechy, jak: specjalizacja, standaryzacja, schematyzm oraz postępująca profesjonalizacja tworzenia określonego produktu³⁴. Kulturowa obróbka erotyzmu czyni iluzorycznym wybór przyjemności z całej gamy w określonym czasie, jednak stoi za tym racjonalnie skalkulowany swoisty „panoptyczny” model ładu społecznego (nadzorca widzi sam, nie będąc widzianym). Zdyscyplinowanie erotyzmu w epoce ponowoczesnej jest (możliwe, że głównym) zaprzeczeniem teorii Georges’a Bataille’a, gdyż zostaje umieszczony po stronie świata użyteczności, który dopiero przez erotyzm transgresyjny może zostać przekroczony. Słowem, libertyńskie konotacje erotyzmu ponowoczesnego (jego odfiltrowanie z funkcji rozrodczych oraz miłosnego zaangażowania), przywracają pierwotną antynomię praca (środek) – erotyzm (cel), sytuując erotyzm ponowoczesny po stronie pracy, nie obrazując praktycznej realizacji (na światową skalę) teoretycznych koncepcji Bataille’a.

Charakterystykę kondycji ponowoczesnej z myślą francuskiego filozofa wiąże to, że spłaszcza ona i kondensuje percepcję nieskończenie rozciągalnego czasu w intensywne, lecz krótkotrwałe przeżycie chwili. Upływ czasu – przypisany do istot śmiertelnych – podzielony jest na sekwencję epizodów, z których każdy przeżywa się jako odrębne zdarzenie „tu i teraz”, chwilę ulotną, nieobciążoną przeszłością ani przyszłością – moment do spożycia na miejscu, bez zwłoki, natychmiast i w pełni³⁵.

Podsumowanie

Wartość filozoficznego erotyzmu niosącego możliwość ofiarowania siebie sobie staje w opozycji do racjonalnie skalkulowanej kultury porno. Ponowoczesny śmiech w ekstazie, która trwa bez otrzeźwienia, zdaje się informować o tym, że ludzka animalność zatoczyła koło – od seksualności społeczeństw pierwotnych, które zaczynały uświadamiać sobie istotę śmierci, do porno kultury, która uwięziła samą siebie w przesadnym seksualnym hedonizmie, skrojonym na potrzeby przemysłu. Tym samym świat tworzony przez człowieka stał się taśmą montażową, a życie produktem zależnym przede wszystkim od możliwości ciała.

³⁴ W. Klimczyk, *Erotyzm ponowoczesny*, s. 138.

³⁵ Z. Bauman, *O ponowoczesnych pożytkach...*, s. 107.

Filozofia Bataille'a wskazuje na potrzebę afirmacji życia, uwznioślenia go przez rozumienie siebie w budowaniu i zejściu do własnego wnętrza. Erotyzm przez doświadczenie ciała ma budzić istotę ludzką do doświadczenia własnego istnienia w połączeniu z bytem w ogóle. Poza tym erotyzmowi przysługuje wartość wynikająca ze spajania pierwotnej zwierzęcości i wtórnego intelektualizmu. Natomiast przeszkodą dla samego życia, które powinno być celem niezapośredniczonym w żadnym zaplanowanym dla niego przemyśle, są aberracje powrotu do seksualizmu. Seksualizm podlegający niewyczerpanemu pożądaniu jest materia, którą łatwo manipulować, uzależniając ją od konkretnych czynników. Wobec tego erotyzm zakładający element ludzkiego intelektu i immanencji jest wartością, która ponowoczesnemu, zglobalizowanemu społeczeństwu umyka na rzecz przyjemności, automatycznie się dezaktualizującej. Kolejną przyjemność należy kupić, a samemu pozostawać w przekonaniu, że jest to najlepszy z możliwych wyborów.

Filozofia Georges'a Bataille'a wykracza poza ramy ponowoczesności oraz poza podział epok w dziejach świata. Erotyzm transgresyjny pozostaje w człowieku, jest jego możliwością wyjścia poza codzienność własnej egzystencji i będzie istniał tak długo, jak długo człowiek jest człowiekiem.

