



ISSN 2299-0356

Filozoficzne Aspekty Genezy — 2021, t. 18

Philosophical Aspects of Origin

s. 1–20



<https://doi.org/10.53763/fag.2021.18.2>

ARTYKUŁ ORYGINALNY / ORIGINAL ARTICLE

Bartosz Kurkowski 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu 

Postmodernizm i religia wobec rozumu — uwagi krytyczne na temat ujęcia Gellnera

Received: May 19, 2021. Accepted: July 8, 2021. Published online: February 21, 2022.

Abstrakt: Religia, rozum i postmodernizm wskazują na różnego rodzaju postawy wobec świata, przede wszystkim w wymiarze poznawczym. W książce **Postmodernizm, rozum i religia** Ernest Gellner przedstawił ich charakterystykę, samemu określając się jako zwolennik oświeceniowego rozumu. W związku z tym rozum został przez niego ukazany w jak najlepszym świetle. Zapożycza on to, co dobre z religii i postmodernizmu, oraz odrzuca ich złe elementy. Choć we wstępie Gellner przyznał, że każda para w obrębie tych trzech postaw posiada pewne cechy wspólne, to jednak w dalszej części rozważań traktował postmodernizm i religię jakby stanowiły dwa krańce spektrum, w środku którego jest rozum. Nie poświęcił również uwagi cechom wspólnym religii i postmodernizmu, które jednocześnie są niezgodne z niektórymi postulatami oświeceniowego racjonalizmu. W niniejszej pracy przywołano kilka wybranych tego typu wątków w kontekście języka, metodologii nauk oraz wybranych szkół psychologii dwudziestego wieku. Za pomocą przeprowadzonej analizy pokazano, że religia posiada istotne cechy wspólne z postmodernizmem, których nie podziela z rozumem, oraz jednocześnie posiada cechy wspólne z rozumem, których nie dzieli z postmodernizmem. Uzyskana w ten sposób perspektywa stanowi kontrpropozycję dla ujęcia Gellnera, w którym racjonalizm miał jawić się jako zbalansowane i umiarkowane stanowisko usytuowane pomiędzy przeciwległymi sobie skrajnościami religii i postmodernizmu.

Słowa kluczowe:

postmodernizm;
religia;
rozum oświeceniowy;
filozofia języka;
metodologia nauk;
nurt (szkoły)
psychologiczne



Postmodernism and Religion versus Reason: Critical Comments on Gellner's Approach

Abstract: Religion, reason and postmodernism point to different types of attitude towards the world, above all in respect of epistemic concerns. In his book **Postmodernism, Reason and Religion** Ernest Gellner presented their salient characteristics, describing himself as a supporter of Enlightenment reason. He thus sought to show reason in a positive light, presenting it as drawing on what is best in both religion and postmodernism while rejecting their problematic elements. However, he failed to attend to certain features common to religion and postmodernism that at the same time contradict some of the postulates of Enlightenment rationalism. The present paper considers some selected threads of this type that occur in the context of language, the methodology of science and selected schools of twentieth-century psychology. The analysis proposed shows that religion shares some non-trivial elements with postmodernism that stand in opposition to reason, while at the same time having some elements in common with reason that are opposed to postmodernism. The perspective thus obtained constitutes an alternative to Gellner's approach, in which reason was made to appear as a balanced and moderate position situated between the opposite extremes of religion and postmodernism.

Keywords:

postmodernism;
religion;
Enlightenment reason;
philosophy of language;
methodology of science;
schools of psychological
thought

Wprowadzenie

Postmodernizm, religia i rozum nadają się do określenia czystych typów postaw obecnych zarówno wśród współczesnych myślicieli, filozofów, naukowców, artystów, jak i w pozostałej części społeczeństwa. Nazwano je czystymi w tym sensie, że niełatwo wskazać osobę, która przejawiałaby cechy charakterystyczne tylko dla jednej z nich, a raczej występują one w zmieszaniu w różnych proporcjach. Ich charakterystykę starał się przedstawić Ernest Gellner w książce **Postmodernizm, rozum i religia** z 1992 roku.¹ Choć na początku zauważył on, że „o żadnej z tych postaw nie da się powiedzieć, że jest zaledwie skrajnością lub modyfikacją którejś z pozostałych [...], rozdziela je równa odległość [...], każda para w obrębie tego układu ma pewne wspólne cechy [...] [oraz] żadne z możliwych powiązań [między nimi] nie ukazuje się bardziej oczywiste niż pozostałe”,² to jed-

¹ Por. Ernest GELLNER, **Postmodernizm, rozum i religia**, przeł. Maciej Kowalczyk, PIW, Warszawa 1997.

² GELLNER, **Postmodernizm, rozum...**, s. 9–10.

nak w dalszej części książki brakuje szerszego omówienia cech wspólnych religii i postmodernizmu, które różnią je od rozumu. Gellner przyznał nawet, że omówione przezeń przykłady zostały dobrane tak, aby dobitnie ukazać kontrast między nimi.³ Sam określił się jako „skromny poplecznik oświeceniowego racjonalistycznego fundamentalizmu”,⁴ z czego zdaje się wynikać umieszczenie przez niego rozumu w kontekście epistemologicznym i społecznym mniej więcej w pół drogi między religią i postmodernizmem,⁵ czerpiącego z każdej z obu tych postaw to, co wydaje się rozsądne. Ponadto przedstawił rozum z punktu widzenia myśliciela świadomego założeń i słabych stron tej postawy, krytykował postmodernizm, stwierdzając, że jest uprawiany co najwyżej przez nieliczną grupę uczonych,⁶ natomiast religię zaprezentował, naświetlając jedynie jej obraz wśród szerokich mas społeczeństwa. Zupełnie odmienne punkty wyjścia zaowocowały następującymi opisami. (1) Religia została ukazana jako bezkrytyczne podporządkowanie swych przekonań danej doktrynie⁷ rozumianej dosłownie, podczas gdy teologiczne koncepcje myślicieli zostały potraktowane jako okrojenie religijności.⁸ (2) Postmodernizm został przedstawiony jako rezygnacja z wysiłków poznawczych,⁹ dokonana wobec nieuchwytności i wielopostaciowości prawdy,¹⁰ tym samym, przynajmniej deklaracyjnie, jako odrzucenie i zwalczanie doktryn absolutyzujących, zwłaszcza jeśli pochodzą z kultury Zachodu.¹¹ (3) Rozum zaś został opisany jako sukcesywne i stopniowe zbieranie fragmentów obrazu świata,¹² ich krytyczne porządkowanie, systematyzowanie i dopasowywanie do powszechnie obowiązujących praw,¹³ a poprzez to tworzenie uprzywilejowanej poznawczo wiedzy uzna-

³ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 96.

⁴ GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 105.

⁵ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 99–100.

⁶ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 95.

⁷ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 12.

⁸ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 15.

⁹ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 63.

¹⁰ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 37.

¹¹ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 112.

¹² Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 106.

¹³ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 107.

wanej przez uczonych niezależnie od kultury, z której się wywodzą.¹⁴

Zarówno Gellner oraz tak ważne postacie dla oświeceniowego racjonalizmu, jak Comte czy Kant, zauważali istotne ograniczenia rozumu, brak możliwości „zbadania w całej rozciągłości żadnego rzeczywistego bytu”¹⁵ czy też trudności w uzasadnieniu trafności tej postawy.¹⁶ Jednak jej popularna w społeczeństwie wersja, najczęściej w postaci scjentyzmu, nie przejmuje się już tymi ograniczeniami.¹⁷ Osoby, które podzielają oświeceniowy racjonalizm, nie mając znajomości historii idei, w tym wielu wybitnych naukowców, rzadko zdają sobie sprawę z założeń, które są weń wpisane, gdyż często nie próbują ich nawet zwerbalizować ani tym samym zbadać ich konsekwencji. Zatem to, co Gellner przedstawił jako jedną z kluczowych czy wręcz definicyjnych cech religii, czyli bezkrytyczne podzielenie określonych przekonań, objawia się również w przypadku rozumu wraz z popularyzacją i umasowieniem tej postawy.

Kolejnym aspektem pojawiającym się w oświeceniowym racjonalizmie — a charakterystycznym dla pozytywizmu — jest zakładanie przez myślicieli, takich jak Comte, pewnej jednoznacznie określonej granicy (być może jeszcze niepoznanej) między niejasną i kręcącą się w kółko metafizyką a jasną i kumulującą się wiedzą pozytywną.¹⁸ Przy takim ujęciu relacji między metafizyką a nauką można powiedzieć, że postmodernizm podważa istnienie tego typu granicy, tym samym rozlewając niejasność i niepewność na każdy odcinek ludzkiego poznania, natomiast religia uparcie usiłuje kierować swoje spojrzenie w stronę najbardziej niejasnych fragmentów metafizyki, nie przejmując się zbytnio statusem czy istnieniem wiedzy pozytywnej, traktując ją jako niewartą aż tylu zabiegów, które są wokół niej czynione.

Jak można zauważyć, już w ramach krytyki oświeceniowego racjonalizmu przez religię i postmodernizm wyłaniają się pewne paralele między nimi, o których Gellner nie wspomniał. Celem artykułu jest zbadanie takich cech wspólnych postmodernizmu i religii, które są sprzeczne z istotnymi cechami rozumu w sen-

¹⁴ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 79.

¹⁵ August COMTE, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., Antyk, Kęty 2001, s. 23.

¹⁶ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 100.

¹⁷ Por. Władysław TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 3, PWN, Warszawa 2003, s. 83.

¹⁸ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 78–79.

się oświeceniowym. Na początku doprecyzowane zostaną same pojęcia postmodernizmu i religii. Następnie, na podstawie wypowiedzi różnych myślicieli reprezentujących oba te sposoby myślenia, zostaną one przeanalizowane w kontekstach języka, dualizmu faktów i wartości, psychologii i ogólnej metody konstruowania obrazów rzeczywistości. Pod koniec zaś omówiona zostanie kluczowa różnica między religią a postmodernizmem, dzięki której religia staje się bliższa rozumowi. Za pomocą tych analiz zostanie ukazane, że tak jak rozum w ujęciu Gellnera można było usytuować między skrajnościami postmodernizmu i religii, tak też religię można usytuować między skrajnościami postmodernizmu i rozumu, co może wydawać się nieoczywiste również dla myślicieli religijnych.

Zarysowanie pojęć i ich porównywalność

W celu uniknięcia nieporozumień należy uściślić kluczowe pojęcia dla prowadzonych rozważań. Najczęściej dokonuje się to przez skonstruowanie definicji na podstawie własnych intuicji, milczących i nieuświadomionych założeń oraz literatury przedmiotu, kreśląc sztywne granice pomiędzy tym, co spełnia warunki w nich wyszczególnione, a tym, co ich nie spełnia. Podejście to ma jednak wiele wad. Przede wszystkim w ujednoznaczniających definicjach trudno jest ująć bogactwo skojarzeń, które łączą się z danym pojęciem. Zwłaszcza pojęcia kontrowersyjne — w stosunku do których pojawia się duża rozbieżność zdań — wyrażają zupełnie odmienne, nierzadko wzajemnie niezgodne wyobrażenia w jednym społeczeństwie. Ponadto w samych definicjach występują nieraz słowa, które również wymagałyby uściślenia, zaś podanie definicji tworzy złudzenie operowania na jednakowych wyobrażeniach.

Ze względu na przedstawione powyżej wady definiowania zostaną jedynie zarysowane podstawowe skojarzenia, wokół których będą prowadził dalsze analizy. Niemniej należy mieć na uwadze, że proces uściślenia rozważanych pojęć dokonuje się w toku całego artykułu wraz z wyszczególnianiem ich cech i zależności między nimi, a zatem przez przypadki ich użycia.¹⁹

Religia, za Jungiem,²⁰ jest tutaj postrzegana jako połączenie postawy troskli-

¹⁹ Por. Thomas KUHN, „Możliwe światy w historii nauki”, przeł. Stefan Amsterdamski, *Literatura na Świecie* 1991, t. 5, nr 238, s. 128 [120–154].

²⁰ Por. Carl Gustav JUNG, **Psychologia a religia**, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wrota KR, Warszawa 1995, s. 99.

wego baczenia na *numinosum*, w rozumieniu Rudolfa Otta, z *pistis*, czyli zobowiązaniem do wierności tej postawie, zaangażowaniem w zagadnienia z nią związane, poświęcaniem się temu. *Numinosum* stanowi to, co w religii jest irracjonalne w znaczeniu ponadrozumowe. Tym samym z jednej strony umniejszona jest zdolność poznawcza człowieka, a z drugiej — wywyższona jego godność, gdyż dane mu jest obcowanie z tym, co go przekracza.

Rozum jest tutaj rozumiany podobnie jak u Gellnera, a zatem jako konstruowanie spójnych i zamkniętych systemów teoretycznych, mających za zadanie wyjaśnić całą rzeczywistość lub chociaż całość ludzkiego doświadczenia. Bardzo istotnym aspektem tej postawy jest dążenie do tego, aby przy tworzeniu owych systemów korzystano jedynie z intersubiektywnie dostępnych danych empirycznych, którymi da się manipulować, oraz z jasno i wyraźnie jawiących się każdemu zasad logicznych czy matematycznych. Dla rozumu ważny jest również ostro zarysowany podział na irracjonalne mity, subiektywne uczucia, życzeniowe myślenie, z jednej strony, które rozum demaskuje i odrzuca, oraz logiczne zasady, obiektywne fakty, racjonalne analizy, z drugiej strony, które pozwalają na tworzenie uprzywilejowanych poznawczo doktryn. Najpopularniejszym kryterium umożliwiającym przyporządkowanie danych twierdzeń do jednej z opisanych kategorii jest ich przełożenie na skuteczność techniczną.

Postmodernizm uznają za odmianę konstruktywizmu w rozumieniu Zybortowicza, a zatem przede wszystkim jako: (1) brak wiary w możliwości oddania w tekście jakiegokolwiek prawdy pozakulturowej, (2) przekonanie o konstruowaniu faktów, a nie ich odkrywaniu, (3) odrzucanie dualizmu faktów i wartości, zwracanie uwagi na to, że wiedza obiektywna nie jest neutralna moralnie ani społecznie.²¹ Ponadto w postmodernizmie dostrzegam sprzeciw wobec wymogu spójności, który stawia się teoriom, światopoglądom czy samej nauce. W podobnym sensie Feyerabend krytykuje warunek zgodności teorii nowszych ze starszymi już zaakceptowanymi.²² Przy czym niespójny nie oznacza od razu sprzeczny, a raczej porzucany, fragmentaryczny, bez spójności, opisany za pomocą różnych systemów pojęciowych. Postawa postmodernistyczna w zarysowanym rozumieniu nie odnosi się zatem jedynie do myślicieli, którzy powszechnie są określa-

²¹ Por. Andrzej ZYBERTOWICZ, **Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy**, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995, s. 99, 114, 112.

²² Por. Paul FEYERABEND, **Przeciw metodzie**, przeł. Stefan Wiertlewski, Siedmioróg, Wrocław 2001, s. 33.

ni jako postmoderniści. W poniższych rozważaniach przywołam zatem osoby nie tylko wprost i jednoznacznie reprezentujące postmodernizm, lecz również takie, których sposób myślenia zawiera przytoczone jego cechy.

Samo zestawianie i konfrontowanie ze sobą tak złożonych i różnych zagadnień jak postmodernizm, religia i rozum może się wydawać problematyczne. Przykładowo Gould argumentuje, że religia i nauka odnoszą się do niezachodzących na siebie obszarów — nauka ma zajmować się empirycznym Wszechświatem, a religia moralnością i znaczeniem, w związku z czym nie dochodzi między nimi do konfrontacji.²³ Jednak samo porównywanie ze sobą wiary i wiedzy, religii i rozumu, teologii i filozofii, a współcześnie w szczególności religii i nauki ma bardzo długą, sięgającą starożytności tradycję. W średniowieczu, po przetłumaczeniu na łacinę wszystkich dzieł Arystotelesa, odpowiednie zestawienie ze sobą religii i rozumu stanowiło bardzo ważny problem.²⁴ Chodziło zwłaszcza o sposób uzyskiwania i uzasadniania przyjmowanych twierdzeń, a zatem o epistemologię. Również zarysowane powyżej rozumienia trzech omawianych pojęć w znacznej mierze dotyczą wymiaru epistemologicznego, czyli określonej metody, celów poznawczych, oceny możliwości poznawczych lub krytycznego stosunku do określonych metod, jak w przypadku postmodernizmu. Co istotne, choć charakterystyczny dla postmodernizmu relatywizm występował już wcześniej, na przykład wśród sofistów, to jednak nie rozważano go oddzielnie przy zestawianiu ze sobą wiedzy i wiary. Współcześnie natomiast postawa ta jest na tyle żywotna i jednocześnie różna zarówno od nastawienia rozumowego, jak i religijnego, że została wyszczególniona jako różna od pozostałych.

Język i konstruowanie teorii w ujęciu myślicieli religijnych i postmodernizmu

Cechą wspólną poglądów myślicieli charakteryzowanych w tej części artykułu jest to, że sprzeciwiają się oni przekonaniu o możliwości bezstronnego, obiektywnego opisywania rzeczywistości. Ograniczeń ludzkiego języka świadomy był św. Anzelm z Canterbury, gdy pisał o niemożliwości wysłowienia tego, co jest ponad

²³ Por. Stephen Jay GOULD, „Nonoverlapping Magisteria”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2014, t. 11, s. 7–21, <https://doi.org/10.53763/fag.2014.11.95>.

²⁴ Por. Richard HEINZMANN, *Filozofia średniowieczna*, przeł. Piotr Domański, Antyk, Kęty 1999, s. 155.

wszystkim.²⁵ Podobnie św. Tomasz z Akwinu zauważył, że „każda nazwa [...] może być orzekana o Bogu tylko przez podobieństwo i za pomocą przenośni, przez którą coś, co należy do jednej rzeczy, zwykło się stosować do drugiej, jak na przykład, gdy określamy jakiegoś człowieka *kamieniem* ze względu na twardość jego intelektu”.²⁶ A zatem wychodząc w kierunku zagadnień metafizycznych, poza proste nazywanie zjawisk, skazani jesteśmy na nieostre analogie i metafory na podstawie tego, co już nazwane. Ratzinger, w książce **Wprowadzenie w chrześcijaństwo**, zauważa, że współcześnie jesteśmy skłonni uważać za *rzeczywistość* to (i nieraz tylko to), co da się doświadczalnie sprawdzić i uchwycić w pojęcia, jednak jego zdaniem powinniśmy uprzednio rozważyć, czym jest owa *rzeczywistość*. „Czy jest to tylko coś, cośmy ustalili i co da się ustalić, czy też *to ustalenie jest tylko pewnym sposobem ustosunkowania się do rzeczywistości*, sposobem, który bynajmniej nie może objąć całości, a nawet prowadzi do zafałszowania prawdy i ludzkiego istnienia, jeśli jest uważany za jedynie prawomocny?”.²⁷ Fragment ten pochodzi z tekstu pisanego w ramach religijnego sprzeciwu wobec postaw bliskich neopozytywizmowi wciąż obecnych w myśleniu współczesnego społeczeństwa. Zdaniem Ratzingera konstruowanie obrazów świata przy odwoływaniu się jedynie do aspektów dających się łatwo wyrazić i ująć w system logiczno-empiryczny może się okazać wręcz zafałszowaniem prawdy. A więc coś, co przez zwolenników oświeceniowego rozumu postrzegane jest jako jedyna sensowna i pozytywna wiedza, przez osoby religijne może być widziane jako zwiedzenie, pewnego rodzaju idol, bożek ulepiony z odłamków stworzenia. Zarzut ten staje się bardziej ugruntowany w kontekście jednej z cech poznania, która podważa, zdaniem Zybertowicza, obiektywistyczny model poznania, istotny składnik oświeceniowego rozumu, a mianowicie tezę, w myśl której „poznanie pojęciowe jest jak reflektor: im bardziej wyraźny obraz przedmiotu nam dostarcza, tym głębszym cieniem okrywa strefy będące poza zasięgiem jego światła”.²⁸

O słowach, które pozornie zdają się wyczerpywać temat, pisał również

²⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1998, s. 42.

²⁶ TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, t. 1, przeł. Zofia Włodek i Włodzimierz Zega, W Drodze, Poznań 2003, s. 98–99.

²⁷ JOSEPH RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Zofia Włodek, Znak, Kraków 2006, s. 54 [wyróżnienia dodane].

²⁸ ZYBERTOWICZ, *Przemoc i poznanie...*, s. 87.

Foucault, który jest jednym z najczęściej kojarzonych z postmodernizmem myślicielem. Jego zdaniem „stosunek języka do obrazu jest stosunkiem nieskończonym. Słowo i to, co dostępne oku — są nawzajem do siebie niesprowadzalne [...], imię własne w tej grze jest tylko sztuczką: pozwala pokazać palcem, to znaczy przejść chyłkiem od przestrzeni, w której się mówi, do przestrzeni, w której się patrzy, to znaczy złożyć je dogodnie jedną ku drugiej, jakby były współmierne. Ale jeśli chce się zachować otwarty stosunek języka i tego, co dostępne oku [...], wówczas trzeba pozostać przy zadaniu, które nie ma końca”.²⁹ Bardzo podobnego spostrzeżenia dokonuje Feyerabend, zwracając uwagę na to, że opis choćby jednej minuty z życia osoby mógłby trwać całe miesiące, a i tak nie wyczerpałoby to całego dostępnego nam empirycznie zdarzenia.³⁰ Co więcej, wprowadzając pojęcie interpretacji naturalnych, a zatem „idei tak ściśle powiązanych z obserwacjami, że uświadomienie sobie ich istnienia i zawartości treściowej wymaga szczególnego wysiłku”,³¹ Feyerabend pozwala również dostrzec, że uznawanie tylko tego, co uchwytnie i sprawdzalne w bezpośrednim doświadczeniu, często jest złudne i fałszuje prawdę. Przedsądy metafizyczne, które są tak oczywiste, że niedostrzegalne i niewyraźne, w dużym stopniu wpływają na wnioski, które w założeniu mają być czysto empiryczne i tym samym niedyskutowalne. Jak twierdzi Feyerabend, w każde wyrażenie obserwacji wpisane są tego rodzaju nieempiryczne interpretacje naturalne, co uniemożliwia konstruowanie jakiegokolwiek nauki za pomocą wąsko rozumianego, rzekomo czysto empirycznie nastawionego rozumu. Warto tutaj dołączyć jeszcze uwagę Nietzschego, uznawanego za jednego z prekursorów postmodernizmu, według którego „pojęcia to pozostałości metafor ustabilizowane przez język i naukę”³² i jedynie złudzeniem jest, że w pełni obejmują to, o czym starają się mówić, wszak „każde pojęcie powstaje przez zrównanie nierównego”.³³

²⁹ Michel Foucault, **Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych**, przeł. Tadeusz Komendant, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2006, s. 22-23.

³⁰ Por. Paul Feyerabend, **Dialogi o wiedzy**, przeł. Justyna Nowotniak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 98.

³¹ Feyerabend, **Przeciw metodzie...**, s. 63.

³² Renata Ziemińska, **Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności**, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 276.

³³ Friedrich Nietzsche, „O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie”, w: Friedrich Nietzsche, **Pisma pozostałe 1862-1875**, przeł. Bogdan Baran, Inter-Esse, Kraków 1993, s. 188 [181-199].

Zdaniem Lyotarda, jednego z czołowych przedstawicieli postmodernizmu, sformułowane przez Gödla twierdzenie o niezupełności czy też wprowadzona przez Heisenberga zasada nieoznaczoności sprawiły, że współczesna nauka stała się postmodernistyczna, gdyż odkrycia te uświadomiły naukowcom ograniczoność ich metod w poznawaniu rzeczywistości.³⁴ Bez względu na trafność tej tezy warto zauważyć, że zarówno twierdzenie Gödla, jak i Heisenbergowska zasada nieoznaczoności były i są wykorzystywane do wspierania twierdzeń o religijnym zabarwieniu.³⁵

Kolejną paralełą występującą między religią a postmodernizmem jest sprzeciw wobec ostrego dualizmu faktów i wartości, w którym odkrywane metodą naukową fakty obowiązują obiektywnie bez względu na kulturę i ich genezę, a wartości mogą mieć najwyżej instrumentalny charakter. Dualizm ten, kojarzony najczęściej z tak zwaną gilotyną Hume'a, w ramach oświeceniowego racjonalizmu przejawia się z jednej strony w powątpiewaniu w istnienie wartości moralnych poza subiektywnym ich doświadczaniem,³⁶ a z drugiej strony w przekonaniu o neutralności aksjologicznej teorii naukowych.³⁷ Choć sprzeciw wobec pierwszej z wymienionych postaw kojarzy się przede wszystkim z religią, to sprzeciw wobec tej drugiej dzielą ją zarówno przedstawiciele postmodernizmu (Foucault, Derrida), jak i myśliciele religijni. W tym kontekście wymownym przykładem jest rozpoczęcie w czasach oświecenia uprawiania ekonomii w oderwaniu od wartościowania. Do dziś standardowo uznaje się to za początek prawdziwie naukowych rozważań o gospodarce (zainicjowany przez Adama Smitha). Takie podejście znacząco różniło się od średniowiecznych rozważań ekonomicznych przesiąkniętych kwestiami etycznymi. Co ciekawe, współcześnie wskazuje się na istotne ograniczenia i problemy w rozważaniach ekonomicznych z deklaratywnym odcinaniem się od wartościowania, czy na niemożliwość takich rozważań bez rozstrzygnięcia

³⁴ Por. Paweł ZEIDLER, „Postmodernizm w świetle filozofii nauki” w: Anna ZEIDLER-JANISZEWSKA (red.), **Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej**, Instytut Kultury, Warszawa 1991, s. 66 [65–79].

³⁵ Por. Józef ŻYCIŃSKI, **Teizm a filozofia analityczna**, t. 1, Znak, Kraków 1985; John Carew ECCLES, „A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex”, *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences* 1990, Vol. 240, No. 1299, s. 433–451.

³⁶ Por. Alfred Jules AYER, **Language, Truth and Logic**, Victor Gollancz, London 1956; John MACKIE, **Ethics: Inventing Right and Wrong**, Penguin, London 1990.

³⁷ Por. Leszek KOŁAKOWSKI, **Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego**, PWN, Warszawa 2003, s. 15.

implicite zagadnień etycznych.³⁸

Psychoanaliza, behawioryzm, psychologia humanistyczna i ich stosunek do religii

Silne powiązania religii i postaw bliższych raczej postmodernizmowi można odnaleźć wśród różnych teorii psychologicznych dwudziestego wieku, gdzie jednocześnie wyłoniły się szkoły bardziej rozumowe i niechętne wobec religii. Zestawię tu: (1) podejście Freuda w tworzeniu teorii psychoanalitycznej z podejściem Junga, który odrzucił większość kluczowych założeń swojego nauczyciela, oraz (2) teorię behawiorystyczną z opozycyjną wobec niej psychologią humanistyczną. Choć ani Jung, ani przedstawiciele psychologii humanistycznej nie są uważani za postmodernistów, to w ich sposobie myślenia i konstruowania wiedzy odnajduje się cechy wyraźnie postmodernistyczne.³⁹

Teoria Freuda jest propozycją systemu obejmującego całość psychiki ludzkiej, w którym irracjonalne id w toku rozwoju i socjalizacji częściowo przekształca się w ego i superego. Człowiekiem rządzą nieświadome i często niezgodne ze sobą popędy, które da się zrekonstruować i dzięki precyzyjnie zaplanowanej, dyrektywnej terapii okiełznać, gdy przeszkadzają w prawidłowym funkcjonowaniu danej jednostki w społeczeństwie. Podstawowym z nich jest libido — popęd seksualny, czy też szerszej popęd życia, drugim zaś popęd śmierci, agresji, zniszczenia dodany do teorii przez Freuda pod koniec jego kariery.⁴⁰ Dla prowadzonych rozważań istotne są tutaj dwie cechy działania Freuda: (1) traktował on nieświadomość jako wyraz irracjonalnych i niższych władz człowieka,⁴¹ nad którymi on, jako *ro-*

³⁸ Por. Daniel M. HAUSMAN, Michael S. McPHERSON i Debra SATZ, **Etyka ekonomii. Analiza ekonomiczna, filozofia moralności i polityka publiczna**, przeł. Marcin Gorazda, Jakub Janus, Tomasz Kwarciański, Krystian Mucha, Adrian Solek, Rafał Wierchosławski i Anna Zachorowska-Mazurkiewicz, Copernicus Center Press, Kraków 2017.

³⁹ Por. Jerzy BYTNEWSKI, „C.G. Jung a dyskurs postmodernistyczny”, *Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris* 2016, t. 35, s. 79–101; Stanley KRIPPNER, „Research Methodology in Humanistic Psychology in the Light of Postmodernity”, w: Kirk J. SCHNEIDER, James F.T. BUGENTAL, and J. Fraser PIERSON (eds.), **The Handbook of Humanistic Psychology: Leading Edges in Theory, Research, and Practice**, SAGE Publications, Thousand Oaks 2001, s. 289–304.

⁴⁰ Por. Zygmunt FREUD, **Kultura jako źródło cierpień**, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wrota KR, Warszawa 1992.

⁴¹ Por. Erich FROMM, **Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów**, przeł. Ka-

zumny lekarz i psychoterapeuta, ma obowiązek zapanować, uprzednio je odszyfrowawszy, ponadto (2) poza osobistym doświadczeniem klinicznym czerpał oczywiście z pracy antropologów i innych badaczy,⁴² jednak ogólnie rzecz biorąc, nie był zbyt otwarty na idee czy inspiracje spoza swojej dziedziny i dziedzin pokrewnych. Co więcej, odmienne podejścia teoretyczne do psychiki ludzkiej traktował jako herezję (na przykład koncepcje Junga czy Reicha).

W odróżnieniu od niego, Jung, tworząc swoje koncepcje, czerpał z bardzo wielu różnorodnych źródeł. Uczestnicząc w klubie Eranos, inspirował się takimi wybitnymi postaciami jak Eliade czy Otto oraz innymi historykami, znawcami sztuki i religioznawcami. Wspólnie z fizykiem Wolfgangiem Paulim napisał książkę **Atom and Archetype** [Atom i archetyp] łączącą zagadnienia fizyki z psychologią.⁴³ Sięgał również do alchemii, filozofii Wschodu i gnozy przy interpretacji snów swoich pacjentów. Do nieświadomości zaś miał stosunek nabożny. W przeciwieństwie do Freuda, twierdził, że sen nie jest maską niczego, a dokładnie tym, czym ma być⁴⁴ — „objawieniem nieświadomej mądrości transcendentnej wobec jednostki”.⁴⁵ Terapia Junga nie była dyrektywna, nie miała też ściśle określonego i mierzalnego celu. Ponadto Jung nie odróżniał leczenia od wspierania ludzi w dążeniu do pełni czy samorealizacji.

Freud był zdecydowanym przeciwnikiem religii, twierdząc między innymi, że tak silnie deformuje ona umysł dziecka, że nie można przez to nic powiedzieć o tym, jaki jest człowiek w istocie.⁴⁶ Gdy zarzucano mu sprzeczność — że z jednej strony kreślił obraz człowieka jako istoty o słabej inteligencji i rządzonej irracjonalnymi popędami, a z drugiej domagał się pełnej racjonalizacji życia społecznego, w tym przede wszystkim odrzucenia religii, Freud bronił się stwierdzeniem, że nie jest wiadome, czy to właśnie religie i wpajane od dzieciństwa dogmaty nie są przyczyną opisywanej przez niego kondycji współczesnego człowieka. Z kolei dla

tarzyna Płaza, PIW, Warszawa 1994, s. 27.

⁴² Por. Zygmunt FREUD, **Totem i tabu**, przeł. Jerzy Prokopiuk i Marcin Poręba, Wrota KR, Warszawa 1993.

⁴³ Por. Carl Gustav JUNG and Wolfgang PAULI, **Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters, 1932-1958**, updated edition, Princeton University Press, Princeton 2014.

⁴⁴ Por. JUNG, **Psychologia a religia...**, s. 121, 168.

⁴⁵ FROMM, **Zapomniany język...**, s. 48.

⁴⁶ Por. FREUD, **Kultura jako źródło cierpień...**, s. 45–46.

Junga religia jest szczytem życia,⁴⁷ zaś jej dogmaty dają pełniejszy obraz rzeczywistości niż teorie naukowe.⁴⁸

Przedstawiciele behawioryzmu dążyli do stworzenia spójnej i zupełnej teorii zachowania człowieka na wzór mechaniki klasycznej.⁴⁹ O człowieku można sensownie mówić jedynie w kategoriach jego zachowania. Zgodnie z tym ujęciem, człowiek jest biologiczną maszyną, której działanie zostaje w pełni zdeterminowane przede wszystkim przez środowisko, dzięki warunkowaniu reaktywnemu i instrumentalnemu.⁵⁰ Świadomość jest iluzją powstałą z jednej strony przez uproszczenia i błędy w tłumaczeniu zachowań ludzi, z drugiej — przez posługiwanie się językiem.⁵¹ Natomiast godność i wolność człowieka sprowadzają się odpowiednio do dążenia organizmów w kierunku wzmocnień pozytywnych oraz unikania wzmocnień negatywnych. Skinner twierdził, że z potocznych wyobrażeń wyeliminować należy pojęcie człowieka jako osoby, gdyż jedynie przyczynia się ono do potęgowania złudzeń i braku umiejętności zarządzania społeczeństwem.⁵² Co istotne dla prowadzonych tutaj rozważań, zdaniem Skinnera same teorie naukowe, w tym behawioryzm, w żadnym stopniu nie zmieniają zjawiska, które wyjaśniają,⁵³ co jest wprost zaprzeczeniem jednego z, wymienionych na początku, podstawowych twierdzeń postmodernizmu.

Sprzeciwem wobec behawioryzmu była psychologia humanistyczna, inspirowana się takimi myślicielami jak Bierdiajew, Buber czy Tillich. Wśród jej głównych przedstawicieli można wymienić Rogersa, Maya i Masłowa. Odrzucili oni behawiorystyczny obraz człowieka ze względu na jego jednowymiarowość i związane z tym zniekształcenia. Skupili się natomiast na człowieku jako osobie, która dąży do samorealizacji i rozwoju.⁵⁴ Podobnie jak u Junga, dla terapii psychologów hu-

⁴⁷ Por. JUNG, *Psychologia a religia...*, s. 134.

⁴⁸ Por. JUNG, *Psychologia a religia...*, s. 138.

⁴⁹ Por. Clark Leonard HULL, *Principles of Behavior: An Introduction to Behavior Theory*, Appleton-Century-Crofts, New York 1943.

⁵⁰ Por. Burrhus SKINNER, *Poza wolnością i godnością*, przeł. Waldemar Szelenberger, PIW, Warszawa 1978, s. 219.

⁵¹ Por. SKINNER, *Poza wolnością...*, s. 74, 212.

⁵² Por. SKINNER, *Poza wolnością...*, s. 221.

⁵³ Por. SKINNER, *Poza wolnością...*, s. 233.

⁵⁴ Por. Józef KOZIELECKI, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Wydawnictwo Akademickie Żak,

manistycznych nie obmyślano szczegółowej instrukcji postępowania, zaś samooceny i samoopisy pacjentów uznawane były za jedno z najważniejszych źródeł informacji o człowieku.⁵⁵ Opisana przez Rogersa w artykule „Toward a Science of the Person” [W stronę nauki o osobie] metodologia badań ma czerpać z trzech różnych źródeł: subiektywnego, intersubiektywnego (obiektywnego) i interpersonalnego.⁵⁶ Ponadto powołuje się on tam na sformułowane przez Polanyiego pojęcie wiedzy milczącej,⁵⁷ dostrzegając tym samym zarówno ograniczoność ludzkiego języka, jak i jego cechy konstruuujące teorie, a nie tylko je odkrywające. W uzasadnieniu sensowności niestandardowych podejść naukowych i odważnych hipotez Rogers nawiązuje między innymi do geometrii nieeuklidesowych i fizyki relatywistycznej,⁵⁸ które świadczą o możliwości wyzwolenia się z oświeceniowych, newtonowskich schematów tworzenia wiedzy.

O ile dla Skinnera i innych przedstawicieli behawioryzmu religia jest co najwyżej skutecznym systemem wzmocnień, który jednak przeszkadza człowiekowi uwolnić się od szkodliwych społecznie iluzji, to przez psychologów humanistycznych myślenie religijne jest oceniane jako istotne i miało na nich duży wpływ. Zarówno Rogers, jak i May uczęszczali do Seminarium Teologicznego przy Uniwersytecie Columbia, ponadto ten drugi traktował teologa Paula Tillicha jako swojego duchowego nauczyciela.⁵⁹

Przeciw spójności

Przedstawione przykłady uwypuklają pewną prawidłowość, aspekt religii i postmodernizmu, który warto naświetlić. Chodzi tutaj o sprzeciw wobec narzucanego przez rozum, wymogu spójności. Przy czym niespójny nie oznacza tutaj: wewnętrznie sprzeczny, a raczej: porozrzucany, fragmentaryczny, bez spoistości, sformułowany w różnych językach, niewspółmiernych formach wypowiedzi. Wy-

Warszawa 1998, s. 239.

⁵⁵ Por. KOZIELECKI, *Koncepcje psychologiczne...*, s. 252.

⁵⁶ Por. CARL ROGERS, „Toward a Science of the Person”, *Journal of Humanistic Psychology* 1963, Vol. 3, No. 2, s. 73–77 [72–92].

⁵⁷ Por. ROGERS, „Toward a Science...”, s. 76.

⁵⁸ Por. ROGERS, „Toward a Science...”, s. 88.

⁵⁹ Por. ROLLO MAY, *Paulus: Tillich as Spiritual Teacher*, Saybrook, Pasadena 1988.

móg spójności w związku z tym należy rozumieć jako domaganie się jednoznacznych, jasnych i ścisłych systemów opartych na powszechnie podzielanych aksjomatach, jawiące się jako oczywistości dla wszystkich rozsądnych ludzi. Jednocześnie, według oświeceniowego racjonalizmu, tego typu systemy miałyby w sposób wyczerpujący opisywać lub wyjaśniać dane zagadnienie — osobę, moralność, zależności i regularności przyrody, myślenie i tym podobne, a najlepiej wszystko naraz.

Rzeczywistość postrzegać można jednak jako wieloaspektową, poszczególne układy pojęciowe zaś wyodrębniają, wykrajają wybrane czy narzucające się aspekty, unieważniając pozostałe. Różne, przeciwstawne sobie ujęcia metodologiczne odnajdywać mogą błędy w podejściach konkurencyjnych lub też przyczyniać się do dokonywania odkryć, których rywalki nie były w stanie dokonać. Może też nie okazać się nic, co przyciągnie uwagę szerszej społeczności naukowej, a jednak w tych niepopularnych ujęciach będą leżeć sformułowania ukierunkowujące ludzkie myślenie w sposób najbardziej adekwatny względem badanej rzeczywistości. W takiej sytuacji złą taktyką byłoby arbitralne porzucanie jakichś idei ze względu na brak spójności, niepasowanie do aktualnie popularnego schematu czy brak przełożenia na skuteczność technologiczną.

Ze względu na opisany powyżej stan rzeczy zarówno religia,⁶⁰ jak i postmodernizm⁶¹ zwracają uwagę na tajemnice zawarte w otaczającej nas rzeczywistości, przed którymi stoją z nabożnością, choć bywa to krytykowane i wyśmiewane przez zwolenników rozumu oświeceniowego. Jednak nieustępująca tajemnica, brak możliwości jednoznacznych rozstrzygnięć nie powodują, że nie warto zajmować się zagadnieniami wokół niej, na granicy z nią, przechodzącymi przez nią. Zwłaszcza, że osiągnięcie jednoznacznych rozstrzygnięć, w sposób narzucający się każdemu rozsądnemu człowiekowi, wydaje się niemożliwe w świecie osób, czyli współistniejących, choć w istocie rozłączonych, bytów świadomych, z przeróżnymi i niewspółmiernymi trajektoriami doświadczeń, skojarzeń i spostrzeżeń.

Co więcej, sama Gellnerowska koncepcja rozumu, mimo że na poziomie deklaratywnym bardzo wysoko ceni niesprzeczność i jednoznaczność, ma pewne problemy ze spełnieniem swoich ideałów. Jak zostało pokazane w poprzednich akapi-

⁶⁰ Por. Adam ŚWIEŻYŃSKI, „Tajemnica i analogia we współczesnym mówieniu o Bogu”, *Seminare. Poszukiwania Naukowe* 2014, t. 35, nr 1, s. 60 [59–69].

⁶¹ Por. ZYBERTOWICZ, **Przemoc i poznanie...**, s. 116.

tach tego artykułu, jednym z kluczowych spostrzeżeń zarysowanych tu ujęć postmodernistycznych są problemy związane z językiem. Głównie są to problemy łączące się z tym, że (1) w myśl ujęcia postmodernistycznego język stwarza rzeczywistość, przez co również konstruuje to, co ma być odkrywane, oraz z tym, iż (2) nie da się jednoznacznie powiedzieć, gdzie kończy się konstrukcja, a zaczyna obserwacja. Gellner zdawał sobie z tego sprawę, gdy pisał: (1) „nawet jeśli ludzie są w stanie działać tak, jak pragną, nie są w stanie myśleć tak, jak pragną. Pojęcia poprzedzają poznanie, a nie następują po nim”.⁶² Nie powątpiewał również, że głoszona przez oświeceniowy racjonalizm deklaracja (2) „braku kategorycznych prawd *a priori*”,⁶³ postulujących lub wykluczających istnienie określonych bytów, jest spełniana. Jednocześnie bronił przekonania o (3) „istnieniu dokładnie jednej rzeczywiście prawomocnej metody poznania oraz pewności, że [...] jest ona dostępna [...] zachodniej tradycji epistemologicznej”.⁶⁴ Jednak na podstawie twierdzenia (3) wielu zwolenników rozumu odrzuca *a priori* pewne kategorie wyjaśnień, jeśli jawią się jako *spoza przyrody*, co stoi w sprzeczności z twierdzeniem (2). Niemniej samo pojęcie *natury* jest wieloznaczne i problematyczne.⁶⁵ Co więcej, skoro pojęcia poprzedzają poznanie, jak głosi (1), to ograniczanie się do jednej metody ich wykuwania ogranicza możliwość krytycznego myślenia o samej tej metodzie. Jak widać, choć oświeceniowy racjonalizm zawzięcie piętnuje niespójności czy niedopowiedzenia w postmodernizmie czy religii, to sam nie jest od nich wolny.

Podsumowanie

Streszczając treść powyższych rozważań do jednej tezy, należy powiedzieć, że religię i postmodernizm łączy ostry sprzeciw wobec scjentyzmu. Jednakże postmodernizm można też postrzegać jako pewną radykalizację postulatów oświeceniowego racjonalizmu.⁶⁶ Otóż, jeśli w przyrodzie wszystko jest przypadkowe, bez

⁶² Ernest GELLNER, *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*, Collins Harvill, London 1988, s. 56.

⁶³ GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 106.

⁶⁴ GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 111.

⁶⁵ Por. Frédéric DUCARME and Denis COUVET, „What Does «Nature» Mean?”, *Palgrave Communications* 2020, Vol. 6, No. 1, s. 1–8.

⁶⁶ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 108; Hilary PUTNAM, „Why Reason Can't Be Natural-

celu i znaczenia – jak zdaje się głosić oświeceniowy racjonalizm⁶⁷ — a ludzie nie mają powodu, aby uważać się za byty spoza przyrody, to zdaje się, że również nie ma powodu, aby uznawać, że wyniki ludzkich wysiłków poznawczych odnoszą się do czegoś, co istnieje poza sferą ludzkich wyobrażeń.⁶⁸

Takiemu ujęciu sprzeciwia się religia, tym razem zawierając sojusz z rozumem, ośmielając się wynieść go niejako poza i ponad przyrodę oraz poza i ponad obowiązującą kulturę.⁶⁹ Zauważył to Gellner, pisząc: „najprawdopodobniej przywiązanie do jedynie prawdziwego Objawienia stanowiło historycznie warunek wstępny pojawienia się wyjątkowej i symetrycznie dostępnej Natury”.⁷⁰ Podobnie Whitehead sądził, że „wiara w możliwość stworzenia teorii naukowej to nieświadoma pochodna średniowiecznej teologii”.⁷¹ Zatem żywa wiara w możliwość i skuteczność posługiwania się rozumem nie jest czymś, co ów rozum może znaturalizować, jeśli nadal później mamy na nim polegać.⁷² Jednak wiara ta nie odnosi się tylko do rozumu jako formalnej procedury pozyskiwania wiedzy: „Wiara w rozum oznacza, że ufamy w to, iż ostateczne natury wszystkich rzeczy pozostają z sobą w harmonii i nie może być mowy o arbitralności. [...] Doświadczając tej wiary to wiedzieć, że będąc sobą, jesteśmy więcej niż sobą; to wiedzieć, że nasze częściowe i niejasne doświadczenie pozwala jednak docierać do najgłębszych poziomów rzeczywistości”.⁷³ Postmoderniści porzucają tę wiarę. Myśliciele religijni zaś, przyzwyczajeni do trwania przy niepełnej określoności, pomimo świadomości ograniczeń rozumu, mają nadzieję — być może złudną — że jego stosowanie jest zasadne. Nadzieję tę zasiali w reprezentantach oświeceniowego racjonalizmu.

W nakreślonej powyżej perspektywie religia nie jawi się jako opozycja do postmodernizmu, z której dogmatycznego podejścia wydostał się rozum, tak jak to przedstawił Gellner. Postawa religijna okazuje się mieć punkty wspólne z post-

ized”, *Synthese* 1982, Vol. 52, No. 1, s. 3–23.

⁶⁷ GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 108.

⁶⁸ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 109.

⁶⁹ Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 107; ZYBERTOWICZ, *Przemoc i poznanie...*, s. 66.

⁷⁰ GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 123.

⁷¹ Alfred North WHITEHEAD, *Nauka i świat współczesny*, przeł. Sławomir Magala, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 22.

⁷² Por. GELLNER, *Postmodernizm, rozum...*, s. 107.

⁷³ WHITEHEAD, *Nauka i świat nowożytny...*, s. 27–28.

modernizmem, które jednocześnie są w silnej opozycji do postawy określanej tu jako rozum. Przejawiają się one między innymi w dostrzeganiu różnego rodzaju trudności (1) przy opisywaniu rzeczywistości za pomocą ścisłych i domkniętych systemów teoretycznych oraz (2) w radykalnym rozdzieleniu faktów i wartości, co zostało ukazane na kilku przykładach. Z drugiej strony w religii obecna jest pewna nadzieja na możliwość ograniczonego, ale autentycznego wglądu w rzeczywistość. Między innymi tym właśnie religia różni się od postmodernizmu i jednocześnie w tym bliższa jest rozumowi, a sam rozum od religii przejął tę nadzieję i wiarę w racjonalność świata.

Bartosz Kurkowski

Bibliografia:

- AYER Alfred Jules, **Language, Truth and Logic**, Victor Gollancz, London 1956.
- BYTNIIEWSKI Jerzy, „C.G. Jung a dyskurs postmodernistyczny”, *Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris* 2016, t. 35, s. 79–101.
- COMTE August, **Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej**, przeł. J.K., Antyk, Kęty 2001.
- DUCARME Frédéric and COUVET Denis, „What Does «Nature» Mean?”, *Palgrave Communications* 2020, Vol. 6, No. 1, s. 1–8.
- ECCLES John Carew, „A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex”, *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences* 1990, Vol. 240, No. 1299, s. 433–451.
- FEYERABEND Paul, **Dialogi o wiedzy**, przeł. Justyna Nowotniak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- FEYERABEND Paul, **Przeciw metodzie**, przeł. Stefan Wiertlewski, Siedmioróg, Wrocław 2001.
- FOUCAULT Michel, **Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych**, przeł. Tadeusz Komedant, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2006.
- FREUD Zygmunt, **Kultura jako źródło cierpień**, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wrota KR, Warszawa 1992.
- FREUD Zygmunt, **Totem i tabu**, przeł. Jerzy Prokopiuk i Marcin Poręba, Wrota KR, Warszawa 1993.
- FROMM Erich, **Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów**, przeł. Katarzyna Płaza, PIW, Warszawa 1994.

GELLNER Ernest, **Plough, Sword and Book: The Structure of Human History**, Collins Harvill, London 1988.

GELLNER Ernest, **Postmodernizm, rozum i religia**, przeł. Maciej Kowalczyk, PIW, Warszawa 1997.

GOULD Stephen Jay, „Nonoverlapping Magisteria”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2014, t. 11, s. 7–21, <https://doi.org/10.53763/fag.2014.11.95>.

HAUSMAN Daniel M., McPHERSON Michael S. i SATZ Debra, **Etyka ekonomii. Analiza ekonomiczna, filozofia moralności i polityka publiczna**, przeł. Marcin Gorazda, Jakub Janus, Tomasz Kwarciński, Krystian Mucha, Adrian Solek, Rafał Wierzchośławski i Anna Zachorowska-Mazurkiewicz, Copernicus Center Press, Kraków 2017.

HEINZMANN Richard, **Filozofia średniowieczna**, przeł. Piotr Domański, Antyk, Kęty 1999.

HULL Clark Leonard, **Principles of Behavior: An Introduction to Behavior Theory**, Appleton-Century-Crofts, New York 1943.

JAN PAWEŁ II, **Fides et ratio**, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1998.

JUNG Carl Gustav and PAULI Wolfgang, **Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters, 1932-1958**, updated edition, Princeton University Press, Princeton 2014.

JUNG Carl Gustav, **Psychologia a religia**, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wrota KR, Warszawa 1995.

KOŁAKOWSKI Leszek, **Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego**, PWN, Warszawa 2003.

KOZIELECKI Józef, **Koncepcje psychologiczne człowieka**, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 1998.

KRIPPNER Stanley, „Research Methodology in Humanistic Psychology in the Light of Post-modernity”, w: SCHNEIDER, BUGENTAL, and PIERSON (eds.), **The Handbook of Humanistic Psychology...**, s. 289–304.

KUHN Thomas, „Możliwe światy w historii nauki”, przeł. Stefan Amsterdamski, *Literatura na Świecie* 1991, t. 5, nr 238, s. 120–154.

MACKIE John, **Ethics: Inventing Right and Wrong**, Penguin, London 1990.

MAY Rollo, **Paulus: Tillich as Spiritual Teacher**, Saybrook, Pasadena 1988.

NIETZSCHE Friedrich, „O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie”, w: NIETZSCHE, **Pisma pozostałe...**, s. 181–199.

NIETZSCHE Friedrich, **Pisma pozostałe 1862-1875**, przeł. Bogdan Baran, Inter-Esse, Kraków 1993.

PUTNAM Hilary, „Why Reason Can’t Be Naturalized”, *Synthese* 1982, Vol. 52, No. 1, s. 3–23.

RATZINGER Joseph, **Wprowadzenie w chrześcijaństwo**, przeł. Zofia Włodkowska, Znak, Kraków 2006.

ROGERS Carl, „Toward a Science of the Person”, *Journal of Humanistic Psychology* 1963, Vol. 3, No. 2, s. 72–92.

SCHNEIDER Kirk J., BUGENTAL James F.T., and PIERSON J. Fraser (eds.), **The Handbook of Humanistic Psychology: Leading Edges in Theory, Research, and Practice**, SAGE Publications, Thousand Oaks 2001.

SKINNER Burrhus, **Poza wolnością i godnością**, przeł. Waldemar Szelenberger, PIW, Warszawa 1978.

ŚWIEŻYŃSKI Adam, „Tajemnica i analogia we współczesnym mówieniu o Bogu”, *Seminare. Poszukiwania Naukowe* 2014, t. 35, nr 1, s. 59–69.

TATARKIEWICZ Władysław, **Historia filozofii**, t. 3, PWN, Warszawa 2003.

TOMASZ Z AKWINU, **Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi**, t. 1, przeł. Zofia Włodek i Włodzimierz Zega, W Drodze, Poznań 2003.

WHITEHEAD Alfred North, **Nauka i świat współczesny**, przeł. Sławomir Magala, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988.

ZEIDLER Paweł, „Postmodernizm w świetle filozofii nauki” w: ZEIDLER-JANISZEWSKA (red.), **Postmodernizm...**, s. 65–79.

ZEIDLER-JANISZEWSKA Anna (red.), **Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturowej**, Instytut Kultury, Warszawa 1991.

ZIEMIŃSKA Renata, **Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności**, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

ZYBERTOWICZ Andrzej, **Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy**, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995.

ŻYCIŃSKI Józef, **Teizm a filozofia analityczna**, t. 1, Znak, Kraków 1985.