

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

# HYBRIS

19 (2012)

[WWW.FILOZOF.UNI.LODZ.PL/HYBRIS](http://WWW.FILOZOF.UNI.LODZ.PL/HYBRIS)

ISSN 1689-4286

TUCHAŃSKA

SIECZKOWSKI

RYNKIEWICZ

MISZTAŁ

MACHOŃ

KOWALSKA

MOMOT

## INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Kopcińskiego 16/18

90-232 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)

e-mail: [magazyn.internetowy.hybris@gmail.com](mailto:magazyn.internetowy.hybris@gmail.com)

ISSN: 1689-4286



### REDAKCJA

#### Redaktorzy naczelni:

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

#### Sekretarz:

Marzena Łebedowska

#### Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

### REDAKTORZY JĘZYKOWI

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

Jagna Świdorska

### RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)  
Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)  
Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)  
Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)  
Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)  
Prof. Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)  
Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)  
Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)  
Prof. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)  
Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

## **RECENZENCI**

Roger Ariew (University of South Florida), Aristides Baltas (National Technical University of Athens), Marian Broda (Uniwersytet Łódzki), Bogna Choińska (Akademia Pomorska w Słupsku), Tomasz Ferenc (Uniwersytet Łódzki), Agata Janaszczyk (Gdański Uniwersytet Medyczny), Krzysztof Jarosz (Uniwersytet Śląski), Janusz Kaczmarek (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Maciej Kaniowski (Uniwersytet Łódzki), Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski), Jerzy Kochan (Uniwersytet Szczeciński), Paweł Korobczak (Uniwersytet Wrocławski), Maria Kostyszak (Uniwersytet Wrocławski), Małgorzata Kowalewska (UMCS), Michał Kruszelnicki (Dolnośląska Szkoła Wyższa), Andrzej Kucner (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), Peter K. Machamer (University of Pittsburgh), Henryk Machoń (Politechnika Opolska), Krzysztof Matuszewski (Uniwersytet Łódzki), Aldona Pobjewska (Uniwersytet Łódzki), Artur Przybysławski (Uniwersytet Jagielloński), Kazimierz Rynkiewicz (Uniwersytet Ludwika-Maksymiliana w Monachium i Akademia Ignatianum w Krakowie), Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki), Szymon Wróbel (PAN).

## **WWW**

Projekt graficzny: Krzysztof Józwiak  
Webmaster: Paweł Grabarczyk

[W NUMERZE:]

**ARTYKUŁY**

BARBARA TUCHAŃSKA

**HUMAN NATURE OR HUMANITY: BETWEEN GENES AND VALUES**

[001-032]

TOMASZ SIECZKOWSKI

**NOWY ATEIZM I JEGO WRÓG**

[033-057]

KAZIMIERZ RYNKIEWICZ

**EINE BEGRIFFLICHE ANALYSE DES VERHÄLTNISSES  
ZWISCHEN DER PERSONALEN IDENTITÄT UND DEN  
VERÄNDERUNGEN DES GEHIRNS**

[058-074]

DAWID MISZTAL

**THE ANTHROPOLOGICAL CONSEQUENCES  
OF THE EVOLUTION OF EMPIRICISM**

[075-092]

HENRYK MACHOŃ  
**PRZEŻYCIE SPORTOWE A DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE.  
ELEMENTY ANALIZY**  
[093-115]

ANNA KOWALSKA  
**DRAMATURGICZNIE NIJAKIE SPEKTAKLE,  
CZYLI ROZWAŻANIA O SZCZĘŚCIU**  
[116-125]

## RECENZJE

PIOTR MOMOT  
**CO DWIE GŁOWY, TO NIE JEDNA**  
[126-138]



# [BARBARA TUCHAŃSKA:// HUMAN NATURE OR HUMANITY: BETWEEN GENES AND VALUES]

## [ABSTRACT]

[We are within nature and culture, conditioned simultaneously by genes and meanings. This form of our self-understanding is the result of fundamental modifications that happened in modern philosophical anthropology and of the impact of the natural Science. In modern philosophy three types of approaches to the human situation were constituted at different times: the idealist, the naturalist, and the culturalist, and the problem of whether humanity is natural (biological) or cultural has begun to take precedence over the issue of human supernatural roots. Both approaches are presented, their presuppositions discussed, and arguments in favor of a version of the culturalist approach. Only the culturalist approach allows us to understand our own self-constitution and, in particular, our self-reflectivity, as well as the naturalist attempts to ignore them and immerse ourselves in nature].

**BARBARA TUCHAŃSKA**  
UNIVERSITY OF LODZ

## **HUMAN NATURE OR HUMANITY: BETWEEN GENES AND VALUES<sup>1</sup>**

### **1. Introduction**

To be between genes and values is our human condition. This means that we are between nature and culture or rather within both, i.e., within the sphere of natural phenomena and the sphere of meanings, or some naturalists prefer to say in the field of gene-culture co-evolution. This way of conceiving the human situation, this form of our self-understanding is the result of fundamental modifications in philosophical anthropology and the impact of the natural sciences. Let me briefly discuss these modifications.

In ancient philosophy the problem of human nature was a philosophical issue that arose within the context of our knowledge about the Cosmos, i.e., the universal order connecting Logos, the laws of nature, and human fate. From our contemporary perspective it is clear that in ancient philosophy it was not a question for the natural scientist, who aims at founding humanity within nature, or a question for the social scientist, who tries to understand man as a sociocultural and historical being. Nor was it a question for the ethicist of Kantian persuasion, who wants to understand man as a moral subject acting in the reign of freedom. It was an issue of the philosopher, the lover of wisdom as a whole, not wisdom divided into disciplines. However, since ancient philosophy conceptualized the separation

---

<sup>1</sup> The text is based on my *Introduction* [Tuchańska 1992].

of necessary, eternal, and unchangeable being, on the one hand, and contingent, finite, and mutable phenomena, on the other hand, it divided the problem of human nature into the empirical question of the genetic and functional determination of man within the realm of phenomena, and the metaphysical (later also theological) problem of the ideal humanity. The answer to the latter question requires prior knowledge about being, i.e., the absolute reality that conditions and gives sense to any contingent being. "To know properly what it is to be contingent in a metaphysical sense we have to know what it is to be non-contingent, thus to know what God is" [Kotakowski 1982, 70]. Any answer to the metaphysical problem of humanity follows from the presupposed idea of God and the belief that human beings are akin to God [Scheler 1976, sec. 2]. Plato's conception illustrates this: someone who knows the idea of Goodness, Truth, and Beauty understands man as a subject of moral, cognitive, and artistic acts. Human nature belongs to the ideal order and it bestows reality upon every human being that belongs to the order of empirical objects. However, the gap between perfect eternal being and contingent things does not mean that the philosopher can concentrate either on ideal humanity or on empirical subjects. To study the first without knowing the second would destroy philosophy as **human** wisdom; to become familiar with the second without knowing the first would not give us **wisdom**. One can become a sage, who understands things, is able to de-mystify spurious truths, and may rule a kingdom, only if one relates the empirical world of natural and social phenomena to the ideal world.

The basic structure of this ancient construction was inherited and developed by Medieval philosophers. For St. Augustine it is self-evident that our experience of God as eternal Immutability, Light, and Happiness gives us a fundamental truth about ourselves. Our wandering within the factual realm of nature and history is not constitutive for our human nature. Quite the contrary; our presence among material things is the source of a permanent menace to our humanity. To be a human being is like a task, a call to duty that everyone has to fulfill, fighting against empirical reality and its



temptations. We can know our human nature only through insight into the realm of intentions and ideas of God. This insight, however, allows us to realize that man is not simply a soul, whose embodiment can be ignored without distorting the essence of man. Man is unavoidably a soul invested with bodily form or — to reverse the order — a living being incarnating a spirit. Man belongs simultaneously to the ideal and the empirical order, although humanity is constituted only within the ideal order.

## 2. Modern views: human nature versus humanity

In modern philosophy, the idealist, the naturalist, and the culturalist approaches were constituted at different times.<sup>2</sup> Descartes and his seventeenth century followers established the idealist reading of the nature of man, in the eighteenth century the thinkers of the French Enlightenment created the boldest version of the naturalist interpretation, and certain thinkers within German nineteenth-century philosophy established the culturalist interpretation.

Descartes did not reject the most evident belief of common sense that we are the unity of body and mind, of extension and thinking. Yet he demonstrated that common sense should and could be overcome in order to discover the truth of human nature. He believed — following traditional metaphysicians — that the essence of human beings is not located within empirical reality. Yet, his way of overcoming commonsensical ways of considering human nature was not metaphysical but epistemological. For him, humanity is located in an act of human self-awareness: it realizes itself in our rational self-identification. In other words, to be a human being is to engage in an act of self-awareness — *cogito*. Humanity exists in the order of pure thinking, which we can uncover only when we entirely neglect the

---

<sup>2</sup> The term “anthropology” was coined in 1501 by Magnus Hundt and defined in 1594 by Otto Casmann as “the doctrine of human nature” [Stagl 2000, 33].

sphere of bodies and empirical phenomena. The core of the Cartesian construction is the idea that in the course of my conceptual self-reflection I am given to myself directly as a substance, whose activity — in fact, the only activity — is thinking, broadly understood. A human being comes into existence primarily within the ideal order of (self-)thinking, within which I reconstruct — in virtue of my own intellectual activity — first, my subjective existence, i.e., my existence-for-myself, and second, my objective existence, i.e., my existence as a soul created by God, as *res cogitans*, and as *res extensa* entangled in natural mechanisms and dependencies. Therefore, all forms of my objective existence: as God's creature, as a subject of cognition confronted with an independent object of cognition, a physical body, a living being, etc., should be seen — from a philosophical perspective — as correlatives of human self-consciousness. I would not be able to understand myself as a God's creature or an animal without my ability to think, which is — first and foremost — my ability to think-about-myself. My faculty to think about myself is really my ability of thinking-myself.

Naturalists — from Democritus, Epicurus, Hobbes, and La Mettrie to modern vitalists and contemporary evolutionary naturalists — have been motivated by a belief that their theories could overcome the metaphysical separation of phenomena from essences, on the grounds that there are no essences. Presupposing that the natural order is neither a reflection nor an embodiment of a supernatural order, modern naturalists claim that the question of humanity as distinguished from the characteristics of the human species does not make any sense. Thus, they reject the question of the supernatural roots of humanity. For (early)modern naturalists, humanity is a purely natural phenomenon, i.e., it is produced by nature and located within the global mechanism of nature. In contemporary naturalism this view has been substantially modified by developments in the biological sciences. For contemporary naturalists, humanity is a particular form of animality constituted during the process of biological evolution but — simultaneously

— culturally shaped, polished, and perfected or — on the contrary — deformed and corrupted.

Without any unjust exaggeration, one can say that in the nineteenth century the pressure of biological and historical facts, which had been just discovered, together with the inherited philosophical program of transcendentalism modified deeply the entire continuum of views referring to human beings and human nature, from the metaphysical to the theological, from the rationalist to the naturalist. Whether these views referred to the characteristics of the human species, to Reason, or to a created soul, they had to recognize the natural genesis of humankind and the sociohistorical aspect of humanity. In German idealism, reason, ethical norms, and self-reflectivity became entangled in the historical development of humanity. Later, reacting against Hegel, philosophers of different persuasion — from Feuerbach and Marx, to Scheler, Plessner, and Cassirer — “attempted to build bridges between empirical description of being human as part of nature and intuitive knowledge of being human as free spiritual activity” ([Smith 2007, 42]; [Cassirer 1978]; [Plessner 1983]; [Scheler 1955]).

One of the consequences of these radical changes was the emergence of a question: how does the natural relate to the sociocultural? Are human beings fundamentally natural or cultural? Is human nature constituted by biological factors (genes, natural selection, etc.), and in this sense universal, or rather by meanings and values and, therefore, radically cultural and historical in character? Are we determined by physical and biological forces primarily, and by psychological and social factors only secondary; or is the natural only a basis upon which our humanity is created in virtue of human sociocultural and historical activity; or — even more radically — are we, our sociohistorical order and our nature, constructed by ourselves? It seems that the problem of whether humanity is natural (biological) or cultural begins to take precedence over the issue of human supernatural roots.

Some of the contemporary naturalist approaches to humanity claim that they supply the psychological and sociocultural views of human beings

with a deeper, more fundamental truth. Such is the case in Freud's psychoanalysis, ethology, sociobiology, and some views within neuroscience, philosophy of mind, and post-humanism. Their claim, however, is fundamentally flawed. As Max Scheler states, to say that humanity develops from animality is to utter nonsense, because from the perspective of the biological sciences we are and remain animals, not humans. What allows us to contrast a human being — as a new being, a new quality — with an animal being does not lie in animality itself [Scheler 1955, sec. 3]. Another source of difficulty for the contemporary biological approach to human nature is the clash between the essence of Darwin's achievement and the commonality of human nature postulated by theoreticians. As Ernst Mayr emphasizes, his theory of evolution "undermined essentialism" and "focused attention on the role of individual" [Mayr 1982, 249]. "The central insight of Darwin's vision of nature was the *diversity* of species and of individuals within a species, not the existence of an essential core of particular characteristics" [Smith 2007, 28]. On the other hand, contemporary adherents of the naturalist view of human nature seem to share with theologians and philosophers the view that human nature is defined by certain universals [Shore 2000, 81–82].

The drawbacks and consequences of the radical reductionist naturalization of humanity have been studied and criticized most profoundly with respect to psychoanalysis. Sociobiology raised similar polemics. It was charged with reductionism, genetic determinism, with spreading all sorts of racial, sexist, and class prejudices, and finally — with approaching the social reality in a dilettantish way (cf.: [Laland, Brown 2011, 65–72]). For Edward Wilson, human nature — in all its aspects, including the spiritual, ethical, and social — is simply the *differentiam specificam* of the human species, and is caused by genes that are unique to the human species. In its early stage, sociobiology's claim was not only that it had the right to explain human

phenomena, but also that it was able to offer their ultimate explanation.<sup>3</sup> However, arguments and empirical data forced sociobiologists to weaken their claim: genes do not determine particular ways of behaving but only multiple alternatives of behavior, and the actualization of a particular behavior is triggered by non-genetic factors, in particular, sociocultural ones. Thus, advocates of a moderate version of sociobiology claim that sociobiology does not (and cannot) eliminate and replace the social, historical, and cultural sciences, but that it is able to contribute to the explanation of human behavior, social institutions, and cultural phenomena. However, it not only extends the knowledge elaborated by the humanities; it offers us an explanation that is more fundamental because biological phenomena and processes constitute the foundation of sociocultural reality. In this way sociobiology can unify the social sciences [Degler 1991, 310–327].

The position of Konrad Lorenz and his ethology is similar, although the reductionist charge would be even more unfair than in the case of Wilson. For Lorenz, the entirety of being can be described with the help of one conceptual apparatus that is developed from the categories of the theory of evolution. Although the sphere of culture is — for Lorenz — a relatively autonomous and isolated level of being, it is the result of human instincts and impulses. All our actions are adaptive; our pro-social behavior, e.g., acts of altruism, love, or friendship, are based on instincts. Even artistic creativeness, appreciation of beauty, or cognitive curiosity stem from “instinctive behavior mechanisms” [Lorenz 1966, 236–248]. Every cultural phenomenon is a factor that complements instinctive mechanisms in human adaptation to the environment. “The equipment of man with phylogenetically programmed

---

<sup>3</sup> Today brain scientists and philosophers of mind claim the same. Many of them “have declared clearly and emphatically that there is no separate mental stuff” and “that knowledge of brain events explains what goes on when people experience or act.” Some “treat ‘mind’ as the generic term for a number of brain functions” [Smith 2007, 108]. All such declarations downplay or ignore the social and cultural dimensions of human consciousness, self-reflection, and knowledge [Ibidem, 111–112].

norms of behavior is just as dependent on cultural tradition and rational responsibility as, conversely, the function of both the latter is dependent on instinctual motivation” [Lorenz 1966, 265].

Naturalist ways of explaining human behavior, psychological mechanisms, or human cultural traits seem attractive and very convincing to many people. In the twentieth century they obtained both popularity and intensive criticism in different fields of the humanities (e.g., explanations mobilizing heredity, instincts, race, or sex differences in psychology; the reference to the biological concept of human nature or to evolutionary mechanisms in cultural and social anthropology, as well as to ethology and sociobiology in social, anthropological, and political studies).<sup>4</sup> They gain importance again in new (neuroscientific) naturalism and post-humanism. Sociobiology and ethology were replaced by interdisciplinary fields of research: human behavioral ecology, evolutionary psychology, cultural evolution theory, and gene-culture co-evolution models. In these new evolutionary approaches to human mind, behavior, and culture much more emphasis is put on the interrelationship between genetic, ecological, and sociocultural conditioning, the parallels between biological and cultural evolution, and the correlations or even mutual dependencies between genetic and cultural evolutionary changes. In spite of all those changes, what is common to all these evolutionary perspectives is understanding humans as “sophisticated animals,” at best “guided by genetic *and* cultural information,” and to consider human behavior as usually and essentially adaptive ([Laland, Brown 2011, 211]; italics added — B. T.). The persuasive power of naturalist explanations is probably connected with their scientific stigma: they must be right because they belong to natural science that provides the truth.

There are, however, three issues which must be taken into consideration by a philosophical analysis juxtaposing naturalist and humanist approaches to humans. First is connected with difficulties in merging the

---

<sup>4</sup> For details see: [Degler 1991].



vocabulary of the evolutionary theory and that of the humanities or social sciences. Second issue is the difference between explanation of human features, in particular genetic or genealogical explanations, and understanding who we are or what constitutes us as humans. Third issue is the unavoidability of philosophical presuppositions in both naturalist (scientific) and non-naturalist approaches. In order to tackle the first issue, let me consider three examples and begin from sociobiology.

Someone who says that sociobiology complements traditional sociological studies of social phenomena tacitly presupposes that the question of what is described and explained by the united forces of sociology and sociobiology is unanimously decided and accepted by both parties. Usually however, this is not the case. There is no agreement between sociologists or cultural anthropologists and sociobiologists as to the definitions of the phenomena studied by both disciplines. Moreover, it is quite possible that agreement will be never achieved and that it cannot be achieved without the complete subordination of the social concepts under biological ones.

For instance, in sociobiology human aggression can be defined as an individual physical act (or a threat of an act) that limits the freedom of another individual's behavior, or the fitness of another individual, that is, its ability to transfer genes [Urbaniak 1984, 167]. In sociology or cultural anthropology, on the other hand, the basis for identifying an act as aggressive is not the threat to individual fitness, or the presence of a gene of aggression, or any other natural factor. In these disciplines it is necessary to make reference to historical systems of meanings, rules of interpreting behavior, moral norms, religious beliefs, or legal regulations. Only by relating a given behavior to these cultural systems of meanings and values we can distinguish an act of aggression from the ritual offering of human life to a deity, the killing of an enemy during a battle, or the inflicting of capital punishment on

someone. For sociobiology all these acts are simply cases of aggressive behavior.<sup>5</sup>

Another example is the statement by Justin Stagl that human nature has “four layers which have had time to interpenetrate and to intermingle their flavours”: the biological heritage of the species *Homo sapiens*, the cultural heritage of mankind, particular traditions within humanity, and the utopian potential of humanity [Stagl 2000, 34–5]. Its understanding requires interconnected definitions of “species *Homo sapiens*,” “mankind,” and “humanity,” in which the two latter concepts would not be reduced to the first one. It also requires a clear notion of the interpenetration between the biological heritage of the species *Homo sapiens* and the cultural heritage of mankind. And finally, two concepts “biological heritage” and “social heritage” should be merged carefully since the term “inheritance” does not have (entirely) compatible meanings in genetics and in the human sciences. In genetics the concept of heritability “relates exclusively to those genetic influences that are transmitted from the parents and affect the response to selection” [Laland, Brown 2011, 183, footnote 6]. In the human sciences heritability refers almost to anything, from patterns of behavior, preferences, norms, opinions, knowledge, to rights, titles, and properties received by succession, by will or gift, but also by all forms of enculturation. Moreover, inheritance binds not only parents and offspring but also generations or siblings transmitting outgrown clothes from one to another.

---

<sup>5</sup> Similar remark was made by Joseph Fracchia and Richard Lewontin in reference to two culturally different “acts of barbarism in Western history”: the genocide of Native Americans and the Nazi Holocaust. Cultural evolutionists “may subject both to the same explanatory principle as just two examples of human aggression explained through some selectionist variation or combination of inclusive fitness, innate aggression, the stress of overpopulation, and/or the need for *Lebensraum*.” Such an explanation would, however, “lead to a gross misunderstanding of each and would tell us little about their historically and politically significant differences” [Fracchia, Lewontin 1999, 77].

Similarly, to understand a phrase “self-interpreting animals” [Taylor 1985, 45] as internally coherent we need either a biological definition of self-interpretation or a culturalist definition of an animal. Contrariwise, we must either admit that culturally acquired ability to interpret oneself transfers human beings from the world of animals to the world of humans or acknowledge that we are simply animals and culture is a pure fiction.

Analogous discrepancies appear in explanations of social and cultural phenomena offered by naturalists and anti-naturalists.

First, it is worth remembering that there is a fundamental difference between naturalist (e.g., biological) and culturalist (e.g., sociological) explanations of cultural phenomena. If the naturalist concepts are used “substantially,” and not as metaphors or analogies, the naturalist explanations are conceptually heterogeneous: their *explanandum* are social (cultural) phenomena described in social (culturalist) terms, whereas their *explanans* are biological facts. The construction of such a heterogeneous explanation requires particular caution and care. When it is done without caution and care we face situation described by Fracchia and Lewontin: “Darwinian theorists of cultural evolution universally agree that selection is *the* explanatory law, the key to explaining all ‘evolutionary’ or ‘historical’ developments at any sociocultural and historical coordinates. In this way human history is reduced to a unitary process, its complex dynamics to a rather singular logic, and the particularity of historical time is reduced to ‘empty abstract time’ (Walter Benjamin)” [Fracchia, Lewontin 1999, 59]. The blunt claim of Fracchia and Lewontin may be an exaggeration because evolutionary studies of culture have undergone a transition from simply applying evolutionary biology to formulating (mathematical) models of cultural evolution more or less analogues to the biological evolution or even models of co-evolution. Nevertheless, at the end some reference to biological concepts of selection, successful variants, adaptation or similar ones has to be made in those studies.

Second, there are no ultimately convincing arguments that evolutionary or co-evolutionary explanations are better than those given by the students of the humanities or social sciences in their own terms. They claim that to explain a social or cultural fact — as a fact of society or culture — is to discover social or cultural factors that determine, condition, or constitute it (make it what it is). The reason that justifies the anti-naturalist explanatory strategy is exactly the same as the reason that justifies a biological explanation of a biological phenomenon or a physical explanation of a physical phenomenon: explaining the physical phenomenon of free-fall, a physicist refers to physical factors and not to biological or psychological features of falling bodies, even if they are cats or suicides. So, like the physicist, the sociologist is entitled to construct a sociological explanation of a sociological phenomenon and the cultural anthropologist — to give a culturalist explanation. We can even say that the construction of such explanations is their obligation. Moreover, it seems that there are human phenomena that cannot be explained by reference to genetic selection or other mechanisms described by evolutionary biology. Biological explanation cannot account for values and evaluative statements or substitute for a sociological explanation that refers “to inherently social rules and intentions” [Smith 2007, 29].<sup>6</sup> In general, an adherent of a sociological or anthropological approach to humans still can argue “that the understanding we seek about human subjects fundamentally, and irreducibly, concerns meaning, values, social rules and the expressive world made possible by language” [Ibidem, 110]. These phenomena cannot be reduced to the

---

<sup>6</sup> Jerzy Kmita argues that in order to explain, for instance, a connection between an act of the placing of a crown on one’s head and constituting this person as a monarch, it is simpler and more convincing to refer to cultural rules than to a physical causal explanation [Kmita 1995, 221]. Similarly, Thomas Szasz states: “No one claims to be able to explain the economic or emotional value of a wedding ring by identifying its material composition; scientists do not insist that a physicalist account of its structure is superior to a cultural and personal account of its meaning” [Szasz 2008, 579].

workings of human brain, to the biological processes of adaptation, or to the effects of the mechanism of genetic variation and natural selection.

To clarify the second issue, i.e., the difference between explanation of human features and understanding who we are I would like to refer to the statement of Hubert Marki, an animal behaviorist, who says: “The question of why humans have developed a unique style of mental contents should be answered according to the usual paradigm of Darwinian evolutionary theory” [Marki 2008, 209]. His question is a clear example of a problem leading to that what I have called a genetic or genealogical explanation. It presupposes that “a unique style of mental contents” was developed or singled out from an evolutionary more primordial or more universal form of mental contents. It is quite understandable that while answering it one would refer to a scientific theory that refers to developmental processes in living beings and shows mechanisms that produce these processes. It is, however, a completely different matter to answer the question referring to human “unique style of mental content.” This means giving its definition or — as I prefer to formulate it — to understand it. Marki himself defines it not in biological, evolutionary terms, but in psychological ones. Moreover, it seems to me that he presupposes that these terms are able to grasp both the uniqueness of human mental contents and their historical, social, and cultural universality. The recognition of the presence of such presuppositions leads me to the third issue.

No matter whether one talks about human nature that has its roots in the evolutionary process or about humanity understood in a humanist, social, anthropological, or philosophical terms, one has to do it on the ground of certain beliefs that are necessary, very often tacitly taken for granted, but by no means self-evident and ultimately justifiable. They become visible after some time or from a different perspective, and then they are often identified as prejudices, partial judgments, and their holders are accused of bigotry, unfairness, or plain stupidity.

Let us have a closer look at the presuppositions of any naturalist explanation of cultural phenomena. First of all, there is the epistemological assumption of scientism that **knowledge of different scientific disciplines is compatible and can be unified**. This presupposition is based on realism and cognitive objectivism. According to it, there are no historical, disciplinary, or paradigmatic gaps or breaks in knowledge that cannot be bridged. In other words, views of a given phenomenon established from different perspectives can be unified, and **for every thing, process, or phenomenon there is one coherent truth**.

Only on the basis of this assumption can one claim that scientific studies in various historical epochs, in different disciplines, and under many paradigms refer to the same objects. Only on the basis of this assumption can one claim that conceptual diversity, the selective nature of scientific cognition, its historical situatedness, non-conclusive nature, and other factors do not limit the objectivity of scientific research, and are not sources of the insurmountable constructive nature of scientific research.

On the ground of this assumption it is obvious that the Earth considered by Ptolemy is the Earth of Copernicus; that motion described by Einstein is exactly the same physical phenomenon as the one described earlier by Newton, Galileo, and Aristotle; and that — by analogy — the human being of sociology, cultural studies, or cultural anthropology is exactly the same as the human being of sociobiology, behavioral ecology, cultural evolution theory or a model of gene-culture co-evolution. Presupposing this, one can believe that, for instance, a sociobiological explanation of a social phenomenon and its sociological description compose a coherent whole.

Another assumption of the naturalist strategy of reductionist unification (not accepted by the gene-culture co-evolution theory) is **the idea of the asymmetry in the relation between the social and natural disciplines**. They are not equivalent, they do not possess equal rights, and do not co-explain social phenomena. From the naturalist perspective they cannot be equivalent because **only the social is influenced and modified by the natural**;



the natural is not influenced and modified by the social. Thus, either sociology must be reduced to biology (as in the radical version of sociobiology) or — at least — recognized as not self-sufficient. Acceptance of the strategy of reductionist unification means for the social sciences and the humanities either self-destruction or fundamental self-limitation.

The humanities are not, however, doomed to self-destruction or self-limitation. As Leszek Kołakowski emphasizes [1984], the belief that biology gives us insight into biological processes as the reality from which the human originates, and in which it is grounded, may be an important heuristic principle, but it does not lead to a better answer to the question of who we are.

### **3. Humanity not reduced to human nature**

Radically anti-naturalist approaches to humanity can be found in the contemporary interpretive and hermeneutic traditions in the humanities and philosophy. There are good reasons to claim that an important part of contemporary Continental philosophy is the philosophy of culture or — more precisely — culturalist philosophy [Siemek 1982, 54–55]. It is anti-reductionist in its articulation of the self-reflexive consciousness of modernity, which “knows itself as culture and as one among many.” The culturalist philosophy recognizes and makes modernity the world of culture, in a broad anthropological sense of the term, or, “as Hegel would say, defines it as the world-epoch of *Bildung*” [Markus 2011, 18]. Culture conceived in this way is “the outcome of the way the Enlightenment invented and defined itself” [Ibidem, 19]. Modern ways of live are not “simply natural, or God-ordained,” they are “man-made and re-makable” [Ibidem, 18].

It is true that from the perspective of a culturalist philosophy “to be modern is to have a human-centered view of the universe,” to recognize human beings “as the source of all meaning and value, the agents in all action, the eye in the storm of existence itself” [Nimmo 2011, 60], but

anthropocentrism does not entail a dualist view of culture as opposed to nature. Rather, the modern culturalist philosophy tries to go beyond the traditional epistemological subject/object dichotomy as well as beyond the culture/nature opposition. From its perspective culture is the primordial sphere in which all reality, objective and subjective, is constituted.

We participate in a culture (and society), and the relation between us and cultural reality is not a form of objective causal determination. We are human beings as participants in historical cultural realities, and our humanity, both who and what we are, is culturally situated: we are cultural beings. Thus, the objectivist belief that cultural reality can be studied from outside, as an object independent from us, is illusory because any attempt to establish the subject/object opposition between ourselves and our culture is itself a cultural act. When we undertake a study of culture we always and already participate in it.

In this tradition the problem of humanity ceases to be a metaphysical problem of human nature that preexists human being (existence) and awaits actualization, or a scientific question of what differs human species from other species. It becomes an **existential-ethical** question. As it is rightly emphasized by Stefan Amsterdamski: the concept of humanity “is not a zoological but a moral concept” [Amsterdamski 1994, 25].

From this perspective, humanity is projected and constituted by us in the course of our transcending beyond what has been established so far by us and our ancestors toward what is not yet present. In other words, from the existentialist perspective humanity is neither an essence nor a fact of a more primordial status than our being. It does not exist by itself. It is the content of our acts of overcoming ourselves as we are at the moment as well as acts of going beyond the existing order and projecting the future. From the existentialist perspective, the existing order is the reality of depersonifying objective determination, and while going beyond it, we direct ourselves toward Transcendence, even if it is nothingness.

Also all interpretive trends in contemporary sociology, such as symbolic interactionism, ethnomethodology, or constructivism, carry an anti-naturalist view of humanity. They concentrate on social interactions or on everyday life and emphasize the we constitute ourselves through mutual interpretations and re-interpretations. Radical adherents of the sociology of everyday life interactions reject any need for establishing an objectifying distance between themselves as sociologists and the social reality, in which they take part as members of a society and participants in interactions of everyday life. Even if their research project cannot be realized, the interpretive perspective should not be ignored.

Philosophy of culture and the interpretive tradition in the social sciences contribute to the decline of scientism as well as to the demise of its beliefs: that scientific method is historically, disciplinary, and paradigmatically universal, and that scientific cognition is applicable to everything that exists and can be known and. Moreover, it seems that we witness not just an act of destroying a particular, local form of scientism but the process of the devastation of the entire scientific ideology.<sup>7</sup>

#### **4. Who are we?**

Undoubtedly, to answer the question of who we are is not a simple matter. I believe that there is insight in the philosophical position that does not locate humanity in the uniqueness of the human species, in the unsurpassed sensitivity of human beings, or even in human consciousness but in self-consciousness. It is very possible that no single feature or ability distinguishes humans from animals, but their combination certainly does, and self-consciousness is in the core of that combination. Only a human being can become an object for himself or herself; only a human being can refer to the

---

<sup>7</sup> There is, of course, an opposite trend, namely post-humanistic naturalism. Its anti-anthropocentrism is, however, equally illusory as that of traditional naturalism.

world and — moreover — to his/her own referring to the world; only a human being can have the consciousness of being conscious. “It is not the fact that we are feeling and sensitive *subjects* that distinguishes us among living creatures, but the fact that we can be *objects* for ourselves, that is, be capable of splitting our consciousness so that it becomes its own observer” [Kołakowski 1989, 115].

What needs emphasizing at this point is the fact that our capability of “splitting our consciousness so that it becomes its own observer” is an ability exercised by individuals but it is socially and culturally created. Moreover, it is not only socially created, it does not exist without language, social relations, and cultural rules; it is social and cultural in the sense that self-referring is our communal activity. Self-consciousness is but an element of our self-referring practice. We do different things to our bodies, we self-train and self-discipline ourselves.

The view that conscious self-referring is constitutive for humanity has important consequences. It allows us to see that naturalist conceptions of humanity discovering objectively our real immersion in nature, fundamental for who/what we are, cannot illuminate our self-consciousness. They allow us to identify ourselves with nature in our reflection on ourselves but they have no conceptual tools at their disposal to naturalize our reflection on our reflection. When we self-reflectively refer to our own consciousness we cannot identify ourselves with any natural phenomenon; the ability of our thinking to reflect upon itself appears to us as radically different from the natural and the animal. Moreover, it is our self-reflection that is the condition of our objectifying view of nature, ourselves, and our own being in the world. “The awareness of one’s being in the world itself therefore transcends the being in the world, and is an irreversible abandonment of the spontaneous consent to its natural position; it is the irreversible loss of a ready-made location in nature.” [Ibidem, 116] In other words, human subjectivity that divides itself into the reflecting subject and the subject matter of self-reflection, self-experience, ceases to be part of nature. Even if I conceive

human consciousness as an element of nature, I — as a subject performing this understanding — am not within nature; otherwise I would not be able to treat nature as an object of my cognition and conceive my cognition as different from me myself who is its subject.

Consequently, any biological characteristics that can be an element of my self-experience is no longer simply and purely natural; it requires understanding [Ibidem, 116]. To the extent to which humanity consists in self-consciousness we do not belong to nature but stick our heads out of it; and our self-consciousness cannot be reduced to what we know about ourselves as natural beings. “Even if we did know precisely who we are in nature, we would be unable to cease knowing that we know — and this state of duality is enough to prevent our being completely integrated into the order of nature” [Ibidem, 115–116]. My being-within-nature and my being-within-nature-knowing-that-I-am-within-nature are two radically different ontological situations. The second, exclusively human, situation is — in fact — even more complicated because it contains an element of self-awareness. Thus, my being means that I-am-within-nature-knowing-that-I-know-that-I-am-within-nature.

The fact that we are not humans on the basis of the *differentiam specificam* of the species *Homo sapiens* but — in a nutshell — by our own self-referential making does not lead to any of presuppositions usually attributed to anthropocentrism. One is the claim to human superiority, the other — dualistic ontology.

Anthropocentrism is often characterized not only as a position stressing “human centredness” but also “as the view that humanity has been conditioned to regard itself as a superior species” [Jonge 2011, 307]. The belief in human superiority is “deeply rooted in the Judaeo-Christian tradition of domination” and — possibly — in the “worldview of technocratic-industrialised societies” (Ibidem, 308). However, none of those “paradigms of domination” is an unavoidable element of anthropocentrism, and I do not feel compelled to accept the claim to human superiority.

The dualist ontology is a result of human experience that can accompany the self-reflective recognition of human uniqueness. It “presents the world as precisely that which I am not, as a phenomenon which is primarily characterized by its inability to absorb my existence; it is therefore characterized as otherness, indifference, and passivity” [Kořakowski 1989, 117]. However, no matter how keen this experience is, it should not be turned into the basis for a philosophical position. Instead of ontological dualism let me outline a monistic view that recognizes its own limitations.

### **5. Mythical foundations of naturalism and anti-naturalism**

If humanity is not simply a form of animality, if it constitutes itself in the sphere of culture, the biological order remains outside the horizon within which the human is established, and it is impossible to cross over this horizon, no matter whether the attempt is made from inside or from outside: any horizon moves together with the voyager. Thus, for the humanities, encircled within the horizon of the human, the natural and biological appear as unknown conditions of what is its subject matter. These conditions are necessary and *a priori* because the humanities can neither deny the existence of nature nor offer positive knowledge of it. On the other hand, for the natural (biological) sciences, the human appears as alienated from nature and, thus, unknowable for them, i.e., located outside their horizon. Moreover, since natural scientists cannot deny — without violating their own self-experience — that their ability for self-reflection confirms the fact that they protrude beyond nature, the human is for the natural sciences also a condition. It is a necessary condition of their existence: they are products of cognitive acts of humans.

The idea that both the human and the natural sciences are within their own horizons allows us to realize that the choice between the naturalist and anti-naturalist answers to the question of human nature is a mythical option in the sense that any of them is based on certain beliefs that are



neither empirically verifiable nor deductively demonstrable. They are prior to any empirical or deductive procedures, and must be accepted *per fiat*, which means — simply — that they are inherited from tradition and very often not even recognized or articulated. To characterize both approaches to human nature as mythical options is not — in my intention — pejorative, but purely descriptive. It means to reveal their axiological foundations because “all reasons in which the mythical consciousness is rooted, both in its initial variant, and in its metaphysical extensions, are acts of affirming values” [Ibidem, 5]. Myths perform both cognitive and social roles. And — as Kořakowski puts it — “both the bond-creating role of myth in communal life and its integrational functions in organizing personal consciousness, appear irreplaceable”; in particular, they cannot be replaced by “beliefs regulated by the criteria of scientific knowledge” [Ibidem, 118]. I understand, however, that the claim that scientific answer to the question of what we are is based on a myth, namely the myth of Science, requires further careful clarification because it must seem completely unjustified to the adherents of the naturalist approach, who believe that scientism (and naturalism) means the rejection of all myths. In fact, it means specifically the abandonment of the myth of Reason and consequently the myth of Man.

The **myth of Man** allows people to understand their reference to the Transcendence, and to view themselves as supernatural, spiritual beings. It soothes human feeling of the indifference of nature and shows both the human and the natural as rooted within the ideal (divine) order. It reassures human beings that their position in the universe is exceptional, that they are superior to other living creatures. The **myth of Reason** supplements the myth of Man because it gives people the certitude that the order of ideas or of God’s plans and commands can be known by men. It gives people certainty that they can unite with a deity through mythical rituals, mystical experience, or intellectual intuition.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> I discuss these myths more broadly in [Tuchańska 1995].

Scientism, as an ideology of (empirical) scientific research, not only rejects the possibility of unity with a deity and its mystical experiencing, but it also abandons the nativist and intuitionist conceptions of traditional rationalism. Thus, there is a fundamental clash between the myths of Man and Reason and scientism, in general, and naturalist view of humanity, in particular. These myths do not allow us to accept and justify science's claim to ultimate descriptive and explanatory truth. Scientism, on the other hand, states that there are no limits to scientific cognition, but it is — by definition — the cognition of phenomena accessible to scientific research that is empirical and theoretical. Therefore, it is specific and to be distinguished from the metaphysical, the speculative, the religious, or the mystical. Even the weakest versions of the criterion of demarcation between science and non-science (e.g., metaphysics) implies that ideas, which cannot be empirically tested or deductively proved, are not acceptable in the sphere of knowledge *per se*. This is, in a nutshell, the content of the **myth of Science**.

From the perspective of the myth of Science, there is no place for the myth of Man within the sphere of knowledge: man must be reduced to an empirical, natural phenomena that can be studied by the natural sciences and by the humanities, if they use scientific procedures. For scientism, the most radical (and the simplest) way of solving the conflict between it and the myths of Man and Reason is to eliminate both myths. A less radical solution is to claim that the myth of Man may be present, as necessary or useful, in the sphere of religion, metaphysics, or everyday life, but not in the scientific study of human nature: the scientific knowledge of man can and should be free from myths. In other words, the claim of the naturalist approach to human beings is that scientific cognition has the right to reduce humanity to a phenomenon that is accessible through its empirical-theoretical procedures.

There are, however, few fundamental difficulties connected with the scientific belief that neither the myth of Man nor the myth of Reason is necessary for our self-understanding. Let me mention two of them. First, the

scientific view of humanity is doomed to inconsistency with human self-experience that contains a view of ourselves as supernatural beings and a view of the world as unable to absorb our existence; views that are revived again and again in human history. Second, the naturalist view cannot absorb human ethical-experience.<sup>9</sup> Lorenz is right when he states that the behaviorist concept of full plasticity of the human personality that is entirely shaped by social influences grants dispensation from individual moral obligations; but an opposite view of human activity governed by biological instincts and impulses also grants moral irresponsibility. The evolutionary ontology of Lorenz, who stresses the innate biological abilities of human beings, is as doubtful a foundation of the “civilizational concern” referring to cultural regress as is behaviorism, which he criticizes. The value of ethological or sociobiological programs of the moral restoration of the humankind depends on the ontological limitation of the biological determination of human praxis. Without such limitation there would be no opening within which non-biological phenomena, such as human self-consciousness, responsible reason, conscience, or moral values, could appear. Without the myth of Man the civilizational concern, so vivid in the work of both Lorenz and Wilson, is groundless. In fact, both Lorenz and Wilson appeal to our Reason, which they do not identify with a function and activity of our brain; and they do it in the name of moral values, which they do not reduce to the survival of human genes.

If I am right that scientism is unavoidably incommensurable with the myths of Man and Reason, the decline of scientism may mean either the restitution of both myths or the elaboration of a new philosophical position.

It seems that Bruno Latour and the adherents of his actor-network-theory believe this is a post-humanist sociology of associations that avoids disadvantages and contradictions of both scientism and humanism

---

<sup>9</sup> Any possible concept of moral responsibility as a purely biological phenomenon seems to be even a greater misunderstanding than the sociobiological concept of aggression.

(anthropocentrism). He may be right in claiming that it overcomes difficulties that he has pointed out, in particular a tendency present in both approaches to consider their own explanation as final or an inclination of social theorist to reify the social. However, this does not mean that an actor-network-theory does not generate its own troubles. It seems anthropomorphic and it is not myth free. Its radical anthropomorphism is visible in statements like this one: “In addition to ‘determining’ and serving as a ‘back-drop for human action’, things might authorize, allow, afford, encourage, permit, suggest, influence, block, render possible, forbid, and so on” [Latour 2005, 72]. The meanings of human actions are extended here to non-human actors. Such a move is not in-itself impossible or contradictory. It seems, however, to be a case of anthropocentrism and it requires careful conceptual analysis, similar to the one that is necessary in the case of the biological use of humanist categories. Even if adherents of the actor-network-theory accept — like Nik Taylor [2011, 266–267] — an anthropomorphic way of explaining non-humans, exposing themselves to Latour’s accusation of anthropocentrism, they still need to clarify what does it mean, for instance, that a thing forbids an event? Does it refer to a procedural rule, like a technician who forbids us to do certain things to our car, to a social custom, like a mother commanding a child not to behave in a certain way, to a moral norm, or a religious command, or does it simply cause an opposite event?

As an attempt to overcome the subject/object opposition, to describe non-human action in an exactly the same way as activity of human actors, and to see all traditional (metaphysical) divisions as artifacts the actor-network-theory is based on some mythical beliefs. First, it is a belief in **homogeneous reality** in which the nature/culture divide is not constitutive but completely spurious, and second, an equally mythical belief that **we can cognize the world without using oppositions**.

One of the oppositions that seem unavoidable to me is the distinction between human and non-human participants in networks of interrelations and events. We cannot ignore the fact that we build our own (individual or

communal) self-consciousness and we cannot build something else's self-consciousness. We should not disregard the fact that it is us who use either objectifying or anthropomorphic descriptions. Does it make us superior to non-human actants? By any means! But it makes us different, and no matter how we describe and explain us or them and how we conceive the difference between us and them all those acts are our acts. We can no more separate ourselves from these acts than we can dissociate them from us. Similarly, we can act ethically not only toward other humans but also toward non-humans. However, we rather shouldn't expect that a scorpion whom we didn't kill for ethical reasons will act ethically in revenge.

I believe that nature/culture conundrum can be tackled differently. I believe that it is possible to construct a philosophical position that would contain a less universalist view of science, a different ideal of scientific cognition, and would be free from dreams of superiority haunting both ideologies: a scientific and anthropocentric one. It would be — naturally — based on another myth, namely, the **myth of human (historical) self-constitution**, understood in an existentialist (as in Heidegger) or a collective sense.<sup>10</sup>

## 6. Summary

If there are always certain mythical options at the origin of our self-understanding, e.g., the myth of Man and the myth of Reason, or the myth of Science, or the myth of human self-constitution, the historical separation of the scientific (naturalist) question of what is man (as a natural being) from the metaphysical issue of humanity and the existentialist-ethical problem of who we should become is spurious. Essentially they are still united. There is, of course, a fundamental difference between asking what are we, and asking who are we, but the view of myself as simply “a thing among things” or “an

---

<sup>10</sup> The search for such a position was continued in [McGuire, Tuchańska 2000].

automaton in disguise” is equally illusory as the view of myself as “pure self-consciousness.” The search for what we are is objectified: we treat ourselves as objects, the search for who we are is personalized: we treat ourselves as persons.

The answer to the question: Who are we? requires engaging in the act of self-consciousness and conceiving self-consciousness as constitutive for humanity. In other words, it requires the transition from being to intentionality: it is not our being and features of ourselves as beings that constitute our human nature, but our intentionality and — in particular — the fact that we are aware of our intentionality. And it is intentionality that separates us from animals and escapes an analysis in naturalist terms. However, the fact that we cannot know who we are without engaging in the acts of self-understanding does not turn us into pure thinking substances; we are more than we think (about ourselves) and know.

As distancing ourselves from the world is the necessary condition of any act of thinking-about-the-world, so to see the world as separated from ourselves is the necessary condition of any act of our self-understanding. If we agree that — contrary to radical naturalism — we are not constituted as humans within nature, we still have to realize that without the establishment of the world as the frame of reference for us, we would not be able to see ourselves in non-naturalist terms. And it is of secondary importance whether we understand the world as a home in which we dwell or as a natural system which determines us. However, the act of the separation of ourselves from the world neither discovers the absolute priority of the world nor constitutes it as an unavoidable conclusion. The belief in absolute priority of the world over us is a proposition inferred within the myth of Science and based on the neglect of the fact that this world is not just a world-existing-by-itself, it is always and already our world, the world of human experience and practice. Hence, theoretically it is possible to claim that we are constituted as humans partially within nature and partially within culture; the obstacle to such an integrated view is, however, the inability to understand this contribution of

nature and culture as equal on the ground of present science. This is why I opt for a third position: we are constituted as humans within culture. Only this position allows us to understand our own self-constitution and, in particular, our self-reflectivity, as well as the naturalist attempts to ignore them and immerse ourselves in nature.

## REFERENCES

- Amsterdamski, S. (1994), *Tertium non datur?*, in: Amsterdamski, *Tertium non datur? Szkice i polemiki* [*Tertium non datur? Sketches and Polemics*], Warszawa: PWN.
- Cassirer, E. (1978), *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven: Yale University Press.
- Degler, C. N. (1991), *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- Fracchia, J., Lewontin, R. C. (1999), *Does Culture Evolve?*, *History and Theory*: **38**, p. 52–78.
- Jonge de, E., (2011), *An Alternative to Anthropocentrism: Deep Ecology and the Metaphysical Turn*, in: *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*, ed. R. Boddice, Leiden: Brill, p. 307–319.
- Kmita, J. (1995), *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, [*How Words Join the World: A Critical Study of Neo-Pragmatism*], Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Kořakowski, L. (1982), *Religion. If there is no God... On God, the Devil, Sin and other Worries of the so-called Philosophy of Religion*, London: Fontana Paperbacks.
- Kořakowski, L. (1984 [1980]), *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*, [*Cultural Reproduction and Forgetting*], in: L. Kořakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, [*Can Devil Be Redeemed and 27 Other Sermons*], Warszawa: Aneks.
- Kořakowski, L. (1989), *The Presence of Myth*, Chicago: The University of Chicago Press.



- Laland, K. N., Brown G. R. (2011), *Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behaviour*, Oxford: Oxford University Press, 2<sup>nd</sup> ed.
- Latour, B. (2005), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Lorenz, K. (1966), *On Aggression*, trans. M. K. Wilson, New York: Harcourt, Brace & World Inc.
- Marki, H. (2008), *Language and the Evolution of Human Mind*, in: *Ontology of Consciousness: Percipient Action*, 2008, ed. H. Wautischer, Cambridge, Mass.: The MIT Press, p. 209–229.
- Markus, G. (2011), *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*, Leiden: Brill.
- Mayr, E. (1982), *Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- McGuire, J. E., Tuchańska, B. (2000), *Science Unfettered: Sociohistorical Ontology of Science*, Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Nimmo, R. (2011), *The Making of the Human: Anthropocentrism in Modern Social Thought*, [w:] *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*, ed. R. Boddice, Brill, Leiden, Boston 2011, p. 59–79.
- Plessner, H. (1983 [1961]), *Die Frage nach der Conditio humana*, in: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII *Conditio Humana*, Frankfurt am Main: Surkhamp Verlag, p. 136–217.
- Scheler, M. (1955 [1915]), *Zur idee der Menschen*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, vol. 3. Tübingen: Francke Verlag, p. 173–195.
- Scheler, M. (1976 [1926]), *Mensch and Geschichte*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, vol. 9, Tübingen: Francke Verlag, p. 120–144.
- Shore, B. (2000), *Human Diversity and Human Nature: The Life and Times as a false Dichotomy*, in: *Being Humans: Anthropological Universality*

- and Particularity in Transdisciplinary Perspectives*, ed. Neil Roughley, Berlin: Walter de Gruyter, p. 81–103.
- Siemek, M. (1982), *Myśl drugiej połowy XX wieku*, [*Thought of the Second Half of the 20th Century*], in: M. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość* [*Philosophy, Dialectics, Reality*], PIW.
- Smith, R. (2007), *Being Human: Historical Knowledge and the Creation of Human Nature*, New York: Columbia University Press.
- Stagl, J. (2000), *Anthropological Universality: On the Validity of Generalisations about Human Nature*, in: *Being Humans: Anthropological Universality and Particularity in Transdisciplinary Perspectives*, ed. Neil Roughley, Berlin: Walter de Gruyter 2000, p. 25–36.
- Szasz, T. (2008), *Ontology of Consciousness: Reflections on Human Nature*, in: *Ontology of Consciousness: Percipient Action*, 2008, ed. H. Wantischer, Cambridge, Mass.: A Bradford Book of The MIT Press, p. 575–585.
- Taylor, Ch. (1985), *Self-Interpreting Animals*, in: Taylor Ch., *Philosophical Papers*, vol. I, *Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 45–76.
- Taylor, N. (2011), *Anthropocentrism and the Animal Subject*, in: *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*, ed. R. Boddice, Leiden: Brill, 2011, p. 265–279.
- Tuchańska, B. (1992), *Wprowadzenie* [*Introduction*], in: *Między sensem a genami* [*Between Sense and Genes*], ed. B. Tuchańska, Warszawa: Polish Scientific Publishers PWN?.
- Tuchańska, B. (1995), *Koncepcje wiedzy analitycznej i apriorycznej a status logiki i matematyki* [*The Conceptions of Analytic and A Priori Knowledge and the Position of Logics and Mathematics*], Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Urbaniak, A. (1984), *Między egoizmem, altruizmem i agresją: spór o socjobiologię* [*Between Egoism, Altruism, and Aggression: Discussion about Sociobiology*], in: *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych* [*Views of Men and Society in Theories and Scientific Research*], ed. S. Nowak, Warszawa: Polish Scientific Publishers PWN?.

# [TOMASZ SIECZKOWSKI:// NEW ATHEISM AND ITS ENEMY]

## [ABSTRACT]

[The popularity of New Atheism in the market of ideas in the last decade is unprecedented. This informal movement introduced radical atheism into the mainstream of public considerations and created a massive resentment amongst philosophers and theologians. Many critiques come predictably from conservative groups, which makes them conventional. But lately also the left-wing thinkers began to turn to religion and its emancipation potential. One of the prominent left-wing thinkers, Terry Eagleton, proposed a wholesale critique of New Atheism in his Reason, Faith, and Revolution. Reflections on the God Debate (2009). What I'm trying to do in this paper is to critically compare his animosity towards New Atheism with his positive project of rehabilitation of an orthodox Christianity, the latter being a means towards realizing Eagleton's political agenda. This agenda is, I presume, based on theological if not metaphysical notions and sentiments.]

**TOMASZ SIECZKOWSKI**

UNIwersytet Łódzki

## NOWY ATEIZM I JEGO WRÓG

### *Nowy ateizm, Eagleton*

Krytyka tzw. nowego ateizmu, czy też neoateizmu, jak się go czasem określa, rozpoczęła się zaraz po narodzinach tego nieformalnego i niespójnego ruchu. Przebiegała bodaj z wszystkich kierunków, tak przewidywalnych (chrześcijańska fundamentalna prawica, teologowie islamscy, filozofowie nauki), jak i bardziej zaskakujących (islamscy liberaltowie, klasyczni ateści, postsekularyści czy wreszcie myśliciele kojarzeni z lewicą). Richard Harries, długoletni biskup Oksfordu i profesor teologii, przywołuje<sup>1</sup> wypowiedź jednego z „wybitnych filozofów”, który przez nowych ateistów „wstydzi się mówić o sobie jako o ateście” [Amarasingam 2010, xii]. Czym jest ten ruch<sup>2</sup>, który zdobył tak wielką popularność, wprowadził ateizm do głównego nurtu publicznych rozważań i wzbudził tak powszechną niechęć po wszystkich stronach politycznego, religijnego i filozoficznego spektrum?

Nowy ateizm (NA) jest ruchem społecznym i intelektualnym, bazującym na zespole antyreligijnych poglądów czterech swoich prominentnych przedstawicieli. Najmłodszy z nich, urodzony w 1967 roku Sam Harris, w reakcji na ataki 11/9 opublikował *The End of Faith: Religion,*

---

<sup>1</sup> W słowie wstępnym do zbioru artykułów pod redakcją Amarnatha Amarasingama *Religion and the New Atheism* [Amarasingam 2010].

<sup>2</sup> Samego określenia Nowy Ateizm użył jako pierwszy, jak się zdaje, Gary Wolf w zamieszczonym w *Wired* 14.11 (listopad 2006) artykule „The Church of Non-Believers”.

*Terror, and the Future of Reason*, książkę, której wydanie (2004) uważa się za inaugurację neoateizmu. Ale twarzą ruchu rychło stał się — i pozostaje nią do dziś — Richard Dawkins, którego *The God Delusion* (2006), stanowiące „kompilację argumentów i chwytów retorycznych skierowanych przeciw religii w różnych jej wymiarach” [Gutowski 2012, 12], zdobyło status międzynarodowego bestsellera i uczyniło ateizm jednym z, przynajmniej chwilowo, najmodniejszych zagadnień w intelektualnej kulturze popularnej. Kolejne lata przyniosły następne publikacje Dawkinsa i Harrisa, wzmożoną działalność nowych ateistów w Brights movement i British Humanists Association (organizacjach zrzeszających zwolenników świeckości sfery publicznej), wielką liczbę kampanii społecznych (słynna „kampania autobusowa” w Londynie w październiku 2008) i debat (np. debata w Toronto 25 grudnia 2010 r. między Tonym Blairem a Christopherem Hitchenssem). Do dwóch koryfeuszy dołączyli także kolejni autorzy: Daniel Dennett (*Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, 2006) oraz wspomniany Christopher Hitchens (*God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, 2007). Tę czwórkę zwykło się, w nawiązaniu do Apokalipsy św. Jana, określać mianem „czterech jeźdźców nowego ateizmu”. Oprócz nich do grona neoateistów zalicza się także fizyka Victora Stengera, chemika Petera Atkinsa, filozofa Anthony’ego Graylinga i biologa Paula Myersa.

Główne cechy NA, odróżniające go od „klasycznego” ateizmu (przez który rozumie się tutaj po prostu przekonanie o nieistnieniu boga), dałoby się wypunktować jak następuje:

- radykalna wrogość wobec religii we wszystkich jej instytucjonalnych i pozainstytucjonalnych postaciach. Wiąże się ona z tym, co Piotr Gutowski [2012, 10] nazwał „antydystynkcjonizmem”, czyli utożsamianiem postaw przeciwników, nawet jeśli te nie są zbieżne (NA są wrogo nastawieni wobec każdej, zarówno liberalnej, jak i fundamentalistycznej formy religijności);

- przekonanie o zasadniczej szkodliwości religii dla psychicznej i intelektualnej integralności człowieka (religia jest zakłóceniem, nieprawdowością, podobnie jak wzrokowe czy słuchowe omamy bądź schizofrenia) oraz o jednoznacznie ujemnym wpływie religijności na moralność;
- przekonanie o trwałej szkodliwości mariażu między ołtarzem a tronem, oraz wynikające z tego przekonanie o zasadniczo religijnym charakterze większości konfliktów militarnych (jak również powiązanie religijności z różnymi postaciami terroryzmu, zwłaszcza z terroryzmem islamskim, ale też irlandzkim);
- praktycyzm. Jak pisze Jacek Wojtysiak [2012, 170], NA jest bardziej ruchem społecznym niż stanowiskiem czysto intelektualnym. Autorzy kojarzeni z NA aktywnie działają na rzecz określonej zmiany społecznej, organizując konferencje i debaty, akcje uliczne oraz pracując w stowarzyszeniach;
- niezwykła popularność, wyrażająca się w milionach sprzedanych książek, reakcji w postaci dziesiątek publikacji książkowych i setkach głośnych debat, jak choćby wspomniana debata Christophera Hitchensa z Tonym Blairem z 2010 roku w Toronto (na temat *Is Religion a Force for Good in the World?*);
- scjentystyczny dogmatyzm i racjonalizm, wyrażający się w przekonaniu, że metody poznawcze nauk przyrodniczych dają miarodajny i godny zaufania opis świata, który unieważnia wszelkie pozostałe, pseudo-naukowe lub pozanaukowe próby jego wyjaśnienia (nie przez przypadek czterech głównych żyjących przedstawicieli ruchu to badacze parający się naukami, które uznać można za „przyrodnicze”). Przekonanie to wiąże się z jednoznacznym odrzuceniem wiary jako źródła jakiegokolwiek przedmiotowej ważności dla opartych na niej sądów;
- metodologiczne założenie, że zjawisko religijności, podobnie jak kwestię istnienia Boga obdarzonego określonymi atrybutami, należy

badać zgodnie z metodologią nauk przyrodniczych, czyli weryfikować / falsyfikować jako określoną hipotezę, np. *Bóg stworzył świat w siedem dni* to przykład zdania, które należałoby poddać naukowej weryfikacji tak samo, jak tezę, że *elektrony są mniejsze od atomów*. Obie hipotezy w punkcie wyjścia nie różnią się niczym;

- eklektyzm metodologiczny: oprócz argumentów filozoficznych i naukowych, przedstawiciele NA stosują „deklaracje metafizyczne lub światopoglądowe (...), hasła publicystyczne czy argumenty perswazyjne” [Wojtysiak 2012, 170].

Wśród wielu omówień Nowego Ateizmu szczególne miejsce zajmuje krytyka Terry’ego Eagletona, opublikowana nie tak dawno pod postacią niewielkiej książki *Reason, Faith, and Revolution*. Eagleton to znany marksistowski krytyk literacki. Jak to możliwe, że teoretyk literatury, a przy okazji polityczny agitator włączył się do debaty na temat na pierwszy rzut oka tak odległy od jego naukowych zainteresowań?

Kiedy Eagletonowi zaproponowano cykl Terry Lectures, których tematyka, jak się okazało, miała dotyczyć nauki i teologii, ten zgodził się, myśląc sobie, że „ignorancja jeszcze nigdy go przed niczym nie powstrzymała” [Eagleton 2009, 2]. Efekt końcowy tych wykładów jest dość synkretyczny. Od samego początku jest to zarazem polemika (miejskami elegancka, miejscami perfidna), wykład teologiczny („ortodoksyjnego” chrześcijaństwa), oskarżenie (bezdusznej współczesności i liberalnego humanizmu), apel (o lepszą praktykę polityczną) i krytyka nowoczesnego kapitalizmu. Całość jest niespójna, a krytyka nowych ateistów, ze szczególnym uwzględnieniem Dawkinsa i Hitchensa, których stopił w postać „Ditchkina”<sup>3</sup> [Eagleton 2009, 2], wraz z każdą stroną staje się coraz bardziej nudna i przewidywalna, pozostając przez

---

<sup>3</sup> Jest to figura tyleż zabawna, co karkołomna. Oprócz jawnej wrogości wobec religii Dawkins i Hitchens to autorzy o różnych biografjach, temperamentach, zainteresowaniach i przekonaniach.



cały ten czas tak samo natrętna, a miejscami w infantylny sposób okrutna<sup>4</sup>. Ale też, dodajmy, odsłania ona zasadniczy cel zaangażowania się Eagletona w tę polemikę, a jest nim, jak zobaczymy, realizacja jego własnej politycznej, a być może także metafizycznej agendy.

Polemice Eagletona z NA naprzemiennie towarzyszą elementy pozytywnej propozycji: dość określonej co do celu i niezbyt określonej co do środków reformy społecznej w imię marksowskich ideałów. Książka składa się wprawdzie z czterech rozdziałów, których merytoryczną odrębność da się uzasadnić, ale niektóre wątki — te najważniejsze — przebijają się niezależnie od formalnej struktury wywodu. Na potrzeby niniejszego tekstu pójdę nieco w poprzek logiki narracji Eagletona i podzielę artykuł na dwie części. W pierwszej przedstawię krytykę nowego ateizmu na podstawie argumentów Eagletona z *Reason, Faith, and Revolution*, wzbogaconych o kilka nowych sugestii, które pojawiły się podczas wykładów promujących książkę. Moim celem nie jest obrona Nowych Ateistów przed krytyką Eagletona (choć wydaje się, że co najmniej kilkukrotnie jest on wobec nich małoduszny), a jedynie rekonstrukcja podstawowych zarzutów wobec niego[nich?], która pomoże uchwycić w swej istocie polityczny cel projektu Eagletona. Następnie omówię, na pierwszy rzut oka kuriozalny, teologiczny projekt autora i przedstawię polityczne implikacje tak krytyki Nowego Ateizmu, jak i „teologii” Eagletona, próbując znaleźć klucz do zrozumienia motywacji stojącej za krytyczną argumentacją Eagletona. Spróbuję też pokazać, że struktura ta jest kołowa: tzn. metafizyczna krytyka zostaje przeprowadzona z punktu widzenia celów politycznych, ale te z kolei opierają się na pewnej metafizycznej, czy wręcz teologicznej wizji człowieka.

---

<sup>4</sup> Często filipiki Eagletona są zresztą na lichym poziomie: „Istnieje ciekawy związek między doktryną stworzenia z nicości a zawodowym życiem Richarda Dawkinsa. Gdyby nie Bóg, Dawkins nie miałby pracy” [Eagleton 2009, 9].

## Dlaczego nie lubimy Nowych Ateistów

Podobnie jak większość krytyków NA, Eagleton nie koncentruje się na wybranym aspekcie teoretycznej i praktycznej propozycji neoateizmu, ale przedstawia *krytykę dywanową*, sięgającą niemal każdego aspektu ich intelektualnej twórczości i praktycznego zaangażowania. Poniższe argumenty stanowią, moim zdaniem, o istocie argumentacji Eagletona, ale w żadnym razie nie wyczerpują zagadnienia.

(1) *Ignorancja teologiczna*. To najcięższy grzech Nowych Ateistów, a przynajmniej najczęściej piętnowany<sup>5</sup>. Eagleton pisze o ich interpretacji Nowego Testamentu jako „bezwartościowej karykaturze (...) zakorzenionej w takim stopniu ignorancji i przesądu, który dorównuje samej religii” [Eagleton 2009, xi]<sup>6</sup>. Żeby być ateistą, zdaje się sugerować Eagleton [zob. Eagleton 2010], należy posiadać przynajmniej pewne pojęcie o tym, co się neguje. Z tego powodu jest nader wątpliwe, „czy w ogóle mogą być nazywani ateistami, skoro nie wydają się mieć zielonego pojęcia o tym, co krytykują” [ibid.].

(2) *Nierozumienie wiary*, wynikające z uproszczonej, scjentystycznej wizji racjonalności. (Tymczasem „rozum to nie wszystko” [Eagleton 2009, 109]). Eagleton przeprowadza błyskotliwą, choć powierzchowną epistemologiczną krytykę racjonalistycznego dogmatyzmu, używając większości dostępnych w tym sporze argumentów: że racjonalność to nie to samo, co prawdziwość (przekonanie o tym, że słońce krąży wokół ziemi jest racjonalne); że racjonalność nie jest synonimiczna z poznawczością; że wiara jest kresem i podstawą wszelkiej argumentacji; że wszelka komunikacja zakłada (dobrą) wiarę; że spora część osiągnięć współczesnej fizyki jest sprzeczna ze zdrowym

---

<sup>5</sup> Zob. np. [McGrath & McGrath 2007], [Zacharias 2008], [Day 2008], [Feser 2008], [Dickson 2010], [Dann 2011].

<sup>6</sup> Eagleton wylicza rzeczowe błędy pomieszczone u Hitchensa i Dawkinsa w [Eagleton 2009, 53–54].

rozsądkiem [Eagleton 2009, 112–128]. To fałszywe uwznioślenie racjonalności jest zarazem (równie fałszywym) upokorzeniem wiary, którą traktuje się z tej perspektywy jako irracjonalny upór, a nie jako „znak pewnej wewnętrznej głębi, który obejmuje rozum, ale także go przekracza” [Eagleton 2009, 139]. Wszyscy Nowi Ateiści są zwolennikami propozycjonalnej teorii Boga, innymi słowy, są przekonani, że zdanie „Wierzę w Boga” jest synonimem zdania „Wiem/jestem przekonany, że Bóg istnieje”. Umożliwia im to pojmowanie wiary w Boga w kategoriach czysto epistemologicznych i w konsekwencji traktowanie Go jako możliwego obiektu poznania naukowego. Tymczasem, jak upiera się Eagleton, wiara (*faith*) nie zawiera dominującego komponentu poznawczego, jest raczej *zaufaniem, zawierzeniem*, i jako taka ma niewiele czy bodaj nie ma nic wspólnego ze zdaniem mówiącym o przyśpieszeniu, z jakim ciała spadają kierunku centrum grawitacji. Bóg, mówiąc krótko, nie może być przedmiotem nauki. Definiować religie jako systemy społeczne, jak czyni to Dennett w *Breaking the Spell*, to jakby „pisać historię ziemniaka, definiując go jako rzadki gatunek grzechotnika” [Eagleton 2009, 50]. Jak twierdzi Eagleton, taka teoria Boga i religii jest zwyczajnie fałszywa: umożliwia wprawdzie mówienie o religii w kontekście naukowym, widząc w doktrynach religijnych amatorskie próby wyjaśnienia porządku świata, ale jednocześnie uniemożliwia zrozumienie samego fenomenu religijności w głębszym, metafizycznym i egzystencjalnym kontekście, którym ten przede wszystkim funkcjonuje.

(3) *Arogancja i pewność siebie, połączone z dogmatyzmem i fundamentalizmem*. Myśl NA zostaje określona jako „zarozumiąta, bezkrytyczna i bezrefleksyjna” [Eagleton, 2010]. Nowi Ateiści są ignorantami, ale też cechuje ich często towarzysząca fundamentalizmowi<sup>7</sup> arogancja. Bierze się ona ze złego, panglossiańskiego odczytania współczesności. Jeśli

---

<sup>7</sup> Reza Aslan wylicza w *Przedmowie* do przywoływanego już zbioru *Religion and the New Atheism* kilka cech łączących Nowych Ateistów z religijnymi fundamentalistami: przekonanie o posiadaniu prawdy na wyłączność, brak tolerancji dla poglądów krytyków, nacisk na dosłowne odczytanie świętych ksiąg, redukcjonistyczne traktowanie fenomenów religijnych, i wreszcie syndrom oblężonej twierdzy [Amarasingam 2010, xiii].

współczesność traktuje się jako swego rodzaju ukoronowanie historii postępu, bagatelizując znaczenie wielkich XX-wiecznych tragedii i cierpienie setek milionów ludzi dzisiaj, to łatwo jest odrzucić nadzieję, jaką niesie religia i jej obietnica miłości i odkupienia [Eagleton 2009, 38]. Problem, zdaniem Eagletona, leży w tym, że ta diagnoza opiera się na błędnych przesłankach i na gargantuicznym wyobrażeniu o tym, czym jest i może być postęp ludzkości.

(4) *Uproszczona wizja procesu dziejowego*. Eagleton określa Nowych Ateistów (a jako teoretyk literatury dołącza do ich grona znakomitych brytyjskich prozaików: Salmana Rushdiego, Iana McEwana i Martina Amisa) mianem *liberalnych humanistów* [Eagleton 2009, 168]. Wierzą oni w postęp pisany wielką literą. Wierzą w zdobycze oświecenia, w naukę, rozum, obywatelstwo i humanizm, i je także zapisują wielką literą. Religia jest korelatem dziecięctwa rodzaju ludzkiego i wraz z owym dziecięctwem powinna odejść w niepamięć. Liniowy rozwój ludzkości jest niepoahamowany i ma charakter nie tylko technologiczny i intelektualny, ale także moralny. Ta naiwna wiara w niezakłócony rozwój zachodniej cywilizacji i linearne następstwo coraz doskonalszych światopoglądów jest nie tylko intelektualnie fałszywa<sup>8</sup>, nie tylko niewrażliwa na ślepe zaułki nowoczesności i paradoks samej logiki oświecenia, o której pisali Horkheimer i Adorno. Jest ona także, i przede wszystkim, niewrażliwa na tragedie współczesności: utwierdzając nas w dobrym samopoczuciu, każe przemykać oczy na wszelką niesprawiedliwość dziejącą się poza obszarem zamieszkanym przez znieczuloną konsumeryzmem burżuazję (ekonomiczną i intelektualną). Dlatego właśnie samo słowo „postęp”, ideologicznie zanieczyszczone przez apologetów racjonalistycznego liberalizmu, należy odebrać zadowolonym z siebie Ditchkinsom i sceptycznym postmodernistom [Eagleton 2009, 84].

---

<sup>8</sup> Eagleton [2009, 77] przywołuje rozstrzygnięcia Charlesa Taylora [2007], które ukazują przemiany europejskiego nowożytnego światopoglądu w o wiele szerszej perspektywie niż tylko zastąpienia teologicznego irracjonalizmu przez naukową racjonalność.

(5) (*Nieuświadomiony*) mariaż z neoliberalnym imperializmem. Jak już pisałem, początkiem ruchu neoateistycznego była publikacja *The End of Faith* Sama Harrisa w bezpośredniej odpowiedzi na nowojorskie zamachy 9 września 2001 roku. Nowi Ateiści — bo za Harrisem poszli i Dawkins, i Hitchens — popełnili zasadniczy błąd kategorialny: uznali, że za atakami islamskich terrorystów stoją w pierwszym rzędzie pobudki natury religijnej, podczas gdy terroryzm islamski jest, zdaniem Eagletona, „motywowany politycznie”<sup>9</sup> [Eagleton, 2010]. Radykalny islam jest, pisze Eagleton, powołując się na Ajaza Ahmada, wytworem imperialistycznej cywilizacji Zachodu [ibid.]. By udokumentować tę tezę, Eagleton wylicza klasyczne przypadki instalowania bądź wspierania krwawych i fundamentalistycznych reżimów w różnych zakątkach globu: Szacha w Iranie, Suharto w Indonezji, Mubaraka w Egipcie [Eagleton 2009, 103–104]. W ten sposób, pisze Eagleton, „Zachód pomógł stworzyć warunki, które w przyszłości doprowadzą do ataków na jego własną władzę” [Eagleton 2009, 106]. Dochodzimy tym samym do ostrej, lecz w tym kontekście logicznej konkluzji: „część tzw. nowego ateizmu przynależy jak gdyby do intelektualnego skrzydła wojny z terrorem” [ibid.]. Nie chodzi tu tylko o małostkowy atak na Hitchensa, o którym Eagleton często pisze w kontekście jego „przyjaciół z Pentagonu” albo „jego kumpli, którzy byli architektami Guantanamo”. Grzechem NA jest tutaj w najlepszym wypadku ich hipokryzja, bowiem krytyce religii nigdy nie towarzyszy podobna co do siły krytyka globalnego kapitalizmu [zob. Eagleton 2009, 65], a to kapitalizm proponuje zekonomizowaną antropologię i usprawiedliwia kulturową, ekonomiczną i polityczną hegemonię zachodniego liberalizmu. To wybiórcze stosowanie moralnego rygoryzmu to nie tylko przejaw wspomnianej hipokryzji, a w najlepszym razie ślepoty, ale przede wszystkim wyraz tego rodzaju niewrażliwości, który jest przyczyną obecnej kondycji człowieka. Największą przewiną Nowych Ateistów jest to, że „Ditchkins i jemu podobni są zwolennikami politycznego *status quo*” [Eagleton 2009, 64]. Chodzi o to, jak słusznie przekonuje Joseph Blankholm

---

<sup>9</sup> Podobnie rzecz się ma z błędną diagnozą sporu w Irlandii, który Hitchens, zdaniem Eagletona, określa jako religijny, abstrahując od czynnika politycznego.

[2010], że przekaz Nowego Ateizmu jest jaskrawo dychotomiczny i porusza się w Schmitta logice polityczności: posiadamy liberalnych i humanistycznych przyjaciół, oraz zewnętrznych i wewnętrznych wrogów, których określamy wspólnym mianem osób religijnych. Jesteśmy więc, jako Zachód, reaktywni, używając Nietzscheańskiego schematu. Potrzebujemy wroga, przez negatywne odniesienie do którego będziemy w stanie sami się określić. Jeśli spojrzymy na Nowy Ateizm z tej perspektywy, to pozornie kuriozalne utożsamienie humanistycznego Nowego Ateizmu z imperializmem przebranym za „wojnę z terrorem” (Dawkins otwarcie sprzeciwiał się interwencji w Iraku) staje się nieco mniej kontrowersyjne.

(6) *Niemożność zbudowania solidarnej wspólnoty* z ideałami NA jako podstawą. Świadczy o tym choćby antyislamska histeria, jaka owładnęła Zachodem po zamachach w Nowym Jorku, Madrycie i Londynie. Także wskutek bezpardonowych ataków Nowych Ateistów i idiotycznych wypowiedzi czołowych brytyjskich intelektualistów (Eagleton przytacza skandaliczne wypowiedzi Martina Amisa o konieczności zastosowania zbiorowej odpowiedzialności wobec muzułmanów i o islamskich społeczeństwach jako „mniej wyewoluowanych”) nie tylko opisana powyżej polaryzacja została intelektualnie usprawiedliwiona, ale także „rasizm ponownie stał się intelektualnie szanowanym stanowiskiem”<sup>10</sup> [Eagleton 2009, 34].

---

<sup>10</sup> Spór z Amisem, w którym racja stoi po stronie Eagletona, toczył się nie tylko na łamach poczytnych angielskich dzienników (Amis — nieprzekonująco — próbował ratować się w *Timesie*, *Observerze* i *Guardianie*), ale powrócił we wstępie do nowego wydania *Ideologii* (2007), gdzie Eagleton w dość niecny sposób śledzi genealogię islamofobii Martina, przyrównując ją do mizoginii oraz rzekomego antysemityzmu i homofobii Kingsleya Amisa. Publikacja Eagletona stała się przyczynkiem skandalu. Głos zabrała nawet wdowa po Kingsleyu, pisarka Elisabeth Jane Howard, która napisała — co jest niezwykle ciekawe w kontekście naszych rozważań — „I have never even heard of this man Eagleton. But he seems to be a rather lethal combination of having been a Roman Catholic and become a Marxist — that strikes me as a rather uncomfortable progression, to put it mildly”. Geoffrey Levy, “Spicier than a novel, the literary feud raging between the Amis dynasty and the Marxist critic”, *Daily Mail*, 11 October 2007 (<http://www.dailymail.co.uk/news/article->

(7) *Wylewanie dziecka z kąpielą*, czyli marnowanie emancypacyjnego potencjału chrześcijaństwa. Potencjał ten został wprawdzie dawno utracony [por. Eagleton 2009, 166], co nie znaczy, że lewica może pozwolić sobie na zignorowanie tego, że w teologii odnaleźć możemy tego rodzaju krytyczną refleksję, która pomoże nam znaleźć odpowiedzi na dręczące nas dzisiaj pytania. „Świecka lewica może wiele nauczyć się od religii” [Eagleton 2009, 149].

Czas na komentarz przynajmniej do części wyliczonych powyżej zarzutów. Eagleton, słusznie zresztą, zarzuca Ditchkinsowi ignorancję w kwestiach teologicznych. Sam nie uważa się za eksperta, ale ponieważ przed niemal półwieczem fascynował go Kościół Rzymskokatolicki w dobie Soboru Watykańskiego II, postanowił przedstawić swoją wersję chrześcijańskiej teologii, żeby tym samym... dowieść, jak bardzo mylą się Nowi Ateiści. Popełnia tym samym dużą niezręczność, ponieważ staje się żywym dowodem na Ditchkinsową krytykę religii: jak mamy szanować teologię, skoro wykład na jej temat — i to najzupełniej poważnie — może przeprowadzić, choćby i wybitny, teoretyk literatury? Obaj (Ditchkins i Eagleton) nie są teologami i obaj przedstawiają wyłącznie swoje interpretacje: solidarnościowo-emancypacyjna interpretacja Nowego Testamentu nie jest ostatecznie ani lepsza, ani gorsza od akcentującej przemoc i okrucieństwo interpretacji Starego Testamentu<sup>11</sup>. Zresztą tezy Eagletona bywają lustrzanym odbiciem tez Ditchkinsa: zarzuca on mu na przykład, że wszelkie nieczne postęпки ludzi wierzących przypisuje on ich religijności, ale sam litanię chwalebnych czynów innych wierzących postaci podpisuje pod ich religijność, by wymienić tylko Martina Luthera Kinga i tybetańskich mnichów buddyjskich [Eagleton 2009, 99–100]. Wreszcie, trudno poważnie brać zarzut Eagletona,

---

[486941/Spicier-novel-literary-feud-raging-Amis-dynasty-Marxist-critic.html](http://486941/Spicier-novel-literary-feud-raging-Amis-dynasty-Marxist-critic.html)).

<sup>11</sup> Abstrahując już od tego, że Nowych Ateistów w gruncie rzeczy nie interesuje żadna interpretacja teologii, a ona sama jest dla nich ważna o tyle tylko, o ile jest legitymującą podstawą niesprawiedliwych (ich zdaniem) instytucji politycznych i religijnych.

że NA traktują święte księgi wielkich religii w sposób uproszczony i instrumentalny, skoro sam Eagleton traktuje religijne dziedzictwo chrześcijaństwa w dokładnie taki sam sposób. Co więcej, także Eagletonowska krytyka propozycjonalnej teorii Boga nie jest do końca zasadna: z tego, że niektórzy teologowie interpretują zdanie „wierzę w Boga” tak, jak czyni to Eagleton, nie wynika, że jest to stanowisko powszechne. Historia teologii to także historia prób dowiedzenia *istnienia* Boga jako stwórcy. Zebrał ją i uporządkował, w dość nieeagletonowskim duchu, Richard Swinburne [zob. Swinburne 2004].

Ale cała powyżej streszczona krytyka teologicznej ignorancji nowych ateistów (bo podpadają pod nią przecież także i Dennett oraz niewspominani przez Eagletona Stenger i Harris<sup>12</sup>) nie jest zasadniczym celem Eagletonowskiej anty-antyreligijnej krucjaty. („Antagonizm między Ditchkinsem a ludźmi takimi jak ja jest więc tyleż polityczny, co teologiczny” [Eagleton 2009, 36]). To, że Ditchkins nie jest teologiem, a święte księgi służą mu wyłącznie jako leksykon cytatów, którymi łatwo manipulować poza kontekstem, jest nader oczywiste i bez znajomości krytyki Eagletona. Co więcej, biorąc pod uwagę kontekst ideologiczny ataku nowych ateistów daje się ona usprawiedliwić. Ale to właśnie ideologia racjonalistycznego humanizmu jest głównym celem ataku Eagletona i — w jego oczach — największą słabością intelektualistów promujących jednoznaczny odwrót od religijności instytucjonalnej bądź pozainstytucjonalnej. Dlatego właśnie to, co przy małostkowym odczytaniu propozycji Eagletona jest jej największą wadą, czyli amatorska rekonstrukcja „ortodoksyjnego, zgodnego z Pismem i tradycyjnego” chrześcijaństwa [Eagleton 2009, 47]<sup>13</sup>, staje się zarazem

---

<sup>12</sup> To pominięcie Harrisa (od którego wszystko się zaczęło) i Stengera (prominentnego członka ruchu) jest bez wątpienia drobną usterką polemiki Eagletona.

<sup>13</sup> Eagleton uczciwie przyznaje, że ma o teologii chrześcijańskiej niewielkie pojęcie i jego ujęcie może nie być prawdziwe. Zaznacza przy tym, że, po pierwsze, taki opis chrześcijaństwa z pewnością nie jest głupi, zły czy absurdalny (czym podważa tezę ateistów, że teologią zajmować się w ogóle nie warto), oraz po drugie, że może służyć jako alegoria naszej politycznej i historycznej kondycji [Eagleton 2009, 33]. Warto tu dodać, że propozycja



największą zaletą, kiedy w toku lektury odkrywamy, czemu w istocie ma służyć. A służyć ma skonstruowaniu narracji postulującej zmianę praktyki społecznej i politycznej, której celem ma być społeczny egalitaryzm i społeczna sprawiedliwość, niwelowanie dysproporcji ekonomicznych i ujmowanie się za słabszymi. Radykalny ateizm, relegując w niebyt szeroko rozumianą religijność, wylewa dziecko z kąpielą: pozbywa się inherentnej instytucjonalnym religiom opresyjności, ale zarazem, twierdzi Eagleton, marnuje niedoceniany potencjał emancypacyjny tkwiący w nowotestamentowym chrześcijaństwie. Nie dajmy się zatem zwieść Eagletonowskim filipikom pod adresem teologicznej nieudolności NA: krytyka Eagletona jest polityczna, a być może także metafizyczna. I bardzo dobrze, że taka jest.

Bowiem niezależnie od intencji samych NA, konsekwencją postulatów neoateistycznych jest eradykacja duchowości, ujednowymiarowanie człowieka, uczynienie z niego bezwolnego konsumenta, przedmiotu i narzędzia ideologii późnego kapitalizmu. Kultura, jaką rodzi późny kapitalizm, rzeczywiście promuje bezmyślny hedonizm, seksualną obsesję i moralny niedostatek [Eagleton 2009, 42–3]. Remedium proponowane przez religijnych fundamentalistów jest oczywiście jeszcze gorsze od samej choroby, ale nie powinno się przecież odrzucać wszystkich idei religijnych tylko dlatego, że są one zniekształcane przez niebezpiecznych ludzi, tak jak zapewne Terry Eagleton nie odrzuca teorii ewolucji tylko dlatego, że jej orędownikiem jest Richard Dawkins. Religia, przyznaje Eagleton, powołując się na Marksa, „powinna być starannie odszyfrowywana, a nie arogancko odrzucana” [Eagleton 2009, 90].

---

teologiczna Eagletona bazuje na tym, co napisał we *Wprowadzeniu do The Gospels: Jesus Christ* [Eagleton, Fraser (red.), 2007].

### ***Wyboista droga do lepszego świata***

Żeby osiągnąć cel polityczny, trzeba najpierw przeformułować samo pojęcie wiary, aby dało się je wyzyskać dla celu społecznej emancypacji. Łatwo teraz zauważyć, czemu miała służyć krytyka wiary jako przekonania „wiem, że...”. Wiara, miast być prostym uznaniem prawdziwości tezy „istnieje najwyższy byt”, zawiera już w sobie komponent polityczny, jest bowiem „swego rodzaju zobowiązaniem, które wyraźnie widać na końcu drogi człowieka, gdy błądząc w ciemności, bólu i oszołomieniu wciąż pozostaje wierny obietnicy przeobrażającej miłości” [Eagleton 2009, 37]. Święte księgi judaizmu i chrześcijaństwa są, zdaniem Eagletona, źródłem ważnej wiedzy na fundamentalne tematy[o rzeczach fundamentalnych, czyli śmierci itd.]?, czyli śmierć, życie, miłość itp., które lewica zbyt długo ignorowała. Czas, by w końcu je podjęła, nawet jeśli inspiracją ma być Nowy Testament [zob. Eagleton 2009, xii].

Krytyka propozycjonalnej teorii Boga otwiera Eagletonowi drogę do przedstawienia własnej koncepcji chrześcijaństwa. Bóg nie jest w niej stwórcą świata, a sama religia jego wyjaśnieniem. Bóg jest raczej „tym, co podtrzymuje byt wszechrzeczy przez swoją miłość, i byłby tym samym, nawet gdyby świat nie miał początku” [Eagleton 2009, 7]. Ponieważ teologia Eagletona ma być „ortodoksyjna”, nie ma tu mowy o zaprzeczaniu tezy o stworzeniu świata w chrześcijańskiej doktrynie. Chodzi raczej o odwrócenie proporcji polegające na uznaniu, że Bóg nie jest w *pierwszej kolejności* stwórcą i wytwórcą świata, lecz miłością i dobrą wolą: stworzył świat „jako dar. (...) Stworzył go z miłości, a nie potrzeby” [Eagleton 2009, 8]. Bóg nie jest zatem starotestamentowym patriarchą, sędzią czy oskarżycielem, lecz „kochankiem, przyjacielem, współoskarżonym i obrońcą” [Eagleton 2009, 20].

Tak pojmowany Bóg może stanowić cenną ideologiczną wskazówkę dla politycznej lewicy, jest bowiem „swego rodzaju ciągłą krytyką instrumentalnego rozumu” [Eagleton 2009, 10]. Uosobieniem tej idei jest Chrystus, którego Nowy Testament przedstawia jako bezdomnego i pozbawionego wszelkiej własności społecznego wyrzutka. Jego postać

i nauczanie winny stać się drogowskazami dla ideologów współczesnej lewicy. Ponieważ nasze życie, podobnie jak cały wszechświat, pozbawione jest celu [*pointless*], również moralność wynikająca z takiej teologii nie może być ścisłym rygoryzmem purytańskiego fundamentalizmu. Wręcz przeciwnie, sprowadza się ona do postulatu szczęśliwego, pełnego życia w wolności, której, jako stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, jesteśmy wcieleniem [Eagleton 2009, 17]. Jeśli wolność tę będziemy realizować nie w moralnym rygoryzmie, tylko w miłosierdziu jako w czynnej partycypacji w otrzymanym od Boga darze, to nasze cele moralne zmienią się z pracowitej troski o indywidualne zbawienie w troskę o bliźnich. Religia z doktrynerskiego aparatu represji moralnej zmieni się w „karmienie głodnych, odwiedzanie chorych i ochronę biednych, osieroconych i owdowiałych przed przemocą bogatych” [Eagleton 2010, 19].

Rozpatrywane w tej optyce chrześcijaństwo jest w swojej istocie rewolucyjne, jest, jak pisze Eagleton, „awangardową epifanią tego, co absolutnie nowe”, projektem rządów „sprawiedliwości i braterstwa” [Eagleton 2009, 23]. Richard Dawkins ubolewa w *God Delusion* nad stosunkiem Jezusa do rodziny. Ale, jak łatwo się domyślić, krytyka pojęcia rodziny wynikająca z lektury Nowego Testamentu nie oburza Eagletona. Więcej nawet, jest dokładnie tym momentem, w którym bodaj najwyraźniej widać politycznie emancypacyjny charakter chrześcijaństwa: „ruch ku sprawiedliwości przecina tradycyjne więzy krwi, podobnie jak etniczne, społeczne i narodowe podziały. Sprawiedliwość jest gęstsza niż krew” [Eagleton 2009, 31]<sup>14</sup>.

Zgodnie z powyższymi sugestiami można dialektycznie przeinterpretować pozostałe elementy chrześcijańskiej wizji świata, które Dawkins *et consortes* postrzegają jednowymiarowo i stronniczo. Dziesięć przykazań odnosi się bardziej do pojęć społecznej i ekonomicznej

---

<sup>14</sup> Jest to, niestety, pewien problem. Eagleton, portretując Jezusa jako niezainteresowanego rodziną bojownika o ziemską sprawiedliwość, kreśli mimo wszystko niemity dla oka obraz politycznego lidera niewrażliwego na potrzeby najbliższych. Dawkins ma tu wiele racji: projekt polityczny realizowany kosztem najbliższych można odczytywać jako dehumanizujący.

sprawiedliwości, niż do moralnych nakazów Boga-arbitra [Eagleton 2009, 66]. Celibat nie jest zaprzeczeniem wartości cielesności i erotycznego pożądania, lecz wyrazem wielkiej miłości do Boga, która każe poświęcić coś, co jest wartościowe. Instytucja celibatu nie jest zatem dowodem na grzeszność ciała, ale na wagę seksualności i cielesności. Innymi słowy, jest dokładnie odwrotnością wulgarnych interpretacji Hitchensa. Podobnie, śmierć Jezusa nie jest samobójstwem, ale męczeńską ofiarą, podczas której złożone zostaje to, co najcenniejsze. To dialektyczne spojrzenie na nowotestamentowe wydarzenia pozwala wreszcie Eagletonowi zinterpretować śmierć Chrystusa na krzyżu nie jako wulgarny spektakl pogardy do cielesności i wyraz specyficznego katolickiego kultu śmierci, lecz jako przesłanie mówiące o tym, że „cierpienie fizyczne jest jednoznacznie formą zła” [Eagleton 2009, 28].

To wszystko nie oznacza wcale, że kościoły poprowadzą masy do wolności i sprawiedliwości. Chrześcijaństwo jako instytucje już dawno zdradziło sprawę słabych i wykluczonych, bratając się z bogatymi i potężnymi. Okrucieństwo i hipokryzja religii są częste i wyraźnie widoczne. Chrześcijan „oburza widok kobiecej piersi, ale znacznie mniej bulwersują ich obsceniczne nierówności między bogatymi a biednymi” [Eagleton 2009, 55]. Liczne, często systemowe przestępstwa popełniane przez duchownych zasługują na publiczne potępienie, i pod tym względem krytyka NA jest wartościowa i uzasadniona [Eagleton 2009, 49].

Nie ma też powrotu do religijnie uzasadnianej monarchii i do całości politycznych uspołnionych transcendentną teleologią. To, że powrót taki nie jest możliwy, nie powinno nam jednak zaciemniać teologicznych źródeł naszej nowoczesnej polityczności. Warto w tym miejscu przywołać intelektualny i ideologiczny testament Tony’ego Judta. *Ill Fares The Land* Judta i *Reason and Revolution* Eagletona to książki niosące jednobrzmiące polityczne przesłanie, więcej nawet, to książki dokładnie na ten sam temat, mimo że jedna dotyczy losów *welfare state*, a druga jest krytyką Nowego Ateizmu. Ale zasadniczym tematem obu jest przyszłość wspólnoty politycznej i walka ze skutkami i z przyczynami narastającego ekonomicznego rozwarstwienia. Religia, sądzi

Judt, od zawsze była podstawowym gwarantem spójności społecznej i politycznej. Oświecenie i jego konsekwencje w postaci rewolucji przemysłowej a później informatycznej uczyniło ten rodzaj uzasadnienia zbędnym, ale ani humanistyczne mity Oświecenia, ani bezdyskusyjna arbitralność naukowych odpowiedzi na pytania epistemologiczne nie były w stanie osiągnąć tego rodzaju efektu, który wspólnotom dawała religia. Mówiąc krótko, były bezradne wobec zadania kreowania wartości jako regulatywnych idei postępowania wspólnot i wytyczania celów moralnych spajających wspólnoty w coś więcej niż zamieszkujące dane terytorium indywidualne jednostki realizujące — w krytykowanym przez obu liberalnym projekcie — własne cele, korzystające przy tym z politycznie gwarantowanego zasobu wolności negatywnej. Nie oznacza to, że panoszący się współcześnie w zachodniej części globu model liberalny, technokratyzm nauki czy postoświeceniowy humanizm wyprane są z wartości. Wręcz przeciwnie wartości, na których spoczywają (wolność, prawda, rozum, postęp) są widoczne, ale w rzeczywistości są tylko skarłatymi *resp.* zmodyfikowanymi wartościami tradycji chrześcijańskiej<sup>15</sup>, pozbawionymi jednak fundamentalnego elementu, który tamte posiadały, czyli mocy nadawania spójności wspólnotom. Idea nieskrępowanego postępu naukowego jest strywializowaną wersją teleologii zbawienia, pozostaje jednak mitem jak tamtą: przeczą jej fakty samej historii nauki. Co więcej, wbrew apologetom scjentyzmu, postęp naukowy jest w najlepszym razie obojętny moralnie, a bywa — Eagleton często przywołuje Hiroszimę i Holocaust — wręcz moralnie odrażający, tymczasem postęp chrześcijaństwa to postęp przede wszystkim moralny, postęp ku idealnej wspólnotocie, bowiem religijność nie może nie przeglądać się w moralności.

Powracamy tu do problemu zdiagnozowanego jako hipokryzja kapitalizmu. Eagleton pisze o tym w *Reason, Faith, and Revolution*, a myśl

---

<sup>15</sup> O czym nieustannie przypominają postsekularyści, na których Eagleton zdaje się patrzeć z sympatią. Jak pisze, „Liberalna doktryna wolności wywodzi się między innymi z chrześcijańskiego pojęcia wolnej woli, a liberalna wiara w postęp jest dalekim echem chrześcijańskiej idei opatrności” [Eagleton 2009, 17].

rozwijają podczas wykładu promującego książkę na Columbia University. Społeczeństwa wolnorynkowe są, jego zdaniem, zasadniczo świeckie, relatywistyczne, technokratyczne, pragmatyczne i materialistyczne, czy wręcz „ze swej istoty ateistyczne” [Eagleton 2009, 39]. Jednak by uzasadnić swoje działania, potrzebują wartości, które miałyby bardziej ponadczasowy (chciałoby się powiedzieć: metafizyczny) charakter. Kapitalistyczną ekonomię nazywa Eagleton bazą, natomiast religijne i metafizyczne wartości — nadbudową. USA są doskonałym przykładem permanentnego odwoływania się do owej nadbudowy, by uzasadnić pragmatyczne, bazowe działania. Eagleton zdaje się, za Nietzschem, sugerować — aby intencje gospodarek kapitalistycznych były bardziej czytelne, co nie znaczy czyste — całkowite porzucenie nadbudowy [zob. Eagleton 2010]. Trudno powiedzieć, co takie porzucenie nadbudowy (czyli porzucenie metafizyczno-religijnej gry językowej) miałyby nam więcej dać, ale z pewnością obnażyłoby hipokryzję Zachodu. Zobaczylibyśmy wtedy, że król jest nagi.

To niezdecydowanie co do wyboru określonej drogi ideologicznej (czy chodziłoby tylko o obnażenie hipokryzji wroga, czy także o pozytywny projekt, a jeśli tak, to jaki, jak uzasadniany i za pomocą jakich środków realizowany) przenika zresztą całą polemikę Eagletona z NA. Eagleton teologii będzie bronił choćby dlatego, że jest ona ostatnim schronieniem głębokiej myśli w bezdusznym świecie nowoczesności, ale nie może się zdobyć na jawny gest odwołania się do transcendencji, co sprawia, że jego moralizm i ideologiczne aspiracje są podatne na krytykę. Świetnie opisuje to w swojej — krytycznej — recenzji Jeremy Kessler [2009]. Eagleton, zdaniem Kesslera, szuka przestrzeni pomiędzy czystą wolnością i czystym determinizmem, skłaniając się przy tym do traktowania świata jako daru, czyli tak, jak traktuje go teologia, a nie nauka. Ale żeby poważnie wziąć koncepcję świata jako daru raczej niż podporządkowanej nam przyrody, należy zdobyć się na zawierzenie transcendencji, na które Eagleton nie może się zdobyć [zob. Kessler, 2009]. Czyni to z wywodu Eagletona litanię pobożnych życzeń i intuicji. Bez wątplenia szlachetnych, ale zbudowanych na bardziej jeszcze kruchych podstawach niż prostolinijny i dogmatyczny przekaz Nowych Ateistów.

Jeszcze inny problem wynika z błyskotliwego omówienia przez Eagletona kwestii rozumu i wiary, czy raczej błędnego dychotomizowania tych porządków przez liberalnych humanistów. Eagleton zarzuca NA uproszczone, czy zwyczajnie fałszywe pojmowanie rozumu jako autonomicznej władzy poznawczej, niezależnej od elementów wiary. Ale sam popełnia podobny — epistemologiczny — błąd: jeśli NA traktują rozum zbyt wąsko, to on postrzega wiarę zbyt szeroko, utożsamiając przekonanie o rychłym powtórnym nadejściu Jezusa z wiarą we własne dzieci i nadejście sprawiedliwej wspólnoty. Pojęcie wiary, które obejmuje taką mnogość emocjonalnych, psychofizycznych i poznawczych inklinacji, traci jakikolwiek eksplanacyjny sens. Co więcej, skoro Eagleton chętnie przyznaje, że nie wierzy w żadne religijne dogmaty chrześcijaństwa, a ceni je (chrześcijaństwo) wyłącznie za polityczny potencjał emancypacyjny, który w procesie historycznym został zaprzepaszczony, ale który da się być może wypreparować z Nowego Testamentu, to nie ma żadnego powodu, by konstruować tak obszerne pojęcie wiary. Jeśli bowiem czyni to po to, by epistemologicznie uprawomocnić marzenie o sprawiedliwości i równości<sup>16</sup> — w czym nie ma nic złego, podobnie jak w doszukiwaniu się w chrześcijaństwie paradygmatycznych źródeł tych pojęć — to wyrządza sobie i lewicy niedźwiedzią przysługę, skoro polityczne ambicje sprawiedliwości społecznej zrównane zostają z wiarą w niepokalane poczęcie Marii, spacerami Chrystusa po wodzie i nieomylnością papieża. Wśród miriadów zjawisk psychologicznych, które określić moglibyśmy mianem wiary, jest także ślepa wiara, której mimo wysiłków Terry'ego Eagletona i religijnych apologetów nie da się utożsamić z wiarą Dawkinsa czy Stengera w twierdzenia nauki czy naukowy postęp.

---

<sup>16</sup> Ku temu, jak się zdaje, zmierza konkluzja jego książki. Dychotomiczny podział rozum / wiara sugeruje tezę, że jedyne uzasadnione przekonanie [*conviction*], to przekonanie o charakterze naukowym. Tym samym ci, którzy nie opierają swoich przekonań na naukowych przesłankach, lecz wychylają się lekko w stronę metafizyki (jak polityczni reformatorzy i agitatorzy), pozbawieni zostają prawa głosu, czy może raczej prawa do prawdy. Dlatego jeszcze gorszy od Ditchkinsowego scjentyzmu jest dla Eagletona postmodernizm, który każde przekonanie traktuje jako dogmatyczne, a zatem podejrzane [zob. Eagleton 2009, 136].

Można też zasadnie zarzucić Eagletonowi, że zbyt mało mówi o realizacji projektowanej wspólnoty, na którą składać by się musiały:

- miłość polityczna, jako odróżniona od prywatnej miłości promowanej przez liberalizm;
- rekuncylacja rozumu i wiary w pokojowej wspólnocie [Eagleton 2009, 149];
- wybaczenie win, w tym długów biednym państwom [Eagleton 2009, 149];
- raczej opieka nad naturą niż jej bezlitosne wykorzystywanie [Eagleton 2009, 149];
- wzajemne zrozumienie zamiast egoistycznego indywidualizmu [Eagleton 2009, 149];
- sprawiedliwe zasady redystrybucji, na czele z progresywną skalą podatkową, służące niwelacji społecznego i ekonomicznego rozwarstwienia;
- powstrzymanie kulturowej i politycznej ekspansji kapitalizmu w jego wydaniu ekonomicznym i ideologicznym: praktycznego materializmu, politycznego pragmatyzmu, moralnego i kulturowego relatywizmu i filozoficznego sceptycyzmu [Eagleton 2009, 142];
- odwrót od konfliktu cywilizacji (tego, co uniwersalne, racjonalne, nastawione na zysk, kolonizujące) i kultury (zwyczajowe, spontaniczne, a-racjonalne, kolonizowane), albo przynajmniej zbudowanie nowej relacji między jedną a drugą [Eagleton 2009, 155], czyli trzecia droga między pułapkami uniwersalizmu i kulturalizmu<sup>17</sup>.

Powyzsza lista pobożnych życzeń nie może być jednak źródłem politycznej zmiany, nie mówi bowiem nic o środkach, a jedynie o celu. Jeśli kapitalistyczny król jest nagi dlatego, że wyprany jest z wartości, na których

---

<sup>17</sup> Ale nie na sposób Rorty'ego (jesteśmy przygodną kulturą, ale nasze wartości traktujemy tak, jakby były uniwersalne) [por. Eagleton 2009, 160–161].



powstał, to socjalistyczny projekt Eagletona jest nagi z powodu trudności w określeniu warunków możliwości powstania sprawiedliwej wspólnoty. Łatwo stwierdzić, co należy zmienić lub porzucić: zatomizowaną wizję jednostki, kontraktualne spojrzenie na relacje międzyludzkie, utylitarystyczną wersję etyki, doktrynalną podejrzliwość wobec doktryn, zubożone poczucie wspólnotowości, pełną samozadowolenia wiarę w postęp itp. [Eagleton 2009, 94]. Trudno natomiast oczekiwać, że zmiana tego rodzaju przydarzy nam się sama z siebie. Nie wiadomo nawet, czy Eagleton mówi o przyszłości społeczeństw zachodnich, czy o przyszłości globalnej. W tym pierwszym wypadku za metodę postępu od biedy można byłoby uznać stopniowe samoograniczenie, w tym drugim dochodzą liczne i jak na razie nierozwiązywalne problemy międzykulturowej komunikacji i lokalnych szowinizmów.

Projekt wspólnoty, w której regulatywnymi ideami byłyby miłość, zaufanie i solidarność, skłania do zadania pytania, jakie są rzeczywiste powody tak radykalnej polemiki Eagletona. Wymienione chwilę temu wartości nie są aż tak odległe od politycznych marzeń NA. Żaden z przedstawicieli tego nurtu nie jest bezwarunkowym apologetą neoliberalizmu i społecznych nierówności. NA jest popularny ponad miarę, ale jego destrukcyjny wpływ na wspólnoty jest przeceniany. Rzeczywiście, Eagleton nie zarzuca neoateistom świadomego wspierania okrucieństw globalnego kapitalizmu, ale głównie nie dość odważną i całościową ich krytykę. Co więcej, a przyznaje to sam Eagleton, neoateistyczne krytyki religii zawierają całą masę ważnych i merytorycznie zasadnych spostrzeżeń, które, jeśli by pomyśleć o ich praktycznej aplikacji, uczyniłyby funkcjonowanie wspólnot jednoznacznie lepszym (systemowe przypadki wykorzystywania nieletnich przez duchownych, pozycja kobiet w społeczeństwach jawnie bądź niejawnie teokratycznych itp.). Dlaczego więc pod pręgierzem krytyki ustawiać akurat tych, którzy źródła niesprawiedliwości upatrują w tym, co przecież sam Eagleton uważa za jedynie dogodną, ale przecież nie jedyną alegorię myślenia o człowieku w pozapragmatycznych kategoriach? Z mojej rekonstrukcji wyłania się zatem następujący wniosek: istotą sporu między

Terrym Eagletonem a NA nie są ani *techniczne* kwestie teologiczne, ani ogólny projekt polityczny. Jeśli myśl lewicowa strategicznie zaczyna mówić głosem teologicznej ortodoksji, próbując tchnąć życie w jej wypalone, choć zapewne szlachetne projekty, to może być to dowód na jej intelektualną otwartość, ale także na jej ideologiczną i pragmatyczną słabość. Terry Eagleton uważa się za przedstawiciela *tragicznego humanizmu*. Stanowisko to postuluje możliwość zmiany jedynie w obliczu konfrontacji z najgorszą degeneracją. Implikacja takiego stanowiska jest w swej istocie teologiczna: odkupienie musi być poprzedzone przez upadek. Może więc jest tak, że różnica między Eagletonem a Nowymi Ateistami wcale nie jest polityczna, lecz właśnie metafizyczna i teologiczna. Przeciwnie do konkluzji Eagletona, wydawałoby się wtedy, że stojąc po stronie technologicznego postępu późnej nowoczesności, Nowi Ateiści w istocie działają wraz z tragicznym duchem dziejów na naszą (Eagletona) korzyść: przybliżając upadek, zapowiadają rychłe nadejście lepszego.

**BIBLIOGRAFIA**

- Amarasingam, Amarnath (ed.), (2010), *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, Leiden.
- Blankholm, Joseph (2010), *Terry Eagleton, New Atheism, and the War on Terror*, Immanent Frame.  
([www.blog.ssrc.org/tif/2010/11/12/terry-eagleton-new-atheism-and-the-war-on-terror/](http://www.blog.ssrc.org/tif/2010/11/12/terry-eagleton-new-atheism-and-the-war-on-terror/), 9/5/2012)
- Dann, G. Elijah (2011), *Philosophy, Religion and Religious Belief After Rorty*, [w:] Richard Rorty, *An Ethics for Today*, New York, ss. 27–76.
- Day, Vox (2008), *The Irrational Atheist*, Dallas.
- Dickson, Rory (2010), *Religion as Phantasmagoria: Islam in The End of Faith*, [w:] [Amarasingam 2010, 37–54].
- Eagleton, Terry, Fraser, Giles (ed.) (2007), *The Gospels: Jesus Christ*, London: Verso.
- Eagleton, Terry (2009), *Reason, Faith, and Revolution. Reflections on the God Debate*, London.
- Eagleton, Terry (2010), *The New Atheism and the War on Terror*, Institute for Religion, Culture, and Public Life, Columbia University ([www.ircl.org/2010/event/terry-eagleton-the-new-atheism-and-the-war-on-terror](http://www.ircl.org/2010/event/terry-eagleton-the-new-atheism-and-the-war-on-terror), 8/5/2012).
- Feser, Edward (2008), *The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism*, Indiana.
- Gutowski, Piotr (2012), *Czym jest „nowy ateizm”*, [w:] [Słomka 2012, 7–45].
- Judt, Tony (2010), *Ill Fares the Land*, New York.

Kessler, Jeremy (2009), *Humanist, Heal Thyself*, Open letters Monthly. An Arts and Literature Review ([www.openlettersmonthly.com/book-review-reason-faith-revolution-terry-eagleton/](http://www.openlettersmonthly.com/book-review-reason-faith-revolution-terry-eagleton/), 9/5/2012).

McGrath, Alister, McGrath Collicut,[?] Joanna (2007), *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, Illinois.

Słomka, Marek (red.), (2012), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Swinburne, Richard (2004), *The Existence of God*, 2<sup>nd</sup> edition, Oxford.

Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, London.

Wojtysiak, Jacek (2012), *Jak dyskutować z nowym (i nienowym) ateizmem?*, [w:] [Słomka 2012, 169–192].

Zacharias, Ravi (2008), *The End of Reason*.

**[KAZIMIERZ  
RYNKIEWICZ:// A  
CONCEPTUAL ANALYSIS  
OF THE RELATIONSHIP  
BETWEEN THE  
PERSONAL IDENTITY  
AND THE CHANGES OF  
THE BRAIN]**

**[ABSTRACT]**

[This essay aims to show that philosophy-hence also ethics-and neuroscience are dependent on each other. To make this visible, is to investigate the relationship between the personal identity and the changes of the brain. While the personal identity still owes its scientific resonance of philosophy, the brain is one of the entities that neuroscience is responsible to analyze in the first place. These three perspectives have to be taken into account: mereological, hermeneutic, and concrete.]

**KAZIMIERZ RYNKIEWICZ**

UNIwersytet LUDWIKA-MAKSYMILIANA W MONACHIUM  
AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE

## **EINE BEGRIFFLICHE ANALYSE DES VERHÄLTNISSES ZWISCHEN DER PERSONALEN IDENTITÄT UND DEN VERÄNDERUNGEN DES GEHIRNS**

### **1. Einleitung**

Kants vierte Frage „Was ist der Mensch?“ scheint seit einiger Zeit eine neue Popularität zu gewinnen. Dies ist vor allem darauf zurückzuführen, dass viele Neurowissenschaftler aufgrund ihrer Leistungen, die sich in therapeutischen Durchbrüchen und Experimenten offenbaren, sich imstande sehen, Kants Frage zu beantworten. Das Erstaunliche ist dabei, dass Philosophie für die Beantwortung dieser Frage bislang als nahezu einzige kompetente Wissenschaft angesehen worden war. Das Ziel dieses Aufsatzes ist es nicht, diese Frage zu entscheiden. Vielmehr will ich anhand eines Beispiels analytisch zeigen, dass beide Typen von Wissenschaft, mithin die Philosophie — also auch Ethik — und die Neurowissenschaften, jedoch aufeinander angewiesen sind, wenn die Frage „Was ist der Mensch?“ heute überhaupt plausibel diskutiert werden soll. Damit das Angewiesensein beider Wissenschaften sichtbar wird, ist das Verhältnis zwischen der personalen Identität und den Veränderungen des Gehirns zu untersuchen. Während die personale Identität ihre wissenschaftliche Resonanz nach wie vor maßgeblich der Philosophie, insbesondere der Ethik zu verdanken hat, gehört das Gehirn zweifellos zu den Entitäten, für deren Analyse in erster Linie Neurowissenschaften verantwortlich sind.

## 2. Die Auffassung der personalen Identität und Veränderungen des Gehirns

Wenn wir uns mit der Problematik der Identität befassen, dann stoßen wir nach Quine häufig auf philosophische Verwirrungen. Wie kann man sagen, dass ich selbst bleibe, da ich doch Veränderungen durchlaufe? Wie kann man sagen, dass ich länger als bestenfalls eine solche Periode lang ich bleibe, da sich meine materielle Substanz doch alle paar Jahre vollkommen erneuert.<sup>1</sup> Betrachten wir folgendes Beispiel:

„We have [...] poor Tibbles. Suppose we call her tail ‘Tail’ and the remainder of her ‘Tib’, as before. At a certain time,  $t$ , say, Tibbles is perfectly normal cat with tail, *felis caudata*. Then comes the accident in which she loses Tail, and at a later time  $t'$ , Tibbles, having survived, is tailless, *felis incaudata*. [...] Tib and Tibbles were obviously distinct, having different weights, shapes, and parts”.<sup>2</sup>

Dieses Beispiel konfrontiert uns zumindest mit folgendem Problem: *Ist die Katze Tibbles ohne Schwanz und zu der Zeit  $t_2$  mit der Katze Tib mit dem Schwanz und zu der Zeit  $t_1$  identisch?* Wie diese Frage beantwortet wird, hängt davon ab, welche Kriterien ins Spiel gebracht werden. Mit Bezug auf Personbegriff können wir die Identitätsfrage dennoch mehr problematisieren, weil dann auch viele mentale Faktoren zu beachten sind: *Ist die Person P2 zu der Zeit  $t_2$  dieselbe Person wie die Person P1 zu der Zeit  $t_1$ ?* Mit D. Lewis können wir noch anschaulicher vorgehen und fragen: Was ist das Identische in mir, der ich gerade existiere und in zwei Wochen noch existieren werde?<sup>3</sup> Was ist das Entscheidende für meine Existenz durch die Zeit hindurch? Welche ethische Konsequenzen ergeben sich daraus?

---

<sup>1</sup> Vgl. [Quine 1979, 67].

<sup>2</sup> [Simons 1987, 118].

<sup>3</sup> Vgl. [Lewis 1983, 56].

Die das Identitätsproblem betreffenden Überlegungen laufen in der gegenwärtigen philosophischen Debatte grundsätzlich auf zwei Typen von Theorien hinaus, auf *dualistische* und *empirische Theorien*. Während die dualistischen Theorien, die schon von Platon und Aristoteles vertreten waren, die Elemente „Leib“ und „Seele“ akzentuieren,<sup>4</sup> suchen die empirischen Theorien hingegen nach den Kriterien, welche mit empirischen Methoden zu analysieren sind und für das Verständnis der Identitätsproblematik evidente Resultate liefern. Damit erweisen sie sich für die Neuroethik als besonders wichtig. Versuchen wir nun einige Kriterien zu formulieren. Als allgemeinstes Kriterium kann man *Körper* mit einbeziehen: Person P2 zu der Zeit t2 ist mit Person P1 zu der Zeit t1 nur dann identisch, wenn P2 denselben Körper wie P1 hat. Dieses Kriterium ermöglicht die Aufstellung der elementarsten Theorie der personalen Identität überhaupt. Demnach wird die personale Identität durch die Körper-Identität konstituiert, und sie unterscheidet sich essentiell nicht von der Identität materieller Objekte schlechthin. Ein anderes Kriterium stellt *Gehirn* dar: Person P2 wird zu der Zeit t2 dieselbe Person sein wie P1 zu der Zeit t1, wenn P2 zu t2 dasselbe Gehirn wie P1 zu t1 hat. Dieses Kriterium akzentuiert, dass die personale Identität keinesfalls der Identität des ganzen Körpers bedarf, sondern vielmehr lediglich des Gehirns als des Kontroll-Organ von Gedächtnis, Charakter usw. Auch *Gedächtnis* können wir als Kriterium gelten lassen: Person P2 zu der Zeit t2 ist dieselbe Person wie P1 zu t1 bereits dann, wenn P2 zu t2 mit P1 zu t1 durch Erfahrungs-Erinnerungen verbunden ist. Diesem Kriterium gemäß wird die personale Identität durch psychologische Faktoren aufgebaut. Die einfachste Form dieser Position finden wir bei Locke.<sup>5</sup> Schließlich können wir auch ein *neuroethisches Kriterium* verfassen, das es z.B. mit dem operativen Eingreifen zu tun hat:

---

<sup>4</sup> Die dualistischen Theorien stellen eine Grundlage dar, auf der sich die Position „The simple view“ entwickelt hat, die Person als „rein mentale Einheit“ auffasst. Vgl. dazu [Lewis 1983, 55f]. Es gibt auch Position, die als „Complex view“ bezeichnet wird. Sie lässt sich etwa mit der These von Parfit in Zusammenhang bringen, die behauptet „Identity is not what matters in survival“ (vgl. [Parfit 1971, 3f]).

<sup>5</sup> Vgl. [Rynkiewicz 2008, 445f]. Natürlich kann man noch andere empirisch-bezogene Kriterien betrachten.



Person P2 zu der Zeit t2 ist dieselbe Person wie P1 zu t1 dann, wenn nach dem erfolgten Eingriff in die Hirnstruktur P2 zu t2 zum gleichen moralischen Verhalten fähig ist wie P1 zu t1.

Es muss nicht eigens betont werden, dass für unsere Analyse vor allem das Gehirn als empirisches Kriterium bedeutsam ist. Dabei soll es allerdings nicht darum gehen, die genaue Struktur bzw. Funktionen des Gehirns zu untersuchen, weil dies die Aufgabe von strengen empirischen Wissenschaften ist, sondern vielmehr darum, die durch *empirische Veränderungen* ausgelösten Auswirkungen des Gehirns auf das Denken der personalen Identität zu erfassen. Im diesem Kontext können wir also dem Gehirn als Gegenstand empirischer Analysen eine spezifische hermeneutische Funktion zuschreiben, die zwar keine mentalen Merkmale aufweist, weil diese im strengen Sinne nur dem Geist zukommen, wohl aber einige empirische Merkmale, welche erst gedeutet werden müssen. Diese empirischen Merkmale hermeneutischer Funktion des Gehirns verdanken sich verschiedenartigen Veränderungen, denen auch das Gehirn als physikalisches Ding notwendigerweise ausgesetzt ist. Das wusste schon *Aristoteles*, als er über den Begriff der Veränderung nachdachte. Für ihn ist die Veränderung das Zur-Wirklichkeit-Kommen des Möglichen, insofern es möglich ist. Genauer gesagt: Die Veränderung ist das endliche Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bloß der Möglichkeit nach Vorhandenen, insofern es eben ein solches ist. In dem Kontext hebt Aristoteles die Veränderung des eigenschaftlich Wandelbaren hervor, d.h. die *Eigenschaftsveränderung*.<sup>6</sup> Und diese Art Veränderung ist desgleichen für die Analyse des Gehirns von entscheidender Bedeutung, die dann sich auf das Betrachten der personalen Identität in neuroethischem Zusammenhang auswirken kann. Die Frage lautet: Wie kann sich Gehirn verändern? Welche Veränderungen, die für die gegenwärtige Debatte über die personale Identität relevant sind, überhaupt denkbar sind? Bei genauerem Hinsehen kann man durchaus feststellen, dass für unsere

---

<sup>6</sup> Vgl. Aristoteles, Physik, Buch III, Kap. 1, 201a f.

Analyse bloß Eigenschaftsveränderungen des Gehirns ins Spiel kommen können.<sup>7</sup>

Wenn wir nun diese Veränderungen zu bestimmen versuchen, dann kann es vorab heißen, es handle sich um die Veränderungen des Gehirns, welche durch den *Einsatz verschiedener Techniken* verursacht werden (1). Gemeint sind sowohl invasive als auch nicht-invasive Techniken. Als invasive Technik gilt vor allem die Elektrophysiologie. Bei dieser Methode werden Organismen Elektroden ins Gehirn geschoben. Dadurch wird es möglich, die Aktivität einzelner Neuronen bzw. kleiner Neuronengruppen zu erfassen. Unter den nicht-invasiven Techniken sind hingegen alle tomographischen Techniken zu verstehen, also z.B. Elektroenzephalographie, funktionelle Magnetresonanztomographie, funktionelle Kernspintomographie, Magnetenzephalographie, transkranielle Magnetstimulation, Positronen-Emissions-Tomographie, u.ä. Diese tomographischen Methoden, die sowohl getrennt als auch in Kombination zum Einsatz kommen, ermöglichen eine viel effizientere Untersuchung von Gehirnprozessen, d.h. von messbaren elektrophysiologisch-neurochemischen Prozessen der Erregungsverarbeitung im Gehirn, wie dem Entstehen und der Fortleitung eines Aktionspotentials oder der Erregungsübertragung an einer Synapse.<sup>8</sup> Beide Arten von Technik, d.h. die invasiven und nicht-invasiven Techniken, können planmäßig verschiedene Veränderungen im Gehirn nach sich ziehen. Deshalb unterliegen sie einer strengen ethischen Beurteilung. Die Veränderungen im Gehirn können auch dann entstehen, wenn die innere Hirnstruktur ungewollt etwa *durch einen Unfall beschädigt* wird (2). Diese Beobachtung wurde schon im Jahre 1848 gemacht, als sich der berühmte Fall von Mr. Phineas Gage ereignet hatte und dokumentiert worden war.<sup>9</sup> Eine andere Möglichkeit, die Veränderungen im Gehirn durch äußere Faktoren zu verursachen, lässt sich

---

<sup>7</sup> Natürlich könnte man auch nach der Substanz oder dem Wesen des Gehirns auch fragen, dann würden wir uns aber auf das Gebiet des Metaphysischen begeben.

<sup>8</sup> Vgl. [Rynkiewicz 2011, 202f]. Hier können wir offenbar diese Techniken nicht erklären.

<sup>9</sup> Vgl. [Zimbardo 1995, 144]. Es handelt sich um einen Unfall, wo Teile des ventralen und medialen Stirnlappens von einer Eisenstange durchbohrt worden waren, der Betroffene hat aber überlebt.

etwa auf *den Mangel an Sauerstoff zurückführen* (3). Im Gegensatz zum vorausgehenden Fall bleibt hier die innere Hirnstruktur als solche meist unbeschädigt, dagegen fehlt ihr aber aktuelle Funktionsfähigkeit. Dieser Fall kommt oft auf dem Gebiet der Medizin vor. Außerdem wäre es denkbar, über die Veränderungen des Gehirns zu reden, die *durch einen Lernprozess zustande gekommen sind* (4). Dieser Typus von Veränderungen ist aufs engste mit den natürlichen Fähigkeiten des Gehirns zur kognitiv-funktionellen Entfaltung verknüpft. Schließlich können wir von den Veränderungen sprechen, die als *Altererscheinungen* zu erfassen sind (5).

Es sind nur einige ausgewählte Beispiele der Veränderungen des Gehirns (VG) genannt worden, die wir jetzt in drei Gruppen aufteilen können: Wir haben also eine *Gruppe der Veränderungen des Gehirns mit negativen Folgen*, die durch Beispiele (2), (3) und (5) belegt ist. Dann gibt es eine *Gruppe der Veränderungen mit positiven Folgen*, die in den Beispielen (1) und (4) aufgeht. Schließlich tritt auch eine *Gruppe mit negativ-positiven Folgen* auf, welche durch das Beispiel (1) bezeugt werden kann. All diese empirisch beweisbaren Typen von Veränderungen können sich auf die neuroethische Debatte über die personale Identität in unterschiedlichem Grade auswirken. Die zentrale Frage ist dabei, *inwiefern sich das Gehirn verändert hat*.

### **3. Die mereologische Analyse der Auswirkungen von Hirnveränderungen auf die personale Identität**

Dass das Gehirn als physikalischer Gegenstand Veränderungen unterliegt, könnte man als *eine unzweifelhafte These* gelten lassen. Wir haben oben gesehen, dass verschiedene Typen von Veränderungen denkbar sind, die sich auch empirisch erforschen und neuroethisch diskutieren lassen. Das machen wir zum Ausgangspunkt unserer weiteren Analyse. Dagegen ist es viel schwieriger, die Auswirkungen dieser Veränderungen auf die personale Identität zu analysieren, weil man den Zugang zu der Identität nicht zuletzt *aufgrund des Bewusstseins* hat. So kann ich behaupten, dass „ich“ mir bewusst bin, dass ich heute dieselbe Person bin wie vor zwei Wochen. Und

dieser mentale Zustand kann von keinem anderen Menschen außer mir in der gleichen Weise erlebt werden. Die Frage ist aber, ob ich mir stets bewusst werden kann, dieselbe Person zu verschiedenen Zeitpunkten zu sein. Wird diese Möglichkeit z.B. nicht dann angezweifelt, wenn mein Gehirn, das als Grundlage für alle mentalen Vorgänge anzusehen ist, sich verändert, indem es etwa durch äußere Faktoren mit oder ohne Absicht beschädigt wird? Um diese Problematik weiter zu verfolgen, wollen wir nun *eine kurze mereologische Analyse* durchführen. Damit sollen einerseits Begriffe geklärt, andererseits deren Funktion im mereologischen Ganzen erfasst werden. All dies kann auch eine zukünftige neuroethische Debatte erleichtern. Stellen wir aber zunächst dieses Ganze zusammenfassend dar:

### ***Das mereologische Ganze besteht aus***

(1) Person => (2) Identität                      ⇔                      (3) Gehirn => (4) Veränderung

Diese einfache mereologische Darstellung zeigt, dass das Ganze aus vier Elementen (1, 2, 3, 4) besteht. Die Elemente (1) und (2) sowie (3) und (4) bilden jeweils innerhalb dieses Ganzen eine begrifflich-logische Prädikatskonstruktion, in der sich das semantische Potential repräsentativ entfaltet, so dass man dann von *personaler Identität (PI)* und *Veränderung des Gehirns (VG)* sprechen kann. Das Prädikat „Veränderung des Gehirns“ kann man aber mit Hilfe von sprachlichen Mitteln in die Formel „*verändertes Gehirn*“ umwandeln. Denn jede Veränderung des Gehirns zieht logischerweise ein verändertes Gehirn nach sich. In dem Kontext, der sich etwa mit dem Blick auf Lesniewski als Begründer der Mereologie exakt beschreiben lässt,<sup>10</sup> stellt sich die Frage, *ob es nur eine personale Identität und Veränderung des Gehirns gibt oder mehrere*. Diese Frage, die auch eine neuroethische Bedeutung hat, werden wir aber erst nach einer kurzen

---

<sup>10</sup> Vgl. [Lesniewski 1916]. Der Verfasser hat eine deduktive Theorie mit Hilfe vom Begriff „Klasse im kollektiven Sinne“ entworfen, die er „Mereologie“ nannte. So können wir sagen: „Gegenstand G ist Klasse von Gegenständen m“ (vgl. [Rynkiewicz 2008, 417]).

begrifflichen Analyse beantworten. Dazu betrachten wir einige, vor allem klassische Standpunkte. Wir fangen mit dem Begriff „Person“ an.

Alltagssprachlich wird der Ausdruck „Person“ mit „Menschen“ gleichgesetzt. Es ist daher naheliegend anzunehmen, dass der Bereich der Personen mit der Reichweite der biologischen Art „*homo sapiens*“ zusammenfällt. Dagegen richtet sich das Bedenken, dies sei nur ein kontingentes Faktum. Zudem lässt sich nicht die Existenz nicht-menschlicher Personen wie Außerirdischer, Engel oder künftig konstruierbarer intelligenter Maschinen ausschließen. Auch wenn Menschen Personen sind, sind sie es nicht, weil sie Menschen sind, sondern es wird nach einem unabhängigen Kriterium gesucht. Die meisten Debatten zeigen indes, dass bei dieser Suche *der neurologisch fundierten Fähigkeit der Personen zu geistigem Leben* eine erstrangige Rolle zukommt, die zugleich als derartiges Kriterium anzusehen ist. So konnte schon *Boethius* behaupten: „*Persona est naturae rationalis individua substantia*“.<sup>11</sup> Für unsere Analyse ist es allerdings entscheidend, dass der Personbegriff auf menschliche Individuen bezogen wird, weil nur dann auch Veränderungen des Gehirns sinnvoll betrachtet werden können. Im Fall von anderen Personen wüssten wir nicht, ob deren Gehirn — vorausgesetzt, dass sie es haben — sich überhaupt verändern und dadurch auf die personale Identität Auswirkungen haben kann, die sich dann neuroethisch erwägen lassen.

Mit den Begriffen „Identität“ und „Veränderung“ machen wir es hier nur ganz kurz. Vorab greifen wir das *Identitätsprinzip von Leibniz* auf: „A ist mit B identisch, wenn alle Eigenschaften von A mit allen Eigenschaften von B identisch sind“. Mit anderen Worten: Begriffe sind dann identisch, wenn man sie unter Erhaltung des Wahrheitswertes austauschen kann. Bei der Veränderung erinnern wir uns lediglich an die Behauptung des *Aristoteles* aus dem vorangehenden Abschnitt „Die Veränderung ist das endliche Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bloß der Möglichkeit nach Vorhandenen“. Für unsere weitere Analyse, die jetzt den Begriff „Gehirn“ in einem breiteren neuroethischen Kontext aufgreift, ergibt sich daraus zweierlei.

---

<sup>11</sup> Vgl. [Horn 1997, 227]; auch [Lotz 1996, 285f]. Vgl. auch [Boethius 1988, 82].

Zum einen können wir bei der Erläuterung des Gehirns dem sogenannten *Top-down-Forschungsansatz der experimentellen Neurobiologie* unsere Aufmerksamkeit schenken. Die Grundlage dieses Forschungsansatzes stellen die heute bestehenden Möglichkeiten dar, das biologische Verhalten und Erleben mit modernen technischen Methoden aufzuklären. Unter diesen Methoden sind vor allem bildgebende Verfahren und molekularbiologische Techniken zu verstehen. Die Leitidee dieses Ansatzes ist, dass man nur den grundlegenden molekularen Schalter im Gehirn finden muss, der das jeweils interessierende psychische Geschehen steuert. Um diesen Schalter herauszufinden, werden also das Bewusstsein und die damit verbundenen Prozesse und ihre Störungen mit dem Blick auf ihre neurobiologische Fundierung untersucht. So ergibt sich für unsere Verfahrensweise die „*Mikroebene-Makroebene-Forschungsrichtung*“, d.h. in der Analyse geht man von Bewusstsein zu Gehirn. Das Ergebnis eines solchen Top-down-Forschungsansatzes lässt sich dann nicht nur aus Sicht des Identitätsproblems bewerten, wobei in erster Linie die reduktionistischen Vorschläge zu beachten sind wie „Das Erleben der personalen Identität wird auf das der Veränderungen des Gehirns reduziert“, sondern auch aus Sicht des Veränderungsbegriffs schlechthin wie „Jede Veränderung ist das endliche Zur-Wirklichkeit-Kommen des Gehirns“. Zum anderen ist bei der Erläuterung des Gehirnbegriffs die Relevanz der *Bottom-up-Erklärungsstrategie der Systembiologie* sehr hilfreich. Das Erfordernis dieser Erklärungsstrategie, welche die gegensätzliche „*Makroebene-Mikroebene-Forschungsrichtung*“ in Anspruch nimmt, d.h. in der Analyse geht man von Gehirn zu Bewusstsein, ergibt sich daraus, dass die Hoffnungen, durch die Inventarisierung und Sequenzierung des menschlichen Genoms als System aller Gene Durchbrüche im Verständnis der molekularen Grundlagen des Lebens (mithin auch des Gehirns) zu erzielen, sich als übertrieben gezeigt haben. Die neuroethische Reflexion kann überdies zeigen: Einerseits sind keine neuen Durchbrüche im Verständnis von Erkrankungen eingetreten, andererseits sind die Funktionsweisen der den Menschen ausmachenden Gene in ihrer Wirkung nur im Rahmen komplexer mathematischer Modelle naturalistisch erfassbar,

insofern als computergestützte Modellbildungen es erlauben, am Computer Simulationen verschiedener Prozesse zu untersuchen. Darüber hinaus ist zu betonen, dass empirische Forschung wie etwa der Top-down-Forschungsansatz der experimentellen Neurobiologie in der Regel nur „beschreibt“, aber nicht „erklärt“, denn dazu sind Hypothesen erforderlich oder gar Theorien.<sup>12</sup>

Wenn wir jetzt behutsam zu der oben gestellten Frage „Gibt es nur eine personale Identität und Veränderung des Gehirns oder mehrere?“ zurückkehren, dann heißt es, es kann nur eine personale Identität geben, aber mehrere Veränderungen des Gehirns. Die Eigenart der personalen Identität ergibt sich schon daraus, dass das mentale Vermögen, das im Bewusstsein als weiterem Begriff aufgeht, in sämtlichen rational-analysierenden Verfahren vorhanden sein muss. Auch modernste empirische Untersuchungen, die das den Veränderungen unterliegende Genom und Gehirn als ihren Gegenstand haben, müssen mit Hilfe von Hypothesen und Theorien rational ausgewertet und neuroethisch abgewogen werden. Das regelrechte Existieren des Mentalen ist aber notwendig mit der personalen Identität verknüpft. So kann man auch mereologisch behaupten, das Erleben der personalen Identität sei ein Teil des Mentalen. Deshalb werden auch Theorien, die heute aus dem wissenschaftlichen Leben nicht mehr wegzudenken sind, einer bestimmten Person P zugeschrieben, z.B. Einstein. Während aber Theorien einer Modifikation unterliegen und neuroethisch beurteilt werden können, bleibt die Person dieselbe. Die empirischen Veränderungen des Gehirns verlangen dagegen als solche nicht nach speziellen Beweisen. Für den Menschen von heute sind sie ein Faktum der Natur. Daher kann man folgende mereologische These problemlos aufstellen, *die personale Identität und Veränderungen des Gehirns stehen in einer Relation des Angewiesenseins im Ganzen*. Und dieses Ganze heißt der Mensch, der seiner Identität bewusst ist.

---

<sup>12</sup> Vgl. [Tretter 2010, 150f].

#### 4. Die hermeneutische Analyse des Verhältnisses zwischen der personalen Identität und den Veränderungen des Gehirns

Es gibt also eine Relation zwischen der personalen Identität und den Veränderungen des Gehirns, die wir als „Relation des Angewiesenseins im Ganzen“ bezeichnet haben. Im Folgenden gilt es, diese Relation differenzierter zu bestimmen. Eine Möglichkeit besteht darin, dass man *zwei Aspekte der Relation des Angewiesenseins* unterscheidet: (1) Der sich seiner Identität bewusste Geist erfasst die Veränderungen des Gehirns; und (2) Hirnveränderungen fundieren die Tätigkeit des Geistes. Diese Konstellation wollen wir als „*analytische Determiniertheit*“ bezeichnen.

Der erste Aspekt der obigen Relation offenbart sich schon dann, wenn empirische Analysen des Gehirns neuroethisch ausgewertet werden sollen, mithin auch die Veränderungen des Gehirns. Wie oben angedeutet sind dazu Hypothesen und Theorien erforderlich. Diese Aufgabe kann vom Gehirn als rein physikalischem Ding weder bestimmt noch ausgeführt werden. Das Gehirn kann lediglich eine physiologische Grundlage liefern, auf der die rationale und neuroethische Auswertung von empirischen Daten durch den denkenden Geist vollzogen wird. Diese Auswertung kann auch methodisch geregelt werden, indem man z.B. das Verfahren der Wissenschaftstheorie in Anspruch nimmt, genauer gesagt die „*wissenschaftliche Erklärung*“. So kann man etwa von der deduktiv-nomologischen Erklärung (DN-Modell) Gebrauch machen. Sie besteht darin, Einzelereignisse oder Spezialfälle aus einem allgemeinen Gesetz abzuleiten. Es muss nicht eigens betont werden, dass eine solche Ableitung die Fähigkeit zum logischen Denken erfordert, welche nur dem Geist zukommt. Auch probabilistische Erklärungen, die auf probabilistischen Gesetzmäßigkeiten beruhen, können vom Geist allein vorgenommen werden; naturbedingte Eigenschaften des Gehirns können diesbezüglich keine autonome Leistung erbringen.<sup>13</sup> In dem Kontext zeigt sich desgleichen der Unterschied zwischen *der Erste-Person-Perspektive*, in der man bewusste Akte durch Selbstbeobachtung subjektiv erlebt, und *der Dritte-*

---

<sup>13</sup> Vgl. [Falkenburg 2006, 47f].



*Person-Perspektive*, die bei den neurowissenschaftlichen Analysen zwangsläufig eingenommen werden muss. Neurowissenschaftler, die auch die Veränderungen des Gehirns untersuchen, haben keinen direkten Zugang zu den mentalen Bewusstseinszuständen ihrer Versuchspersonen, d.h. auch zum Erleben der personalen Identität durch andere, und können Beobachtbares — als neuronales Korrelat des Bewusstseins — nur interpretieren. Die neuronalen Beobachtungen bleiben ihrerseits der subjektiven Perspektive verschlossen. Niemand kann sein eigenes Gehirn und dessen Aktivitäten wahrnehmen. Zugang zum eigenen Gehirn hat man nur in der Außensicht durch bildgebende Verfahren, also in der Dritte-Person-Perspektive. Wir können uns aber durchaus bewusst werden, dass wir dieselben Personen sind.

Was den zweiten Aspekt der Relation des Angewiesenseins bzw. der analytischen Determiniertheit angeht, wird er heute kurzum als ein Faktum angenommen: „Hirnveränderungen fundieren die Tätigkeit des Geistes“. Diese These, die ebenso neuroethisch nicht abgewertet werden darf, ergibt sich daraus, dass unter den heutigen Wissenschaftlern die physiologische Fundierung des Geistes längst für selbstverständlich gehalten wird: Es gibt keinen Geist, der nicht in irgendwelcher Hirngrundlage fundiert wäre. Ferner bedeutet das, es gibt keinen Geist, der nicht durch die Veränderungen des ihn fundierenden Gehirns betroffen wäre. Diese physiologische Fundierung des Geistes oder die mentale Aktivität des Gehirns wird durch das sogenannte „*Fundamentale Prinzip*“ (FP) erläutert: „*In seiner Wahrnehmung ist das Gehirn funktional und dynamisch orientiert, in der Codierung der Wahrnehmungen dagegen strukturell.*“ Mit dem FP wird also eine grundlegende und unvermeidliche Aufspaltung der Arbeitsweise des Gehirns beschrieben, die uns aus dem Alltag ganz gut bekannt ist. Diese Arbeitsweise offenbart sich in zweierlei Formen: Erleben (bzw. Teilnehmen) und Beobachten. Das Erleben ist der immanenten Dynamik eines Ereignisses zugeordnet, das Beobachten seiner Analyse und Strukturbetrachtung.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. [Rynkiewicz 2011, 223f].

Dabei ist allerdings zu akzentuieren, dass die Neurobiologie das Gehirn als ein hochkomplexes elektrochemisches System betrachtet, dessen Funktion auf Neuronen und Synapsen als wichtigsten Bestandteilen beruht. Neuronen sind Nervenzellen, Synapsen ihre Verbindungen. Die Neuronen stehen über den Transport elektrischer Signale durch die Synapsen miteinander in Wechselwirkung, wobei chemische Botenstoffe, die Neurotransmitter, die Signale übertragen. Der Signaltransfer ist ein elektrochemischer Mechanismus. Das Zusammenwirken vieler Neuronen wird von der *Theorie neuronaler Netze* beschrieben, die eine deterministische Theorie ist. Sie modelliert die Signalübertragung im Gehirn als einen berechenbaren Vorgang. Wer also behauptet, unser bewusstes Erleben und unsere Intentionalität seien durch neurophysiologische Prozesse determiniert, beruft sich auf die Berechenbarkeit des Signaltransports in einem neuronalen Netz.<sup>15</sup> Das Gleiche könnte man auch über unser bewusstes Erleben der personalen Identität behaupten, weil dieses bestimmte Erleben — mereologisch gesehen — ein Teil des Erlebens des Mentalen ist.

### 5. Eine konkrete Perspektive?

Die Relation des „Angewiesenseins im Ganzen“ (d.h. im Menschen) zwischen dem Mentalen und der physiologischen Grundlage, bzw. dem Bewusstsein und Gehirn erscheint noch deutlicher in der sogenannten „*Leib-Seele-*“ oder „*Körper/Gehirn-Geist-Debatte*“. Auf dem „philosophischen Markt“ gibt es inzwischen vielfältige Positionen, die mit dem ihnen eigentümlichen epistemologischen Eifer um zwei klassische Elemente kreisen: Dualismus und Monismus, insbesondere Physikalismus. Hier wollen wir dies offenkundig nicht diskutieren. Es sei lediglich auf den Standpunkt von *Searle* hingewiesen, der als „*biologischer Naturalismus*“ bezeichnet wird und auch für die gegenwärtige neuroethische Debatte bedeutsam ist. Searle will damit eine Lösung des Körper-Geist-Problems gefunden haben, indem er den mentalen

---

<sup>15</sup> Vgl. [Falkenburg 2006, 57].

Zuständen den biologischen Charakter zuschreibt. Folglich sind für ihn bewusste Prozesse, die im Gehirn ablaufen, Eigenschaften des Gehirns, die auf einer höheren Ebene als Ebene von Neuronen und Synapsen auftauchen.<sup>16</sup>

Ob diese Lösung von Searle zufrieden stellen kann, wenn wir über die personale Identität im Kontext der Veränderungen des Gehirns und im Rahmen der neuroethischen Debatte nachdenken, hängt davon ab, welcher Standpunkt jeweils vertreten wird. Dabei ist die Frage entscheidend, wie stark dualistisch oder materialistisch unsere Position ist. Es wäre jedenfalls wünschenswert, für keine radikale Position zu plädieren, *sondern für eine gemäßigte, die für das kooperative Miteinander beider Entitäten offen ist*. So könnte auch die Hoffnung aufrechterhalten bleiben, dass das Erleben der personalen Identität, das als ein Faktum anzusehen ist, nicht im Gewirr empirischer Forschungen abgewertet wird oder gar verschwindet. Vielmehr hieße es dann, das den Veränderungen unterliegende Gehirn sei die Grundlage des Bewusstseins der personalen Identität. Alle denkbaren Erklärungen bekämen dadurch einen widerstandsfähigen Horizont.

---

<sup>16</sup> Vgl. [Searle 2006, 122f].

## LITERATUR

- Aristoteles (1995), *Physik*, übers. von Hans Günter Zekl, in: ders., *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Bd. 6, Hamburg.
- Boethius (1988), *Die Theologischen Traktate (Contra Eutychem et Nestorium V)*, Lateinisch-deutsch, Hamburg.
- Falkenburg, B. (2006), *Was heißt es, determiniert zu sein? Grenzen der naturwissenschaftlichen Erklärung*, in: Sturma, D. (Hrsg.), *Philosophie und Neurowissenschaften*, Frankfurt am Main, 43–74.
- Horn, Ch. (<sup>5</sup>1997), *Artikel: „Person“*, in: Höffe, O. (Hrsg.), *Lexikon der Ethik*, München, 226–228.
- Lesniewski, S. (1916), *Podstawy ogólnej teorii mnogości (dt. Die Grundlagen der allgemeinen Mengenlehre)*, in: *Prace Polskiego Kola Naukowego w Moskwie, Sekcja matematyczno-przyrodnicza 2 (dt. Arbeiten des Polnischen Wissenschaftskreises in Moskau, Mathematisch-Naturwissenschaftliche Sektion 2)*, Moskau.
- Lewis, D. (1983), *Survival and Identity*, in: *Philosophical Papers I*, N.Y.—Oxford, 55–77.
- Lotz, J. (<sup>22</sup>1996), *Artikel: „Person“*, in: Brugger, W. (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg—Basel—Wien, 285–287.
- Parfit, D. (1971), *Personal Identity*, in: *Philosophical Review* 80, 3–27.
- Quine, W. V. O. (1979), *Identity, Ostension and Hypostasis*, in: ders., *Von einem logischen Standpunkt*, Frankfurt am Main, 67–80.
- Rynkiewicz, K. (2008), *Zwischen Realismus und Idealismus. Ingardens Überwindung des transzendentalen Idealismus Husserls*, Frankfurt—Paris—Lancaster—New Brunswick.
- Simons, P. (1987), *Parts. A Study in Ontology*, Oxford.
- Rynkiewicz, K. (2011), *Zur Begründung der „Kultur des Geistes“*, Krakau.
- Searle, J. (2006), *Geist. Eine Einführung*, Frankfurt am Main.
- Tretter, F. u.a. (2010), *Ist das Gehirn der Geist? Grundfragen der Neurophilosophie*, Göttingen.

Zimbardo, P. G. (1995), *Psychologie*, hrsg. von S. Hoppe-Graf und B. Keller, Berlin.

# [DAWID MISZTAL:// THE ANTHROPOLOGICAL CONSEQUENCES OF THE EVOLUTION OF EMPIRICISM]

## [ABSTRACT]

[The text examines methodological consequences of anti-metaphysical turn of British empiricism in the field of anthropology. I argue that this shift reinforces anthropology in its descriptive and interdisciplinary form, because destruction of metaphysically grounded subjectivity carried out in the course of evolution of empiricism provides epistemological legitimization of the idea of anthropological research as morally neutral and religiously indifferent procedure. In the final part of the article the difficulties caused by application of this new methodology are emphasized.]

**DAWID MISZTAL**  
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

## **THE ANTHROPOLOGICAL CONSEQUENCES OF THE EVOLUTION OF EMPIRICISM**

### **Introduction**

Evolution of empiricism in this work will be understood as simply a train of thought leading from Locke, through Berkeley, to Hume. I assume that without causing any controversy it can be briefly described as a process of reduction of the extent of our knowledge or the content of its objects. In other words, Locke distinguishes three — so to speak — types of the objects of human knowledge, namely impressions and ideas, the self, which both of these belong to (and which is intuitively certain of its own, and of God's existence), and external material objects represented by ideas. Berkeley eliminates one of these types by reducing the world as we know it to impressions and ideas, and the self, which they belong to. The self also remains related to God, since its ideas are means of communication with Him. Hume, however, silences this communication, finally reducing the extent of our knowledge to impressions and ideas only. This makes them represent nothing and belong to nothing, for the self now turns out to be merely the bundle of impressions and ideas. Thus, the common sense vision of the world still evident in Locke's thought falls apart into sequence of fictitiously ordered impressions.

The importance of this train of thought and its final conclusions is hard to overestimate in the context of development of philosophical anthropology. On the one hand, they undoubtedly accelerated this development, especially contributing to those forms of anthropological interest, whose methodological ideal was a description from external points of view (as

opposed to introspective descriptions epistemologically founded in subjectivity). On the other hand, they are certainly burdened with problems, which eventually provoked more — so to speak — existential forms of anthropology, i.e. normative rather than descriptive only. In what follows, I focus on these two aspects. First, I attempt to bring out and emphasize those features of empirical anti-metaphysical turn, which reinforced anthropological discourse in its interdisciplinary and descriptive form. Then, I will reflect on the sources of strength of their influence on the anthropological projects carried out in the second half of the XVIII century. Finally, I examine how they functioned inside these projects and how they were determining the evolution of the very idea of anthropology.

### **Methodological outcomes of anti-metaphysical turn**

As the enlightenment's trust in rationality eventually turned against itself, and the subjectivity was narrowed to a series of random perceptions, the need for a new methodology of anthropological inquiries became evident. The operations of mind, uprooted from their traditional foundation in the rational subject or the self (which was always equipped with some sort of absolute grounding in order to legitimize epistemological value of its ideas), can no longer function neither as a distinctive form of human activity, nor as the most adequate descriptive category of specifically human existence. In this new horizon rational subjectivity appears to be merely a resultant of many different external factors, which are usually impossible for the subject to identify, since mechanisms of their influence remain latent content of consciousness. Hence, the examination of these external factors seems to be more and more important. What can be seen here is one of the key premises of the belief which in its radical form will emerge in XIX century:

The hope of rendering the wholeness of possible experience comprehensible by means of one categorial system fades away. It is replaced by the conception that "adequate ideas" contain hallmarks of truth *sine relatione ad obiectum* (without any link to object), and that it



is the experience that reaffirms the operations of intellect from outside [Saint-Sernin 2001, 197]<sup>1</sup>.

If the concept of a knowing subject produced by the evolution of empiricism can be metaphorically depicted as a screening of moving images (symbolizing impressions and ideas) in the absence of a spectator (symbolizing a rational subject, the alleged nest of individual identity, which after all happened to be epistemological fiction), then the general methodological demand stemming from this train of thought is to find an equivalent or a compensation of this absence. Since the “internal observer” (i.e. *Ego*, a clear and distinct internal source of authority, which decides whether representations are true and actions justified) lost its credibility after becoming a mere illusion, it must be replaced by an “external observer” or — considering the whole constellation of man’s live determinants — “external observers” rather. So adapting these external points of view is gradually earning the status of the one and only instrument of examining the human stream of perceptions. And it is believed (or hoped at least) that this instrument will allow philosophers and scholars to discover and to describe complex contingency of human existence. This means, in other words, the postulate of complete reification of human being, of inscribing man’s existence into realm of objects. It is the fundamental requirement that must be fulfilled if anthropological enquiries are to be fruitful in any philosophically or scientifically desirable way. Radical undermining of clearness, distinctness and full accessibility of self’s thoughts, left thinkers and scholars alone with the procedure applied hitherto only to the realm of world identified as external to *Ego*. Due to that, its reification seemed to be the only possible way of examining man’s specific condition. After all, the main premise for dissolving the rational subject or the self in a multitude of perceptions was

---

<sup>1</sup> This hope, however, did not disappear instantly, nor commonly. Kant, for example, remained its most famous advocate. Nevertheless, according to Saint-Sernin’s interpretation, this hope finally dies in XIX century, which — as Schnädelbach puts it — orders to see Kantian project at this time as “happily overcome error of thought” [Schnädelbach 2001, 40]. All citations form Polish editions translated by D.M.

actually the limitation of what's real only to these perceptions. At the same time, the collection of the latter (or the world revealed by it) was made by means of this very limitation the only field worth of interest. Thus, closing the abyss between the world of objects and the specifically human experience that one has of their very existence, became a necessary starting point of anthropological investigations<sup>2</sup>.

This auto-interpretation of man from empirical stand leads therefore to a peculiar methodological volt. It entails radicalization of the epoch's dominant trends by refuting the concept of using an auto-reflectively based subject as the source of objectivity. Instead it's forcing thinkers to choose many different points of view in order to collect information necessary for producing multi aspect descriptions of human being. This new methodological requirement of adapting to the roles of "external observers" manifests itself in attempts to explain the mystery of man as a variously determined creature (initially mostly biologically, historically, and later also socially and culturally).

What is also worth noting here is that the old abandoned perspective is different from the new one also in terms of the ways it is legitimized. Whereas the former is — metaphorically speaking — sanctioned vertically, the latter is authorized horizontally. What I want to say is that actually the model of explanation dismantled in the enlightenment era (and this process is illustrated precisely by the evolution of empiricism) always amounts to

---

<sup>2</sup> Couple of centuries later, Claude Lévi-Strauss, in lapidary way will bring out the logic of this transformations (showing thus how vital and influential they were), when characterizing his own method he'll claim that "the ultimate goal of humanities is not to construe man, but to divide him in order to solve his mystery" [Lévi-Strauss 1969, 370]. Now, relation between general methodological orientation of structuralism and consequences of destruction of subjectivity carried out by empiricism implied here may not seem obvious. Nevertheless, what makes it more credible is that this methodological creed is presented as a conclusion of criticism of "alleged obviousness of Ego" as a possible way of knowing man. For actually — Lévi-Strauss says — this self-obvious Ego is a trap, which renders knowing of man impossible [*Ibidem*, 373].

establishing some hierarchy, which finally refers to some kind of absolute being. And this absolute being sanctions the whole construction (innate idea of perfect being in Cartesian subject, God as a warrant of compatibility of monads' representations in Leibniz *Monadology*, absolute spirit whose activity supports the existence of the world in Berkeley's philosophy — they all serve this purpose). Yet, the explanatory method of capturing examined subject as stuck in a spider's web of various determinants does not imply such a hierarchy. On the contrary, it gives all those types of determinants (and characteristics derived from them as well) the same status. So at least initially, none of them can be privileged whatsoever. All of the possible complexes of contingencies are potentially equally attractive. They are equally demanding of scholars' inquiring interest. From methodological point of view therefore grasping human being as historically determined is of the same importance as approaching the nature of man as a result of — say — social, biological or cultural determinacy. And the source of their legitimacy or — in other words — the reason why they are perceived as equally important is that they are all considered to be constituents of human nature.

This basic methodological orientation is crucial for development of anthropology practiced as descriptive analysis. Moreover, it gives anthropology a truly interdisciplinary character. It is because meeting its requirements means widening and partition of philosophy of man, which must now include many different disciplines. Hence, the latter would now shape anthropological discourse<sup>3</sup>. The first stages of this process can be seen already in Hume's writings, whose contemporaries considered him as a political and economical thinker, and as a historian rather than as a philosopher. And they did so for a reason. However, what is important here is not the multitude of Hume's interests, but the way he devoted himself to them. Regardless of what fragment of reality would be the current subject of

---

<sup>3</sup> Initially, inscribing human being in sequence of natural determinants dynamically increased the significance of physiology, anatomy and psychology. In XIX century range of disciplines crucial for the face of anthropology includes sociology, political economy, ethnology, and international law [Schrag 1980, 32].

his scrutiny, they all did not fascinate him as such, but mostly as sources of knowledge of human nature<sup>4</sup>. In other words, they function as relatively independent fields of research, which deliver information about various aspects of human life. Indeed, they become a sort of catalogue of descriptions of these aspects. It is particularly evident in his *Natural History of Religion*, where Hume introduces — so to speak — anthropology of religion as a descriptive characteristic of empirically accessible manifestations of religion. Moreover, the crucial feature of this description is that when it refers to internal sensation or so called religious experience it does so not to find the final sanction of religious beliefs, but only to bring out their latent psychological motivation. By doing so, it inscribes them in the realm of external objects (similar methodological instruments can be traced in Hume's writings on ethics).

What begs consideration, however, is the power of influence of this methodological orientation as it is exemplified in Hume's writings, and its ability to inspire. In other words, is it justified to see philosophical tradition, which culminates in Scotsman's work as a sort of catalyst that causes and accelerates the process of eradication of metaphysical premises and their moral consequences from anthropological theories? After all, as for example Lepenies argues, the exclusion of these kinds of contents from intellectual practice is one of the key elements of the vision of the world, which was implicit in the very first stages of development of early modern natural science [Lepenies 1996, 14]. An important constituent of this original model can be extracted already from Descartes' concept of provisional morality. Be it manifestation of methodological conformity, but this procedure neutralizes otherwise paralyzing threat for any action, posed by radical skepticism. What is more important, however, is that it allows to carry out any given

---

<sup>4</sup> Later also Kant takes into account this kind of anthropological research, when characterizing what anthropology should be, he mentions natural history, biographies, arts and novels as auxiliary tools of the discipline [Kant 2005, 4]. Interestingly enough, somewhere else but in similar context Kant is more precise and refers to Shakespeare's tragedies, Moliér's comedies, Henry Fielding's novels, and... Hume's "History of England" [Wood 2003, 48].

theoretical project as if it were isolated from any social or moral rules and without questioning their validity in everyday life [*Ibidem*, 16]. And as a consequence of popularization of this procedure of inquiry *sui generis* emancipation is attained:

[I]ndependence from morality — relinquishment of political and moral orientation — indeed became condition of scientific investigations in modern natural science [*Ibidem*, 15].

The source of this independence emerges from a particular way of auto-identification and evaluation of early modern natural science, which is a kind of a synthesis of cognitive claims and relinquishment of orientation in questions of morality and worldviews [*Ibidem*]. Well, the unique legacy of empiricism lies exactly in the reinforcement of epistemological legitimization of this synthesis. In contrast to Descartes, for whom linking cognitive ambitions with resignation from advocating some moral rules is after all authorized by sort of practical wisdom or pragmatic need to work out some efficient principle of action, for Hume and his predecessors this conjunction is based on an original concept of reason and its tasks and competence. Having noticed the abyss between *is/is not* and *ought to/ought not to* and thus denying the possibility of inferring norms from facts [Kutschera 2007, 56], he renders the latter the basic objects of knowledge [Hume 2004, 25]. In this way Hume legitimizes and reinforces conviction about moral neutrality as a rudimentary feature of a scientific method. And so he becomes and advocate for instrumentalization of reason — a tendency which was gaining more and more importance at that time. For the intrinsic correlate of conclusions so radically presented by Hume in his writings is his skeptical distrust in cognitive powers of reason: instead of the ability to reach objective truth and moral good and to be guided by them, he consistently sees an instinctive skill of gathering and processing information [Hume 1896, 98], whose true purpose is only to protect biological existence. According to this view rationality is admittedly capable of creating hierarchy of goals and of determining means of their realization. It cannot, however, absolutely,

axiologically sanction these operations. As far as values are considered, the only legitimization left is the one that refers to subjective preferences. Undoubtedly, this is one of many parts of the transformation described by Max Horkheimer as a process of subjectivization and formalization of *ratio*:

On the basis of subjectivization concept thinking can not be of any help in determining whether given goal is desirable in itself. Acceptance of ideals, criterions of our conduct and our beliefs, leading principles of ethics and politics, all our final decisions are dependent on factors other than reason [Horkheimer 2007, 40].

Reason, as the Greek speculation taught us, is the ability of reaching an absolutely objective realm of thought that in itself is an autonomous reality. These attributes of rationality render it primary to and independent from human practice of thinking, but at the same time they do not preclude any relation between them. And according to this intellectual tradition, there is a relation indeed, because human mind is capable of contemplating and cognizing this absolute objectivity. In this way it can keep discovering (not creating) true structure of reality, and as a result it can properly place man in the wholeness of being, which in turn allows for identifying man's true rights and obligations [*Ibidem*]. For reality is a cosmos — an order, which regularities are compatible with the rules of human thinking. Although modified to some extent, this fundamental conviction was shared both by philosophical and religious intellectual paradigms. It shaped their relations as well: religion and philosophy could disagree as to what are the true sources and credible methods of knowing reality (and moral conclusions they implied), they were unanimous however as far as the aforementioned compatibility is considered, which rendered the knowledge they seek possible at all [*Ibidem*, 47]. Nevertheless, this presupposition was challenged by a new philosophical orientation, and this orientation — Horkheimer concludes — was empiricism<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Not only empiricism, but also Calvinism Horkheimer holds responsible for this challenging [*Ibidem*, 48].

Methodological consequences of these transformations already have been indicated. The belief that there is only one truth about enquired subject and only one way leading to it was given up, and obviously enough this was an inspiration for searching and discovering alternative ways and new truths. And were they discovered, they could not entail moral conclusions anymore. One of the first consequences of this new situation was gradual legitimization of actual autonomy of disciplines hitherto variously instrumentalized in the field of philosophy. In this context, blending of medical and philosophical discourses is of great importance. Indeed, philosophy expropriated — so to speak — languages of physiology, anatomy and of what would become psychology. Of course, the first and the second were developed relatively independent from philosophy<sup>6</sup>. Nevertheless, they enjoyed “civil rights” in a kingdom of philosophy, where they served as useful descriptive tools. And they were used by almost all great thinkers of XVII and XVIII century, including Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, and of course Locke, Berkeley and Hume. Surely, this coexistence was not free from ambiguities. Using metaphors borrowed from physiology or other aforementioned disciplines in philosophical context was a kind of ennoblement for these branches of knowledge, as they could be absolutely sanctioned this indirect way (be it as it may, at least some philosophical theories promised such a sanction). On the other hand, by using their discoveries, philosophy subordinated them and pacified — so to speak — those trends of new

---

<sup>6</sup> Flamish scholar Andreas Vesalius already in 1543 initiates early modern anatomy in his work *De humani corporis fabrica*. In 1628 Englishman William Harvey in his *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus* presents holistic description of blood circulation, and between 1757–1766 Swiss biologist publishes eight volumes of his *Elementa Physiologiae Corporis Humani*, where he enclosed all information known at that time about construction and functioning of human organism, thus laying foundations for modern physiology.

Physiological vocabulary used in a field of philosophy had much earlier origin than newest physiological discoveries of that time. Descartes' mechanistic interpretation of man's physiology in his *Traité de l'homme* is actually based on anatomical and physiological discoveries of earlier scholars of definitely non-mechanistic orientation [Des Chene 2006, 67].

science, which could undermine its position or decrease its cultural significance by taking away fields of research reserved hitherto for philosophy only. So those trends remained ancillary to specific philosophical projects, which both instrumentalized and authorized them as well. However, the aforeoutlined questioning of the traditional concept of rationality, which served as a natural context for the use of physiological, anatomical and psychological vocabularies, renders them free from this subordination. They gain autonomy, but for the price of absolute certitude of their conclusions.

This mechanism and its consequences for those disciplines and for philosophical anthropology as well, are best seen in a context of Leibniz thesis that laws of nature are manifestations of God's rational actions; they are results of "choice made by the most perfect wisdom," and as such they are neither absolutely necessary, nor completely arbitrary [Des Chene 2006, 93] (for the former contradicts God's freedom, and the latter contradicts God's wisdom). The necessity of laws of nature is a moral one and it "arises from the free choice of wisdom in relation to final causes" [*Ibidem*]. As MacIntyre puts it, "morality did in the eighteenth century, as a matter of historical fact, presuppose something very like the teleological scheme of God (...)" [MacIntyre 2007, 56]. And not only morality, but also knowledge presuppose this scheme, one may be tempted to add, since also laws of nature, i.e. a proper subject of scientific knowledge, are teleologically linked with God. However, rationality and God were finally disconnected and reason instrumentalized in the course of evolution of empiricism (which is perfectly symbolized by subordination of reason to passions in Hume's writings<sup>7</sup>), and thus the dictate of laws of nature was deprived of its moral sanction. And so were the products of new sciences, which tried to discover and examine those laws of nature. Moreover, those results were also deprived of absolute

---

<sup>7</sup> "Reason is, and ought only to be the slave of the passions" [Hume 1896, 217]. Such a characteristic of reason serves Hume as an argument for claiming that morality stems from passions rather than reason. Indeed, having reduced reason to function of passions it is impossible to defend a theory that morality has its source in reason, for proving this means proving something opposite at the same time.



certitude. For, the empirical anti-metaphysical turn entails radical reformulation of the idea of knowledge and the concept of science. Already in Locke's writings this idea turns away from certitude and gravitates towards probability. And the development of empiricism not only does not stop this tendency, but it solidifies this new status of knowledge. Hence, this status must be sufficient for all the disciplines or new sciences liberated from the theological corset, because this is exactly the way how the mechanism of gaining this freedom worked.

For a whole group of thinkers it seemed possible to make headway beyond manifestly aporetic metaphysics by recourse to observation and experiment. To do so required a fundamental shift in the notion of what *science* signified, the surrender of the idea of absolute certainty and the acceptance of a contingent, fallible, continuously evolving series of nominal approximations with some less than perfect order of subjective probability. To be sure, one had to surrender certainty. One even had to surrender conceptual determination through grounding definitions. "Nominal essences" would have to make do since the "real essences" behind the actual world — as Locke argued and even Leibniz sometimes conceded — were not likely to become accessible to human understanding. If one made the transition to this "nominal" register, if one were content to settle for what "observation and experience" could document, what one found was not, to be sure, absolute truth, but it could be an intersubjectively confirmable generalization of "law," albeit contingent and fallible [Zammito 2002, 225].

And such a transition was made by a significant part of the intellectual elite of the epoch. But loyalty to the assumptions of empiricism and hope for escaping the problems of metaphysics forced — as you can see — to pay a peculiar tribute. Breaking the chains of theology or metaphysics was synonymous to voluntary devaluation of cognitive claims and restraint from inferring and forcing moral conclusions. Consequently, although reflection deprived of grounding reference and carried out by reason which merely collects perceptions was to generate the knowledge of human nature, it is itself transformed into peculiar collection of more and more fragmentary

grasps — it evolves into knowledge of determined human beings in concrete situations [Wood 2003, 39]<sup>8</sup>. Universal principles of human conduct are now conceived as manifestations of instrumental functioning of reason. Analyzing and describing these manifestations as characterizing human behavior, man's customs and habits, and his religious beliefs, all in a context of hidden biological, psychological, and historical determinants — this is what becomes the procedural norm of anthropology. And since any source of this research data must be purely empirical, and thus material, the whole human existence is gradually incorporated into the latter dimension. In other words, conditions for further dynamic development of anthropology as a discipline defining its subject in the context of mechanistically interpreted nature are created. It can be said therefore, that man's auto-interpretation from empirical stand contributes to the development of philosophical anthropology because:

1. It provides philosophical legitimization for the idea of science as a morally neutral procedure.
2. It designates experiment and observation as methodological grounds for anthropological investigations.
3. This way it completely incorporates human being and its conduct into empirically accessible material dimension.
4. It postulates plurality of points of view as equal strategies of inquiry and description provided that they all remain empirical<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> This impossibility of formulating general characteristic of human nature inspired Kantian project of anthropology. In his "pragmatic point of view," anthropology should be characteristic of the human nature as a whole, and not the random assemblage of partial descriptions of human conduct in specific situations.

<sup>9</sup> Carsten Zelle suggests following collection of assumptions as fundamental for development of anthropology in XVIII century: 1) empirical orientation, i.e. emphasizing the importance of experiment and observation; 2) reevaluation of sensuality; 3) pragmatic approach; 4) interdisciplinary interest in the "whole man;" 5) more popular, accessible style [Zammito, 25].

### Methodology practiced

The influence of this set of assumptions was continuously intensifying in the second half of XVIII century, which can be illustrated by the process of solidifying the idea of anthropology (the way its goal, subject and method were conceived). For example, Johann Gottlob Krüger, one of the prominent figures of the process, in his three volumes *Naturlehre*, published from 1740 (the year Hume's *Treatise...* was published) to 1749 (year after Hume's *Enquiry...*) advocates for a "philosophy of the human body" as the causal explanation of health, and suggests it should be grounded not only in empirical knowledge, but also (and it is tempting to say still) on rational principles. Yet the same author in his *Versuch einer Experimental-Seelenlehre* (published sixteen years after the *Treatise...* and seven years after the *Enquiry...*) argues that philosophical knowledge of the soul needs rigorous experimental methodology based on observation, studies on clinical case histories and brain physiology [Zammito, 21]. His student, Johann August Unzer, tries to reconcile, in a sense, these two programs. There is a kind of correspondence, thus he claims, between every psychic and physical act of human organism [*Ibidem*]. And what is revealed in this attempt is a kind of tension, indeed, a very important one in the context of anthropology and its development. This tension has at least two aspects. The source of the first one is the body and soul dualism of the Cartesian origin (and it is worth noting that its influence is intensified here by the occasionalism and speculations of Spinoza, Leibniz, Locke and Berkeley), which begs consideration in the context of man's complete incorporation in the realm of matter as it is implied by empirical methodology. Because of that, both Krüger and Unzer (and before them La Mettrie for example, reducing psychic phenomena to physiological mechanisms), attempt to neutralize this dualism or rather the problems it poses. The source of the other is the emphasis placed on the interdisciplinarity and religious indifference of anthropological enquiries. Philosophizing physicians of XVIII century, such as aforementioned Krüger, Unzer and La Mettrie, but also Albrecht von Haller and Georg-Ernst Stahl, formulated their theoretical framework with reference to anti-

metaphysical turn of empiricism [Zammito 2002, 243]. And not for all of them was it an easy-going process. For some it was a serious problem to accept all the implications of that shift, especially theological ones. Nevertheless, those of methodological merit were usually welcome in spite of theological doubts, even for the price of aporetic attempts to explain the mysterious relation between body and soul [*Ibidem*]. Hence, the ideas of XVIII century anthropologists are stretched between Stahl's animism and La Mettrie's materialism, with all of them sharing the belief of rudimentary role of experience and observation.

Manifestations of this tension can also be traced in anthropologists' attempts to create experimental psychology by means of linking psychology and physiology, since these projects also aimed at explaining the linkage between body and soul. Unfortunately, their "natural" framework was the concept of instrumental rationality, which simply could not provide any set of criterions to regulate relations between different disciplines held important in the light of these anthropological investigations. And so, those relations were shaped in more or less arbitrary ways. Consequently, the need for some methodological modification became evident. And not any modification, but the one that would warrant new consolidating approach, meaning not only ordering of anthropological disciplines, but also inclusion of moral questions into the realm of inquiry. For that reason, other important figures in history of anthropology, like Karl Wilhelm Friedrich Struve, will emphasize their interest in the *wholeness* of human existence as the essential feature of the discipline. Struve's belief will be adopted by Ernst Platner who will make it an axis of his complex anthropological project [Zammito, 22]. He will publish his *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* in 1772, defining the discipline's character for years. Platner divided anthropological field of interest, distinguishing anatomical and physiological science, psychology (interested also in logical and esthetical issues), and finally anthropology conceived as an attempt to synthesize outcomes of the two former branches [*Ibidem*]. Supposedly this synthesis was too an attempt to account for the problematic relation between body and soul. This project, however, could not escape the

fundamental difficulties, since it was still completely inscribed in the aforeoutlined logic of transformation of the idea of scientific methodology and its cognitive pretensions. Platner's very division of anthropology makes it explicit, that solving the mystery of body and soul is to be achieved by means of physiological discourse or physiologically interpreted psychology. It was in accordance with his belief that mind is indeed a system of canals through which "liquid matter" or "vital spirit" flows. This physiological anchorage echoes of anti-metaphysical criticism. It is also an emanation of hope for replacing metaphysical radical dichotomy of body and soul with opposition between physical and moral, and for conceiving the latter as the evolutionary outcome of the former [Zammito 2002, 227]. But this, in fact, was rather obscuring the ontological abyss between mind and body, than finally explaining the relation between them. For, grounding in nature through physiology allowed perceiving physical and moral as two sides of the same coin, thus blurring the difference. And since also materialistic orientation was the inherent component of naturalistic methodology, the opposition of mind and body was soon enough replaced by a one-dimensional category of bodiliness [*Ibidem*, 228]. Therefore, although Platner's program of synthesizing anthropology aimed at elaborating the holistic approach to human nature (which also meant re-inclusion of moral issues into the realm of anthropology), what it offered was, as a matter of fact, a kind of reduction. And so, philosophical anthropology would yet have to wait a while for an attempt to produce a genuinely holistic depiction of human existence. This, however, will require a completely new set of methodological assumptions.

**BIBLIOGRAPHY**

- Des Chene, D. (2006), *From Natural Philosophy to Natural Science*, [in:] D. Rutherford (ed.), „Cambridge Companion to Early Modern Philosophy,” Cambridge: Cambridge University Press.
- Horkheimer, M. (2007), *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hume, D. (1896), *A Treatise on Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (2004), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków: Zielona Sowa.
- Kant, I. (2005), *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.
- Kutschera, F. (2007), *Wielkie pytania*, przeł. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lepenies, W. (1996), *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lévi-Strauss, C. (1969), *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa: PWN.
- MacIntyre, A. (2007), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Saint-Sernin, B. (2001), *Rozum w XX wieku*, przeł. B. Banasiak, M. L. Kalinowski, Gdańsk: Słowo/Obraz/Terytoria.
- Schnädelbach, H. (2001), *Próba rehabilitacji animal rationale*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Schrag, C. O. (1980), *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences*, West Lafayette, Indiana: Purdue Research Foundation.
- Wood, A. W. (2003), *Kant and the Problem of Human Nature*, [in:] B. Jacobs, P. Kain (ed.), “Essays on Kant’s Anthropology,” Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- Zammito, J. H. (2002), *Kant, Herder, And the Birth of Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press.

Zammito, J. H., *Médecin-philosoph: Persona for Radical Enlightenment*,  
<http://www.ched.uq.edu.au/docs/persona2papers/Zammito.pdf>

# [HENRYK MACHOŃ:// SPORTS EXPERIENCE AND RELIGIOUS EXPERIENCE. ELEMENTS OF ANALYSIS]

## [ABSTRACT]

[The phenomenon of sport, especially its popularity and significance, strongly marks the contemporary world. This text is an attempt to describe sports experience (especially football) as a value for a fan experiencing it. It is not an analysis of sport in the philosophical perspective usually concentrating on its ethical or anthropological aspects. That is why the author analyses here, among other things, its identity, aesthetic and egalitarian character, touching upon such important phenomena as patriotic feelings in the context of sport, its media dimension or the problems with stadium hooligans. Finally, to emphasize the research problem outlined in this way, the author discusses the thesis of striking similarities between sports experience and religious experience formulated repeatedly in the present debate over contemporary forms of global secularization.]



**HENRYK MACHOŃ**

POLITECHNIKA OPOLSKA

## **PRZEŻYCIE SPORTOWE A DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE. ELEMENTY ANALIZY<sup>1</sup>**

*Some people believe football is a matter of life and death.  
I am very disappointed with that attitude.  
I can assure you it is much, much more important than that.*

Bill Shankly (1913–1981)

### **1 Filozofia sportu: historia i współczesność**

Filozofia, rozumiana jako dyscyplina naukowa zajmująca się podstawami rzeczywistości, nie ogranicza się w swoich badaniach do jakiegoś (jednego) rodzaju zjawisk. Czyni przedmiotem namysłu to wszystko, co składa się na świat człowieka — czy to jest dla niego czymś znaczącym, problematycznym, czy też szczególnie go zajmującym. Wydaje się, iż w tym kontekście jednym z fenomenów, bez którego trudno zrozumieć współczesnego człowieka, w jego obecnej specyfice i nowych, charakterystycznych dla niego pasjach, jest sport<sup>2</sup>. Zjawisko masowości — uprawianego na różne sposoby — sportu, podkreślanie jego znaczenia dla zdrowia żyjącego coraz dłużej człowieka, czy też wielka popularność transmisji na żywo różnych zawodów sportowych, by wymienić tylko parę przykładów,

---

<sup>1</sup> Niniejszy tekst stanowi poszerzoną wersję wystąpienia w ramach konferencji „Euro 2012 — w poszukiwaniu wartości”, która odbyła się na Uniwersytecie Opolskim 19 kwietnia 2012 roku, zamieszczonego w publikacji pokonferencyjnej.

<sup>2</sup> Por. [Lipiec 2007]. W niniejszym tekście odnoszę się przede wszystkim do piłki nożnej.

unaoczniają złożoność, a nade wszystko **znaczenie**, jakie nadaje się dziś sportowi<sup>3</sup>.

W historii badań filozofii, poświęconych fenomenowi sportu, możemy mówić o dość paradoksalnej i wyjątkowej sytuacji. Dzieje się tak dlatego, iż już w samych swoich początkach, w starożytnej Grecji, filozofia dotyka tego zagadnienia, uznając je za ważne, choć wprost nie poświęca mu żadnego dzieła. Warto więc wspomnieć tu Platona (427–347 p.n.e.), którego nazwano tak właśnie z racji jego barczystości (*platos* znaczy w języku greckim *szerokość, obszerność*), zwracającego w swoich naukach uwagę na gimnastykę jako element edukacji przyszłych rządzących. Innym autorem, który posługiwał się w swoich dociekaniach filozoficznych obrazami z obszaru atletyki, był Arystoteles (384–322 p.n.e.). Jedynie **wspominanie** tematu sportu ze strony filozofii (przykładowo F. Schiller [1759–1805], F. Nietzsche [1844–1900], L. Wittgenstein [1889–1951]), zazwyczaj w kontekście jego roli jako zabawy i gry, a nieczynienie z niego motywu badań jako takich trwa aż do XX wieku. Dopiero w roku 1969 amerykański filozof Paul Weiss (1901–2002) publikuje swoją pracę pt. *Sport: A Philosophic Inquiry*. W niej to, analizując fenomen sportu w naszej cywilizacji, zajmuje się przede wszystkim atletyką, wykazując przy tym, między innymi, iż niewiele atrakcji spotyka się z tak żywym zainteresowaniem zarówno chłopców, jak i dojrzałych mężczyzn, ludzi biednych i bogatych — jak sport.

W następnych latach, w ramach badań filozofii, analizowane są już różne aspekty fenomenu sportu<sup>4</sup>. Jednym z najczęściej podejmowanych w obrębie **etyki**<sup>5</sup> jest stosowanie zasady *fair play*, z zawsze okazywanym przeciwnikowi i sędziom szacunkiem, zwłaszcza w sytuacji porażki (ale i zwycięstwa), czy też naganność sięgania po doping oraz granice pomiędzy tym, co w jego ramach naturalne, a co sztuczne<sup>6</sup>. Bada się również zasady etyki sędziowskiej i bolesną kwestię korupcji w sporcie. Innym zagadnieniem,

---

<sup>3</sup> [Werron 2010].

<sup>4</sup> Por. [Kowalczyk 2002].

<sup>5</sup> Por. [Dziubiński 2001], [MacFee 2004], [Overman 2011].

<sup>6</sup> Por. [Pawlenka 2010, 9–103]; [Parry, Nesti, Watson 2011].

związany z filozofią moralności, jest odpowiedzialność gwiazd sportu — ze względu na ich niezwykłą popularność — jako wzorów czy też obiektów do naśladowania dla dzieci i młodzieży. Być może wartym podniesienia w tym miejscu jest również palący, choć często przemilczany, problem zawrotnych zarobków najlepszych sportowców (w kategorii gier zespołowych zwłaszcza koszykarzy i piłkarzy nożnych), przyznawanych im przez niezwykle bogate — dzięki reklamom i sponsorom — kluby, będące nieraz w stanie kupić każdego zawodnika, przez co ograniczają możliwość rywalizacji między sobą — co prowadzi czasem do formułowania zarzutu o przeważającym obecnie biznesowym charakterze sportu<sup>7</sup>.

Nie sposób tu także nie wspomnieć o analizowanym często **medialnym** wymiarze sportu, którego wiele dyscyplin — poprzez transmisje na żywo — staje się jeszcze popularniejszymi. To z kolei — z racji niezwykle drogich, gdyż emitowanych w czasie rekordowej oglądalności reklam — prowadzi do jeszcze większej komercjalizacji sportu. Nie dziwi więc fakt, iż niektóre turnieje sportowe, by wspomnieć tylko o Mistrzostwach Świata lub Mistrzostwach Europy, zwłaszcza w piłce nożnej, stają się, także dla organizującego go kraju, wydarzeniami o dużym znaczeniu ekonomicznym<sup>8</sup>.

Rzadziej podejmuje się natomiast studia nad sportem z akcentem położonym na **wymiar społeczny**, który dotyczy takich kwestii, jak forma gry zespołowej, podporządkowującej sobie grę indywidualną dla osiągnięcia sukcesu drużyny, i rywalizacja. Zjawiska te mają w sporcie charakter bardzo intensywny, są realizowane w krótkim czasie i pod wpływem silnych emocji. Innym problemem w obrębie sportu, badanym z perspektywy **antropologii** i filozofii kultury, staje się emancypacja ciała i cielesności. Akcydentalnie, niestety, filozofia bada natomiast **estetyczny** wymiar fenomenu sportu.

---

<sup>7</sup> [Szymanski 2010].

<sup>8</sup> Po Mistrzostwach Świata w Piłce Nożnej w Niemczech w roku 2006 prasa donosiła tam o 300 milionach euro zysku w branży hotelarskiej i 2,3 miliarda przychodu w handlu detalicznym, zob. „Die ZEIT”, nr 52/2006, s. 33.

## 2 Przeżycie sportowe jako wartość

Wydaje się, iż wątkiem niedocenianym, a stąd rzadko poddawany refleksji filozoficznej w kontekście sportu, jest zagadnienie przeżycia, w sensie „przeżyć sportowych”, czy też wydarzeń sportowych, których bycie uczestnikiem, świadkiem lub widzem dostarcza „niezapomnianych przeżyć”. Przy czym celem niniejszego tekstu nie jest w pierwszym rzędzie wyłuszczenie specyfiki przeżyć sportowych, gdyż wskazane tu ich cechy są często obecne także w innych typach doznań, ale próba opisu **przeżycia sportowego jako wartości dla doświadczającego go kibica**, i ta właśnie perspektywa — z racji jej nieczęstej obecności w analizach naukowych — będzie tu uprzywilejowana. Problematyka przeżycia ma nadto o tyle istotne znaczenie, iż — jak się wydaje — wpisuje się w szerszy kontekst kulturowy, w którego ramach żyjemy — w czasach naznaczonych w wielu dziedzinach i wymiarach prymatem przeżycia, na przykład nad treściami poznawczymi, walorami estetycznymi czy wartościami moralnymi. Owocuje to głębokimi konsekwencjami na wielu płaszczyznach życia, by wymienić tylko edukację, politykę, a nawet potrzeby duchowe.

Mianem „przeżycia” można określić stan psychiczny powstały na skutek silnych bodźców zewnętrznych, a stąd związany (zazwyczaj) z intensywnymi emocjami, pozostawiający ślady w psychice. Niektóre języki, w tym polski, na określenie tego typu stanu psychicznego mają jeszcze szereg innych terminów, spośród których wartym zaakcentowania jest „doświadczenie”<sup>9</sup>. Oprócz obecnego w przeżyciu elementu bycia poruszonym i odczuwania silniejszych emocji, w doświadczeniu mamy do czynienia z czymś, co nie ogranicza się do momentu jego trwania, lecz istnieje także po jego zakończeniu, jako rodzaj płynącej z niego „nauki”, „mądrości”. I stąd mówimy nieraz o zdobytym „doświadczeniu życiowym”, „doświadczeniu zawodowym”, czy też doświadczeniu jako sumie — poddanej jakiejś refleksji

---

<sup>9</sup> W języku niemieckim *Erlebnis* oznacza „przeżycie”, *Erfahrung* — „doświadczenie”. Angielski odpowiednik stanowi *experience*, zawierające w sobie zarówno treści przeżycia, jak i doświadczenia; por. [Haeffner 2007, 15–39].

— zdobytej wiedzy i umiejętności, które trudno osiągnąć na drodze uczenia się czysto teoretycznego. Jako że w stosunku do fenomenu sportu — z racji jego natury, o czym będzie mowa jeszcze później — używane jest raczej określenie „przeżycie” niż „doświadczenie”, właśnie to pojęcie stanie się tu podstawą analizy sportu w odniesieniu do wartości.

## 2.1 Intensywność, niepowtarzalność, poznanie

Jedną z pierwszych narzucających się cech przeżycia sportowego jest z pewnością jego intensywność. Decydujące są tu odczuwane bardzo **silne emocje**<sup>10</sup>. Nie wszystkie rodzaje przeżyć cechuje taka „temperatura emocji”, co też prowadzi czasem do wyodrębniania osobnej kategorii, jaką są „emocje sportowe”, rozumiane jako specyficzny rodzaj uczuć wywołanych przez obserwowane wydarzenia sportowe. Siła tych emocji wyraża się, między innymi, niezwykłym (przesadnym?) uwrażliwieniem na sprawiedliwość werdyktu sędziego dotyczącego własnej drużyny, grę *faul* ze strony przeciwnika, czy też na niesportowe zachowania zawodników drużyny przeciwnej. Warto zauważyć, iż emocje te pojawiają się podczas oglądania zawodów sportowych niezwykle łatwo, zwłaszcza wtedy, gdy imprezy takie są przeżywane na żywo na stadionie, w hali lub innym miejscu zmagania zawodników. Trzeba dodać, iż nie zawsze są to emocje przyjemne, zwłaszcza wtedy, gdy towarzyszą (niespodziewanej) porażce.

Przeżycie sportowe jest dla każdego kibica cenne także dlatego, że jest niepowtarzalne, jednorazowe. Składają się na nie w pierwszym rzędzie wyodrębniony czas (ramy turnieju czy zawodów), miejsce (znaczenie tego, czy gra się u siebie, czy „na wyjeździe”), a często także niepowtarzalne okoliczności, gdyż gra się z jakąś drużyną o konkretną stawkę (awans lub wyeliminowanie z dalszej fazy rozgrywek). Stąd też bardzo często wydarzeniu sportowemu towarzyszy swoista **dramaturgia**. Przeciwnościem przeżycia tej niepowtarzalności byłoby... zapoznanie się z informacją o wyniku meczu

---

<sup>10</sup> W pewnym uproszczeniu, które nie wpływa jednak na tok wywodu, synonimicznie ujmuję tu „uczucia” i „emocje”.

następnego dnia, na przykład poprzez gazetę. Z tej też racji w transmisjach z imprez sportowych, odbywających się równolegle (choćby w wypadku rozpoczynających się o tej samej godzinie meczów piłkarskich), nie podaje się wyniku na innych stadionach, bo może to mieć duży wpływ na dalsze losy rozgrywek. Jakkolwiek nieznanie wyniku nie jest jedyną składową owej dramaturgii, to jednak niewiadoma intensyfikuje tu emocje, nadając często wydarzeniu sportowemu, również z perspektywy widza, charakter walki „o wszystko”, a czasem nawet walki „na śmierć i życie”.

Dlatego też wspomniana jednorazowość, niepowtarzalność powoduje u kibica wrażenie uczestniczenia w czymś **wyjątkowym**, co już nigdy się nie powtórzy, gdyż zamknie się w granicach jednego sportowego pojedynku, tworzącego spójną całość, a dopełniającego się w uzyskanym wyniku. Do owej — tworzącej spektakl sportowy — jednorazowości właśnie odwołują się choćby przeciwnicy możliwości posługiwania się przez sędziego wideo-powtórkami akcji w piłce nożnej, w celu rozstrzygnięcia spornej sytuacji, z czym wiązałyby się konieczność zatrzymania czasu. W tym wypadku jednoznaczność rezultatu sportowego, wynikająca z adekwatnego zastosowania zasad gry, ustępuje miejsca unikatowości ciągu emocji sportowych, wpisanych w dramaturgię spektaklu o takim charakterze<sup>11</sup>. Oczywiście nie można nie wspomnieć tu o elemencie cykliczności rozgrywek sportowych, jako szeregu niepowtarzalnych wydarzeń jednostkowych (w sensie powiedzenia piłkarskiego: „Po meczu — znaczy zawsze przed meczem [następnym]”). Periodyczność ta jednak nie odbiera pojedynczemu przeżyciu sportowemu jego wyjątkowości i dramaturgii, gdyż dopiero zimna kalkulacja lub udawanie uczuć są ich zaprzeczeniem. Podkreślany aspekt jednorazowości przeżycia sportowego wskazuje wyraźnie, iż zasadniczo nie mamy tu do czynienia z treściami poznawczymi, jak dzieje się to w klasycznym doświadczeniu, gdzie wiedzę otrzymuje się niejako „w spadku” po przeżyciu,

---

<sup>11</sup> Pomijam w tym miejscu inne aspekty tej ewentualnej praktyki, jaką z pewnością byłyby częste i dłuższe przerwy w meczu (podważanie decyzji sędziego i odwołanie się do wideo-powtórki), burzące jego dynamikę i znacznie go wydłużające, co prowadziłyby też zapewne do konieczności skrócenia efektywnego czasu gry.

lecz przede wszystkim z czystą postacią żywiołowych emocji. Jeśli można mówić o rodzaju wypyływającego z przeżycia sportowego poznania, to jego istota tkwi w samym przeżyciu, w sensie konstatacji: **„rozumiem — przeżywając”**.

O jakim rodzaju poznania, czy też (wyjątkowo) doświadczenia, możemy mówić w związku z przeżyciami sportowymi? Wydaje się, iż te rodzaje przeżyć, jak rzadko które inne, pozwalają na dotarcie do nieznanego nam, skrywanego cech naszej osobowości, dochodzących do głosu w obecności silnych emocji oraz w ramach bycia pochłoniętym przez intensywnie odbierane wydarzenie sportowe. I tak, obserwowanie z boku, przykładowo podczas meczu piłkarskiego, statecznych, zwykle poważnych i zimnych z natury „dżentelmenów” pozwala jakże często dostrzec w nich spontanicznie i gwałtownie reagujących „młodzieńców”, dających się porwać czemuś tak mało ważnemu, a nawet „banalnemu”, jak sport, i zapominających przy tym zupełnie o skrupulatnie odgrywanej zawodowo roli i celebrowaniu dierzonych często przez nich stanowisk. Można zaryzykować twierdzenie, iż (niekontrolowane) zachowania, towarzyszące zapalonym kibicom podczas zawodów sportowych, mogą czasem powiedzieć wiele więcej o nieznanym im, a często wstydliwych (niekiedy prymitywnych, a zawsze leżących poza granicą zachowań świadomych) cechach ich osobowości, niż czyni to — niejednokrotnie rozciągnięte na lata — leżenie na kozetce psychoanalityka. Dzieje się tak dlatego, iż dają one dostęp do przeżyć niezwykle intensywnych, autentycznych i stąd niepoddanych racjonalizacji — tych „przyłapanych na gorącym uczynku”.

## **2.2 Charakter społeczny, ludyczny, identyfikacyjny**

Kolejnym istotnym wymiarem przeżycia sportowego dla kibica jest jego charakter społeczny. Przeżywanie wydarzenia sportowego w towarzystwie wielu innych osób, podobnie żywotnie zainteresowanych określoną dyscypliną, niezwykle intensyfikuje doznania, nadając im charakter święta czy nawet celebry. Nie dziwi więc coraz większa popularność oglądania

zawodów sportowych na żywo, spotkania się w strefach kibica czy pubach, by na telebimie śledzić widowiska sportowe w większej grupie, kibicując zawodnikowi czy ukochanej drużynie. Ten społeczny charakter powoduje, iż radość ze zwycięstwa sportowego zwielokrotnia się, a ból porażki bywa „cudownie” dzielony. Być może nie bezzasadne jest tu pytanie, czy aby imprezy w formie *open air*, gdzie słucha się w bardzo licznym towarzystwie koncertów (także muzyki klasycznej), ogląda filmy, wita Nowy Rok, czy też przeżywa wydarzenia sportowe, nie zawdzięczają swojej popularności skądinąd dotkliwej samotności współczesnego człowieka. Usilnie dąży on bowiem do osiągnięcia każdego możliwego rodzaju wolności (rozumianej zasadniczo jako „wolność od”), której towarzyszy jednak nader często dojmująca samotność, uśmierzana niekiedy nawet bardzo krótkim **byciem razem z podobnie czującymi**.

Jeszcze inną cechą doznań sportowych jest ich charakter ludyczny (rozrywkowy), gdzie motywem bywa pragnienie przeżycia czegoś ekscytującego, a przy tym oderwania się od codzienności poprzez doznanie przyjemności i odprężenia. Jako że jest to zasadniczo znany wątek, często podnoszony w kontekście sportu, warto może jedynie zapytać w tym miejscu o specyfikę przeżyć sportowych w porównaniu z innymi formami rozrywki, przykładowo show-biznesem (kino, telewizja, teatr) czy też turystyką. Wydaje się, iż dzięki wspomnianej już cykliczności rozgrywek, turniejów itp. w sporcie mamy do czynienia z większą intensywnością doznań i głębszą identyfikacją z dyscypliną, drużyną, czy też podziwianym zawodnikiem. Ten **rozrywkowy charakter**, wyjaśniający w dużym stopniu wielką popularność, jaką cieszą się imprezy sportowe, naznacza dość istotnie — jak się wydaje — całą kulturę współczesną. W niej to bowiem na powodzenie może liczyć przede wszystkim to, co ma charakter zabawy, a przy tym podane jest w lekkiej i dowcipnej formie.

Nie sposób w tym miejscu nie odnieść się do wspomnianej specyficznej identyfikacji z gwiazdami poszczególnych dyscyplin sportowych, będących niejednokrotnie idolami nie tylko dla dzieci i młodzieży, ale i dla wielu osób dorosłych. Sportowcy ci są dla kibiców przede wszystkim



ucieleśnieniem ideału w ramach danej dyscypliny, z ich ekstremalnym panowaniem nad ciałem, mistrzostwem, a czasem nawet wirtuozerią, które to w danej dziedzinie prowadzą często do spektakularnych sukcesów. Można jednak podejrzewać, iż — oprócz wymiaru czysto sportowego — mamy tu także do czynienia z **zastępczym spełnieniem** się marzenia o odniesieniu sukcesu, otoczeniu sławą oraz idącym za tym bogactwie. Nie doświadcza ich (najczęściej) wprawdzie osobiście pragnący ich kibic, ale smakuje ich, ciesząc się sportowymi tryumfami swojego ukochanego zespołu, reprezentującego świat jego marzeń. O sile i intensywności identyfikacji z mistrzami sportu nie świadczą tylko ekstatycznie przeżywane zwycięstwa własnej drużyny, ale również — a może przede wszystkim — jej jakże boleśnie doświadczane porażki. Niezwykle łatwo wytwarza się tu specyficzny rodzaj solidarności z osobami kibicującymi temu samemu klubowi, podążającymi często z nim wszędzie tam, gdzie aktualnie rozgrywa on mecze, na których to zakłada się podobne szaliki i inne elementy w charakterystycznych barwach — jakże istotny symbol i znak rozpoznawczy dla jego zwolenników. Dla tego rodzaju utożsamiania się z mistrzami sportu, wypływającego najczęściej z miłości do reprezentowanych przez nich dyscyplin sportowych, trudno znaleźć odpowiednik w innych dziedzinach życia<sup>12</sup>.

Jak osobliwe są przeżycia sportowe i towarzyszące im emocje, jak interesujący przedmiot badań stanowią, może świadczyć łatwość, z jaką uczucia sportowe wywołują **uczucia patriotyczne** lub z takimi uczuciami się łączą<sup>13</sup>. Wydaje się, iż współczesna forma rozumienia i praktykowania

---

<sup>12</sup> Na terenach okalających stadion niemieckiego klubu futbolowego Schalke 04 w Gelsenkirchen, znanego z wyjątkowo oddanych kibiców, nierzadko zawierane są związki małżeńskie przez pary, które to szczególne wydarzenie chcą przeżyć „pod dachem” swojej ukochanej drużyny. Pierwszy taki ślub miał tam miejsce w roku 2002 i od tego czasu Urząd Stanu Cywilnego tego miasta ma to w swojej oficjalnej ofercie, por. <http://www.hochzeit-premium.de/Standesamt/gelsenkirchen.php> — 20.06.2012.

<sup>13</sup> Z pewnością jako bolesne dziedzictwo zarówno czasów nazizmu, jak i ideologizacji wszelkich symboli przez NRD, flaga narodowa była w Niemczech zachodnich niezwykle rzadko obecna, prawie w ogóle nie bywała wywieszana przez osoby prywatne. Sytuacja ta zmieniła się częściowo po zjednoczeniu wschodniej i zachodniej części kraju w roku 1990. Natomiast z

patriotyzmu — zwłaszcza wśród ludzi młodych — nie bywa ani jasna, ani oczywista, a może nawet przeżywa kryzys. Nie jest on jednak dostrzegalny tam, gdzie identyfikacja z daną dyscypliną sportową łączy się z naturalnym przeżywaniem tożsamości narodowej i łatwym jej manifestowaniem w formie kibicowania drużynie reprezentującej dany kraj. Masowe śpiewanie hymnu narodowego przed rozgrywkami, a nawet w ich trakcie, głębokie znaczenie nadawane obecności symbolu narodowego na koszulkach reprezentacji kraju, masowe wywieszanie flag narodowych podczas imprez sportowych czy też popularność w tym czasie strojów w barwach narodowych są tego przykładami. Mając przy tym świadomość złożoności zjawiska tożsamości narodowej, łatwości z jaką każdy rodzaj odczuwanych emocji udziela się wszystkim członkom skupiającej się grupy, czy też sztuczności, za jaką z pewnością niektórzy sceptycy uznają „patriotyzm stadionowy”, można postawić pytanie, w jakich innych — licznych i podobnych do tych analizowanych — sytuacjach uczucia patriotyczne tak łatwo dochodzą do głosu.

Nie można przeoczyć jednak faktu, iż przeżycia sportowe i towarzysząca im identyfikacja z własnym zespołem mogą prowadzić też do wytworzenia się patologii, jaką są z pewnością agresywne zachowania **chuliganów stadionowych** w stosunku do kibiców drużyny przeciwnej, policji, a niekiedy również do wszystkich innych osób. Wydaje się, iż w przypadku tych grup marginesu mamy do czynienia z identyfikacją negatywną, w formie znalezienia sobie przeciwnika, a nawet wroga, czy to w postaci kibiców drużyny przeciwnej, ochrony stadionu, czy też innych, czasem przypadkowo napotkanych osób. Następnie podejmuje się z nim walkę, próbuje go zniszczyć, choćby symbolicznie, przez spalenie szalika drużyny przeciwnej czy demolowanie jej stadionu. Jak wielokrotnie pokazały to chuligańskie wybryki

---

zupełnie nowym podejściem do flagi, nazywanym często „nowym patriotyzmem”, mamy tam do czynienia od czasów Mundialu 2006 rozgrywanego w Niemczech, kiedy to kibice tego kraju, okryci flagami narodowymi, wywieszanymi też z okien i zatykanymi w szyby samochodów, dopingowali swoją drużynę narodową. Od tego momentu można znacznie częściej spotkać w Niemczech flagi narodowe, nie tylko przy okazji imprez sportowych, por. <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,3851546,00.html> — 20.06.2012.

na stadionach, uczestnicy tych ekscesów potrafią się skupić wokół idei zniszczenia wroga wymagowanego, takiego jak jakaś bardzo nieliczna, a stąd niezbyt znacząca społecznie, grupa religijna, rządzący aktualnie politycy, czy też lokalny biznesmen.

W tym kontekście pojawia się naturalne pytanie, dlaczego przy okazji innych wydarzeń, gromadzących wielką liczbę uczestników i obserwatorów, nie występuje zjawisko formowania się grup chuligańskich lub ma to charakter tylko incydentalny, w przeciwieństwie do (niektórych) imprez sportowych. Wydaje się, iż rozstrzygające znaczenie należy tu przypisać **idei walki sportowej** (podejmowanej w badaniach nad wymiarem agonistycznym — związanym z walką lub rywalizacją). Aspekt rywalizacji i walki, mających przecież w sporcie swoje reguły i odbywających się z poszanowaniem zasad *fair play*, zostaje przez takich kibiców opacznie zrozumiany i realizowany jako fizyczna walka z każdym napotkanym lub nawet urojonym wrogiem. Często też — jak się wydaje — imprezy sportowe są jedynie pretekstem dla pseudokibiców, by odreagować frustrację przez wszczynanie „zadym” i stosowanie agresji fizycznej (tak zwane „ustawki”, na które umawiają się „kibice” dwu konkurujących ze sobą drużyn). Z pewnością też mamy tu do czynienia z bardziej lub mniej wyraźnymi formami subkultury, funkcjonującymi zgodnie z ich wewnętrzną logiką istnienia i działania.

### 2.3 Elitaryzm, egalitaryzm, estetyka

W przeżyciach sportowych dochodzi też do głosu, znana od wielu wieków, idea współistnienia elitaryzmu z egalitaryzmem. Należące do specyficznej elity gwiazdy sportu, którym pod wieloma względami trudno dorównać, będąc nieraz — dzięki mediom — popularne do tego stopnia, iż są bardziej rozpoznawalnymi reprezentantami swojego kraju niż jego czołowi politycy, są zwyczajnie podziwiani przez zwykłych ludzi, będących kibicami. Ci zaś, uczestnicząc na żywo w zawodach czy turniejach sportowych, mają do nich niezwykle łatwy dostęp, przy prawie **całkowitej minimalizacji dystansu** dzielącego zazwyczaj elitę od przeciętnego obywatela. Warto podkreślić

jest tu również to, iż kibicem danej drużyny może zostać każdy, nie trzeba przy tym spełniać prawie żadnych warunków ani sprostać jakimkolwiek skomplikowanym wymogom. Konieczna jest tu tylko znajomość — zwyczajnie dość prostych — zasad dyscypliny, której jest się wielbicielem czy fanem, i niewielkie koszty finansowe ponoszone na zakup kart wstępu.

Wśród samych dyscyplin sportowych można wskazać na te mniej i bardziej elitarne, co też — jak można podejrzewać — owocuje ich mniejszą lub większą popularnością. I stąd tak egalitarna dyscyplina sportowa jak piłka nożna, której uprawianie nie wymaga ponoszenia zbyt wielkich nakładów finansowych, a dodatkowo można ją trenować prawie pod każdą szerokością geograficzną, różni się istotnie choćby od wymagających nieporównywalnie większych kosztów wyścigów Formuły 1. Stąd też ta pierwsza cieszy się większym „wzięciem” i ma globalny zasięg. Należy przy tym jednak zauważyć, iż pod względem stopnia popularności, związanej z elitaryzmem lub egalitaryzmem, ważną rolę odgrywa również propagowanie danej dyscypliny poprzez **media**, czego najlepszym przykładem są niezwykle popularne transmisje na żywo z wydarzeń sportowych.

Walory estetyczne sportu, niesłusznie pomijane w analizach naukowych — o czym już wspomniano — nadają temu rodzajowi przeżycia szczególnego smaku, ale i otwierają na jego wieloaspektowość, której karykaturalnym zaprzeczeniem bywa sprowadzenie gry sportowej do uzyskania korzystnego wyniku. I nie odnosi się to — co też w ramach estetyki bywa zwykle akcentowane — jedynie do takich naturalnie widowiskowych dyscyplin jak jazda figurowa na lodzie czy gimnastyka artystyczna, ale również do innych, mniej efektownych, choć niepozbawionych piękna i wdzięku. I stąd można tu wyodrębnić takie **aspekty przeżycia estetycznego**, jak: urok dynamiki ciała, rytmiczność i harmonia ruchów, szybkość, gibkość, finezja czy też synchronizacja ruchów. We wszystkich grach zespołowych dochodzi jeszcze z pewnością realizacja oryginalnych pomysłów gry grupowej, intuicyjne odczytywanie intencji partnera będącego obok, czy też wszelkie elementy zaskoczenia i nieprzewidywalności w grze. Podobnie jak z rozumieniem dzieł sztuki, wymagającym pewnego poziomu wiedzy i

wprowadzenia (inicjacji), także zdolność do zachwytu nad pięknem sportu wymaga przynajmniej znajomości jego zasad, poszerzonej o wiedzę na temat pewnych kanonów w obrębie konkretnej dyscypliny, czy też rangi i dotychczasowego przebiegu danego turnieju. Słusznie mówi się tu nieraz o „**teatralizacji widowiska sportowego**” (K. P. Skowroński), na które składa się wspomniana już dramaturgia spektaklu sportowego, mającego miejsce (podobnie jak w teatrze) na oddzielnym od widzów obszarze, zgodnie z ustalonymi zasadami gry (określony scenariusz), którego głównymi bohaterami są oklaskiwani przez publiczność (widzowie w teatrze) zawodnicy (aktorzy teatralni).

### 3 Przeżycie sportowe rodzajem doświadczenia religijnego?

Nie tylko w spontanicznym odbiorze wielu obserwatorów, ale również w refleksji naukowej — na przykład na kanwie pytania o specyfikę przeżyć religijnych — wskazuje się często na podobieństwo między przeżyciami sportowymi a tymi o charakterze religijnym<sup>14</sup>. I tak, tym co wspólne — zdaniem zwolenników tej opinii — w doznaniach religijnych i sportowych są przede wszystkim niezwykle intensywne, często trudno kontrolowane emocje, z których wyływa wiara (w religii — w istotę wyższą, w sporcie — w możliwości własnej drużyny i jej sukces). Te dwa czynniki stanowią podstawę rytuałów, swoistych zachowań i gestów (w religii — takich jak składanie rąk podczas modlitwy, w sporcie — wznoszenie rąk do góry, machanie szalikami, albo nawet czynienie znaku krzyża [chrześcijaństwo] lub wznoszenie oczu ku górze z wyciągniętymi rękoma w krótkiej modlitwie [muzułmanie] przez niektórych piłkarzy wchodzących na boisko, czy też po strzeleniu gola, lub

---

<sup>14</sup> Por. [Lotz 2010, 143–160], [Parry, Nesti, Robinson, Watson 2007]. Pomijam w tym miejscu dyskusję na temat rozróżnienia pomiędzy „religijnością”, jako osobistą stroną religii a „duchowością” ujmowaną jako oryginalna forma religijności z zaakcentowaniem dystansu wobec religii instytucjonalnej i nachylenia ku indywidualności (por. [Grom 2009, 29–30]). Nie odnoszę się tu również do badań nad relacjami pomiędzy religią a sportem, zależnością między nimi oraz ich występowaniem na wielu wspólnych płaszczyznach, gdyż są one w nich traktowane jako dwa **odrębne** zjawiska (por. [Deardorff II, White 2008]).

kibiców, przykładowo przed wykonaniem przez ich drużynę rozstrzygających o wyniku rzutów karnych), którym towarzyszą odpowiednie śpiewy (w religii — dostosowane do aktualnego przebiegu akcji liturgicznej pieśni i hymny, w sporcie — choćby intonowane po zdobyciu bramki lub te zagrzewające do walki w trudnych momentach meczu) i wspólnie skandowane hasła (w religii — odpowiedzi na wezwania przewodniczącego nabożeństwa, w sporcie — zawołania dopingujące drużynę i aktywizujące innych kibiców).

Kolejną wspomnianą analogią jest podobny, głęboki — czasem nawet graniczący z uwielbieniem — szacunek okazywany głównym postaciom religii (mistrzowie, przywódcy) i sportu (gwiazdy sportu). Do wymienianych podobieństw bywa również zaliczana gotowość do poświęcenia, czy nawet poniesienia ofiary na rzecz wyznawanej religii i ulubionego klubu (w religii — różne formy uczestniczenia w nabożeństwach, ofiarowanie środków finansowych, wolontariat; w sporcie — przede wszystkim czas, towarzyszenie drużynie w miejscu aktualnie rozgrywanego meczu, poprawianie jej sytuacji finansowej przez kupowanie różnych związanych z nią gadżetów). W tym kontekście wspomina się też o dotkniętym już tu wątku teatralizacji, również przekonującym — jak twierdzą zwolennicy tej tezy — o głębokich podobieństwach między przeżyciem religijnym i sportowym, uzupełnianym czasem o treści związane z odświętnym charakterem celebracji religijnych i sportowych, będących w swojej istocie przeciwieństwem doświadczeń towarzyszących codzienności<sup>15</sup>. Czy można pójść za tymi analogiami, uznając doświadczenia religijne i przeżycia sportowe za istotnie podobne do siebie? A może rację ma Klaus Lotz, uznający sport za „witalną religię mediów”, która realizowana w ramach imprez niemających charakteru religijnego budzi u widzów głęboko religijne pytania i przyprawia ich o doświadczenia o takim charakterze?<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> [Lotz2010, 143].

<sup>16</sup> [Ibidem, 144].

### 3.1 Silna emocjonalność, wiara, rytuały

Wydaje się, iż silnie akcentowane tu podobieństwa wynikają z jednej strony z głębokiego zakorzenienia wymiaru religijnego w kulturze i stąd częste sięganie po jego (znany, oswojony) język, z drugiej zaś z masowości, niezwykłego powodzenia, ale i stosunkowej nowości tej popularności fenomenu sportu, dla którego szuka się analogii w podejmowanych próbach jego opisu. Już tacy klasycy teorii doświadczenia religijnego jak William James (1842–1910) czy Rudolf Otto (1869–1937), zainteresowani szczególnie tym, **co odróżnia przeżycia religijne od innych**, profanicznych doznań, wskazali w swoich analizach na pewne wyróżniki. Na przykład James w sztandarowym *The Varieties of Religious Experience*<sup>17</sup> (1902) opisuje doświadczenie religijne jako prywatne, bezpośrednie, uroczyste, silnie emocjonalne, poważne, a przede wszystkim przynoszące konkretne owoce, w postaci dobrych skutków (choćby miłosierdzie czy dobroczynność). Otto natomiast, w mającym za sobą zawrotną karierę dziele *Das Heilige*<sup>18</sup> (1917), ujął przeżycie religijne jako harmonię kontrastu „mysterium tremendum et fascinans”, czyli tajemnicy (misterium) budzącej grozę, a jednocześnie fascynująco pociągającej, podkreślając tu nade wszystko silną jego emocjonalność<sup>19</sup>. Właśnie uczucia, towarzyszące zarówno religii, jak i sportowi, czynią z religii doświadczenie religijne (przykładowo w przeciwieństwie do teoretycznej formuły dogmatu), a ze sportu przeżycie o takim charakterze (na przykład w odróżnieniu od teorii sportu czy taktyki gry). Należy jednak zaznaczyć, iż James — którego zdanie w tej kwestii podziela dziś większość psychologów — nie uznawał istnienia uczuć specyficznie religijnych, to znaczy takich, które człowiek odczuwałby **jedynie** w stosunku do Boga/bóstwa. Natomiast Otto niezwykle mało przekonująco udowadniał rzekome istnienie uczuć specyficznie religijnych, będących podstawą jego koncepcji religijności, wskazując w ich obrębie na szczególną reakcję ciała („gęsia skórka”), która —

---

<sup>17</sup> Wersja polska: [James 2001].

<sup>18</sup> Wersja polska: [Otto 1993].

<sup>19</sup> Por. [Machoń 2005, 11–54; 97–141]; [Machoń2011, 115–136].

czego nie zauważa już niemiecki badacz — towarzyszy przecież także innym intensywnym emocjom. I dlatego należy uznać, iż zarówno uczucia religijne, jak i te sportowe są zwykłymi, choć bardzo intensywnymi — i stąd podobnymi do siebie — emocjami, o których specyficznie przesądza **poznanie** (kognicje) i ono właśnie sprawia, iż zwyczajnie kierując się kontekstem (budynek kościoła lub stadion) i intencją (pragnienie modlitwy czy chęć kibicowania), odróżniamy jedne od drugich<sup>20</sup>.

Mówiąc o wierze, autorzy opinii o analogiczności obydwu omawianych tu typów przeżyć nie odróżniają **wiary religijnej** (np. wiara, że Jezus jest Bogiem) **od wiary innego rodzaju**, choćby wiary w sukces własnej drużyny czy też „wiary w człowieka”, której istotą pozostaje przekonanie o dobru, składającym się na ludzką naturę. Jedynie powierzchowne podobieństwo zachodzi również pomiędzy gestami i rytuałami religijnymi a sportowymi. W przypadku sportu możemy mówić o pewnych zwyczajnych (prosty, ogólnie stosowanych) gestach i praktykach, które uzyskują swój szczególny (odrębny) charakter w ramach przeżywanego spektaklu sportowego. Podczas gdy z reguły rytuały religijne prezentują się jako **jakościowo inne**, wyróżniając się większą złożonością, są często owocem określonej tradycji i stąd bywają zarezerwowane do obrzędu religijnego oraz — co najważniejsze — są zrozumiałe dopiero na bazie nauk religijnych i przekazu wiary (tradycja). Wyjątkiem pozostają tu z pewnością takie gesty, jak znak krzyża czy składanie albo wznoszenie rąk w geście modlitewnym, którymi w czasie zawodów sportowych posługują się czasem zarówno zawodnicy, jak i niektórzy widzowie. Zależnie od **intencji** mogą być one faktycznie zwyczajową krótką modlitwą, symboliczno-ekspresyjnym wyrazem prośby skierowanej do Boga o pomoc w osiągnięciu korzystnego wyniku albo gestem quasi-magicznym (instrumentalnym), podobnym do wielu innych tego typu zachowań (choćby słowa: „odpukać w niemalowane drewno” i realizacja analogicznej do tego

---

<sup>20</sup> Por, [Grom2009, 205–213]. Pomijam w tym miejscu fakt organizowania nabożeństw na stadionach sportowych (np. liturgia z papieżem czy nabożeństwa chrzcielne Świadków Jehowy), gdyż wówczas miejsce to bywa jedynie (wyjątkowo) używane dla celów religijnych ze względu na wielką liczbę uczestników.



czynności)<sup>21</sup>. Jedynie pobieżne podobieństwa można dostrzec również pomiędzy śpiewami wykonywanymi w ramach obrzędów religijnych a intonowanymi podczas wydarzeń sportowych. Różnice dotyczą tu zarówno melodii (bardziej wyszukanych w przypadku religii), tekstów (znacznie prostszych w swoim przesłaniu podczas imprez sportowych), jak i sposobu ich wykonywania (wśród publiczności stadionowej wszyscy są „artystami-śpiewakami”).

### 3.2 Uroczystość, uwielbienie, poświęcenie

Choć wydarzeniom sportowym towarzyszy (częściowo) wspomniana już uroczystość (podniosła atmosfera), oraz — cechująca świętowanie — celebra, to odbiegają one jednak dość znacznie od podobnych fenomenów w obrębie religii. W religii, oprócz teatralności (związanej z każdym rodzajem ceremoniału), uroczystość i celebra wiążą się przede wszystkim z **powagą**. Powaga ta zasadza się na takich fundamentalnych tajemnicach i problemach uznawanych przez człowieka religijnego, jak wybaczenie grzechów, zbawienie czy śmierć, co Otto oddaje też przez „tremendum”. W przypadku przeżyć sportowych, traktowanych przez kibiców z pewnością bardzo „serio”, mamy do czynienia tylko z towarzyszącym napięciu skupieniem, natomiast trwoga czy też lęk (zwykle o końcowy rezultat) ustaje zazwyczaj cudownie po zmianie wyniku na korzystny (strzelenie zwycięskiej bramki).

Choć z pewnością znajdzie zwolenników teza, iż uwielbienie, z jakim traktuje się gwiazdy sportu czy muzyki rockowej, jest substytutem realizowanych w ten osobliwy sposób potrzeb religijnych, to i tu — oprócz widocznych podobieństw — w celu głębszego zrozumienia omawianych zjawisk należy podkreślać raczej istotne różnice. Głęboki szacunek okazywany osobom duchownym (mistrzom, nauczycielom) czy przywódcom religijnym ma charakter **trwały** i wynika z ich głębszego kontaktu ze sferą *sacrum* oraz zaawansowania na drodze rozwoju duchowego. W przypadku gwiazd sportu uczucie to ma ograniczony zakres i wygasa często wraz ze zmianą klubu przez

---

<sup>21</sup> [Ibidem, 93–98].

„czczonego sportowca”, zakończeniem przez niego kariery, a czasem także po jednostkowym niepowodzeniu sportowym (przykładowo niestrzeleniu rzutu karnego, decydującego o awansie do dalszych rozgrywek czy nawet zdobyciu tytułu mistrzów świata). Choć finezja i perfekcja pewnych sportowców na boisku może faktycznie wprawić w podziw i dostarczyć na długo niezapomnianych doznań, a nawet łatwo wywołać wrażenie oglądania „boga” danej dyscypliny, to jednak i to doświadczenie kiedyś blednie (pojawiają się inni uwielbiani sportowcy) i nie stanowi ono **wyzwania** — jak ma to miejsce często w religii — do zmiany życia, niezwykle wymagającego wybaczenia winnym wyrządzonych krzywd czy też zobaczenia w innym świetle całej rzeczywistości. W przeciwieństwie do wielu doświadczeń religijnych przeżycia sportowe **nie zobowiązują**, lecz jedynie interesują, zajmują, czy też bawią.

Być może najważniejszą różnicę pomiędzy religią a sportem stanowi **warstwa poznawcza**. Religia, będąca — między innymi — systemem religijnych nauk, przekonań i wierzeń, podejmuje próbę całościowej interpretacji rzeczywistości. Ukazuje ona w perspektywie wiary takie prawdy jak początek wszechświata, natura Boga/bóstwa, droga (sensownego) życia człowieka, udane relacje międzyludzkie, los po śmierci itp. Stąd też doświadczenie religijne różni się od przeżycia sportowego przede wszystkim bogate i bardzo ważne **treści poznawcze**. To w ich ramach doświadczenie religijne dochodzi do głosu (myśl o Bogu w momencie rozpoczęcia modlitwy), bez nich też nie może czasem w ogóle zaistnieć, gdyż nie powstaje *ad hoc*, o czym dobitnie świadczą określone praktyki, owocujące doświadczeniami religijnymi, ćwiczone przez całe lata, podejmowane przy wielkim wysiłku osobistym, praktykowane pod okiem „mistrza”, na przykład w medytacji chrześcijańskiej czy buddyźmie zen. Sport nie niesie z sobą tak wielopłaszczyznowego zrozumienia i wyjaśnienia rzeczywistości, ograniczając się do funkcjonowania w konwencji pewnej — traktowanej wprawdzie rzeczowo — gry, rywalizacji i rozrywki. Wiąże się z tym także jeszcze inna cecha, a mianowicie (trwałe) **konsekwencje** (ujęte tu wcześniej jako poświęcenie) przeżyć sportowych i religijnych. Religia wzywa jednak swoich zwolenników do ważnych i trwałych poświęceń, wyrzeczeń, a nawet ofiar, co

trudno dostrzec — ważąc porównywane tu ze sobą stopnie „poświęcenia” — w przypadku sportu. Wreszcie — *last but not least* — wielu zagorzałych kibiców przyznaje się także do głębokiej wiary religijnej i — jak można podejrzewać — potrafi precyzyjnie odróżnić doświadczenie religijne od przeżycia sportowego.

Tak więc nie można mówić o głębokich podobieństwach pomiędzy religią a sportem i to pomimo narzucających się, lecz powierzchownych, wspólnych cech przeżyć natury sportowej i religijnej. Analizując natomiast poszczególne zjawiska, będące w stanie przybierać formy i cechy dotychczas charakterystyczne dla religii, można — ewentualnie — formułować tezę o istnieniu zsekularyzowanych form religijnych<sup>22</sup>, zaliczając do nich być może również sport, czy też inną — w dużej mierze przeczącą opinii o współczesnej globalnej sekularyzacji — tezę, zgodnie z którą mamy dziś do czynienia (raczej? również?) z nowoczesną formą globalnej sakralizacji zjawisk do tej pory świeckich (indywiduum, osoba, prawa człowieka)<sup>23</sup>. Czy należy zaliczyć do tej kategorii również fenomen sportu?

#### 4 Podsumowanie

Przeżycia sportowe stanowią dla kibica wartość przede wszystkim w odniesieniu do jego świata wewnętrznego, który zostaje wzbogacony przez intensywne, (często) estetycznie pociągające doznania, odznaczające się specyficzną dramaturgią i stąd niezwykle angażujące, niosące niekiedy także głębsze poznanie własnej osobowości. Dodatkowym walorem — co być może szczególnie cenne — jest charakter społeczny przeżyć sportowych, gdyż wychodzi się w ich ramach do innych ludzi, by wraz z nimi brać udział w sukcesach lub porażkach wspólnej drużyny. Drużynie tej, do której kibic czuje się przywiązany, a nawet się z nią identyfikuje, jest on w stanie poświęcić swój czas i energię, przenosząc centrum swojego świata na coś innego niż własne *ego*, zapominając o sobie i pielęgnując również szlachetne

---

<sup>22</sup> [Wann, Melznick, Russell, Pease 2001, 198–202].

<sup>23</sup> [Casanova 2010, 1–16]; [Joas 2011].

uczucia tego typu. Dokonuje się to bardzo często w formie niezwykle atrakcyjnej, odprężającej, pozwalającej zapomnieć o trudnościach codzienności. Widowisko sportowe, tworzone przez „aktorów”, poświęcających swojej pasji niezwykle wiele czasu i wyrzeczeń, może być również impulsem czy nawet wyzwaniem dla kibica, by w jakimś wymiarze swojego życia — lub nawet w jego całokształcie — oddać się realizowaniu trwałych, wyższych wartości. Może też nauczyć dojrzałego przeżywania sukcesów, akceptowania porażek i okazywania swoim przeciwnikom szacunku, bez względu na okoliczności.

Mottem niniejszego tekstu stały się słowa legendarnego szkockiego piłkarza i menedżera Liverpoolu Billego Shankly, z przekąsem — zapewne — ukazujące prawdziwe — z pewnością — znaczenie sportu dla wielu ludzi. I choć nie można mówić o treściowym, a jedynie zewnętrznym podobieństwie między przeżyciem sportowym a doświadczeniem religijnym, niech tekst ten zakończą słowa innej niezwykle ważnej postaci futbolu, „Cesarza” — Franza Beckenbauera (ur. 1945), wypowiedziane do kibiców tej dyscypliny sportu podczas finału Mundialu w roku 2006: „Widząc świętowanie fanów ma się wrażenie, że tak właśnie wyobraża to sobie Pan Bóg. Wszystkie rasy razem, niezależnie od koloru skóry, religii, ciągną ulicami, świętując to wydarzenie... i to jest jedyne w swoim rodzaju. To potrafi właściwie tylko futbol, w takim zakresie tylko futbol”<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Hessischer Rundfunk, hr2-kultur, WISSENSCHAFT. *FIFA-Land*, autorzy M. M. Schwarz, M. Scalla, emisja 11.06.2010, 08.30 [10–072], Manuskrypt, s. 6 (przekład własny).

**BIBLIOGRAFIA**

- Casanova, J. (2010), *Religion in Modernity as Global Challenge*, [w:] M. Reder, M. Rugel (Hrsg.), *Religion und die umstrittene Moderne*, Kohlhammer, Stuttgart, s. 1–16.
- Deardorff II, D., White, J. (2008), *The image of God in the human body: Essays on Christianity and Sports*, Mellen, Lewiston, New York.
- Dziubiński, Z. (red.), (2001), *Aksjologia sportu*, Warszawa: SALOS RP .
- Grom, B. (2009), *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, przekł. H. Machoń, Kraków: WAM .
- Haeffner, G. (2007), *Erfahrung — Lebenserfahrung — religiöse Erfahrung*, [w:] G. Haeffner (Hrsg.), *Religiöse Erfahrung II. Interkulturelle Perspektive*, Kohlhammer, Stuttgart, s. 15–39.
- James, W. (2001), *Doświadczenia religijne*, przekł. J. Hempel, Kraków: NOMOS .
- Joas, H. (2011), *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp Verlag .
- Kowalczyk, S. (2002), *Elementy filozofii i teologii sportu*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego .
- Lipiec, J. (2007), *Pożegnanie z Olimpią*, Kraków: Wydawnictwo FALL.
- Lotz, K. (2010), *Anthropologie und Sport. Beiträge zu einer philosophischen Fundierung des Sports aus der anthropologischen Sicht*, Hanau: CoCon Verlag.
- MacFee, G. (2004), *Sport, Rules and Value. Philosophical Investigations into the Nature of Sport*, New York [i in.]: Routledge.[?]
- Machoń, H. (2011), *Prymat emocji w religii? Williama Jamesa ujęcie doświadczenia religijnego*, [w:] D. Leszczyński (red.), *William James, pragmatyzm i konsekwencje*, „Lectiones & Acroases Philosophicae”, IV, 2, s. 115–136.
- Machoń, H. (2005), *Religiöse Erfahrung zwischen Emotion und Kognition. William James, Karl Girgensohns, Rudolf Ottos und Carl Gustav Jungs Psychologie des religiösen Erlebens*, München: Utz Verlag.

- Otto, R. (1993), *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przekł. B. Kupis, Wrocław: Thesaurus Press.
- Overman, S. J. (Ed.), (2011), *The Protestant ethic and the spirit of sport. How Calvinism and capitalism shaped America's games*, Macon: Mercer Univ. Press.
- Parry, J., Nesti, M., Robinson, S., Watson, N. (Eds.), (2007), *Sport and Spirituality: An Introduction*, New York [i in.]: Routledge .
- Parry, J., Nesti, M., Watson, N. (Eds.), (2011), *Theology, Ethics and Transcendence in Sport*, New York [i in.]:Routledge .
- Pawlenka, C. (2010), *Ethik, Natur und Sport*, Paderborn: Mentis Verlag.
- Szymanski, S. (Ed.), (2010), *Football economics and policy*, Basingstoke [i in.]: Palgrave Macmillan .
- Werron, T. (2010), *Der Weltsport und sein Publikum. Zur Autonomie und Entstehung des modernen Sports*, Weilerswist: Verbrück Wissenschaft.
- Wann, D. L., Melznick, M. J., Russell, G. W., Pease, D. G. (2001), *Sport fans: The psychology and social impact of spectators*, New York [i in.]: Routledge .

# [ANNA KOWALSKA:// DRAMATURGICALLY NONDESCRIPT SPECTACLES, OR CONSIDERATIONS ON THE HAPPINESS]

## [ABSTRACT]

[The aim of the paper is to consider the concept of the happiness. The text refers to several literary examples of the happiness and characterizes “the spectacles of the happiness”. It shows (in the context of Blanchot’s words) manifold destructive practices associated with the happiness with reference to everyday life. The paper compares the life to the structure of the spectacle and analyses “the spectacles of the happiness” in the context of Goffman’s theory (scene and wings, shown and hidden activities). The article expresses criticism of the vision of life based on the spectacular happiness.]

**ANNA KOWALSKA**  
PWSZ W LEGNICY

## **DRAMATURGICZNIE NIJAKIE SPEKTAKLE, CZYLI ROZWAŻANIA O SZCZĘŚCIU**

*Nie można uciec od spektaklu szczęścia.*  
[Blanchot 2007, 15]

Różnie bywa ze szczęściem. Szczęściarze podobno po prostu je „mają”. Nie muszą „poszukiwać” ani „dążyć do”, a jedynie „utrzymać” przy sobie (choć to zapewne też nie jest takie łatwe). Szczęście bywa więc „posiadane”. Wydaje się jednak, że nigdy ostatecznie, bo zawsze można być „trochę bardziej szczęśliwym” i mieć więcej tego, co tak zgrabnie wymyka się wszelkim próbom zatrzymania na zawsze. Czasowniki pojawiające się w jego opisie sugerują, że my sami zabiegamy o szczęście, zwłaszcza gdy go „jeszcze nie mamy”, a bardzo chcemy mieć i robimy wszystko, aby je zdobyć. Wówczas „szukamy”, „czekamy”, „dążymy”, „walczymy” — staramy się, wierząc, że ostateczny cel jest wart tej niesamowitej aktywności. Wolimy nie myśleć, że szczęście może być darem czy niezasłużonym prezentem od losu, który niektórzy po prostu „dostają” (choć o niego nie zabiegali) czy „znajdują” (choć wcale go nie szukali). Chcemy być szczęśliwi jak wszyscy wokół. Pragniemy uczestniczyć w powszechnym spektaklu, od którego, jak twierdzi Blanchot, nie można uciec. Wydaje się on bowiem wszechogarniający:

Świat cały jest sceną:  
Wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety  
Są aktorami jedynie i mają  
Wejścia i wyjścia.  
[Shakespeare 1983, 65]



Zaangażowani we własne „wejścia i wyjścia” oglądamy równocześnie światowy spektakl, który trwa nieprzerwanie: „patrząc z wysokości świat wydaje się bardziej uładowany a nawet piękniejszy bo nie angażuje cię jest ci obojętny patrzysz na widowisko nawet gdy obserwujesz toczącą się wojnę i widzisz rozbłyśki reflektory zamiatające niebo jak ogromne świetliste wskazówki oszalałego zegara (...)” [Elektorowicz 2009, 26]. Spektakl szczęścia potrzebuje odpowiedniej perspektywy. Pragnie być sztuką doskonałą, w której nie ma miejsca na jakąkolwiek słabość, niepewność, żal czy zwątpienie. Kto chce odgrywać szczęśliwość, musi być uparty i konsekwentny. Nie powinien zbaczać z wytyczonej drogi do satysfakcji.

Co wobec tego może osiągnąć ktoś, kto bierze udział w powszechnym pędzie ku szczęściu? Ilustrację „osiągnięcia” (jakże specyficzną, uczynioną poza obrazem, na skraju świata oczyszczonego z niepotrzebnych szczegółów i kształtów, pozbawioną całej tej światowej rupieciarni) podsuwa nam Blanchot w *Tomaszu Mrocznym*: „ (...) i Anna również czuła, że się od niego odwraca za sprawą tego dramaturgicznie nijakiego spektaklu i zwraca się w stronę samej siebie, gdzie nie ma bogactwa ani pełni, lecz jest ociążałość bezbarwnej sytości, pewność, że nie nastąpi inny dramat niż upływ dnia, który zatopi nadzieję i rozpacz, niż próżne oczekiwanie, które wskutek zniszczenia wszelkiego celu i samego czasu, przemieni się w maszynę, a jedyną funkcją jej mechanizmu będzie bezgłośny pomiar jałowego ruchu poszczególnych trybów” [Blanchot 2009, 47]. Blanchot zdaje się tak daleko, a równocześnie tak blisko oswojonego i przyswojonego przez nas kawałka świata. To oddalenie tekstu sprawia, że staje się on jeszcze bliższy, niemalże intymny i odczuwalny. Burzy wszystko. Niszczy nasze złudzenia. Ale jednocześnie przecież, należycie przemyślany do końca, może okazać się „zwrotem w stronę samego siebie”. Staje się potrzebny, wręcz niezbędny, jako przestroga przed utratą wszystkiego, co mieliśmy, a co ostatecznie okaże się niewiele warte.

Powróćmy więc do powszechnych zasad dramaturgii, według których szczęście staje się zadaniem, przedsięwzięciem, czymś, co stawiamy przed sobą jako plan i projekt. Nie sądzimy, że może się ono przytrafiać, wymagając

od nas pewnego rodzaju otwartości. Wolimy zatem projektować spektakl i ćwiczyć uparcie swoje role, które najczęściej są kopią czegoś, co grają wszyscy, co „powinno się grać”. Szczęście musi być spektakularne: wyreżyserowane, przedstawione, zaprezentowane, wystawione na pokaz, zobaczone przez wszystkich i w gruncie rzeczy przez nikogo. Jeśli pozostaje w ukryciu, to tak „jakby go nie było”. Nie liczy się zupełnie i wydaje się, że go „nie ma” w tej izolacji i zasłonięciu, bo tylko zobaczone milion razy, utrwalone w nieskończonych kliszach, pozbawione aury w powtarzaniu bez końca, staje się tym, czego pragniemy. Musi być widziane i widowiskowe — nie chodzi jednak o zwykłe patrzeć i dostrzeganie, ale o barwność, efektywność, atrakcyjność (cechy charakteryzujące udane widowisko). Nie potrzebuje wyciszenia, refleksji, głębokiej radości, ale poklasku, aplauzu, krzyku tłumu, który podziwiał tylko to, co ogląda od wieków.

Niezwykle istotne okazuje się więc samo patrzeć, od którego wywodzi się przecież słowo spektakl: „*specere*, ‘patrzeć’, a jeszcze wcześniej — z indoeuropejskiego rdzenia *spek*, ‘obserwować’” [MacAloon 2009, 363]. Trzeba też wziąć pod uwagę rangę przedstawienia i jego charakter: „Nie wszystko jednak, co oglądamy, jest spektaklem; są nim jedynie sytuacje odpowiednio rozbudowane i wzniosłe (...)” [tamże]. Musimy także pamiętać o nakazie ekscytacji i zakazie znudzenia: „Spektakl jest formą dynamiczną, w której od aktorów, znajdujących się w centrum uwagi, oczekuje się ruchu, akcji, zmiany i wymiany, od widzów zaś — podekscytowania” [tamże, 365]. Spektakl szczęścia musi zatem spełnić wiele wymogów, aby widzowie chcieli go oglądać, najlepiej — patrzeć z zachwytem. Powinien być dopracowanym w każdym szczególe widowiskiem. Nie możemy już być „po prostu szczęśliwi”, ale zostajemy zobowiązani do spektakularnego szczęścia.

Może dlatego tak często wydaje się nam, że ciągle „nie mamy szczęścia”, „brak nam szczęścia”, „czekamy na szczęście”, „gonimy za szczęściem” — w ten sposób wypowiedane jest doświadczenie braku, frustracji, niespełnienia, zatrudnienia siebie samego w morderczym (i nieprzerwanym) wyścigu po szczęście. „Nieszczęście w szczęściu” — to doznanie wszystkich nienasyconych i wiecznie pragnących. Szczęście „nie jest”,

ale zawsze „może być” (szczególnie jeśli człowiek podda się licznym szkoleniom w kwestii szczęśliwości). Nieustannie znajduje się za horyzontem naszej potoczności, nigdy w zasięgu ręki. Takie nieporęczne szczęście należy do nas w jednym zasadniczym wymiarze — staje się naszym przekleństwem.

Dlaczego jednak gramy z takim zaangażowaniem? Dlaczego desperacko nie chcemy zejść ze sceny, nawet wtedy, gdy ostatecznie wyszłoby to nam na dobre? Co daje nam odgrywanie szczęśliwości? Być może zapewnia bezpieczną przystań dla naszej samotności oraz uczestnictwo w zbiorowej sztuce pozorów. Łatwiej jest żyć, kiedy Szekspirowskie „wejścia i zejścia” ktoś za nas ustala, kiedy ktoś reżyseruje nasze życie (a właściwie nasze przedstawienie).

Udany spektakl wymaga wielu umiejętności, przygotowań, zabiegów. Próbując je określić, docieramy do dramatyzacji jako podstawy spektakularnego szczęścia. Można w tym miejscu odwołać się do przykładu podanego przez Goffmana: „Często droga do osiągnięcia zamierzonej dramatyzacji wiedzie przez aktywność całkowicie z nią sprzeczną. Jeśli na przykład ktoś chce, by jego mieszkanie robiło wrażenie umeblowanego z prostotą i godnością, musi biegać po aukcjach, targować się z antykwariuszami i wytrwale obchodzić wszystkie miejscowe sklepy w poszukiwaniu odpowiednich zasłon i tapet” [Goffman 1981, 72]. Być szczęśliwym czy robić wrażenie? Dla spektaklu ważniejszy jest oczywiście efekt sprawiający, że inni (widzowie) oglądają go z podziwem i zazdrością. Ostatecznie tylko cudze spojrzenie może przypieczętować nasze szczęście, które przecież tak naprawdę już do nas nie należy.

Prawda nie znajduje się oczywiście na scenie. Produkcja złudzeń i pozorów dokonuje się poza zasięgiem zachłannego spojrzenia widzów: „Kulisy czy też garderoba to miejsca, gdzie najzupełniej świadomie przeczy się wrażeniom, których wywołaniu służy przedstawienie. Pełnią one oczywiście liczne funkcje, znamienne dla takich miejsc. Tutaj pracowicie można fabrykować te fragmenty przedstawienia, które pozwalają mu wyrazić coś poza samym sobą, tutaj jawnie produkuje się złudzenia i pozory” [tamże, 163]. Spektakl szczęścia wymaga ogromnego zaangażowania w codzienności, trudu

wytwarzania pozorów i złudzenia, sztuki kłamstwa i martwego języka wyszkolonego do zadań specjalnych. Nic dziwnego, że rodzi się myśl o ucieczce. Ale dokąd uciekać? Przecież filozof poucza nas, że „nie można uciec”. Nie ma żadnego marginesu, żadnego skrawka jakiegokolwiek arkadii, gdzie moglibyśmy się skryć, zostawiając widowisko daleko poza sobą.

W „odgrywaniu szczęścia” znika granica pomiędzy realnym a wystawionym na scenie. Kopia zastępuje oryginał, co więcej, to zastąpienie jest nam jak najbardziej na rękę. Wygoda rozstrzyga o wszystkim, także o przyjęciu iluzji i przyjemnym zadowoleniu się w niej na zawsze. Chętniej sięgamy po kopię, bo ona błyszczy (uwodzi sztucznym, zakłamanym blaskiem), gdy tymczasem życie zostaje zubożone — nie ma w nim miejsca na smutek, rozpacz, niepewność, lęk. Wykluczyć ze spektaklu trzeba więc wszystko, co „nie pasuje”, co jest zbyt stare, za bardzo chore i smutne, zbyt poszarpane, brzydkie, ułomne. Tylko szczęśliwi mogą się pokazać na głównym rynku miasta. Spektakl szczęścia wystawiany jest od wieków: „Cienka warstwa ozdoba upiększa nie tylko ściany i stropy: szczęśliwość wszystkich tych, których widzisz wyniośle kroczących, też jest pozłacana. Przypatrz się tylko bacznie, a poznasz, jak wiele nieszczęścia kryje się pod tą cienką błoną godności” [Seneka 1961, 617]. „Szczęśliwość wyniośle kroczących” to tylko pozór, o który dbamy, pragnąc przekonać samych siebie, że mamy już wszystko. To zaledwie element gry scenicznej mającej udoskonalić spektakl.

Ironiczne pytania postawione przez Fromma nie przebrzmiały: „Jeżeli człowiek współczesny jest tak szczęśliwy, jak chce się wydawać, czyż nie świadczy to o tym, że zbudowaliśmy już najlepszy ze wszystkich możliwych światów? Czyż nie wystarczy nam iluzja szczęścia lub raczej czyż *iluzja szczęścia* nie jest pojęciem sprzecznym w sobie samym?” [Fromm 1994, 149]. Skłonność do iluzji rozwinęła się wprost niewiarygodnie. Życie musi być spektakularne, wyeksponowane, aby inni patrzyli i zobaczyli to, co spodziewali się ujrzeć. Poruszamy się zatem w świecie, którego nie ma, bo wszystko rozmywa się w iluzji. Czy poza nią coś istnieje? Lepiej nie zadawać takich pytań, bo one mogą doprowadzić nas do niespektakularnych miejsc, gdzie nie wszystko jest gładkie i harmonijne — tam ludzie umierają, starzeją się,

chorują, miewają rozterki i czują się samotni, tam nie ma udawania.

Poetyckie obwieszczenie także wydaje się dwuznaczne. Okazuje się jakimś dziwnym rodzajem gry: „Nie myślcie, że jestem nieszczęśliwy./ Cieszę się, że myślę./ Myślcie, że się cieszę”<sup>1</sup>. Poeta proponuje wbrew wszystkiemu odtańczyć „taniec radości” „przed niewydrążoną rzeźbą rzeczywistości”. Czyż nie brzmi to wspaniale? Tymczasem jednak trzeba odegrać kolejną grę, żeby inni (także ci mniej ważni, a jednak potrzebni nam, podglądacze i obserwatorzy) nasycili się widowiskiem udawanego szczęścia wystawionego na pokaz — wyeksponowanego zatem i nieprawdziwego. Pozór i prawda, wyreżyserowana radość i taniec radości. Autentyczne szczęście skrywa się przed zachłannym wzrokiem oglądających. Nie chce się odsłonić. Pragnie pozostać niewidzialne — w jakiś sposób być „w sobie samym”, choć przecież nie w izolacji. Można je tańczyć na różne sposoby, jednak radość nie do opisanego przydarza się dopiero tam, gdzie nic nie ma, „gdzie się nic nie czuje,/ gdzie od początku byłem, zanim byłem,/ gdzie już do końca będę, gdy nie będę,/ tam — radość nie do opisanego”. Prawdziwe jest to, czego nie da się opisać, co musi pozostać niewysłowione i niewyjawione. Tej niezwyklej radości (dla poety tożsamej ze szczęściem) nie sposób zawrzeć w opisie — nie można więc jej także włączyć do powszechnego obiegu widowisk i teatryków. Paradoksalnie (jakże niezgodnie z naszym codziennym pojmowaniem i odczuwaniem) bliskość śmierci nie odbiera szczęściu jego blasku, ale je opromienia, zapowiada rzeczywistość nieba i nicości — nie do opisanego, w której wszystko pozwoli się odnaleźć.

Czy można wobec tego pokazać szczęście innym? Czy też każda prezentacja je unicestwia?

Márquez w jednej ze swoich powieści proponuje nam coś w rodzaju „dobrego spektaklu”, który odbywa się spontanicznie. Jest odkryciem, nagłym odczuciem siebie samego, częścią życia i zarazem jego całością. Historia, którą pisarz pokazuje (spektakularność literatury jest wszak nieograniczona, bo taka

---

<sup>1</sup> Wszystkie kolejne cytaty z poezji pochodzą z wiersza Mirona Białoszewskiego *Autoportret radosny* [Białoszewski, 1997].

właśnie jest przecież ludzka wyobraźnia) historię dziewięćdziesięciolatka, który pragnie przeżyć swą „ostatnią pierwszą miłość” i zakochuje się w piętnastoletniej dziewczynie. Oto fragment, który sam w sobie jest małym spektaklem włączonym do dzieła:

Ja sam nie pojmowałem, jakim cudem nie zatrałem umiejętności nabytej w zamierzczłych latach szkolnych, i poczułem, że przepełnia mnie promieniująca rozkosz. Zacząłem śpiewać. Wpierw pod nosem, cichuteńko, a po chwili już z całych sił — jakbym mógł się równać z Caruso — przebijając się przez pstrokaczną bazaru i obłądny ruch miejskiego targowiska. Ludzie przyglądali mi się rozbawieni, krzydzeli do mnie, nakłaniali do wystartowania w wyścigu dookoła Kolumbii w wózku inwalidzkim. Machałem do nich, śląc pozdrowienia szczęśliwego żeglarza i nie przerywając piosenki. W owym tygodniu i w hołdzie grudniowi napisałem kolejny odważny felieton: *Jak być szczęśliwym na rowerze po dziewięćdziesiątce* [Márquez 2005, 72].

Czy spektakle, jak ten opisany powyżej, nie powinny przydarzać nam się częściej? Właśnie — „przydarzać”, bo szczęście w nim „wystawione” jest zarazem przygodą i przygodnością, zdarzeniem w świecie i zderzeniem ze światową ospałością, wprowadzeniem do rzeczywistości własnej energii i radości, twórczego oszołomienia. Czy nie chcielibyśmy częściej oglądać takich widowisk, ale przede wszystkim — grać w nich? Okazuje się jednak, że udany spektakl nie może być zaplanowany (reżyserię i scenariusz należy odrzucić). Dzieje się po prostu, kiedy człowiek pozostaje sam ze sobą w zgodzie, kiedy niczego już nie musi przekraczać, kiedy osiągnął wszystko. Wtedy może się dzielić, bo promienieje i zachwyca: „Wyszedłem na ulicę, promieniując, i po raz pierwszy dostrzegłem siebie i rozpoznałem na dalekim horyzoncie mojego pierwszego stulecia” [tamże, 109].

Szczęście nie jest tylko fragmentem, ale może być domknięciem i rozwinięciem. Łączy się z prawdą życia i miłością — tymi przebrzmiałymi słowami, które dzięki spektakularnej literaturze odzyskują znaczenie: „To było wreszcie najprawdziwsze życie, z moim najbardziej zdrowym sercem, skazanym na śmierć z dobrej miłości, w szczęśliwej agonii jakiegokolwiek dnia

po ukończeniu przeze mnie stu lat” [tamże, 110].

André Comte-Sponville wyróżnia trzy rodzaje szczęścia: błogostan (*félicité*), szczęście w potocznym znaczeniu tego słowa (*bonheur*) oraz szczęśliwość (*béatitude*), czyli szczęście mędrca. Doświadczenie starca opisane przez Márqueza przypomina szczęście mędrca, „które jest szczęściem aktualnym, przeżyтым naprawdę (nie w wyobrażeniu radości), a zatem w wieczności (nie zaś z konieczności wyobrażonej sumie przeszłości i przyszłości). Nie jesteśmy wieczni: stale się zmieniamy, starzejemy się i umieramy. Ale tu i teraz możemy poznać chwile wieczności. Nie jesteśmy mędrkami, ale mamy swoje chwile mądrości. Ten, kto «poczuł i doświadczył» tej szczęśliwości (niejako radosnej wieczności, wiecznej radości), nie zapomni tego. Koniec końców nie uchroni go to od śmierci, ale też śmierć nie przeszkodzi mu *być* wiecznym za życia” [Comte-Spontville, Delumeau, Frage 2008, 155].

Maurice Blanchot sugeruje, że nie można uciec od spektaklu szczęścia. Czy to jedyna droga i jedyna nadzieja — być niespełnionym uciekinierem? Czy zostaje nam tylko to, co negatywne — niepowodzenie ucieczki na skraj świata, gdzie prędzej czy później zostanie wystawiony jakiś spektakl? Odpowiedzi może udzielić spektakularna literatura sławiąca człowieka, odnajdująca w nim radość, energię, wewnętrzną promiennność, która pragnie wystawić pozytywne przedstawienia dla czytelników. Ona nie tylko odśłania, demaskuje, obnaża, lecz także „opisuje radość nie do opisania”. Przynosi także nadzieję, że ucieczka od spektaklu szczęścia nie jest naszą koniecznością. Przekonuje, że pośród wszystkich spektakli świata szczęście jako możliwość czeka na cierpliwych czytelników. Co więcej, okazuje się, że nie należy ono tylko do tekstu (choć może od niego pochodzić w postaci impulsu, tchnienia, inspiracji, wskazówki), ale do nas samych, do naszej „chwili wieczności”, która właśnie trwa.

**BIBLIOGRAFIA**

- Blanchot, M. (2007), *Idylla*, cyt. za: P. Mościcki, *Idylla gościnności i zdarzenia opowiadania*, [w:] P. Mościcki (red.), *Maurice Blanchot. Literatura ekstremalna*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Blanchot, M. (2009), *Tomasz Mroczny*, przeł. A. Wasilewska, Wrocław: Biuro Literackie.
- Białośzewski, M. (1997), *Autoportret radosny*, [w:] *Po schodach wierszy. Antologia polskiej poezji współczesnej*, ? Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Comte-Sponville, A., Delumeau, J., Farge, A. (2008), *Najpiękniejsza historia szczęścia*, przeł. E. Burska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Elektorowicz, L. (2009), *Mieć szczęście*, Kraków: Wydawnictwo ARCANA.
- Fromm, E. (1994), *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przeł. R. Saciuk, Warszawa—Wrocław: PWN.
- Goffman, E. (1981), *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa: PIW.
- MacAloon, J. J. (2009), *Igrzyska olimpijskie a teoria widowisk w społeczeństwach współczesnych*, [w:] J. J. MacAloon (red.), *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, przeł. K. Przyłuska-Urbanowicz, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Márquez, G. G. (2005), *Rzecz o mych smutnych dziwkach*, przeł. C. Marrodán Casas, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA.
- Seneka, L. A. (1961), *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, PWN.
- Shakespeare, W. (1983), *Jak wam się podoba*, przeł. M. Słomczyński, Kraków: Wydawnictwo Literackie.



HYBRIS nr 19 (2012)  
ISSN: 1689-4286

# [PIOTR MOMOT:// CO DWIE GŁOWY, TO NIE JEDNA]

[RECENZJA]

[*Enacting Intersubjectivity. A Cognitive and Social Perspective on the Study of Interactions*, Morganti, F., Carassa, A., Riva, G. (red.), Amsterdam: IOS Press, 2008].

**PIOTR MOMOT**

UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU

## **CO DWIE GŁOWY, TO NIE JEDNA**

**[Recenzja książki *Enacting Intersubjectivity. A Cognitive and Social Perspective on the Study of Interactions*, Morganti, F., Carassa, A., Riva, G. (red.), Amsterdam: IOS Press, 2008<sup>1</sup>]**

Myśl, że środowisko naturalne człowieka jest przede wszystkim środowiskiem społecznym, obecna była w enaktywizmie już od dawna [Varela 1999, 11–12], wydaje się jednak, że jak dotychczas nie czyniono z niej właściwego użytku. Książka *Enacting Intersubjectivity* pojawiła się w momencie, kiedy akcent w kognitywistyce zaczął powoli przesuwac się w kierunku badań nad intersubiektywnością i interakcjami. W artykule otwierającym publikację Francesca Morganti diagnozuje sytuację, wskazując na pewien paradoks: z jednej strony badania nad umysłem skupiały się do niedawna wyłącznie na indywidualnych dyspozycjach, ignorując całkowicie wymiar interakcyjny lub traktując go jako wtórny, z drugiej zaś strony nauki, które określić by można wspólnym mianem „społecznych”, zajmowały się interakcjami, natomiast pomijały całkowicie poznawcze uwarunkowania jednostki<sup>2</sup>. Neuronauki, które od pewnego czasu próbują rewidować osiągnięcia badań nad umysłem, również koncentrują się na aspekcie indywidualnym — także tzw. społeczne neuronauki poznawcze (*social*

---

<sup>1</sup> [Morganti, Carassa, Riva 2008].

<sup>2</sup> Podobną diagnozę zawiera wstęp Ezequiel Di Paolo do ósmego numeru „Phenomenology and the Cognitive Sciences” [Di Paolo 2009, 410–411].

*cognitive neurosciences*) [4, 9]<sup>3</sup>. Kilkanaście lat temu nowego impulsu dostarczyło odkrycie neuronów lustrzanych i obecnie, jak twierdzi Morganti, dominuje tendencja do odrzucania tradycyjnego modelu (najpierw percepcja, potem interakcja) i uznania pierwotnej roli cielesnego zaangażowania i koordynacji z Innym, poprzedzających jakiegokolwiek wolicjonalne działanie [10]. Badania nad intersubiektywnością zaczynają korzystać z metod i obserwacji rozwijanych na gruncie kognitywistyki, neuronauk i socjologii. Ich celem powinno być przecięcie rozbieżnych ścieżek, tak aby uwzględnić jednocześnie indywidualne zdolności poznawcze i zarazem nie tracić z oczu intersubiektywnego wymiaru poznania. *Enacting Intersubjectivity* jest zbiorem kilkunastu artykułów różnych autorów, mającym stanowić świadectwo tego zwrotu w kognitywistyce. Jak wywiązuje się ze swojego zadania?

W przedmowie do publikacji intersubiektywność zdefiniowana została jako „«współdzielenie doświadczenia», rozumiane jako podstawowy wymiar świadomości, na którym bazuje uspołecznienie”<sup>4</sup> [VII]. Większość autorów dostosowuje się w przybliżeniu do tej definicji, proponując w razie potrzeby własne dookreślenia. Pierwsza część książki zawiera artykuł Morganti, część drugą, poświęconą wprowadzeniu czytelnika w zagadnienie aspektów pojęciowych i metodologicznych intersubiektywności, otwiera artykuł Corrado Sinigaglii [17–32], dotyczący roli neuronów lustrzanych w rozumieniu intencji motorycznych innej osoby. Badania przeprowadzone m.in. na noworodkach i makakach pokazują, że neurony lustrzane aktywują się zarazem w trakcie wykonywania konkretnych czynności (głównie chwytania), jak i ich obserwowania. Zdaniem Sinigaglii stanowi to poszukiwaną podstawę naszego rozumienia działań Innych, autor przedstawia zatem klasyczną już interpretację biologicznych fundamentów intersubiektywności, akcentując indywidualne umiejętności. Zdecydowanie odmienne stanowisko zajmują Hanne de Jaegher i Ezequiel di Paolo [33–47]. Nie bez przyczyny rozpoczynają

---

<sup>3</sup> W razie odwołań do recenzowanej publikacji będę podawał tylko numery stron.

<sup>4</sup> Tłumaczenie własne, podobnie jak pozostałych przywoływanych cytatów.

swój tekst *Making Sense in Participation: An Enactive Approach to Social Cognition* od powtórnego przywołania sytuacji przedstawionej w pierwszym artykule — wzajemnej ignorancji nauk poznawczych i społecznych — by przejść następnie do prezentacji koncepcji mającej zapewnić pożądane przejście pomiędzy tym, co społeczne, i tym, co jednostkowe. W swoich rozważaniach bazują na ucieleśnionych i enaktywistycznych teoriach poznania<sup>5</sup>, co (w bardzo dużym skrócie) oznacza, że poznanie pojmują jako interakcję między posiadającym określone zdolności sensomotoryczne organizmem i jego środowiskiem. Organizm jest tu „ucieleśnionym, doświadczającym centrum działania w świecie” [35]. Żyjąc i działając, narzuca na swoje otoczenie sieć znaczenia, nadaje mu określony sens. De Jaegher i Di Paolo piszą: „wymiany ze światem są z konieczności znaczące dla poznającego, który angażuje się w tworzenie i rozpoznawanie znaczenia, czyli w skrócie: w *tworzenie sensu*” [35]. Tworzenie sensu jest ogólnym terminem na określenie całościowej aktywności organizmu, tradycyjnie rozdzielanej na poznanie i działanie — tu rozumiane jako dwa aspekty tego samego procesu [35].

Poznający organizm, mimo nieustannej wymiany metabolicznej z otoczeniem, zachowuje autonomię. Układ autonomiczny autorzy definiują jako „układ składający się z licznych procesów, który aktywnie wytwarza i podtrzymuje swoją tożsamość” [35]. Co istotne, autonomię taką uzyskać może społeczna interakcja, która jest:

regulowanym sprzężeniem pomiędzy co najmniej dwoma autonomicznymi agentami, gdzie regulacja jest nakierowana na aspekty sprzężenia, tak że konstytuuje ono wyłaniającą się w sferze relacyjnej dynamiki autonomiczną strukturę, nie niszcząc przy tym autonomii zaangażowanych agentów (choć zakres ich autonomii może zostać zwiększony lub zredukowany) [39].

---

<sup>5</sup> Kluczową pozycją dla tego sposobu myślenia o poznaniu jest książka *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience* [Varela, Thompson, Rosch 1991].

Zjawiskiem kluczowym dla autonomii interakcji jest koordynacja (nieprzypadkowa korelacja) zachodząca między jednostkami. De Jaegher i Di Paolo podkreślają fakt, że koordynacja może bazować na bardzo prostych mechanizmach. Sprzeciwiają się w ten sposób dominującej w *Enacting Intersubjectivity* tendencji — podczas gdy większość zawartych w książce tekstów służy identyfikacji mechanizmów poznawczych, umożliwiających uzyskanie płaszczyzny intersubiektywnego podzielenia doświadczeń, De Jaegher i Di Paolo uważają, że sytuacja jest o wiele prostsza: koordynacja zachodzi w określonych warunkach, gdy układy posiadają podobne właściwości. Bronią swojego stanowiska, wskazując na trudności, jakie wiążą się z przerwaniem koordynacji, nie zaś z jej uzyskaniem (eksperymenty z osobami równocześnie używającymi wahadeł). Przytaczają przykłady koordynacji zachodzącej pomiędzy przedmiotami świata nieożywionego, a także uzyskiwanej przez przedstawicieli gatunków, u których trudno doszukiwać się skomplikowanych mechanizmów poznawczych, wyspecjalizowanych w osiąganiu tego celu [37]. Koordynacja byłaby więc pierwotnym faktem umożliwiającym interakcję, niezależnie od indywidualnych mentalnych dyspozycji jednostek. W późniejszym o dwa lata artykule de Jaegher, di Paolo i Shaun Gallagher sugerują nawet, że słynne już neurony lustrzane nie są warunkiem możliwości interakcji, ale jej rezultatem, a być może wręcz jej epifenomenem [De Jaegher, Di Paolo, Gallagher 2010, 445].

Autonomia interakcji społecznej polega na jej zdolności do samopodtrzymywania się poprzez schematy koordynacji — schematy te wpływają na jednostki w taki sposób, że dążą one do podtrzymania interakcji, co z kolei wpływa na podtrzymanie koordynacji itd. [38]. De Jaegher i Di Paolo stwierdzają:

jeśli regulacja, która podtrzymuje społeczną interakcję, zachodzi dzięki schematom koordynacji i jeśli te schematy wpływają na ruchy — włączając w to mowę — które są narzędziami indywidualnego tworzenia sensu, to *agenci społeczni koordynują swoje tworzenie sensu w trakcie interakcji*. Nazywamy ten

proces *współtworzeniem sensu*. Jest to interakcyjna koordynacja aktywności intencjonalnej, wpływająca na indywidualne tworzenie sensu, dzięki której mogą pojawić się jego nowe obszary, które nie byłyby dostępne samotnej jednostce [41].

W zjawisku tym można wyróżnić różne stopnie, w zależności od tego, jak dalece czynności wykonywane przez jednostki są „wspólne”. Możemy więc mówić o modulacji (kiedy jednostka dostosowuje swoje działanie do innej), ukierunkowaniu (kiedy jedna osoba zwraca uwagę drugiej na coś, co nie znajdowało się wcześniej w polu jej postrzegania) i wspólnym tworzeniu sensu (intencjonalne zaangażowanie jest w pełni podzielane) [41–43]. Podsumowując, można powiedzieć, że jest to artykuł, który najlepiej wywiązuje się z postawionego w książce zadania. Pozostałe teksty nie podkreślają już tak radykalnie intersubiektywnego wymiaru poznania. W kolejnym, Jessica Lindblom i Tom Ziemke [49–63] skupiają się na eksploracji możliwych ról ciała w społecznych interakcjach. W klasycznych teoriach ciało uznawano za ledwie za medium zachodzącego wewnątrz czaszki poznania społecznego. Lindblom i Ziemke pogłębiają analizę, wskazując na cztery zasadnicze funkcje ciała w interakcji. Po pierwsze, ciało jest mechanizmem rezonansu społecznego; po drugie, środkiem oraz celem komunikacji i interakcji społecznej; po trzecie, „pomocną dłoń” w kształtowaniu, wyrażaniu i dzieleniu się myślami; po czwarte, mechanizmem reprezentacyjnym. Stany ciała są zawsze stanami poznawczymi, dlatego podejście traktujące ucieleśnione poznanie społeczne jako bardziej „zaawansowane” stany poznawcze jest błędne. Zdaniem autorów, dotychczasowe ujmowanie interakcji jako relacji między dwoma kartezyjańskimi umysłami (sformułowania Shauna Gallaghery) należy uznać za przejaw indywidualistycznego sposobu myślenia ludzi Zachodu. W kolejnym tekście Timothy P. Racine, David A. Leavens, Noah Susswein i Tyler J. Wereha [65–79], analizując przykłady konstruowania badań nad poznaniem społecznym u ludzi i małp, wskazują na inne źródło ich interpretacji w duchu mentalistycznym, a mianowicie na nieuświadomione ramy teoretyczne. Badania takie bazują zawsze na jakichś teoretycznych i konceptualnych przed-

sądach. Większość eksperymentatorów stara się podtrzymywać wizerunek swoich działań jako czysto empirycznych, tłumacząc w ten sposób brak rozstrzygnięć w zakresie terminologii. Taki obraz jest jednak fałszywy i, jak twierdzą autorzy artykułu, lepiej jest zawsze jasno sformułować znaczenie pojęć, które zostaną wykorzystane w badaniach.

Maurizio Tirassa i Francesca Marina Bosco [81–95] podejmują zagadnienie komunikacji, rozumianej również jako pewna zdolność, a nie tylko zachowanie czy cel. Komunikacja jest zjawiskiem ze swej istoty intersubiektywnym, jest czymś, co odbywa się na wspólnym gruncie. Tak jak w przypadku uścisku ręki czy tańca, zachowanie jednostki w akcie komunikacji może zostać rozumiane tylko w kontekście zachowań jego pozostałych uczestników. Co ciekawe, autorzy nie ograniczają swoich rozważań wyłącznie do interakcji „twarzą w twarz”, prezentując dzięki temu obraz wykraczający poza ucieleśnioną koordynację, będącą głównym tematem większości pozostałych artykułów w zbiorze. Wskazują na, jakże powszechne, sposoby komunikacji niebezpośredniej, pokonującej odległości w przestrzeni i w czasie (np. notatka zostawiona na karteczce). W konsekwencji uważają, że właściwości indywidualnego umysłu nie powinny być pomijane w badaniach nad interakcjami. Zrozumienie wypowiedzi czy zachowania Innego jest bowiem często procesem rekonstrukcji jego intencji z niejasnego kontekstu i wskazówek. Koncepcja teorii umysłu (*theory of mind*) nie stoi zatem w sprzeczności z nowszymi, ucieleśnionymi ujęciami, jej zastosowanie jest po prostu węższe, do określonych przypadków.

Ostatni artykuł w tej części, autorstwa jednego z redaktorów zbioru, Giuseppe Rivy [97–114], wprowadza pojęcie obecności, rozumianej jako uczucie istnienia i działania w świecie poza nami. Pojęcie to ma służyć zapewnieniu konceptualnego szkieletu łączącego nasze intencje z rozpoznawaniem intencji Innych.

Trzecia część książki zawiera teksty szczegółowo omawiające mechanizmy poznawcze niezbędne do interakcji. Jordan Zlatev, Ingar Brinck

i Mats Andrén [117–132] śledzą etapy rozwoju (być może tożsame z etapami ewolucji) intersubiektywności percepcyjnej (oprócz niej wymieniają jeszcze intersubiektywność afektywną i refleksyjną). Wyróżniają jej poziomy: synchroniczny, skoordynowany i wzajemny. Swoje refleksje opierają na badaniach niemowląt ludzkich i bonobo. Stein Braten [133–147] przeprowadza wnikliwe, poparte bogatym materiałem empirycznym, analizy alterocentrycznego udziału niemowląt w interakcjach. Alterocentryczność, przeciwieństwo egocentryczności, to wirtualny udział osoby w działaniu Innego. Zdaniem Bratena jest to podstawa prospołecznego i altruistycznego zachowania dzieci. Zjawisko to tłumaczy funkcjonowaniem neuronów lustrzanych i stara się je umieścić w ewolucyjnym kontekście.

Manos Tsakiris [149–163] stawia pytanie, jak dochodzi do rozróżnienia ja — inny. Poczucie „siebie” związane jest ściśle z posiadaniem ciała i szczególnym dostępem do niego, jaki ma każde z nas — ciało zdecydowanie nie jest dla nas tylko kolejnym przedmiotem (*object*), jest nam dane raczej jako podmiot (*subject*). Przywołując znane z fenomenologii rozróżnienie na sprawstwo i własność ruchu, Tsakiris doszukuje się w poczuciu sprawstwa genezy poczucia siebie, a w konsekwencji — rozróżnienia ja — inny.

Ciekawą perspektywę przedstawia Wolfgang Prinz [165–174], szczegółowo omawiając zaczerpnięte z nauk społecznych pojęcie odzwierciedlania społecznego. Zjawisko to polega na modelowaniu przez podmiot własnego zachowania na podstawie zaobserwowanych reakcji innych osób. Jak twierdzi Prinz, kognitywistyka w ostatnich latach ponownie odkryła ten fenomen. Autor wyróżnia odzwierciedlanie zewnętrzne (społeczne) i wewnętrzne (reprezentacyjne mechanizmy lustrzane wewnątrz umysłu), to pierwsze dzieli z kolei na trzy rodzaje: wzajemne (kiedy T dostrzega swoje działania imitowane lub kopiowane przez M<sup>6</sup>), uzupełniające (gdy T dostrzega własne działania jako kontynuowane przez M),

---

<sup>6</sup> T jak *target individual* i M jak *mirror individual* [166].



odzwierciedlanie poprzez komunikację symboliczną (M mówi o działaniach T i T odbiera jego relację jako odwołanie do swojego działania).

W kolejnym artykule Moritz M. Daum, Norbert Zmyj i Gisa Aschersleben [175–186] analizują rozumienie celowych działań przez dzieci we wczesnych fazach ontogenezy, uznając tę umiejętność za fundament rozumienia stanów mentalnych Innych. Część trzecią zamykają Antonella Carassa, Marco Colombetti i Francesca Morganti [187–201]. Bazując na zaproponowanej przez Margaret Gilbert koncepcji mnogich podmiotów, rozważają normatywny charakter zbiorowej intencjonalności, na ogół pomijany w innych badaniach. Gilbert uważała, że wspólne działanie powinno być traktowane jak działanie mnogich podmiotów, rozumianych jako zbiór podmiotów indywidualnych, pozostających ze sobą w stosunku wspólnego zobowiązania, posiadającego normatywną strukturę. Normatywność taka jest, zdaniem autorów, fundamentalnym komponentem interakcji. Propozycja ta, podobnie jak ta autorstwa Hanne de Jaegher i Ezequiela Di Paolo, wyróżnia się na tle pozostałych tekstów w zbiorze, ponieważ nie koncentruje się wyłącznie na pojedynczych umysłach. Mimo to wydaje się, że koncepcja ta nie została należycie rozwinięta. Zainteresowany czytelnik odnajdzie jednak opracowanie podobnej idei w artykule opublikowanym rok później przez autorów badających afektywny i etyczny wymiar zjawiska współtworzenia sensu. Giovanna Colombetti i Steve Torrance w sugestywny sposób wykazali, jak nawet najprostsze i — wydawałoby się — czysto mechaniczne interakcje uwikłane są w porządek normatywny [Colombetti, Torrance 2009].

Czwarta, ostatnia już część publikacji miała w założeniu przerzucić pomost pomiędzy naukami poznawczymi i społecznymi, pokazując, jak intersubiektywność budowana jest w nieustannych interakcjach [VII–VIII]. W pierwszym artykule Peter E. Keller bada współdziałanie muzyków w trakcie występu [205–221]. Jak to się dzieje, że dwóch lub więcej twórców zgrywa się ze sobą do tego stopnia, że ich muzyka tworzy pewną jedność? Keller wyróżnia i analizuje trzy umiejętności poznawcze niezbędne do osiągnięcia

tego celu: obrazowanie słuchowe, priorytetową integracyjną uwagę i adaptacyjne wycucie czasu — a zatem ponownie zwraca się ku indywidualnym dyspozycjom mentalnym. Wolfgang Prinz i Gertrude Rapinett [223–236] śledzą mechanizmy reprezentacyjne, przyczyniające się do wypełniania luki w częściowo przesłoniętym działaniu ludzkim. Jonathan Cole [237–249] w swym ciekawym artykule opisuje problemy, z jakimi muszą mierzyć się osoby dotknięte zespołem Möbiusa, objawiającym się m.in. brakiem możliwości przybierania wyrazów twarzy. Osoby te raportują problemy nie tylko z relacjami interpersonalnymi, ale także z subiektywnym odczuwaniem emocji. Mogą one nauczyć się przeżywania emocji, opanowując np. odpowiednią gestykulację, co potwierdza w pewien sposób koncepcję Williama Jamesa, zgodnie z którą jesteśmy weseli, ponieważ się uśmiechamy, a nie uśmiechamy się z powodu naszej wesołości. Fran Hagstrom, w zamykającym książkę artykule [251–260], sprawdza jakich korzyści dla naszego stanu wiedzy na temat intersubiektywności mogą dostarczyć badania nad autyzmem. Analizując konkretny przypadek autyzmu pokazuje m.in., jaką rolę w naszym codziennym negocjowaniu rzeczywistości odgrywają przedmioty kulturowe.

Podsumowując, stwierdzić trzeba, że książka nie wywiązuje się w stu procentach z postawionych obietnic. Poza dwoma wyjątkami autorzy koncentrują się przede wszystkim na indywidualnych właściwościach umysłu, wymiar intersubiektywny i interakcyjny traktując jako cel, a nie źródło poznawczych możliwości jednostek. Warto jednak zaznaczyć, że koncepcja zaproponowana przez De Jaegher i Di Paolo doczekała się już licznych kontynuatorów<sup>7</sup>, dając w rzeczywistości początek pewnemu nowemu sposobowi myślenia w kognitywistyce, starającemu się realizować założenia,

---

<sup>7</sup> Jako przykład mogą tu posłużyć teksty Toma Froese [Froese 2011; Torrance, Froese 2011]; warto odnotować też próby, które nie odnoszą się bezpośrednio do koncepcji współtworzenia sensu, ale realizują ten sam ideał analizy poznania jako zjawiska ze swej istoty intersubiektywnego [McGann, De Jaegher 2009; Froese, Di Paolo 2009; Fuchs, De Jaegher 2009; Wood, Stuart 2009].

które przyświecały również autorom i redaktorom *Enacting Intersubjectivity*. Jak już powiedzieliśmy, publikacja ta stanowi swego rodzaju świadectwo tego zwrotu, zawierając zarazem tradycyjnie indywidualistyczne ujęcia, jak i te nowe, nabierające dopiero wyrazu. Nie proponuje nam więc jednolitego obrazu zagadnienia intersubiektywności, dostarcza za to rzetelnych, popartych badaniami analiz, utrzymanych w duchu ucieleśnienia i enaktywizmu.

**BIBLIOGRAFIA**

- Colombetti, G., Torrance, S. (2009), *Emotion and ethics: An inter-(en)active approach*, [w:] „Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 8 (2009).
- De Jaegher, H., Di Paolo, E., Gallagher, S. (2010), *Can social interaction constitute social cognition?*, [w:] „Trends in Cognitive Sciences”, 14 (2010).
- Di Paolo, E. (2009), *Editorial: The social and enactive mind*, [w:] „Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 8 (2009).
- Froese, T. (2011), *Tchnąć nowe życie w kognitywistykę*, przeł. P. Momot, [w:] „Avant. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej”, 2 (2011).
- Froese, T., Di Paolo, E. (2009), *Sociality and the life-mind continuity thesis*, [w:] „Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 8 (2009).
- Fuchs, T., De Jaegher, H. (2009), *Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation*, [w:] „Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 8 (2009).
- McGann, M., De Jaegher, H. (2009), *Self-other contingencies: Enacting social perception*, [w:] „Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 8 (2009).
- Morganti, F., Carassa, A., Riva, G. (red.) (2008), *Enacting Intersubjectivity. A Cognitive and Social Perspective on the Study of Interactions*, Amsterdam: IOS Press.

- Torrance, S., Froese, T. (2011), *An inter-enactive approach to agency: Participatory sense-making, dynamics, and sociality*, [w:] „Humana.Mente”, 15 (2011).
- Varela, F. (1999), *Ethical Know-How. Action, Wisdom, and Cognition*, Stanford: Stanford University Press.
- Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge: The MIT Press.
- Wood, R., Stuart, S. A. J. (2009), *Aplasic phantoms and the mirror neuron system: An enactive, developmental perspective*, [w:] „Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 8 (2009).