

Procedowanie wartości jako element dialogu międzykulturowego

Jedną z podstawowych kwestii związanych z dialogiem międzykulturowym jest pytanie o rodzaj teorii kultury, na których gruncie jest on możliwy. Moja propozycja polega na wyodrębnieniu czterech grup teorii kultury, przy czym kryterium klasyfikacji stanowi przyjmowane źródło kultury. Pierwsza grupa widzi źródło kultury w szeroko pojętej biologii, druga upatruje je w nieświadomości, trzecia kieruje się w stronę języka, czwarta rozważa zaś problem wartości. W tekście zostały rozważone cztery możliwe odpowiedzi na to pytanie. W pierwszym wypadku rozważanym przykładem była socjobiologia oraz koncepcja Andrzeja Wiercińskiego, w drugim myśl Freuda, Junga, Campbella i Grofa. Przykładem trzeciej grupy stały się z kolei rozważania językoznawstwa kognitywnego. W wypadku czwartego rodzaju teorii kultury poruszone zostały kwestie uniwersalizmu i partykularnych uwarunkowań systemów etycznych. Ostatecznie propozycja zawarta w tekście w swej strukturze idzie w kierunku proponowanym przez Johna Hicka. Filozof ten widzi możliwość ujęcia prawdy jako procesu szczególnego rodzaju, zakładając przy tym, że można prawdę *procedować*, wymieniając odpowiednie warunki dla takiej czynności. Wydaje się, że podobnie sprawa wygląda w wypadku wartości. Starałem się podać w tekście odpowiednie warunki konieczne i wystarczające dla procedowania wartości. Wydaje się, że zastosowanie tych warunków może uczynić z dialogu międzykulturowego dialog skutecznego.

Nie ma jak na razie wystarczających do wykorzystania w praktyce dobrych modeli ukazujących możliwość połączenia różnych kultur i cywilizacji, o ile te ostatnie nie musiałyby zrezygnować ze swych ważnych i cennych cech oraz wartości. Proces globalizacji najczęściej jest pojmowany potocznie jako proces „MacDonaldyzacji”, co przypomina tworzenie „zdrowej potrawy” z coraz bardziej sztucznych składników. Mimo deklaracji elit politycznych kontekst wielokulturowości przegrywa z kontekstem agresywnej akulturacji, w której dominuje projektowana kultura społeczeństwa globalnego¹. W dialogu pomiędzy kulturami najczęściej porównuje się też z sobą najbardziej jaskrawe morfologicznie cechy, nie zawsze sięgając do głębszych struktur decydujących o ich tożsamości danej między innymi poprzez deklarowane

¹ Można się w tym miejscu odwołać do rozróżnienia na kontekst akulturacji, w którym jedna z kultur jest traktowana jako dominująca, inne jako mniejszościowe, i na kontekst wielokulturowości, w którym kultury traktowane są jako równouprawnione. Sam termin „akulturacja”, który zaproponowali w 1935 roku R. Redfield, R. Linton i M.J. Herskovits, odnoszący się do tzw. „akulturacji demokratycznej”, pokrywa się w swym znaczeniu z kontekstem wielokulturowości, w którym widzi się kultury jako mozaikę symbiotycznie współistniejących form. Por. R. Redfield, R. Linton, M.J. Herskovits, *A Memorandum on the Study of Acculturation*, „American Anthropology”, nr 38, 1935.

wartości, a jeszcze rzadziej sięga się do podstaw, na których te systemy są zbudowane. Oczywiście spotykamy bardzo poważne próby podejścia do tego zagadnienia, wydaje się jednak, że są one najczęściej ignorowane przez tych, którzy mają wpływ na decyzje w globalnej skali. Trzeba sobie jednak uświadomić, że samo ujrzenie istoty sprzeczności pomiędzy kulturami stanowi pierwszy krok uzyskania porozumienia, następnym zaś powinno być podanie sposobu uzgodnienia tych różnic. W prezentowanym tekście chciałbym wskazać na dwie kwestie związane z tymi zagadnieniami: po pierwsze przedstawić teorie kultury, na których gruncie można najbardziej adekwatnie dokonać porównania kultur, a po drugie zaproponować model uzgadniania wartości, czyli pewnej procedury, dzięki której sam dialog wydaje się możliwy.

Kroeber i Kluckhohn, zbierając różne definicje kultury, doliczyli się ich ponad stu pięćdziesięciu, a od czasu ukazania się ich pracy na ten temat liczba ta wydatnie wzrosła². Proponuję, by uporządkować je w pewne grupy, z których, na użytek rozpatrywanego dialogu, cztery wydają się najbardziej istotne. Przyjęta tu klasyfikacja wynika ze związku z pytaniem o źródło kultury. Pierwsza z tych grup kojarzy się z pytaniem, czy takim źródłem może być biologia. Drugie pytanie ma dać odpowiedź, czy czymś takim może być nieświadomość, trzecie natomiast kieruje się w stronę języka jako takiego źródła. Czwarte, do którego sięgniemy na końcu, to pytanie o wartości. Zasadniczym problemem jest to, czy na gruncie którejs z wymienionych grup koncepcji możliwy jest konstruktywny dialog kultur i cywilizacji.

Jeżeli chodzi o pierwszą z wymienionych kwestii, przykładem koncepcji traktujących kulturę jako mechanizm biologiczny, służący głównie adaptacji, będzie w Polsce między innymi koncepcja Andrzeja Wiercińskiego, teorią o uniwersalnym zasięgu zaś jest w tym wypadku socjobiologia³. Andrzej Wierciński w tekście *Antropologiczna koncepcja rozwoju światopoglądowego ludzkości*⁴ usiłuje przedstawić system korelacji, jakie zachodzą pomiędzy – ujętymi w perspektywie systemowej⁵ i dynamicznej – biologią a kulturą. Określając jako system każdy zorganizowany układ, który może być rozpatrywany w aspekcie materiału, energii i informacji, zauważa analogie pomiędzy systemami biologicznymi i kulturowymi, także w perspektywie ich rozwoju. W tabelarycznym przedstawieniu dostrzega analogie pomiędzy: 1) populacją biologiczną a systemem społeczno-kulturowym, 2) pulą genową populacji a pulą pamięci kulturowej, 3) mutacjami genowymi i chromosomalnymi przypadkowymi zaburzeniami w przekazie pamięci kulturowej oraz wynalazkami i odkryciami jako mutacjami kulturowymi, 4) bioreprodukcją mającą swój odpowiednik w przeka-

² Por. A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York 1952. Por. także E. Nowicka, *Świat człowieka. Świat kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

³ Nie umieszczam w tej grupie pomysłów psychoanalitycznych, pomimo że w wielu klasyfikacjach psychoanaliza, zwłaszcza Freudowska, jako teoria psychodynamiczna ugruntowana w sferze biologii, jest tak klasyfikowana. Jednak traktując psychoanalizę jako jeden z rodzajów psychologii głębi, sądzę, że ze względu na transcendowanie wymiaru biologicznego przez niektóre rodzaje tej psychologii wprowadzony tu podział nie jest bezzasadny.

⁴ Por. A. Wierciński, *Magia i religia*, Nomos, Kraków 1997, s. 53–103.

⁵ Wierciński odwołuje się tutaj zasadniczo do metodologii przedstawionej przez Mariana Mazura w jego pracach dotyczących cybernetyki, zwłaszcza cybernetyki społecznej.

zie pamięci uzyskiwanej poprzez wychowanie, 5) selekcją naturalną a selekcją kulturową, 6) rytmemi środowiskowymi i rytmemi kulturowymi, 7) przepływem genów, których analogonem kulturowym są procesy przekrzyżowania, 8) dyfuzją porównaną do asymilacji kulturowej, 9) efektem założenia a dryftem kulturowym małych społeczności, 10) izolacją w procesie przekrzyżowania a izolacją kulturową, 11) procesem ontogenezy, który stanowi odpowiednik indywidualnego rozwoju osobowości, 12) anagenetyczną i kladogenetyczną ewolucją oraz podobnymi procesami w ewolucji kulturowej, powodującymi różnice i odgałężenia kultur⁶. Jak widać, zarysowane analogie są tu traktowane jako oczywiste, a paradygmatem ich ułożenia jest funkcja adaptacji. Ostatecznie wnioski, jakie wyciąga ze swych rozważań autor, sumują się w trzech punktach: a) „biosfera jako całość jest zorganizowanym systemem o charakterze układu samosterownego w sensie Mazura”, b) „człowiek współczesny ze swoją kulturą stanowi aktualnie najwyższe ogniwo w ewolucji progresywnej biosfery” oraz c) „człowiek stał się gatunkiem predestynowanym do roli centralnego homeostatu w biosferze, co przekształciłoby ją z układu samosterownego w układ samodzielny (w sensie Mariana Mazura)”⁷.

Na podstawach ewolucyjnych opiera się także znana i dyskutowana w świecie koncepcja socjobiologiczna. Ona także traktuje powstanie kultury jako wyraz procesów adaptacji. Szczególnym mechanizmem wyjaśniającym, według socjobiologów, istnienie i sposób zachowania różnorodnych gatunków, pośród których człowiek jest traktowany jako równouprawniona część ewoluującej całości życia, jest dobór naturalny. Dotyczy on, jak dowodził Edward O. Wilson⁸, przede wszystkim pojedynczych genów chcących propagować się w maksymalnym stopniu w czasie i przestrzeni. Socjobiologowie zakładają, że analiza sposobów tego rozprzestrzeniania odnosi się analogicznie do wyjaśniania mechanizmów społecznych tworzących kulturę, naturę zaś tych mechanizmów można wyjaśnić w kategoriach teorii gier⁹. Opracowane przez Williama Hamiltona i Roberta Triversa zasady altruizmu wzajemnego i nepotycznego stanowią w socjobiologii podstawy wszelkich zachowań etycznych regulujących życie indywidualne i społeczne¹⁰. W wypadku twórczości Richarda Dawkinsa, propagującego współcześnie zasady socjobiologii i prowadzącego z tych pozycji ostrą polemikę z wszystkimi rodzajami „nadmaturalności”, a więc głównie z wszystkimi poglądami religijnymi, znajdujemy obszernie, nieraz bardzo interesujące dowody na to, że instynkt moralny jest czymś, co wynika z działania doboru naturalnego, wartości zaś nie pochodzą z objawienia, lecz są wynikiem pro-

⁶ A. Wierciński, jako kranioлог i przedstawiciel antropologii fizycznej, stał na trudnym dzisiaj do obronienia (ze względu na postępy genetyki w badaniu dryftu DNA mitochondrialnego) stanowisku anagenety (czyli jednej linii rozwojowej gatunku, włączwszy w to formę neandertalską) człowieka. Współczesne poglądy dotyczące neandertalczyka mówią o przekrzyżowaniu się tej formy z *homo sapiens* na terenie Europy.

⁷ A. Wierciński, *op.cit.*, s. 83.

⁸ Por. E.O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Harvard University Press, Harvard 1975.

⁹ Zastosowanie teorii gier do socjobiologii zostało wprowadzone przez J. Maynarda Smitha.

¹⁰ Por. R.L. Trivers, *The Evolution of Reciprocal Altruism*, „Quarterly Review of Biology”, nr 46, s. 35–57; R. Axelrode, W. D. Hamilton, *The Evolution of Cooperation*, „Science”, nr 211, 1981.

cesów dostosowawczych¹¹. Ten właśnie instynkt stanowi ostateczne kryterium weryfikacji, także poglądów religijnych, i dzięki niemu część fragmentów z pism świętych różnych tradycji jest odczytywana jako tekst dosłowny, a część jako zestaw symboli czy też metafory i alegorie. Dawkins kreśli przy tym obraz kultury jako podlegającej tym samym, a nie tylko analogicznemu prawom, co sfera biologii, proponując teorię memów rozumianych jako podstawowe replikatory kulturowe, czyli elementy świadomości indywidualnej manifestującej się w procesie komunikacji społecznej. Stanowią one podstawowe jednostki przekazu kulturowego, podobnie jak „samolubne geny” walczące o możliwość powielania i trwania¹².

Tak więc mamy tu do czynienia, podobnie jak w pewnym sensie u Wiercińskiego, ze swoistym redukcjonizmem upatrującym podstawy szeroko rozumianych zachowań ludzkich w sferze biologii. Różnica między tymi koncepcjami pojawia się w momencie dyskusji, czy tę biologiczną część człowieka można przekroczyć. Według Wiercińskiego jest to możliwe i na tym też polega „bycie człowiekiem” czy, jak pisze Wierciński, realizowanie danego dzięki ewolucji „potencjału człowieczeństwa”. Transcendowanie zwierzęcej natury stanowi o tym, co specyficznie ludzkie. W wypadku podejścia socjobiologicznego natura ludzka nie wykracza poza sferę określoną przez szeroko rozumianą adaptację. W koncepcji Wiercińskiego problem podmiotowości człowieka nie jest redukowany do jego behawioralnego wyrazu, jak to jest widoczne w socjobiologii, jednak, co nie dziwi, zważywszy na naturę samej tej kwestii, w ramach teorii tego autora zagadnienie podmiotowości nie jest możliwe do wyjaśnienia w zadowalający sposób, uzgodnienie bowiem biologicznej egzystencji człowieka i ewentualnej transcendencji podmiotu jak dotąd w ogóle nie znajduje zadowalającego rozstrzygnięcia¹³. Wymykająca się wszelkim biologicznym ujęciom specyficzna jakość świadomości pozostawia w ramach problemu psychofizycznego więcej pytań niż odpowiedzi¹⁴. Przede wszystkim w kontekście dialogu pomiędzy kulturami, na przykład zachodnią i indyjską, komunikacja mogłaby się tu ograniczyć jedynie do wąskiej grupy – szczególnie biologów, i to tych nastawionych pozytywnie do socjobiologii, oraz do dość nielicznych innych grup wykształconych Hindusów. Nie można przy tym zapominać, że sama socjobiologia i podobne do niej koncepcje także na Zachodzie budzą wiele kontrowersji¹⁵.

¹¹ W kontekście rozważań zawartych w tekście szczególnie interesujące są tu rozważania Richarda Dawkinsa przedstawione w: R. Dawkins, *Bóg urojony*, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.

¹² Por. R. Dawkins, *Samolubny gen*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.

¹³ Całkowicie chybionym pomysłem jest przy tym przedstawianie przez Wiercińskiego kwestii metafizycznych przy redukowaniu ich do schematów blokowych.

¹⁴ Por. J. Bremer, *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem świadomości*, IFiS PAN, Warszawa 2005; G. Zalewski, *Psychologiczne modele świadomości i samoświadomości*, Dział Wydawnictw Filii Uniwersytetu Warszawskiego, Białystok 1992.

¹⁵ Przykładem jest chociażby toczący się spór między ewolucjonistami i zwolennikami „inteligentnego projektu”, który w swej istocie jest pewnym rodzajem kreacjonizmu. Nie rozważam tutaj koncepcji psychologii ewolucyjnej (R. Wright, G. Miller, M. Ridley, R. Dunbar), ponieważ uważam, że argumentacja tych autorów jest w zastanawiająco wielu wypadkach co najmniej nieprzemysłana.

Dla kultury indyjskiej, podkreślającej wagę podmiotowości zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym sensie¹⁶, rozważania traktujące zjawisko świadomości oraz istotę podmiotowości jako epifenomen, rozmijają się z wielką filozoficzną, religijną i kulturową tradycją sięgającą jeszcze czasów przedaryjskich¹⁷. Oczywiście, szybko postępująca globalizacja nie pozostawia wiele miejsca na tradycyjny indyjski sposób myślenia¹⁸, ale nie należy nie doceniać tradycyjnych wzorców kulturowych w sytuacji kontaktu kulturowego. Podstawowym zastrzeżeniem dotyczącym prezentowanych tu teorii jest to, że jeśli się uzna, że zasadniczym paradygmatem wpływającym na całość rozwiązań jest adaptacja potraktowana w kategoriach biologicznych, to wydaje się, że nieuchronnie wynika z tego konieczność klasyfikacji kultur i ich stratyfikacji na skali dobrze adaptowane – źle adaptowane. Wtedy powstaje zaś dylemat, czy kultury gorzej adaptowane, mimo że niosą w sobie pewne istotne wartości, mają zostać poddane akulturacji. Wnioski te są całkowicie przeciwstawne tezom głoszonym przez socjobiologów, ale często bywa, że deklaracje stanowią odwrotność stanu faktycznego, zwłaszcza tam, gdzie w grę wchodzi jakaś ideologia. Nie wydaje się więc, by na gruncie prezentowanych koncepcji można było skonstruować model dialogu między kulturami, który by pełnił funkcje dobrego zrozumienia i porozumienia między nimi.

Drugą z grup koncepcji dyskutowanych w interesującym nas kontekście są te, które na pytanie o źródło kultury odpowiadają, wskazując na nieświadomość. Trzeba zaznaczyć, że to ostatnie pojęcie nie jest jednoznaczne, także w ramach psychologii głębi. Rzucającą się w oczy koncepcją mogącą mieć uniwersalny charakter, jest koncepcja Carla G. Junga, zgodnie z nią bowiem przekształcenia libido, wyrażające się w sferze symbolicznej stanowiącej o charakterze danej kultury, działają na gruncie uniwersalnych zasad wynikających ze wspólnej przeszłości biologicznej gatunku. Pojawianie się różnic kulturowych jest skutkiem uwarunkowań zarówno zewnętrznych, jak i dynamiki przekształceń libido. W istocie jednak podstawowe wzorce procesów biologicznych i psychicznych są przyjmowane jako takie same dla wszystkich ludzi. Wynikiem przedstawionych zapatrywań Junga były jego studia poświęcone między innymi tantrycznej jodze, tybetańskiej Księdze Umarłych czy chińskiej alchemii¹⁹ oraz różnym, zwłaszcza ezoterycznym nurtom śródziemnomorskim, w tym szczególnie gnostycznym. W każdej z tych tradycji odkrywał on wspólne podstawowe archetypiczne idee, na których niejako miałyby się nadbudowywać różnorakie formy kulturowe. Zasadnicza idea rządząca tymi przekształceniami to proces indywidualizacji, który swój jednostkowy wymiar łączy z uniwersalnym prądem „siły życiowej” zasilającej wszystko to, co żyje i jest zdolne do przekształceń.

¹⁶ Negatywny sens rozważań nad podmiotowością ujawnia się najjaskrawiej w buddyjskiej doktrynie *anattā*.

¹⁷ Tak daleko może sięgać na przykład koncepcja jogi, o ile postać tzw. Śiwy Pasiupatiego z kultury Mohendźo Daro zinterpretuje się jako jogina.

¹⁸ Zgodnie z cytowanymi już w przypisie 1 twórcami pojęcia akulturacji, proces ten polega przede wszystkim na powolnej zmianie wzorców kulturowych charakterystycznych dla jakiejś społeczności.

¹⁹ Por. C.G. Jung, *Podróż na Wschód*, przeł. W. Chełmiński, J. Prokopiuk, E. i W. Sobaszek, Pusty Obłok, Warszawa 1992.

Głównym problemem w wypadku Jungowskiej myśli, o ile chciałoby się ją uczynić podstawą dialogu międzykulturowego, jest bardzo ograniczony zasięg jego koncepcji, nawet nie w sensie szerokości jej oddziaływania, ale w znaczeniu ograniczenia do wąskiego kręgu analizowanych doktryn mających zasadniczo charakter ezoteryczny, o czym świadczą przykłady Jungowskich studiów. Niemniej jednak spotykamy wielu uczonych, którzy, inspirowani Jungowskimi przemyśleniami, próbowali zastosować psychologię analityczną do analizy różnych form kulturowych i sposobów działania przyjętych w tych kulturach. Wymienić można tu co najmniej takich badaczy, jak J. Campbell²⁰ czy S. Grof²¹. Drugim zarzutem dotyczącym Jungowskiej koncepcji zastosowanej do badań kulturoznawczych jest dość słaba operacjonalizacja jego metod stosowanych do tej sfery. Można, co prawda, polemizować z tym zarzutem, odwołując się do kwestii zrozumienia procesów kulturowych, w czym wglądu może dostarczyć właśnie Jungowska koncepcja. Jednak praktyczne przełożenie Jungowskich idei na reguły badań kulturoznawczych jest na ogół niechętnie przyjmowane przez badaczy²², gdyż uważają oni często, że wizja Junga jest zbyt złożona i trudna.

Podobne do powyższego pragnienie zrozumienia kultury przez odwołanie się do nieświadomości jako jej źródła znajdujemy na przykład u Zygmunta Freuda i Ericha Fromma, o czym świadczy analiza różnych zjawisk kulturowych w kategoriach psychoanalitycznych. Występuje tu przekonanie, że możliwe jest zrozumienie i, co ważne, wpływanie na przemiany form kulturowych dzięki odwołaniu się do sfery nieświadomości. Będzie to, jak w wypadku Freuda i jego prawowiernych następców, związane z analizą i ujawnianiem kompleksów dzieciństwa pojawiających się zarówno u jednostki, jak i w społeczności²³. U Fromma zaś opisywane przez niego mechanizmy dlatego mają taką moc determinowania życia, powodującą „ucieczkę od wolności”, że pochodzą, jak twierdzi autor, ze sfery nieświadomej²⁴. Tak jak inni badacze z tego kręgu Fromm sięgał do pewnych szczególnych, nieraz bardzo subtelnych form religijnych i kulturowych, w wyjaśnianiu ich sensu odwołując się do metod psychoanalitycznych, jak na przykład w dociekaniach nad istotą oświecenia w buddyzmie zen²⁵. Podstawowym pytaniem, jakie pojawia się w stosunku do wszystkich tych referowanych powyżej koncepcji, jest to, czy nieświadomość, w której istnienie, *nota bene*, wątpi na przykład neurobiologia, stanowi homogeniczną strefę (być?) dla wszystkich społeczności i osób uwarunkowanych różnymi, także historycznymi czynnikami. Czy nie mamy tutaj do czynienia ze szczególnego rodzaju redukcjonizmem pociągającym za sobą utratę specyfiki różnych kultur i ich

²⁰ Widać to wyraźnie zarówno w jego studiach nad mitologiami świata (*Masks of God*), jak i na przykład w książce: *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Janowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

²¹ S. Grof, *Poza mózg. Narodziny, śmierć i transcendencja w psychoterapii*, przeł. J. Szewczyk, Wydawnictwo A, Kraków 1999.

²² Sprawa ma się podobnie z psychologią analityczną, która traci ważność na rzecz bardziej uproszczonych metod terapeutycznych.

²³ Por. Z. Freud, *Pisma społeczne*, oprac. R. Reszke, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1998.

²⁴ Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Czytelnik, Warszawa 1970.

²⁵ Por. E. Fromm, R. De Martino, D.T. Suzuki, *Psychoanaliza i buddyzm Zen*, REBIS, Warszawa 1995.

wyjątkowych wartości. Sprowadzenie wszystkich form kultury do jednej podstawy przypomina mimo wszystko innego rodzaju determinizmy chcące podać jedną receptę na ulżenie nieznośnej kondycji, w jakiej żyje większość ludzi. Wydaje się, że dialog pomiędzy różnymi kulturami i cywilizacjami z prezentowanej pozycji jest możliwy jedynie w odniesieniu do ograniczonego kręgu ludzi akceptujących założenia psychologii głębi.

Trzecia grupa koncepcji wyróżnionych na potrzeby tego tekstu, odpowiadających na pytanie o źródło kultury, iż jest nią język, ma wielu swych przedstawicieli. Nasuwa się jako rzecz oczywista fakt, że kultura jest w swym istotnym aspekcie przede wszystkim komunikacją. Stanowi uniwersum znaków odczytywanych w różnych językach i na różne sposoby. Postrzeganie, myślenie i wyrażane przez człowieka uczucia wiążą się bardzo silnie ze zdolnością przekazywania tych aktywności innym. Mają one zasadniczo intersubiektywny charakter – bez ich przekazu i odbioru w postaci w jakiś sposób sformalizowanych komunikatów właściwie nie można powiedzieć nic pewnego o człowieku²⁶. Pomijając te kwestie, chociaż, jak widać, mają one związek z przyjmowaną antropologią i wszystkim tym, co z niej wynika w sferze kultury, jako przykład tej grupy chciałbym przytoczyć wypowiedzi twórców językoznawstwa kognitywnego – Lakoffa i Johnsona²⁷. W swej znanej książce uzasadniają oni tezę o wszechobecności metafory w obrazowaniu poznawanego świata.

Można powiedzieć, że w kognitywnej perspektywie jedną z zasad tworzenia kultury jest zdolność metaforyzacji, z czego wynika możliwość wielu interpretacji jednego doświadczenia. Ta wieloznaczność, możliwość interpretacji, wyjście w myśleniu poza jednoznaczny determinizm, stanowi o istotnych, konstytutywnych właściwościach kultury. Oprócz różnorodnych uwarunkowań wynikających przede wszystkim z biologii, tym, co wspólne dla różnych kultur, wydaje się między innymi w ramach tej koncepcji odwołanie się do pewnych zasadniczych wzorców metaforyzacji, na przykład do „metafor orientacyjnych”. Nasza wspólna historia naturalna, dzięki której wykształciły się ciała ludzkie o określonych zdolnościach, określiła także to, że postrzeganie i myślenie człowieka zależy w specyficzny sposób zarówno od wewnętrznej przestrzeni ciała, jak i jego lokalizacji w przestrzeni zewnętrznej. Lakoff i Johnson w przekonujący sposób ukazują proces, w którym nad podstawowymi doświadczeniami orientacyjnymi nadbudowują się w postaci metafor pojęcia i kategorie, jakimi posługujemy się w życiu, nie zdając sobie ogół sprawy z ich

²⁶ Szczególnym przypadkiem tej sytuacji jest kondycja człowieka skazanego przez jakąś chorobę (na przykład śpiączkę) lub inne podobne zdarzenie na brak jakiegokolwiek komunikacji ze światem. Nie można mu odmówić człowieczeństwa ani podmiotowości, pomimo iż trudno wyobraźną rzeczą jest to, w jaki sposób mogłoby się ono w znanym nam wymiarze ukształtować, zwłaszcza jeżeli mamy do czynienia z dzieckiem, które nie zostało jeszcze poddane jakimkolwiek procesowi socjalizacji. Powstaje wówczas pytanie, czy jednak – jak to czyni wiele koncepcji, zwłaszcza religijnych – nie należy poszukiwać istoty człowieczeństwa i podmiotowości w czynniku intelligibilnym – duszy, duchu itd. Problem polega także na tym, z jakim wymiarem jego psychofizycznej rzeczywistości można powiązać przysługujące mu, według powszechnego uznania cywilizowanych narodów, niezbywalne prawa.

²⁷ Powstanie językoznawstwa kognitywnego wiąże się zazwyczaj z ukazaniem się pracy, w której ci autorzy, w opozycji do idei gramatyk generatywnych, wskazują na fakt, że każda z kategorii językowych opiera się na procesie metaforyzacji. Por. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. P. Krzeszowski, PIW, Warszawa 1988.

zakorzenia w doświadczaniu przestrzeni²⁸. Niewątpliwie można powiedzieć, że cielesność człowieka oraz jego bycie w świecie przestrzeni i czasu wyznacza podstawowe wzorce postrzegania i myślenia. Czy jednak nie jest to zbyt mało, by na tej podstawie twierdzić, iż to właśnie te wzorce mogą stanowić podstawę porozumienia między kulturami? Przecież kultura jest właśnie interpretacją wielu podstawowych doświadczeń, nie zawsze przekładalnych na siebie – wychodzi poza to, co ją określa od strony materialnej, w tym szczególnie biologicznej. Dla wielu myślicieli stanowi cienką i kruchą warstwę nad sferą brutalnie materialnej natury²⁹.

Na marginesie można dodać, że nie powinno się przy tym całkowicie lekceważyć idei antropolingwistów zwracających uwagę na wyznaczanie obrazu świata przez strukturę używanego języka. Tezy antropolingwistyki, nawet w jej osłabionej wersji, wspomagają twierdzenie o trudno zbywalnym dziedzictwie kulturowym, różnym dla każdej społeczności, posługującej się innym językiem. Idzie za tym teza o trudnej i skomplikowanej przekładalności rozumienia sensów jakiejś kulturowo określonej wizji świata na obraz o inaczej zdefiniowanej językowej strukturze³⁰.

Wydaje się, że źródła kultury mogą być odkryte we wszystkich wskazanych dotychczas dziedzinach: biologii, nieświadomości i języku. Ma ona jednak także swe niewątpliwie źródło w świadomej twórczości badaczy, artystów, myślicieli i tych wszystkich, którzy poznają, przekształcają i kreują świat zgodnie ze swą wolą i zamysłami. To przede wszystkim w tej sferze znajdują się wartości, ze względu na które podejmuje się różne działania³¹. One też są zwykle przywoływane, gdy mówi się o dialogu między kulturami i cywilizacjami, zwłaszcza dzisiaj, umieszczając ten dialog w aspekcie globalizacji. To one bowiem stanowią sedno „praw człowieka”, które w toczącym się procesie jawią się jako ich nieodłączny aspekt ideowy. Jak jednak wiadomo, wartości te są różne, nieraz niesłychanie trudne do uzgodnienia. Gdy na Polinezji rodzice dochodzili do wieku odpowiedniego do przejścia w zaświaty, byli poddawani przez swe dzieci próbie mającej wskazać, czy ów czas już nadszedł. Rodzice wspinali się na palmy, a dzieci trzęsły nimi – jeżeli ktoś spadał, to znaczyło,

²⁸ Por. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory...*, s. 36–40. Oto pary pojęć przeciwstawnych, których genezą jest wspomniane odwołanie się do doświadczenia przestrzeni: Góra: szczęśliwy, świadomy, zdrowie i życie, panowanie, więcej, przewidywanie, przyszłe wydarzenia, wysoki status, dobro, prawość, racjonalność. Dół: nieszczęśliwy, nieświadomy, choroba i śmierć, poddanie się, mniej, niski status, zło, nieprawość, emocjonalność

²⁹ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.

³⁰ Por. B. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1982.

³¹ Trudno tu zgodzić się z prymitywnymi tezami determinizmu technologicznego, zgodnie z którymi człowiek nie działa ze względu na wartości, ponieważ w jego świadomości nie pojawiają się one w konkretnych sytuacjach. Podawany przykład, że kierowca dojeżdżając do „garbu” na ulicy, który ma spowolnić jego prędkość, nie myśli o wartości, jaką jest ochrona życia dzieci wychodzących w tym miejscu ze szkoły, ale koncentruje się jedynie na tym, by dostosować prędkość do warunków na jezdni, jest całkowicie chybiony (tak jak większość rozumowań tego kierunku). To, że nie pojawia się w jego świadomości żadna wartość („nie unosi się i nie krąży ona w powietrzu”), nie oznacza, że nie postępuje ze względu na nią – działa przecież zgodnie z ochroną wartości ustanowioną przez społeczność, której jest członkiem. To ona, ze względu na tę wartość, poprzez mechanizmy inżynierii społecznej wymusza odpowiednie działanie. Jeżeli zaś kierowca nie dostosuje się do sytuacji i zapłaci mandat lub jeżeli spowoduje wypadek, nie będzie sądzony ze względu na mechaniczne działania, jakie wykonywał w określonej sytuacji, ale ze względu na naruszenie wartości, jaką jest zdrowie i życie.

że był już do tego gotów. Na wyspie Dobu trucie innych, podejrzewanych w istocie o absurdalne czyny, należało do działań usankcjonowanych społecznie³².

Rozumienie wartości niewątpliwie zmienia się w czasie. Cnota przypisywana Odysusowi ma inną treść niż cnota średniowiecznego rycerza. Uczestniczenie w kaźni skazanych, traktowanej jako widowisko, jest jako fakt kulturowy inaczej oceniane teraz niż w dawnych czasach. Zabijanie w aktach terroru przez assasynów, mające prowadzić do raju, w co wierzą także niektórzy współcześni terroryści, wiąże się z innym rodzajem wartości niż dżinijska ahinsa. Przykłady można dowolnie mnożyć. Z jednej strony część etyków chce ukazać, pomimo tych różnic, wspólną sferę wartości. Jest tak zwłaszcza wtedy, gdy wartościom przypisuje się specyficzny, niematerialny, ale jednak realny sposób istnienia, szczególnie w wypadku postawy religijnej szukającej uzasadnienia w określonej teologii. Z drugiej strony jednak jeżeli traktuje się wartości jako wyraz naturalnych, biologicznych lub adaptacyjnych procesów, to łatwiej być relatywistą. Wydaje się, że ten spór, mający głębokie ideowe uwarunkowania, nie jest możliwy do zażegnania w jakimś dającym się określić czasie. Dyskusja między przekonaniem o słuszności swych tez socjobiologiem i fundamentalistą islamskim upatrującym we wprowadzeniu szariatu wypełnienie boskiej woli na ziemi, mającym przy tym na celu uszczęśliwienie ludzkości, jest co najmniej trudna. Wydaje się jednak, że właśnie w tej dziedzinie, w dziedzinie wartości, chociażby minimalne uzgodnienia stają się we współczesnym świecie wyposażonym w coraz bardziej dostępne techniki zagłady czymś koniecznym. Być może jedną z najlepszych propozycji jest odwołanie się do tego, co można nazwać wstępnie „procedowaniem wartości” na wzór „procedowania prawdy”.

Sądzę, że propozycja „procedowania wartości” może mieć pewne zarówno teoretyczne, jak i praktyczne znaczenie w ogólnej dyskusji poświęconej tematowi dialogu międzykulturowego. Najpierw chciałbym się odwołać do zagadnienia „procedowania prawdy” jako wzoru mogącego mieć w tym przypadku zastosowanie. Inspiracją jest tu myśl Johna Hicka, filozofa religii, który w wielokulturowym Birmingham dostrzegł, że nie ma jednej drogi zbawienia. Chodziło przede wszystkim o prawdę religijną i teologiczną, czyli o to, która z religii ma rzeczywistą wartość soteriologiczną, ze względu zaś na fakt bliskości kwestii wartości religijnych do samej problematyki wartości warto poświęcić temu kilka zdań. Hick zauważył, że ludzie „naprawdę dobrzy” niekoniecznie muszą być protestantami takiej jak on denominacji, ponieważ tacy ludzie zdarzają się także pośród katolików, hinduistów, buddystów, muzyłmanów i niewierzących. Ten praktyczny wymiar, niezależny od szczególnych treści świadomości konkretnego człowieka, decyduje, jak ostatecznie stwierdził, o którymś faktycznym statusie i aspiracji soteriologicznej. W rzeczywistości deklaracje są niewiele warte, liczą się natomiast konkretne czyny dokonywane w stosunku do innych ludzi.

³² Chodziło o podejrzenie, iż wróg kradnie nad ranem przemieszczające się z jednego do drugiego ogrodu pataty, które w wyobraźni Dobuańczyków wykazywały się cechami ludzkimi, a więc także plotkowały, co zajmowało ich uwagę, i wtedy właśnie były podstępnie porywane. Por. R. Fortune, *Soccerers of Dobu: The Social Anthropology of the Dobu Islanders of Western Pacific*, Routledge and Kegan, London 1963.

W wypadku rozważań związanych z religią Hick sięga do koncepcji Kanta³³, sugerując, że boskość skrywa się w niepoznawalnej, noumenalnej sferze i choć manifestuje się na różne sposoby, to one same w sobie nie decydują o naturze tej prawdy, mimo że są jej wyrazem. Angielski filozof porównuje doświadczanie Boga do sposobu, w jaki według Kanta ludzie doświadczają tego, co nazywamy światem. Podobnie też jak w tym ostatnim przypadku doświadczenie Boga jest interpretacją³⁴. Jest tak przede wszystkim dlatego, że doświadczenie religijne jest zapośredniczone kulturowo i historycznie. Ten sam rzeczywisty, ukryty w swej noumenalności Bóg, którego istota jest w ostateczny sposób niepoznawalna, jest w różnych religiach interpretowany jako Jahwe, Ojciec Niebieski, Allah, Wisznu. Hick buduje na tych ideach swą hipotezę pluralistyczną, mającą stanowić konkurencyjną propozycję w stosunku do teologicznych doktryn ekskluzywizmu i inkluzywizmu³⁵.

Ostateczną wartością świadczącą o tym, że ktoś znalazł właściwą relację z Rzeczywistym, jest jego przemiana wyrażająca się w zmianie z nastawienia na siebie (*self-centredness*) na nastawienie na Ostateczną Rzeczywistość (*Reality-centredness*). Tę przemianę zauważa zarówno on sam, jak i inni. Kiedy przyjmie się to kryterium jako bezwzględnie obowiązujące, wtedy trudno zdecydować, która z religii faktycznie zbawia. Jest wiarą, ale przecież wiara katolika nie musi być silniejsza niż wiara buddysty, a wiara muzułmanina nie musi przedstawiać mniejszej wartości niż wiara wyznawcy judaizmu. Według Hicka, powyższe ustalenia w dużej mierze kwestionują istnienie jednej prawdy religijnej, odsyłając do indywidualnych przypadków ocenianych w perspektywie kulturowo i religijnie zrelatywizowanego pola znaczeń.

Całe zagadnienie wiąże się ściśle z problematyką prawdy. Brytyjski myśliciel nie staje na stanowisku postmodernistycznego zaprzeczenia obiektywizmu prawdy, ale relatywizuje to zagadnienie w specyficzny sposób, odwołując się do prawdy jako szczególnego procesu opartego na kategorii racjonalności. Ostatecznie Hick opowiada się za pragmatyczną koncepcją prawdy, będąc niedaleko w swych przemyśleniach od Deweya i Jamesa³⁶. Nie neguje do końca ani koncepcji koherencyjnej, ani kła-

³³ Zasadniczą inspirację Kantowską u Hicka stanowi myśl, że umysł nie jest bierny w poznaniu, lecz konstruuje świat. Tego typu epistemologię odnoszącą się do sfery religii Hick rozwija w: *Faith and Knowledge: A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1957.

³⁴ Por. J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven 1989.

³⁵ Deklaracja Kongregacji Nauki i Wiary z 2000 roku *Dominus Jesus* polemizuje głównie z tezami Johna Hicka. Głównym jej twórcą był kardynał J. Ratzinger, dzisiejszy papież. Por. G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Blackwell Publications, Oxford 1986; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2005.

³⁶ Por. W. James, *The Meaning of Truth*, Harvard University Press Cambridge, Mass., 1975; J. Dewey, *Reconstruction In Philosophy*, Beacon Press, Boston 1957. Osobiście sądzę, że żadna inna koncepcja prawdy odnośnie do zagadnień religijnych nie wytrzymuje krytyki. Ze znanych mi epistemologii religijnych jedynie buddyzm staje na stanowisku bliskim pragmatyzmowi. Por. L. Trzcziński, *Doświadczenie i prawda w religii*, materiały z konferencji *Tradycyjne i współczesne systemy wartości. Przeciwnieństwo drugie 'Prawda i Fałsz', The Peculiarity of Man*, Warszawa-Kielce 2001, s. 159-165. Świetnym przykładem takiego podejścia jest stanowisko J. Ś. Dalajlamy w kwestii tak istotnej dla buddyzmu jak koncepcja reinkarnacji. Dalajlama stwierdził, że jeżeli nauka ukaże w niezaprzeczalny sposób, że reinkarnacja jest niemożliwa, to i on się z tym pogodzi.

sycznej, pragmatycznemu podejściu przyznaje jednak zdecydowane pierwszeństwo. Dochodzenie do prawdy oparte jest w tym wypadku na racjonalności, której istotnym aspektem jest możliwość weryfikacji wypowiedzianych zdań. Hick idzie tak daleko w swych poglądach, iż uznaje nawet, że zdanie „Bóg istnieje” jest weryfikowalne, ponieważ można założyć, że po śmierci nastąpi jego sprawdzenie – w takim podejściu nie ma sprzeczności logicznej, i to wystarcza.

W tym tekście nie chodzi oczywiście o przedstawienie filozofii Johna Hicka, ale o zwrócenie uwagi na jego idee mogące stanowić inspiracje dla dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego opartego na poszukiwaniu wartości, które by można było uznać za wspólne. Pierwsza uwaga dotyczy stwierdzenia, że początkowym, wstępnym krokiem takiego dialogu powinno być zgodzenie się na to, że nie jest się nieomylnym. Sceptycyzm lub nawet pewien rodzaj agnostycyzmu jest postawą nieodzowną, jeśli ma prowadzić do porozumienia w kwestiach wartości. Druga uwaga jest związana z tym, że całemu postępowaniu powinien przyświecać przede wszystkim pragmatyzm, za nim zaś dopiero idzie chęć dogłębnego zrozumienia uwarunkowań oraz natury przyjmowanych przez partnera założeń ontologicznych i metafizycznych. Takie działanie stanowi propozycję całkowicie odmienną od ogólnego nastawienia w sytuacji dialogu, obecnie głoszona bowiem powszechnie reguła zawiera się w stwierdzeniu, że owszem, należy prowadzić dialog, ale nie rezygnując ze swego stanowiska, poznawać partnera, ale zachować swą tożsamość. Taki dialog w dziedzinie wartości będzie bezowocny, o czym świadczą fakty zarówno z dziedziny polityki, jak i religii. Bez otwartości, czyli bez gotowości rezygnacji ze swego absolutystycznego stanowiska, powodzenie wydaje się w tej sprawie wątpliwe.

Wstępna propozycja polega więc na tym, by najpierw ustalić pewne wspólne wartości, niezależnie od tego, w jaki sposób są one rozumiane – wystarczy, że są szczerze deklarowane. Rozumowanie będzie miało w tym wypadku formę entymematu: kiedy mamy już wniosek i jakąś przesłankę, a szukamy drugiej z przesłanek. Wnioskiem jest stwierdzenie istnienia wartości, na które godzą się obie strony, przesłankami są kulturowe uwarunkowania, poszukiwanie dotyczy zaś procesu racjonalizacji, który doprowadził do uznania w danym wypadku jakiejś wartości. Oparcie się na racjonalności wydaje się jedyną możliwą strategią w tej sytuacji. Z jednej strony takie podejście wiąże tę strategię z nauką jako sferą kultury, do której, co najmniej z praktycznych względów, odwołują się wszystkie siły na świecie, z którymi można prowadzić dialog. Z drugiej strony procedowanie wartości na gruncie racjonalności może pokazać, jak sama racjonalność w różnych kulturach jest traktowana. Dialog międzykulturowy przyjmie wtedy formę bardziej oddzieloną od emocji, jak się to zwykle dzieje w wypadku poruszania się w sferze wartości, i dlatego, być może, będzie on łatwiejszy i ostatecznie – owocny. W tej sytuacji przede wszystkim powinien zostać rozstrzygnięty problem racjonalności i ta kwestia domaga się jeszcze pewnych uwag.

Ponieważ omawiane zagadnienie dotyczy poznania, wypada określić, czym w epistemologii jest racjonalność, irracjonalność oraz nieracjonalność. Jeżeli weźmiemy pod uwagę śródziemnomorski krąg kulturowy, którego najbardziej uniwersalnym reprezentantem jest filozofia europejska, racjonalne koncepcje poznania charakteryzują się

tym, że: 1) prawda w sensie klasycznym stanowi w nich najwyższą wartość poznawczą, 2) wynik poznania dany jest w zdaniach lub sądach i 3) wynik ten jest możliwy do zakomunikowania oraz weryfikowalny (lub falsyfikowalny, w sensie Karla Poppera). Irracjonalne koncepcje poznania z kolei charakteryzują się tym, że podane wyżej warunki są w nich zaprzeczone, a więc: 1) prawda w sensie klasycznym nie stanowi najwyższej wartości poznania, 2) wynik poznania nie jest dany w zdaniach lub sądach, ale w specyficznych przeżyciach, 3) wynik ten nie jest intersubiektywnie komunikowalny, nie można też mówić o jego intersubiektywnej weryfikowalności ani intersubiektywnej możliwości falsyfikacji³⁷. Taką koncepcją jest na przykład teoria poznania u Plotyna: najwyższa wartość poznawcza w niej to jedność z Prajednią, co jest z kolei dane w doświadczeniu ekstazy. Trudno także mówić o weryfikacji takiego doświadczenia, chociaż neoplatonicy wskazywali na pewną mistyczną procedurę mającą do takiego doświadczenia nieuchronnie doprowadzić³⁸. Na Wschodzie analogiczna koncepcja w całej jaskrawości występuje w buddyzmie zen. Mówi się w nim o doświadczeniu oświecenia (sanskryt. *bodhi*, japoń. *satori*), iż jest ono jak najbardziej realne, chociaż zupełnie nieprzekazywalne³⁹.

Nieprawdą jest przy tym, że Wschód jest w powyżej określonym sensie irracjonalny, Zachód zaś racjonalny. Na Zachodzie neoplatonizm był potężnym nurtem kształtującym oblicze kultury z silnym oddziaływaniem na prawosławie. Na Wschodzie znajdziemy wiele doktryn dążących do skrajnego racjonalizmu, takich jak niezwykle wpływowa szkoła *njaji* w Indiach czy szkoła logików w Chinach. W obu tych kręgach mamy przemieszanie nurtów i ujęć tego zagadnienia. Co najważniejsze, nie znaczy to przy tym, że doktryny i postawy uznane w omawianym kontekście za irracjonalne same się za irracjonalne lub nieracjonalne uważają. Nie jest bowiem prawdą, że filozofia Plotyna jest nieracjonalna, czyli nie chce się odwoływać do żadnej racji, podobnie jest w wypadku cytowanego buddyzmu zen. Jest tak, że obie te filozofie sytuują swoje racje poza dyskursywnym umysłem. Apofatyczność nie jest przecież nieracjonalna, chociaż w przyjętym wyżej rozróżnieniu jest irracjonalna. Podobnie jest ze sceptycyzmem czy agnostycyzmem. Ważne jest więc poszukiwanie racji dla swych podstawowych, zdawałoby się oczywistych przeświadczeń, nawet przy nikłej woli nieprzyjmowania niczego *a priori*⁴⁰. Na koniec, aby propozycje zawarte w tekście były jaśniejsze, odwołajmy się do przykładów.

³⁷ W określeniu zarówno racjonalizmu, jak i irracjonalizmu w odniesieniu do epistemologii idę tutaj za propozycjami Michała Hempolińskiego, na przykład M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989 i in. W prezentowanym ujęciu irracjonalności i racjonalności przeciwstawiona jest nieracjonalność, a odnosi się do braku sensu, na przykład nieracjonalnymi są zdania oparte na poglądzie ścisłego indeterminizmu.

³⁸ Por. Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959; D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.

³⁹ Por. E. Fromm, D.T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm Zen i Psychoanaliza*, Rebis, Warszawa 2006; D.T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, Random House, London 1989.

⁴⁰ Podobne stanowisko odnośnie do racjonalności przedstawione w tekście znajduje się w S.J. Tambiah, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 127–160.

Jak się wydaje, w kulturze zachodniej, kształtowanej przez hellenizm, Biblię⁴¹ i chrześcijaństwo, jednym z podstawowych doświadczeń egzystencjalnych jest „bycie w świecie w relacji do”, przy czym tym „czymś” jest transcendencja mająca cechy objawiającego się na różne sposoby Logosu. Należy przy tym zauważyć, że wspomniana transcendencja jest na ogół widziana jako osobowa. Prawdopodobnie wynika to z tego, że towarzyszy temu w teologii Zachodu ciągłe poszukiwanie raczej miłości rodzicielskiej niż jedynie erotycznej. Za tym idzie silne przeświadczenie, że kochać może jedynie osoba, „ktoś”, a nie bezosobowa Rzeczywistość⁴². W kulturze indyjskiej zdominowanej przede wszystkim przez idee filozoficzno-religijne systemów bramińskich i buddyźmu, takim podstawowym doświadczeniem jest przeżycie jako zagadki swej własnej egzystencji i świadomości. Wartością w kręgu zachodnim będzie dochowanie wierności temu, co odsłania się w manifestacji Logosu. Samopoznanie człowieka nie może tym wartościom zaprzeczyć i to one staną się ostatecznie kryterium dla treści samopoznania. Także w kulturze indyjskiej wartością jest wypełnienie swej wrodzonej, a uwarunkowanej inkarnacyjnie powinności biorącej się z objawionej hierarchii bytów, czyli wypełnienie swojej dharmy⁴³. Tym jednak, co ostatecznie stanie się kryterium przyjęcia swego statusu i rozpoznania tradycyjnych wartości, jest osobiste doświadczenie związane z rozpoznaniem istoty własnej podmiotowości.

Z powyższą kwestią wiąże się następna, dotycząca relacji przyjmowanych wartości do wolności. W kręgu zachodnim tęsknota soteriologiczna nakierowuje się przede wszystkim na kontakt z boskością, co odnosi się do trzech „religii Księgi”⁴⁴. W wizji indyjskiej soteriologia jest przede wszystkim nastawiona na wolność, na wyzwolenie (sansk. *mukti*) ze świata uwarunkowanego, czyli sansary. Znowu powraca tu paradygmat samopoznania, w ideale indyjskim możliwy do zastosowania bez zapośredniczenia jakimikolwiek ideami metafizycznymi, traktowanymi jedynie jako wskazówki na tej drodze.

Następna nasuwająca się różnica dotyczy pojęcia grzechu. Na Zachodzie człowiek jest widziany jako ten, który upadł i zgrzeszył, czego konsekwencją jest jego żałosna kondycja. W światopoglądach indyjskich przyczyną cierpienia jest niewiedza, nie ma ona jednak na ogół charakteru grzechu, którym byłaby wina ujęta w relacji do Źródła objawionych norm⁴⁵. Niewiedza jest paradoksalną cechą Absolutu, którym jest także

⁴¹ Począwszy od renesansu, na co zwróciła mi uwagę dr Izabela Trzcńska, zaczęła być w kręgach chrześcijańskich popularna także Biblia hebrajska, co spowodowało istotne przemiany kulturowe i filozoficzne, na przykład w rozumieniu natury czasu.

⁴² Wydaje się, że taka personalistyczna postawa może być analizowana zarówno psychologicznie (projekcja Ojca, Matki), jak i metafizycznie. Nic nie stoi przeciw na przeszkodzie uznaniu, że bezosobowa Rzeczywistość jest miłością, chyba że apriorycznie definiuje się uczucie miłości jako jedynie osobowe.

⁴³ Chodzi tu przede wszystkim o podział na warny i aśramy. Według Bhagawadgity najlepszą rzeczą jest wypełnianie własnej dharmy, choćby była najskromniejsza.

⁴⁴ W judaizmie będzie to ideał dewekut, czyli „przylegania” do Boga, w islamie bycie „doskonałym człowiekiem” (arab. *al-insan al-kamil*), Przyjacielem Boga (arab. *wali*), w chrześcijaństwie „ogładanie Boga” i uczestnictwo w pleromie Chrystusa.

⁴⁵ Król Dawid nie mówi, że zgrzeszył w stosunku do Uriasza Hetety po wysłaniu go na śmierć, powodowany żądzą do Batszeby, ale powiada: „zgrzeszyłem Bogu”.

człowiek w swej najbardziej intymnej istocie. Rozpoznanie tego wyzwala. W pierwszym wypadku wolność wymaga przebaczenia, w drugim zrozumienia.

Można się spodziewać, że w powyżej opisanych sytuacjach procedowanie wartości oparte na racjonalności może przynieść dobre rezultaty, ponieważ rozpoznanie podstaw myślenia o tym, co uważa się za wartość, pozwoli na rozgraniczenie różnych kulturowo założonych, niesprowadzalnych do siebie z powodów emocjonalnych przeświadczeń i wyodrębnienie tej sfery, która może się poddać tej procedurze. Powinna ona przede wszystkim sięgnąć do tego, co same te kultury uważają za racjonalność, i potem się nią posłużyć. Przedstawione tu myśli, zwłaszcza na ostatnich stronach, są zaledwie szkicem skomplikowanego zagadnienia domagającego się obszernej eksplikacji, co nie zostało jednak z braku miejsca uczynione.

