

dział analityczny zbudowany jest na podobnym schemacie – od narracji i konstrukcji przez analizę postaci i ujęcia historii do historiozofii – to Lemann w swoich rozważaniach idzie przede wszystkim za tekstem literackim. Dzięki temu, analizując np. podmiotową epicką historiografię Małeńskiej skupia się na postaciach, podczas gdy, omawiając np. podwójny dyskurs Sapkowskiego, osobny podrozdział poświęca epickiej historiografii rozpiętej między historią a teraźniejszością.

Bywa też, że Lemann niejako broni powieściopisarzy przed naukowcami, zwłaszcza historykami, pokazując prawo twórców literatury do kreowania – w obszarze przyjętej konwencji i zastosowanej poetyki – historycznych kontr-dyskursów, którym niesłusznie może być zarzucamy brak czułości w operowaniu historycznymi źródłami.

Autorkę cechuje dyscyplina myślowa i badawcza precyzja, w wyniku której powstała książka przejrzysta, uporządkowana i logiczna. Jest ona rezultatem badań, które mogą zainteresować zarówno naukowców, np. literaturoznawców, socjologów kultury czy historyków, jak też czytelników nie związanych z akademią, wielbicieli powieści historycznej, a – precyzyjniej, posługując się świetnym pojęciem Lemann – epickiej historiografii. Jest to zatem pozycja, która może się znaleźć w bibliotece zarówno akademika, jak też wielbiciela np. konwencji *fantasy*, przy czym – co pokazuje przykład autorki – może to być jedna i ta sama osoba. Po większa przy tym ubogą na polskim gruncie naukową bibliografię prac poświęconych literaturze *fantasy*.

Na zakończenie warto także podkreślić szerokie kompetencje autorki, która posiada wykształcenie polonistyczne, historyczne oraz kulturoznawcze, co pozwala jej z wielką swobodą przemieszczać się między różnymi dziedzinami humanistycznej refleksji i z erudycją tworzyć projekt ambitny, transdyscyplinarny, sze-

roko ugruntowany w teorii literatury, teorii historii i teorii kultury (na marginesie można dodać, że badaczka wykorzystала podczas pracy imponującą bibliografię) oraz – *last but not least* – po prostu zwyczajnie ciekawy.

Magdalena Drabikowska

**BARBARA HERRNSTEIN SMITH
NATURAL REFLECTIONS. HUMAN
COGNITION AT THE NEXUS OF
SCIENCE AND RELIGION**

Yale Haven and London, 2009.

Co literaturoznawcy z religii? To pytanie podejmuje ostatnia książka Barbary Herrnstein Smith, amerykańskiej teoretyczki, znanej w Polsce przede wszystkim z dwóch tłumaczeń fragmentu jej pracy *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory* z 1988 r. Książka Smith *Natural Reflections. Human Cognition at the Nexus of Science and Religion* [Naturalne refleksje. Ludzkie poznanie a splot nauki i religii] to plon *Terry Lectures*, wygłoszonych przez badaczkę na Yale University w 2006 r. Smith rozwinęła refleksje nad dwudziestowiecznymi koncepcjami wiedzy i nauki, które w swej poprzedniej pracy, *Scandalous Knowledge. Science, Truth and the Human* poglądowo skonstrastowała, zestawiając kluczowe pojęcia klasycznego realizmu czy logicznego pozytywizmu z ich konstruktywistycznymi, pragmatycznymi i interakcjonistycznymi alternatywami (ale także rekonceptualizacjami i redeskrpcjami). I tak ponadhistoryczność, uniwersalność, obiektywność, autonomia, prawda stanowisk esencjalistycznych znajdowały odpowiedniki w historyczności, usytuowaniu, korzyści, współzależności i efektywności poglądów relatywistycznych. Z tej perspektywy XX-wieczna epistemolo-

gia jest historią wzajemnych, mówiąc eufemistycznie, uprzedzeń, a jedyny wniosek, jaki pozwala wysnuć, to ten, że „nie można wykluczyć, by wzajemnie nieprzystające systemy pojęciowe czy style myślowe (na przykład racjonalizm i pragmatyzm) współistniały i zwalczały się wzajemnie niemal ad infinitum, a jedyne zwycięstwo – bardzo przez to kruche – będzie zwycięstwem instytucjonalnym”.

W koncepcji tej pobrzmiewa wykład „dwóch kultur” Charlesa Percy’ego Snowa: idei komunikacyjnego fiaska między naukowcami, zajmującymi się naukami przyrodniczymi, a humanistami, nazywanymi przez jej autora „literackimi intelektualistami”. Ci drudzy, ubolewając nad analfabetyzmem przyrodników, nie potrafią wytłumaczyć drugiej zasady termodynamiki, w której Snow widział naukowy odpowiednik dzieł Shakespeare’a. Tę cokolwiek przestarzałą teorię – z racji wzajemnych inspiracji XX-wiecznej nauki i humanistyki – Smith rozwija krytycznie, opisując dwa światy fuzją zaproponowanego przez Wilhelma Diltheya podziału nauk na nauki przyrodnicze (*Naturwissenschaften*) i nauki humanistyczne (*Geisteswissenschaften*) z zaczerpniętą z antropologii parą pojęć „etic-emic”.

Według Smith z *Scandalous Knowledge* naturalizm nauk przyrodniczych (będący stanowiskiem „etic”) można opisać m.in. przez faworyzowanie perspektywy obserwatora, który bada a-celowe, materialne przedmioty i znaczenia, naturalne fenomeny, obserwując, klasyfikując, bez wartościowania, poszukując wiedzy, faworyzując modele, regularność, prostotę, a które to badania są powtarzalne przez innych naukowców i technologicznie pożyteczne. Humanista („emic”) przyjmie natomiast odpowiednio pozycję uczestnika, którego zajmują celowe, znaczące działania i wytwory człowieka, analizując, interpretując, oceniając, w celu lepszego zrozumienia, hołubiąc komentarze, możliwości, bogactwo; jego postępowanie może

znaleźć uznanie innych badaczy i stać się kulturowo wzbogacające.

Zwodnicza symetria opisu skłania Smith do podkreślenia, iż dwie kultury są właśnie *kulturowymi*, konstruktami w ramach ideologii dwóch kultur, respektującej istnienie dwóch epistemologicznych społeczności, których środowiska nie pokrywają się z granicami dyscyplin naukowych, lecz z naturalistycznymi i konstruktywistycznymi poglądami w obrębie każdej z nich. Efektem kulturowej wojny dwu plemion są – w obrębie samej humanistyki – konflikty po pierwsze, w naukoznawstwie, między zwolennikami logicznego empiryzmu, racjonalizmu krytycznego, scjentyistycznego realizmu, poglądów Koła Wiedeńskiego i Karla Poppera a konstruktywizmem i relatywizmem (a raczej ich odległymi odmianami) u Thomasa S. Kuhna, Paula Feyerabenda czy Bruno Latoura, po drugie, w epistemologii, między stronnikami klasycznej, korespondencyjnej teorii prawdy a sprzymierzeńcami Williama Jamesa, Johna L. Austina, Richarda Rorty’ego, Michela Foucaulta, Jacquesa Derridy, po trzecie, w literaturoznawstwie i naukach historycznych, między sympatykami XIX-wiecznych jeszcze po-dejś, jak biografizm, pozytywistyczna historiografia, formalizm spod znaku New Criticism itp., a tymi, którzy wolą historycyzm, feminizm, postkolonializm czy badania kulturowe.

Smith podkreśla lekceważone zwykle uwarunkowania każdej z kultur – w myśl czynienia własnej przygodności standardem, a tym samym piętnowania przygodności Innego; pointuje jednak rozważania nieco koncyliacyjnie:

Wszystkie te formy poszukiwania wiedzy, przy wszystkich wewnętrznych różnicach i wzajemnych tarciach, są niezbędne dla utrzymania i rozwoju naszej *naturalnej* – można rzec także *kulturowej*, można rzec także *etycznej*, *estetycznej* czy *refleksyjnej* – relacji z naszym środowiskiem, włączając nas samych i to, co stworzyliśmy.

W *Natural Reflections* badaczka wraca do kwestii dwóch kultur, demonstrując słabość tej pojęciowej opozycji. Stawia tezę, iż ideologia dwóch kultur, rozegrana przez Smith opozycją krańcowo odmiennych koncepcji nauki i religii, świeckiego przekonania i wiary religijnej, zaniedbuje znaczące podobieństwo, interakcje i komplementarność tych dwóch epistemologicznych porządków (78-79).

Zgodnie ze swoim idiomem badawczym Smith sięga po teksty naukowawcze, których iluzje obnaża. Zrazu pod lupę trafia dyskurs naturalistyczny. Natura bywa w nim konceptualizowana w opozycji do człowieka, społeczeństwa, kultury oraz w opozycji do rzeczywistości myślniej, intelektualnej czy mentalnej. Nadto normatywny wydzwięk pojęcia „natury” sprawia, że to, co „nienaturalne”, staje się dewiacyjne lub co najmniej niewłaściwe; zarazem jednak to, co naturalne, jest zwyczajne, spodziewane, nieznaczące, „nienaturalne” natomiast oznacza niezwykle, rzadkie i z tego powodu nadzwyczaj wartościowe.

Splot tych okoliczności sprawia, że „My (Ludzie Zachodu, naukowcy) wykonstruowujemy pojęcie natury (*natura*, *die Natur* itp.) kolektywnie z naszych intersubiektywnie komunikowanych doświadczeń publicznie dostępnych fenomenów, różnych od takich prywatnych, idiosynkratycznych i/lub niewyraźalnych doświadczeń, jak sny czy mistyczne wizje”. Doświadczenia czy obserwacje pojedynczych jednostek nie wlicza się w zakres pojęcia natury – a przecież więcej jest bytów i sił w naszym indywidualnym doświadczeniu wszechświata, niż zawierają modele fenomenalnego świata współczesnych koncepcji naukowych. W efekcie „natura – rzeczywistość, faktyczność [*the given*], ostateczne odniesienie [...] to kolektywny konstrukt” (127).

Smith kwestionuje także rozróżnienie na dwa modi naturalizmu: „scjentyistyczny” naturalizm metodologiczny (wyklu-

czający apel do sił nadprzyrodzonych w wyjaśnianiu praw „natury”) oraz „ateistyczny” naturalizm metafizyczny (odrzucający rzeczywistość bytów czy sił różną od fizycznej materii „natury”), argumentując, że odrzucenie przez kosmologię czy współczesną fizykę matematyczną bytów czy sił niepotwierdzonych przez naukę stanowi zarówno przekonanie metafizyczne jak i znaczące ograniczenie intelektualne. Tak naturalizm metodologiczny staje się metafizyczny – bowiem tak odrzucenie sił duchowych, jak ich teologiczna akceptacja, wymyka się jakiegokolwiek falsyfikacji. Wskutek tego obie możliwości stają się kwestią ontologicznego smaku, a nie racji (121-124).

Badaczka pokazuje, że racjonalizm fetyszyzuje jedną ludzką cechę: rozum, którego właściwe funkcjonowanie w myśl obiektywnych reguł logicznego wnioskowania kieruje nas do przekonań, postaw i działań jedynie poprawnych, rozsądnych i właściwych. Smith podkreśla, że racjonalizm presuponuje zatem szczególne rozdzielenie ludzkich zdolności (rozum, wyobraźnia, wola, uczucia itd.), które trudno uzgodnić z współczesnymi neurologicznymi badaniami anatomii mózgu i jego funkcji. Zarówno współczesna epistemologia, jak empiryczna psychologia kwestionują istnienie „nagich faktów”, „czczych zachcianek”, „bezpośredniego unaocznienia”, „uniwersalnego zdrowego rozsądku”. Po drugie, gdyby racjonalistyczne opozycje „prawda/fałsz”, „racjonalnie oceniony/irracjonalnie założony”, „poprawna/niepoprawna mentalna reprezentacja” były w mocy, to zdroworozsądkowe przekonania o nagich faktach, powstałe i działające w przeciwieństwie do tych samych, uniwersalnych zasad, winny unieważnić symboliczne, wyobraźniowe przekonania – a tak się nie dzieje.

Argumentu dostarcza tzw. neuroteologia – na przykład badania Eugene’a d’Aquilli i Andrew Newberga, którzy badając metodą obrazową mózgi medytują-

cych buddystów i modlących się zakonnic dowiedli, że doświadczenie Boga (nazwanego przez nich Absolutnie Jednostkowym Bytem [*Absolute Unitary Being*] jest wbudowane [*hardwired*] w ludzki mózg, gdyż jest równie realne, co doświadczenie zwykłych obiektów czy zdarzeń. Jakże więc nasi przodkowie unikali każdorazowego upadku z klifu czy pożarcia przez dzikie zwierzęta - pyta retorycznie Atran, sugerując konieczność istnienia „normalnej” ludzkiej percepcji mimo wszystko.

Zgoda na istnienie „normalnego” ludzkiego poznania - kontrargumentuje Smith - zakłada istnienie analogicznych „normalnych” percepcji i konceptualizacji świata przez nietoperze, pszczoły, żaby i inne stworzenia, których ród również przetrwał katastrofy, na jakie ich gatunek jest podatny. Hipoteza ta presuponuje jednak wielość rzeczywistości, odrzucaną przez Atrana w imię panludzkich zasad epistemologicznych przykładalnych do różnych kontekstów ekologicznych (a co z panzabimi czy pannieterperzami - można zasadnie zapytać). „Normatywna siła takich hipotetycznie panludzkich zasad poznawczych - ich wartość, czyli rozróżnialność („racjonalna”) między rzeczywistością realną a rzeczywistością nierealną (na przykład zaledwie mistyczną) zostaje skompromitowana” (69-74).

Smith egzaminuje poglądy Pascal Boyera, który w pracy *I człowiek stworzył bogów...* i dowodzi, że idee i praktyki religijne są mniej lub bardziej funkcjonalną (lub dysfunkcyjną) ludzką odpowiedzią na powtarzające się warunki; są automatycznym wynikiem działania wysoce wyspecjalizowanych, wrodzonych i uniwersalnych mechanizmów poznawczych, dyskretnych i modularnych, zakodowanych w ludzkim umyśle. Dla Boyera instynktowny mechanizm, alarmujący o możliwej obecności drapieżnika przez zjeżenie włosów na ciele ludzkich przodków przez niespodziewany ruch, dźwięk czy inne wydarze-

nie, prowadził do hipostazy ich sprawcy jako podmiotu wyposażonego w podobne ludzkim kompetencje - złe duchy, zazdrosnych bogów (waloryzowanej jednoznacznie negatywnie, jako efekt mechanizmów animistycznych, antropomorficznych, personifikacyjnych i projekcyjnych). Podobnie abstrakcyjna koncepcja nieśmiertelności została wywołana przez bodziec-zwłoki: połączenie lęku (obecność martwego ciała była dla naszych przodków indeksem pobliskiej obecności drapieżników), unikania (trupich toksyn) oraz żalu (zakłopotania fiaskiem systemu społecznych interakcji wobec rozpoznanej osoby) (35-43, 93).

Smith przyrównuje te naturalistyczne uniwersalia poznawcze już to do platońskich idei, już to zestawia je z generatywistycznymi teoriami Noama Chomsky'ego i odmawia im racji bytu, argumentując, po pierwsze, że komputacjonistyczny model ludzkiego umysłu, bazujący na linearnym modelu wejścia-wyjścia, wnętrza-zewnątrz, głębi-powierzchni, wziętym z psychologii ewolucyjnej, został już odrzucony przez kognitywistów (63-64).

Smith neguje istnienie tych uniwersaliów, po drugie, ponieważ uniwersalność wrodzonych mentalnych mechanizmów poznawczych nie wyjaśnia wygenerowania przez kulturę tak różnorodnych antropomorficznych i zoomorficznych istot jak anioły, łaska, Nirwana, Hades, Kraina Wrózek, Moc, a także bóstwo-Słońce, duchy Ziemi, Jowisz, Jehowa, syreny, olbrzymy, sfinksy i ufoludki (90).

Smith wyklucza ich istnienie, po trzecie, z tego względu, że - jak zauważają sami naturaliści pokroju Scotta Atrana, prowokującego ekonomiczną zagadką: „co podtrzymuje przekonania religijne wśród ludzi w obliczu ich oczywistych kosztów?” - sztuczne wyłączenie systemu religii ze sfery cywilizacji nie uwzględnia jej interferencji z innymi złożonymi systemami, realizującej się przez „wzmaganie ksenofobii lub sprzeciw wobec niesprawiedliwości,

wspieranie rządzących oligarchii lub ich obalanie, ułatwianie społecznej wspólnoty lub oszustw, łagodzenie lub podsycanie lęku, wzmacnianie lub tłumienie przyjemności seksualnej, promowanie lub utrudnianie twórczości artystycznej, popieranie lub ograniczanie wglądu w samych siebie i świat wokół, dążenie do prawdy lub jej stwarzanie, i tym podobne" (59-60).

Odmawia im bytu, po czwarte, gdyż tak jak nie istnieje „czysta” religia, tak istnieje „czysta” nauka. Czy anatomia, botanika, chemia czy fizyka rozwijały się niezależnie od lecznictwa, agrokultury, nawigacji czy działań wojennych, czy też raczej skutek wysiłku rozwiązania praktycznych problemów przetrwania i osiągnięty obecną formę w zależności od efektywności proponowanych metod? – pyta retorycznie Smith. Abstrakcyjna nauka teoretyczna, jeśli przyjąć jej istnienie, byłaby znacznie bliższa równie „a-utilitytarnym” koncepcjom religijnym i owocowałaby satysfakcją z konstruowania modelu wyjaśniania cech świata dla samej ich kontemplacji (135-137).

Releguje je, po piątą, gdyż w ewolucjonistycznym i racjonalistycznym modelu ludzkich zachowań brak wytłumaczenia dla współpracy i altruizmu, co skutkuje koncepcją istot ponadnaturalnych pasyżujących na ludzkiej moralności (44-45).

Ruguje je, po szóste, argumentując, iż rzekomo uniwersalne reguły poznawczo-ewolucyjne podlegają indywidualnemu smakowi teoretycznemu (co destabilizuje spójność metodologii): o ile Boyer zdaje się zakładać, że rozpoznanie zależności naszych wyobrażeń o zaświatach od materii powinno pozwolić na ich odrzucenie, o tyle dla Atrana gwarantują one ciągłość gatunku, trzymając „pokusy oszustwa lub wady na wodzy” pod wszechwładzącym okiem boga (82-83).

Eliminuje je, po siódme, ponieważ ewolucjonistyczny paradygmat ignoruje rytuały religijne jako pozbawione znaczenia (w kategoriach informacji), lekceważąc ich

efekty emocjonalne: m.in. poczucie łączności z przeszłością i przyszłością oraz obecnymi i nieobecnymi członkami wspólnoty (56).

Zaprzecza im, po ósme, gdyż ufność w transhistoryczną sprawdzalność mechanizmów z prehistorycznego świata i fetysz milionów lat ewolucji lekceważy fakt, iż od czasów paleolitu ludzkość wzbogaciła się choćby o takie źródła poznania, jak międzypokoleniowa kultura materialna, szkolnictwo, teksty i ikonografia, zaświadczaające o mnogości różnorodnych, indywidualnych reakcji m.in. na śmierć oraz o różnorodnych sposobach jej konceptualizacji (44-45).

Smith kontekstuje istnienie tychże uniwersaliów, po dziewiąte, przede wszystkim dlatego, że wyjaśnianie złożoności ludzkich zachowań w kategoriach wrodzonych wewnętrznych kompetencji zamyka pole dla jakichkolwiek empirycznych badań nad nimi (65).

Smith oddaje także głos drugiej stronie sporu o naturę religii – tzw. nowej teologii naturalnej [*New Natural Theology*]. W przeciwieństwie do tradycyjnej teologii naturalnej – Augustyna, Akwinaty, Williama Paleya i zwolenników Inteligentnego Projektu, szukającej potwierdzenia istoty wyższej w samej naturze – nowa teologia naturalna prowadzi subtelniejsze, retoryczne przedsięwzięcie. Po pierwsze: wdraża techniczną terminologię współczesnej naturalistycznej nauki w znajomy religijny idiom biblistyczny, liturgiczny i homiletyczny. Przywoływani przez Smith tacy autorzy, jak John C. Polkinghorne, fizyk kwantowy i anglikański pastor czy John Haught, teolog katolicki, nie szukają dowodów na istnienie Boga, lecz „przestrzeni” dla bóstwa opatrnościowego, nie dowodzą odkupienia, lecz „znaków” „zaskakującej” przyszłości, nie ugruntowują wiary w nieśmiertelność duszy lecz „powód” „nadziei” na wypełnienie tego, czego mamy „intuicję” jako pewnej „obietnicy”. I znajdują – zwłaszcza w kosmologii, fizyce

kwantowej i teorii chaosu, które wymykają się konsekwentnie naturalistycznemu wytłumaczeniu, co stanowi okoliczność do wykorzystania strategii znanej z Inteligentnego Projektu: wprowadzenia tam nad-naturalnego Boga-Zapchajdziury [*the God of the gaps*]. Po drugie Nowa Teologia Naturalna wyjaśnia świat na sposób alegoryczny, widząc w takich fenomenach, jak Wielki Wybuch, pojawienie się życia czy ewolucja człowieka uświęcone przez Boga wydarzenia lub procesy oraz komunikaty dla ludzkości; współczesne badania naukowe przedstawia jako brzemienne w teologię, odkrywające ponadnaturalne prawa, które, jak pisze Haught, musiały się bowiem znajdować na „kosmicznym stole na długo zanim Darwinowskie procesy zaczęły mieszać je i gotować”; autor (czy raczej Autor) zaś tej antropicznej narracji stworzył nasze mózgi tak, by mógł ją pochwycić, studiując naturę (97-III).

Ale Barbara Herrnstein Smith formułuje także pozytywną odpowiedź. Praktyki religijne - i, by amplifikować tezę badaczki, forma, jaką przybiera jakakolwiek sfera aktywności człowieka - nie są automatycznym wynikiem działania uniwersalnych mechanizmów poznawczych, ani sygnałem istnienia transcendencji, lecz efektem „powtarzalnych ludzkich działań, bodźców i doświadczeń w ramach ogólnej ludzkiej kondycji”. Wszak „słońce wstaje i zachodzi w poprzek kultur [*cross-culturally*]” (64).

Te „powtarzalne ludzkie działania” to nic innego jako całość ludzkiego poznania. Tu Smith konsekwentnie rozwija idee poznania, wyłożone najpełniej w książce *Belief and Resistance. Dynamics of Contemporary Intellectual Controversy*. Ujmuje tam poznanie jako „pełen zakres procesów i czynności przez które, jako cielesne stworzenia, my, jak inne organizmy, oddziałujemy mniej lub bardziej efektywnie z naszym wciąż zmieniającym się środowiskiem, skutkiem tego sami zmie-

niając się w sposób mniej lub bardziej ciągle”. Poznanie, obejmuje tu zarówno sferę postrzegania jak i działania, co oznacza, że „nie tylko nasza struktura określa, co możemy «wykryć» w «świecie» (porównajmy zmysłowy czy poznawczy aparat człowieka i nietoperza), ale że świat, który zajmuje każdy z nas (pojedynczy człowiek lub pojedynczy nietoperz) - w którym my możemy *oddziaływać* i *poddać się oddziaływaniu* - jest konkretną, mniej lub bardziej wysoce zindywidualizowaną, percepcyjno-behawioralną niszą” (II). Nieustanne „wzajemne - i w tym sensie «kolistne» - oddziaływanie ze środowiskiem i organiczne modyfikacje zwykle nazywane są «poznaniem» i «nauką», a czasem «rozwojem». Same strukturalne i behawioralne modyfikacje, relatywnie stabilne i dostępne auto-observacji i werbalizacji zwykle określane są jako (nabyta) «wiedza» lub (zmienione) «przekonania», a czasami jako «oświecenie». Relatywna stabilność - wynik powtarzalności schematów percepcji i aktywności - jest także warunkiem skuteczności tych działań (a jednocześnie powodem nieprzewidywalności ich efektów). Warto podkreślić specyficzny anty-humanistyczny, pozbawiony patosu rys wywodów Smith, która zrównuje poznanie gatunku *homo sapiens* z poznaniem choćby nietoperza - względna powtarzalność interakcji ze środowiskiem występuje w obu wypadkach, poddana nie protekcyjalnemu humanizmowi, ale zasadzie sprzężenia zwrotnego. Owszem, to Darwinizm - ale taki, któremu nie sposób przydać etykiety „biologiczny” bez pozbawiania jej jakiegokolwiek znaczenia.

Dlatego według Smith procesów poznawczych nie sposób postrzegać jako mentalnych, bo dotyczą również ciał; ani jako wewnętrznych, gdyż tkanka nerwowa jest częścią organizmu; nie podlegają one komputacjonistycznemu opisowi, nie będąc funkcją elementów dyskretnych; nie są wrodzone - jako niedostępne nowonarodzonym i właściwe nie tylko dla czło-

wieka; ani też ustalone raz na zawsze. Lepiej ująć je w perspektywie konstruktywistyczno-pragmatycznej: w aspekcie mikrodynamiki pojedynczej egzystencji i makrodynamiki, którą jest przedmiotem zainteresowania antropologii, historii intelektu, filozofii, historii i socjologii wiedzy. Toteż prawdziwość czy ważność jakiegoś sądu nie stanowi jego obiektywnej relacji do autonomicznego określenia, jak się zewnętrzne wobec niego sprawy mają, lecz subiektywne doświadczenie jego współbrzmienia z złożonym systemem idei wcześniej przyjętych, obserwacji już zinterpretowanych i sklasyfikowanych oraz cielesnych dyspozycji percepcyjnych i behawioralnych wskutek nich powstałych i przez nie ograniczanych (14).

Dynamika tak opisanego rozwoju przekonania ujawnia według badaczki swoisty „poznawczy konserwatyzm”, kluczowy dla rozważań Smith. Na jego istnienie wskazują empiryczne przesłanki: ludzka skłonność do preferowania potwierdzeń uprzednio wyjaśnionych zjawisk nad to, co im zaprzecza. To, co kwestionuje nasze przekonania drażni nas tak bardzo, że nie tylko nie uznajemy kontaktu z takimi fenomenami jako okazji na potencjalne oślnienie, ale nawet „rzetelne sprzeczne argumenty” dyskredytujemy jako modne, ideologiczne czy partykularne, a „manifestacyjnie wykluczające się dowody” uważamy za wątpliwe, zmanipulowane czy też po prostu za fuks. Przy czym ta tendencja – zamykająca nas w klatkach paradygmatycznych dogmatów – ani nie jest dowodem na ludzką ślepotę, twardogłowość czy irracjonalizm, ani nie jest ograniczona do sfery nauki (gdzie została po prostu znakomicie opisana przez Thomasa S. Kuhna w *Strukturze rewolucji naukowych*, a wcześniej przez Ludwika Flecka w pracy *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*) – to właśnie „poznawczy konserwatyzm” (6).

Można zatem przypuszczać, że w ludzkiej naturze leży zarówno uległość, jak i upór. Wiele z życia intelektualnego i liczne epizody historii intelektu, włączając historię zarówno nauki, jak i religii, może być rozumiane jako efekt wzajemnego oddziaływania tych przeciwnych skłonności poznawczych oraz rozbieżnych perspektyw, z jakich mogą być oceniane. Gdy wziąć pod uwagę nasze wyjątkowo dobrze rozwinięte zdolności do nauki, jawimy się jako należyście poinformowani i (jak może się wydawać) „oświeceni”, a zarazem niedoinformowani i (jak może się wydawać) „skażeni” lub „indoktrynowani”. Gdy wziąć pod uwagę nasze wyjątkowo dobrze rozwinięte skłonności, by trzymać się tego, w co wierzymy, jesteśmy (jesteśmy postrzegani jako) odważni obrońcy „prawdy”, a zarazem jesteśmy (jesteśmy postrzegani jako) uparci przywiązani do „błędu” lub „herezji” (8).

„Poznawczy konserwatyzm” charakteryzuje po pierwsze, wysoki stopień współzależności i wzajemnego zdeterminowania swych elementów oraz, po drugie, społeczna konstytucja przekonania, stabilizowanego przez innych: przekonanie stabilizują inni, w szczególności członkowie naszej społeczności poznawczej. Dlatego też przekonanie charakteryzuje „kreatywność”: możliwość włączania weń, na drodze reinterpretacji, nowych idei, nietypowych obserwacji, nowych umiejętności praktycznych. Smith pokazuje zatem, że – paradoksalnie – innowacyjność jest płodem konserwatywnego mechanizmu poznawczego. A po drugie – że nasze przekonania indywidualne są zawsze mniej lub bardziej niespójne (16). Po trzecie – że metodologia, formalny aparat logiki czy normy uprawiania poszczególnych dyscyplin naukowych, filozofii czy humanistyki, służy minimalizacji niepożądanych skutków tych ambiwalentnych skłonności poznawczych, co dokumentuje filozofia nauki i socjologia wiedzy niemal wieku. Warto jednak podkreślić, że tak ujęty patos historii intelektualnej ludzkości zostaje zre-

dukowany przez Smith ledwie do syzyfowych starań, by wyczyścić poznawcze soczewki (i to, by przywołać poetę, tak szkiełka, jak i oczy) (9).

Smith aprobuje obserwacje antropologa Maurice'a Blocha, który zauważa, po pierwsze, że idee religijne przyjmowane w jednym kontekście (rytualnym) mogą być odrzucane w innym (akademickim) oraz, po drugie, że te same idee religijne, które wydają się sprzeczne z intuicją mogą stać się dla osób po konwersji religijnej znajome, codzienne i przez to intuicyjne. Dlatego poznawcze mechanizmy są przynajmniej niewyłącznie wrodzone, uniwersalne i wbudowane w ludzkie mózgi, ale także wyuczane i rozwijalne w trakcie życia, przygodne, zależne od osobowości, kontekstu i stopnia rozwoju (92-93).

Jako pozytywny przykład opisu sfery religijnej Smith podaje pracę *Stwarzanie świętości* Waltera Burkerta, którego stawia w jednej linii z Dawidem Humem, Fryderykiem Nietzsche, Edwardem Tylorem, Jamesem G. Frazerem, Theodorem Gomperzem. Badacz bez pretensji do naturalistyczno-scjentystycznego statusu swojego dochodzenia wyjaśnia, że starożytne religie przyniosły poczucie ładu i możliwości ogarnięcia świata: po pierwsze, wprowadzając hierarchię władzy wraz z jej ostateczną instancją, po drugie, ujmując nieszczęście w schemat przestępstwo - kara - pokuta - zbawienie, po trzecie wyjaśniając ideę wzajemności jako zarówno praktycznie efektywną, jak i kosmicznie sprawiedliwą. Pozwala to widzieć w znajomej mono-teistycznej koncepcji omnipotencji fundament religijnego teatru władzy: to odwierciedlenie biologicznej przewagi człowieka nad naczelnymi i innymi zwierzętami, społecznej przewagi starszych, którzy kłaniając się bogom, mogą oczekiwać z kolei pokłonu od potomstwa, wreszcie - odbicie struktury Freudowsko rozumianej psyche (51-52).

Badania te prowadzą Smith do konkluzji, iż nie istnieje nic, co esencjalnie odróżniałoby religię od sposobów interakcji

z innymi społeczno-poznawczymi konstruktami ludzkiej kultury i doświadczenia (94), jako że „nie tylko rywalizujące ontologie, ale także otwarte lub zamknięte ontyczne przestrzenie które zdają się zajmować są produktami naszych własnych, poznawczo-intelektualno-wyobrażeńiowych działań” (104). Zapalny, zretoryzowany konflikt nauki i religii neutralizuje codzienne doświadczenie, które podpowiada łatwość, z jaką wielu ludzi łączy zaangażowanie naukowe i religijne, tak jak łączy się „grę na skrzypcach i pracę prawnika”, angażując w każdym z tych kontekstów inną poznawczą i cielesną konfigurację poznania, działań, pragnień i satysfakcji (105). Choć jednocześnie przekłada się on na metodologiczny dylemat badacza, który wierzy religii, lecz poważa naukę, żyjąc jednocześnie w obu z dwóch światów (29).

Jak jednak literaturoznawstwo może specyficznie wykorzystać badania Smith? Po pierwsze, mogą one pomóc zdjąć odium nienaukowości z nie-naturalistycznych metodologii badań literackich. Ponieważ, po drugie, podkreślają one swoistą nieredukowalność tego, co literackie. Smith podkreśla heterogeniczność religii, obejmującej sfery subiektywnych doświadczeń i sferę obiektywnych skutków politycznych w obrębie czasu i przestrzeni kultur od rytualnych pochówków neandertalczyków po encykliki watykańskie - religii, która jawi się jako podobnie nie-spójny zespół fenomenów, co właśnie literatura. W konsekwencji niemożliwy jest opis w idiomie „etic” (neutralny, obiektywny, fizyczny itd.) ani religii, ani literatury, bo tym, co wymyka się naturalistycznemu językowi, jest właśnie rdzeń opisywanego fenomenu: w wypadku religii jest nim świętość, w wypadku literatury - literackość (28-29). Rdzeń, który do którego dociera wyłącznie epistemologiczna formacja „emic”.

Po trzecie wreszcie, rozważania Smith pozwalają zauważyć, że bariera między obiema kulturami, „etic” i „emic” jest intelektualną konstruktem. By po raz os-

tatni posłużyć się figurą opozycji nauki i religii: Smith przywołuje obserwacje Roberta McCauleya, iż rzekomo „naturalna” nauka angażuje umiejętności, złożone układy społeczne, wykształcone elity, środki techniczne przechowywania i przekazywania wiedzy, będące wszak fundamentalnie kulturowe, w odróżnieniu od rzekomo „kulturowej” religii, która wymaga jedynie podstawowych, naturalnych zdolności poznawczych. Choć badaczka zgadza się, że religijne i, zdaniem McCauleya, zgodne z wrodzonymi intuicjami koncepcje łatwo przyswajają i zapamiętują nawet dzieci, a zgłębienie i dowodzenie koncepcji naukowych - odpowiednio przeciwnych intuicji i wymagających extraordinaryjnych form dyscypliny poznawczej - zajmuje lata nawet specjalistom, to podaje empiryczne kontrargumenty. Zgoda, iż dzieci recytujące pacierze będą miały trudność wyjaśnienia jednolitej teorii pola Alberta Einsteina - z drugiej strony wiele uczniów recytujących tabliczkę mnożenia czy podających chemiczny wzór wody może napotkać zrozumiałe trudności przy wyjaśnianiu dogmatu Trójcy Świętej (131).

Zdaniem Smith ostre rozróżnienia i silne kontrasty między nauką a religią zapoznają wspólną historię nauki i religii, na przykład średniowieczną. Pomijają wspólną dla nauki i religii tendencję do konstruowania teleologicznych, meliorystycznych narracji. Nie uwzględniają wspólnego przekonania, że wysiłek intelektu i ducha rzekomo wymaga męskiej obecności. Ignorują fakt, że swoiście pojętą metodologię neutralizowania ludzkich uwarunkowań poznawczych - na przykład przez specjalistyczny trening, zdyscyplinowanie indywidualnych pokus, system norm przyjęty przez społeczność - podzielały buddyjscy mnisi, klasyczni naukowcy i oksfordzcy filozofowie analityczni. Nie zauważają wreszcie, że epistemologicznie znaczące poznawcze skłonności - animizm, antropomorfizm, skłonność do uogólniania, esencjalizm, reifikację, hiper-

trofię, myślenie w kategoriach binarnych opozycji, myślenie w kategoriach hierarchii, myślenie w kategoriach linearnego związku przyczynowo-skutkowego, myślenie w kategoriach teleologicznych oraz tendencję do dzielenia świata społecznego i intelektualnego na społeczności „dobrych/mających rację - nas” i „złych/mylących się - onych” - dotyczą w równym stopniu sfery nauki, jak i religii (133-134). Wspólna lista ograniczeń skutkuje jednak charakterystyczną ambiwalencją: swoistemu fetyszyzmowi metodologicznemu podlega zarówno rzeczywistość „etic”, jak „emic”, a więc także literaturoznawstwo.

Bo bariera dwóch kultur nie jest nieprzenikniona, jak chciałby np. Daniel Dennett, nakładający w obrębie naturalizmu tabu na a-naturalistyczną humanistykę. A przecież naturalistyczne dyskursy mają miejsce w humanistyce: muzykologia nie nakłada tabu na psychoakustykę, historia nie wyklucza psychologicznych, socjologicznych i ekonomicznych wyjaśnień genezy i recepcji styków artystycznych. Wiele z traktujących o religii, zwłaszcza powstałych od końca XIX wieku, opowiadają się za lub przeczą koncepcji Darwina, lecz żadne nie lekceważy statusu darwinizmu czy neo-darwinizmu jako teorii czy też jej wagi dla rozumienia ludzkiego zachowania i kultury. Błona nie wydaje się nieprzepuszczalna tylko w jedną stronę: dominacja humanistyki na polu religioznawstwa nie przeszkodziła traktować religii jako fenomenu naturalnego na przykład właśnie Dennettowi.

A już nie tylko literaturoznawcy mogą wstuchać się w specyficznie empatyczny rys filozofii Barbary Herrnstein Smith, wypływający, paradoksalnie, z jej Darwinowskiego rozwiewania iluzji odrębności gatunku *homo sapiens* od świata, w którym żyje. Bo to właśnie hołdowanie rzekomo prymitywnej animizacji, antropomorfizacji, personifikacji czy projekcji pozwala ludziom traktować nie-ludzi - na przykład nietoperze, krowy czy lasy - nie

po prostu za źródło zapasów materiałowych czy potencjalny towar, lecz - wbrew ekonomicznemu rachunkowi zysków i strat z racjonalistycznych modeli ludzkich zachowań - jako „graczy w tej samej grze, w którą żyjąc, grają oni sami” [85]. Ale relacja empatii nie powinna przebiegać wyłącznie tamtą drogą, a między dwoma światami, „etic” i „emic”. „Naukowcy dzielą poznawcze tendencje, osiągnięcia i ograniczenia z nie-naukowcami; wierzący dzielą je z niewierzącymi” - konkluduje Smith. Warto, by obie społeczności rozpoznały w procesach, przez które zostały uformowane, dwie analogiczne kosmologie i dwa analogiczne sposoby życia (148-149).

Leszek Karczewski