

Jürgen Habermas

## HIPOTEZA NA TEMAT SENSU RYTUAŁU W PERSPEKTYWIE HISTORII GATUNKU

Kiedy dziś jako socjologowie lub antropologowie mówimy o „religii”, posługujemy się pojęciem inkluzywnym, które rozciąga się na wszelkie możliwe religijne wyobrażenia i praktyki, o ile manifestuje się w nich obcowanie i obchodzenie się z siłami dobra i zła (*Umgang mit Mächten des Heils und des Unheils*).<sup>1</sup> To samo zainteresowanie i interes (*das gleiche Interesse*) przyświeca zarówno kalifornijskiemu guru i indiańskiemu czarownikowi, jak prorokowi Starego Testamentu czy chińskiemu mędrcowi. Kiedy jednak mówimy o „religii” jako wykształceni laicy, myślimy przede wszystkim o owych religiach światowych, które badał Max Weber, a Karl Jaspers tłumaczył jako wykwit epoki osiowej. Nazwa „epoka osiowa” bierze się stąd, że Jaspers wyobraża sobie rok 500 p.n.e. jako „oś”, wokół której obrót dziejów powszechnych niejako przyspiesza, ponieważ we względnie krótkim okresie między ok. 800 i 200 rokiem p.n.e. wydarzyły się niezależnie od siebie rewolucje mentalne, z których wynikły „mocne”, do dziś potężne nauki religijne i metafizyczne obrazy świata.

Wtedy z opowieści mitycznych i praktyk rytualnych powstało coś takiego jak „religia”, w sensie doktryny i praktyki „ufundowanej”, a więc dającej się zidentyfikować w swych historycznych początkach – zoroastryzm w Iranie, monoteizm w Izraelu, konfucjanizm i taoizm w Chinach, buddyzm w Indiach i metafizyka grecka, z tym zastrzeżeniem, że nie była ona zakorzeniona w kulcie praktykowanym przez *polis*. Te „religie” przyjmują postać nauk kanonizowanych w pismach – nauk, które naznaczają całe cywilizacje. Święte księgi stanowią jądra krystalizacji dla dogmatycznego ukształtowania różnych tradycji, zdolne do ich racjonalizacji i instytucjonalizacji, jak też dla organizacji wspólnot kultowych o szerokim wpływie, rozpowszechnionych w świecie. Jaspers zwraca uwagę na fakt, że kosmologiczne obrazy świata i religie światowe powstały mniej więcej jednocześnie – jest to fakt godny

---

<sup>1</sup> M. Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007, 109: „Generalnie religie w swych liturgiach zastrzegają sobie zdolność do obrony przed nieszczęściem (*Unheil*), opanowywania kryzysów i zapewniania zbawienia (*Heilsstiftung*) przez komunikację z mocami ponadludzkimi.”

uwagi z punktu widzenia historii powszechnej, skłaniający go do tego, by eurocentrycznej perspektywie Jerozolimy i Aten przeciwstawić pluralistyczną tezę o równej pierwotności wielkich cywilizacji eurazjatyckich.

Dostrzegając zrewolucjonizowanie sposobu myślenia, trzeba się wystrzeżać intelektualistycznej jednostronności w rozpatrywaniu religijnych i metafizycznych obrazów świata. Kognitywne przełamanie, prowadzące do perspektyw zakotwiczonych poza światem – albo u podstawy świata – i do uniwersalistycznych koncepcji moralnych, czy też do nowych pojęć zbawienia i sprawiedliwości ocalającej, w rzeczy samej jest zdumiewającym osiągnięciem. Ale również w tych naukach zostaje zachowana archaiczna jedność mitu i rytuału, bo religijne interpretacje świata strzegą archaicznej jedności z praktykami kultowymi, transformując je i uzgadniając z wyższym szczeblem refleksji. Bez tego *proprium* religie nie mogłyby się do dziś utrzymać, zachowując autonomię wobec myślenia świeckiego. Poprzez zakorzenienie w kompleksie sakralnym utrzymują łączność z doświadczeniem archaicznym, które tymczasem dla wszystkich pozostałych sensorów kulturowych stało się niedostępne. Żeby doświadczenie obcowania z tym, co „święte” zlokalizować w biegu rozwoju ludzkości i wyłuskać jego znaczeniowe jądro, chciałbym się zastanowić, jak się do siebie mają mit i rytuał. Rzut oka na odnośne teorie antropologiczne prowadzi mnie do rozważenia możliwości, że w praktykach rytualnych uległo przetworzeniu to zasypane doświadczenie filogenetyczne, które polegało na przestawieniu społecznego współzycia z wzorów zachowań wrodzonych dla gatunku na wzory kooperacji zapośredniczone symbolicznie.

## I. KOMPLEKS SAKRALNY

Jeśli chcemy zrozumieć kompleks sakralny, musimy sięgnąć do obserwacji, które poczyniła antropologia kultury na temat tak zwanych nowoczesnych ludów naturalnych, z tych bowiem obserwacji można wnioskować wstecz o neolitycznych formach życia, sięgających 11 tysiąclecia p.n.e. W późniejszych świadectwach literackich wyższych kultur, lepiej dostępnych, i w dotyczących ich znaleziskach archeologicznych znajduje odbicie już rekonstrukcja starszego zasobu mitów i rytuałów. Jego opracowywanie i dalsze *literackie* kształtowanie dokonywało się od ok. 3000 lat p.n.e. pod wpływem interesów władzy zorganizowanej na sposób państwa i na poziomie wykształcającej się świadomości historycznej. Początki kompleksu sakralnego sięgają jednak daleko wstecz poza młodszą epokę kamienia. Najstarsze malowidła naskalne, znalezione w Australii, świadczące o istnieniu miejsc kultu, datuje się na epokę sprzed 50 000 lat, a pierwsze zaświadczone u *homo sapiens* miejsce pochówku jest sprzed 100 000 lat. Z tego czasu pochodzą też najstarsze znaleziska przedmiotów ozdobnych. Niezniszczalny

materiał tych pereł przypomina o tym, że jeszcze dawniejsze opowieści mityczne i działania rytualne, spełniające się w bardziej ulotnych mediach mowy, śpiewu i tańca, nie mogły zostawić żadnych śladów.<sup>2</sup> Dlatego nasuwają się spekulacje na temat starszych początków kompleksu sakralnego, sprzed znalezisk archeologicznych, w okresie powstawania *homo sapiens* i *homo neanderthalensis* z dawniejszego *homo heidelbergensis* (przed 300 000 lat do 100 000 lat temu).

Opowieści mityczne i praktyki rytualne tworzą całość, choć w czasach historycznych już nie w każdym wypadku występują razem. Dla nas opowieści mityczne niejednokrotnie dostarczają dopiero klucza do rozumienia rytuałów. Przy takich „przekładach” chodzi naturalnie o przenoszenie semantycznych treści w medium komunikacyjne innego szczebla rozwoju (a może nawet o nakładanie późniejszego szczebla komunikacji na wcześniejszy?). Praktyce rytualnej przypisujemy sens obrony przed niebezpieczeństwami i opanowywania kryzysów, w tym opanowywania egzystencjalnego doświadczenia śmierci. Rytuały pogrzebowe mają godzić uczestników z faktem skończoności ludzkiej egzystencji, który właśnie sobie uświadomili. Wyobrażenie duszy czy ducha, który opuszcza martwe ciało, sprzeciwia się trudnej do zrozumienia i zniesienia obojętności pożegnania bliskich. Idea „ducha” wyposażonego w nadludzką moc, który może się manifestować w wielu postaciach i może też być obecny w sposób niewidoczny, stanowi człon łączący między rytualnym przywoływaniem „wyższych” czy „nadmudzkich” mocy, w ogóle zrytualizowanym obcowaniem i obchodzeniem się z nimi, a opowieścią mityczną.

Opowieści mityczne zawierają w medium języka w pełni rozwiniętego coś z tego sensu, który już rytuały wyrażają *performatywnie* we własnych formach przedstawiania ikonicznego – w muzyce, tańcu, pantomimice, malowaniu ciała, a więc w postrzeganych gestach i obrazach. Uszczegóławiają wtedy sens zachowania rytualnego, pierwotnie być może autarkiczny – przepędzanie zła i przywoływanie dobra – ze względu na potrzebę opanowania sytuacji krytycznych (katastrofy naturalne, głód, epidemie czy napaści wrogów), jak też ze względu na zabezpieczenie ważnych dla życia funkcji (upragniony deszcz, wystarczające plony, przywrócenie zdrowia itd.). Wyraźnie archaiczny charakter praktyk rytualnych i potrzeba ich przekładu rodzi pytanie, czy rytuały i mity rozwinęły się równie pierwotnie wraz z pojawieniem się mówiącego *homo sapiens*, czy też zachowanie rytualne sięga nawet wstecz przed ewolucyjny próg, jakim było wykształcenie się języka gramatycznego.

---

<sup>2</sup> R. Berger, *Eine Naturgeschichte der Sprache*, Frankfurt/M. 2008, 110 nn.

## II. MIT I RYTUAŁ – UDOŚTĘPNIANIE ŚWIATA I INSCENIZOWANIE

Według mojej wiedzy owa kwestia pierwszeństwa, dyskutowana od wczesnych lat XIX wieku, dotąd nie została rozstrzygnięta.<sup>3</sup> Giętka, narracyjna forma tłumaczy, dlaczego mity od początku nadają się do relacjonowania i wyjaśniania, a więc kognitywnego opracowywania zdarzeń w świecie (*des Weltgeschehens*). Ponieważ w gramatycznej formie opowieści można je zorganizować w całość, rozpatrujemy te opowieści najpierw ze względu na ich aspekt przedstawiania również wtedy, gdy nie chodzi o wypracowane systemy klasyfikacji obserwowanych zjawisk natury ani o kosmogonie, wyjaśniające pochodzenie świata. Rytuale natomiast ukazują nam przede wszystkim *performatywny aspekt* spełniania dokładnie uschematyzowanych i powtarzanych działań. Przy tym treści semantyczne, mimo wyrazistego charakteru użytych symboli i obrazów, są obecne tylko *implicite*. Choć mamy tu dodatki werbalne i wtrącane komentarze, zachowania rytualne są zasadniczo symbolicznymi działaniami na poziomie komunikacji związanym z interakcjami i jeszcze nie wykształconym i nie wyodrębnionym propozycjonalnie.

To przeciwstawienie mitu i rytuału nie oddaje sprawiedliwości psychodynamicznej roli obrazów świata. Lévi-Strauss w swojej analizie mitów słusznie podkreśla rolę intelektualnej ciekawości jako motywu dla pojęciowego systematyzowania wiedzy uzyskiwanej naocznie.<sup>4</sup> Ale ci, którzy opowiadają sobie nawzajem swoje mity i wspólnie je inscenizują, upewniają się przez to zarazem co do swojej tożsamości. Zbiorowość w swym obrazie świata ogląda siebie samą, i to jednocześnie w strukturach swego społecznego współżycia i jako integralny składnik otoczenia naturalnego. Dopiero refleksyjne odniesienie do siebie samej, właściwe zbiorowości opowiadającej, czyni zrozumiałym, dlaczego opowieści mityczne odzwierciedlają w obrazie natury każdorazowo własną kulturę. Sam Lévi-Strauss w polemice z *Krytyką rozumu dialektycznego* Sartre'a tłumaczy totalizujący ruch myśli nieoswojonej motywem upodabniania tego, co obce i nieznanne do tego, co znajome, własne.<sup>5</sup> Dopiero ten motyw zabezpieczania zbiorowej tożsamości – a nie sama intelektualna ciekawość – tłumaczy pojęciowe łączenie binarnych klasyfikacji zdarzeń naturalnych z klasyfikacjami stosunków pokrewieństwa, przestrzennej organizacji wspólnego życia, sposobu produkcji itd.<sup>6</sup>

Ponieważ opowieści mityczne nie tylko opracowują obserwacje i mówią coś o świecie, lecz także odzwierciedlają psychodynamikę obchodzenia się

<sup>3</sup> W. R. Smith, „Lectures on the Religion of the Semites” (1899), w: R. A. Segal (red.), *The Myth and Ritual Theory*, Oxford 2004, 15–34.

<sup>4</sup> C. Lévi-Strauss, *Mythologica I–IV*, Frankfurt/M. 1971–75.

<sup>5</sup> Idem, *Das wilde Denken*, Frankfurt/M. 1968, 283 [wyd. pol.: *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 2001].

<sup>6</sup> *Das wilde Denken*, 198.

z różnymi rodzajami ryzyka, jakie towarzyszy poczynaniom w świecie, z samego mitu prowadzi most do rytuału: „Mit nie jest po prostu wypowiedzią, lecz działaniem.”<sup>7</sup> Mit nowego roku, który stał się sławny dzięki J. G. Frazerowi, mówi o tym, że rytualne zabicie starego króla zapewnia, iż wegetacyjny cykl pór roku z powrotem wiosny pozostaje nienaruszony – to jest wyrazisty przykład ścisłego związku między opowieścią mityczną i inscenizacją. Musimy je widzieć razem: „framing”, czyli właściwa mitowi moc językowego udostępniania świata, na którą rzucają światło analizy Lévi-Straussa, idzie w parze z „re-enacting”, z periodycznie powtarzanym „wystawieniem”, inscenizacją mitu.

### III. WEWNĘTRZNE ZNACZENIE ZACHOWANIA RYTUALNEGO

Nie byłoby jednak dobrze, gdybyśmy traktowali zachowanie rytualne tylko jako zjawisko towarzyszące mitowi. Z punktów widzenia teorii komunikacyjnej rozpoznajemy w rytuale dawniejszy szczebel ekspresji symbolicznej niż opowieści mityczne.<sup>8</sup> Media wspólnego tańca, śpiewu, pantomimy i mimiki, malowania ciał, ozdabiania i przedmiotów kultowych (maski, emblematy, godła, ornamenty itd.) pozwalają na takie ikoniczne przedstawianie i naśladowanie, które nie jest zdane na językowe tłumaczenie swego znaczenia. Kiedy szukamy pierwotnego sensu, jaki kompleks sakralny miał dla samych uczestników, musimy iść wstecz po śladach prowadzących do znaczeń *odciśniętych w samym rytuale*.

Przy przeglądzie teorii rozwiniętych w ostatnich stu latach uderza mnie to, że większość wyjaśnień rytuału zakłada już świat konkretnych duchów i bogów ukształtowany przez mity, dostępny narracji. Dotyczy to wyjaśniania rytuału jako próby magicznego zabiegania o życzliwość ponadludzkich mocy, albo wyprowadzania go z ofiary (np. teoria mechanizmu kozła ofiarnego René Girarda). Z mojego punktu widzenia bardziej pouczające są elementarne rytuały podarunków i wymiany, które zbadali już Henri Hubert i Marcel Mauss, uczniowie Durkheima, gdyż te praktyki niejako niosą swój sens w sobie. Fundują – być może poczynając od wymiany kobiet – stosunki wzajemności między rodami i przez to umacniają więzy solidarności, czy w każdym razie stosunki wolne od przemocy.<sup>9</sup> Święte rytuały ofiarne mogły się rozwinąć z takich profanicznych rytuałów wymiany. Wzajemność, którą tworzy i odnawia wymiana, zawiązuje więź społeczną między potencjalnymi rywalami.

W ten sposób zbliżamy się do wewnętrznego sensu zachowań rytualnych, na tropie którego był Emile Durkheim, w tej sprawie nadal najważniejszy

<sup>7</sup> „Myth is not just a statement but an action.” R. A. Segal, *Myth*, Oxford 2004, 61.

<sup>8</sup> W. Burkert, *Homo Necans*, wyd. 23 Berlin 1997, 39–45.

<sup>9</sup> Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford 1997, 108–120.

interpretator. Rozumie on rytuał jako praktykę samoodnoszącą, która stabilizuje spójność grup społecznych.<sup>10</sup> Przypisuje praktyce rytualnej sens niezależny od jakiegokolwiek wyjaśnienia narracyjnego. Ściśle biorąc, bada sens praktyk rytualnych z dwóch punktów widzenia: samotematyzacji społeczeństwa i wytwarzania poczucia, że powinno się spełniać normatywne oczekiwania co do zachowań. Po pierwsze więc, w rytuale mają znajdować odbicie istniejące struktury społeczne, po drugie zaś członkowie zbiorowości w akcie samoprzedstawienia społeczeństwa mają się upewniać co do własnej tożsamości i przez to nadawać moc normatywną formom społecznego współżycia.

Chciałbym też wspomnieć o innym klasyku, Arnoldzie van Gennepie. Jego znane badania nad rytuałami inicjacji, regulującymi przejście od obecnego statusu do następnego (przy narodzinach, na progu dorosłości, przy zawieraniu małżeństwa i pogrzebie) uzupełniały analizy Durkheima o pewien decydujący punkt widzenia.<sup>11</sup> Rytualne przejście od jednego cyklu życia do kolejnego odgrywa ważną rolę również ze względu na wspomniane dwa aspekty: samotematyzacji społeczeństwa i wytwarzania obowiązków normatywnych. Kiedy na przykład młodzieniec zostaje przyjęty do grona dorosłych mężczyzn, zaznajamia się z rolami społecznymi związanymi z tym nowym statusem. Wykonując przepisane czynności rytualne spotyka się niejako z istotnym wycinkiem społeczeństwa i jednocześnie nabywa dyspozycji do tego, by spełniać odpowiednie społeczne oczekiwania co do zachowań. Inicjacja zapobiega niebezpieczeństwu, że przy zmianie generacyjnej zerwana zostanie ciągłość społecznej integracji – i osłabną normatywne siły wiążące.

Jeśli chodzi o sens wymiaru sakralnego, pouczający jest jednak ten aspekt, ze względu na który van Gennep interpretuje przejścia statusowe, dokonujące się w trzech fazach: Inicjacja, która dla tego, kto ją przechodzi, oznacza głęboką zmianę tożsamości, inscenizowana jest jako śmierć i społeczne nowe narodziny. Nowym momentem, który wprowadza do analizy van Gennep, jest przejście przez stadium odłączenia od wspólnoty, w którym członkostwo młodzieńca jest niejako zawieszony; jego społeczna egzystencja przejściowo wygasa, mianowicie aż do ocalającego aktu powrotnego włączenia w nowym charakterze. Ta pośrednia faza odłączenia, porzucenia na społecznej ziemi niczyjej, powtarza skrajne doświadczenie utraty gruntu. Oto istnienie cofnięte do izolowanego trybu samozachowania organizmu, który nie może liczyć na niczyją pomoc, uświadamia sobie swoją całkowitą zależność od społecznej formy egzystencji. Ze względu na hipotezę, którą chciałbym wysunąć, wyjdę od pewnej generalizacji tego doświadczenia.

<sup>10</sup> E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa 2010; por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A. M. Kaniowski, t. II, Warszawa 2002, 79–107.

<sup>11</sup> A. van Gennep, *Übergangsriten*, Frankfurt/M. 1986.

Symulowane doświadczenie całkowitej ekskluzji i wyobcowania uświadamia jednostce nie tylko określoną zmianę ról społecznych, a przez to strukturę i dynamikę własnego społeczeństwa, w które nowicjusz zostaje wprowadzony. Konfrontuje ją raczej z doświadczeniem właściwym procesowi socjalizacji jako takiemu, *samemu trybowi uspołecznienia*. Mianowicie dorastający chłopiec w długim okresie wychowu i zależności nie może zabezpieczyć swojej tożsamości przez przywieranie do *status quo ante*. Oto więc czyni egzemplaryczne doświadczenie, że tylko na drodze samoporzucenia może siebie odzyskać i potwierdzić jako zregenerowane ja.

Tymczasem badania w dziedzinie antropologii kultury, o ile je ogarniam, oświeciły rytuał z innych jeszcze stron, przynosząc owocne wyniki, ale nie kwestionując centralnych rozeznań Durkheima i van Gennepa. Tak na przykład Max Gluckmann i Victor Turner przesuwają akcenty z odnawiania społecznej solidarności na otamowywanie i stabilizowanie wciąż istniejących napięć społecznych. Funkcjonalizm pojmuje zachowania rytualne jako mechanizm zapewniający zwartość grupy. A od czasu zwrotu kulturalistycznego, który zapoczątkował Clifford Geertz, rozpatruje się praktyki rytualne ze względu na ich swoisty kod, który strukturalizuje stosunki społeczne. To ujęcie rytuału, jako samoistnego języka, skłoniło Wilhelma Dupré, by nawiązać do tradycji romantycznej, sięgającej Herdera, Hamanna, Humboldta i Hegla, rozumiejącej człowieka jako *animal symbolicum*. Dupré pojmuje uniwersalny, obecny we wszystkich społeczeństwach prymitywnych wymiar sakralny jako samoodnoszącą się komunikację, możliwą dzięki tej rewolucyjnej innowacji, jaką było posłużenie się w identycznym znaczeniu symbolami udostępniającymi świat. Znów tutaj rytuał jest pierwotną formą samo-refleksji wczesnych społeczeństw.<sup>12</sup> Ale teraz wraz z wymiarem sakralnym ma być odnaleziony „język” dla komunikacji na temat egzystencjalnych założeń formy życia konstytuowanej symbolicznie – a więc na temat narodzin i śmierci, kruchości współżycia, na temat tego, że zasoby materialne i organiczne łatwo się wyczerpują, a ciało i dusza są podatne na zranienie. Te warunki są „ostateczne” w sensie nierozporządzalności: „Zwrot ku temu, co ostateczne [...] jest więc spleciony z należącym do historii rodów procesem stawania się człowiekiem (*mit dem Prozess der stammesgeschichtlichen Menschenwerdung*).”<sup>13</sup>

<sup>12</sup> W. Dupré, *Religion in Primitive Cultures*, Den Haag 1975, 64 n: „Ponieważ żyjemy w symbolach i poprzez symbole, jesteśmy zdolni pojąć symbol symbolizacji. (...) Możemy więc zapytać, czy ten wymiar jest źródłem i początkowym spełnieniem religii, wymiarem, z którego wyłaniają się symbole (...)?”

<sup>13</sup> „The turn to the ultimate (...) is thus interwoven with the process of hominization.” Ibidem, 247. [W tekście przekład z przekładu niemieckiego, przypuszczalnie dokonanego przez J. H.; w przypisie tekst w oryginale podany przez J. H.]

#### IV. HIPOTEZA

Chciałbym wyostrzyć te rozważania do postaci hipotezy, że w kompleksie sakralnym znajduje odbicie usiłowanie, by opanować pewien problem, który pojawił się wraz z przekroczeniem ewolucyjnego progu i przejściem do nowego szczebla interakcji zapośredniczonej symbolicznie. W ewolucji gatunku ludzkiego ważną cezurę stanowi początek języka. A ponieważ tymczasem dawny pogląd o pochodzeniu języka gramatycznego z komunikacji za pomocą gestów nabral zaskakującej aktualności, nasuwa się kwestia stosunku między tą wczesną formą komunikacji w życiu codziennym a językiem rytuału, spoza życia codziennego, wyspecjalizowanym w obcowaniu i obchodzeniu się z mocami dobra i zła. W obu przypadkach mamy do czynienia z pewną formą naśladowania czy przedstawiania ikonicznego, która skłania do porównań między zachowaniem rytualnym a profaniczną komunikacją za pomocą gestykulacji i mimiki. Ale co oznacza podział pracy między formami komunikacji, z których jedna wynika ze związków kooperacyjnych, podczas gdy druga wypada z wszelkich funkcji życia codziennego? Wspomniane badania antropologiczne dostarczają punktów oparcia dla przypuszczenia, że rytuał jest odpowiedzią na to, że ta ewolucyjnie nowa forma, jaką stanowi *uspołecznienie komunikacyjne*, jest podatna na zakłócenia. Żeby jednak rozpoznać problem, dla którego rozwiązaniem mógł być rytuał, musimy sobie najpierw wyjaśnić, na czym w ogóle polega ta ewolucyjna innowacja, jaką jest język.

#### V. POROZUMIEĆ SIĘ Z KIMŚ CO DO CZEGOŚ

Zgodnie z dzisiejszym poglądem, mutacja i selekcja kierują przystosowaniem specyficznego dla gatunku zbioru genów do zmienionych warunków otoczenia. Ten mechanizm ewolucji naturalnej wraz z powstaniem gatunku, który uczy się mówić, zostaje zastąpiony przez kulturowe procesy uczenia się, coraz bardziej przyspieszające. Kulturowe zdolności uczenia się powstają dzięki kognitywnemu pchnięciu, które wiąże się wyraźnie z socjokognitywnym przestawieniem zachowań społecznych na interakcje zapośredniczone symbolicznie.<sup>14</sup> Zdolność adresowania sygnałów do osobników tego samego gatunku obserwujemy też u naczelnych; innowacja polega, mówiąc zwięźle, na *wzajemnym* posługiwaniu się symbolami, które dla osobników gatunku nabierają *tego samego* znaczenia. Nowe jest komunikacyjne wytwarzanie przestrzeni *intersubiektywnie podzielanych* treści semantycznych. Nasi wysoce inteligentni krewniacy natomiast, szympansy, wydają się nie być

<sup>14</sup> M. Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Frankfurt/M. 2002, 23 nn [wyd. pol.: *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. Joanna Rączaszek, Warszawa 2002].



w stanie wyrwać się z granic swojej samoodnoszącej perspektywy, którą za każdym razem kierują własne motywy. Właśnie ten krok poza egocentryczne pole widzenia w sobie uwięzionej świadomości naczelných, ku publicznej sferze wspólnie interpretowanego świata pozwala odgadnąć coś z tego, jakie znaczenie (*Relevanz*) miało przestawienie się na nową formę interakcji, za pośrednictwem symbolicznie.<sup>15</sup>

Komunikacja językowa wyróżnia się przez to, że *horyzontalny stosunek między mówiącym i adresatem* jest sprzężony z *wertykalnym stosunkiem do przedmiotów lub stanów rzeczy*, wychodzącym z tej wspólnej bazy. Stosunek interpersonalny między uczestnikami sprzęga się z takim odniesieniem do czegoś w świecie obiektywnym, które nie tylko zwraca się w tym samym kierunku, lecz jest intersubiektywnie *podzielane*. Uczestnicy *uno actu* porozumiewają się *ze sobą co do czegoś*.<sup>16</sup> Ewolucyjnie decydującej innowacji trzeba zatem upatrywać nie bezpośrednio w tym wytworze, jakim jest sam język, w jego formie gramatycznej i semantycznych treściach, lecz w *pragmatycznych warunkach ramowych* dla skonwencjonalizowanego, a więc omylnego posługiwania się symbolami w ogóle. Dla komunikacji o charakterze „językowym”, zapośredniczonej przez symbole, wystarczy skonwencjonalizowana wymiana gestów. Do tego nie jest jeszcze potrzebne opanowanie języka gramatycznego. Treść semantyczna, którą wyrażają na przykład wykrzykniki, zdania jednosłowne lub gesty dziecięce – jak przy okrzyku „Pożar!”, który jednocześnie odnosi się do zdarzenia, wyraża przeżenie i woła o pomoc – składa się z jednego syndromu trzech jeszcze nie rozdzielonych elementów: postrzeżenia epizodu lub stanu rzeczy w świecie, ekspresji każdorazowo własnych nastrojów czy afektów, jak też związanych z nimi imperatywów i oczekiwań co do zachowania skierowanych ku innym.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Patrz na ten temat wyczerpująco tekst 2 („Świat życia jako przestrzeń racji ucieleśnionych symbolicznie”) w tym tomie [artykuł pierwszy w naszym tomie – red.].

<sup>16</sup> J. Habermas, „Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt”, w: idem, *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie. Philosophische Texte*, t. I, Frankfurt/M. 2009, 197–242.

<sup>17</sup> Jeśli przyjmiemy, że niejęzykowe media sztuki mają swe korzenie w symbolicznej komunikacji na tym szczeblu, mogłoby to tłumaczyć, dlaczego rozumiemy dzieła sztuki, nie mogąc wyczerpać ich treści semantycznej w komentarzach i wyjaśnieniach. Rdzeń doświadczenia estetycznego, dla języka nieprzejrzysty, sięga wysoce czulego posługiwania się mediami, które umożliwiają porozumienie między autorem i publicznością, nie pozwalając rozłożyć komunikowanych treści na propozycjonalne i modalne części składowe. Wyższość sztuki zasadza się na tym, że złożona treść subtelnych nastrojów, stanów ducha o najróżniejszym zabarwieniu (*facettenreichen*), często skrajnie ambiwalentnych, i poruszeń intelektualnych, w czym znajdują odbicie najgłębiej refleksyjne doświadczenia i reakcje najwrażliwszych umysłów danej epoki, nie mogą znaleźć adekwatnego wyrazu w prozaicznym języku. Albowiem język wykształcony i wyodrębniony propozycjonalnie rozrywa semantyczne nici między postrzeżeniami, które w aktualnych doświadczeniach wiążą się ze sobą w sieć i interferują, z jednej strony, i towarzyszącymi im uczuciami z drugiej. Tej *doświadczanej* interferencji propozycjonalnych, ekspresywnych i apelatywnych komponentów znaczeniowych, które niejako tworzą echo dla siebie nawzajem, może oddać sprawiedliwość tylko przedstawienie w medium niejęzykowym.

Dopiero w toku gramatycznego wiązania takich semantycznych konwencji dochodzi, w filo- i ontogenezie, do dwóch decydujących rozróżnień, które cechują nasze gramatyczne języki, to znaczy do wykształcenia struktury wypowiedzi złożonych z wyrażen referencjalnych i predykatywnych, i do rozróżnienia między składnikami propozycjonalnymi i illokucyjnym trybem ich użycia.

W naszym kontekście decydujące jest to, że nawet proste gesty mogą tworzyć wspólną przestrzeń semantyczną dla wspólnoty komunikacyjnej tylko wtedy, gdy używa się ich w ten sposób, że

– dzięki wzajemnemu przyjmowaniu perspektywy innego zostaje wytworzony interpersonalny stosunek między ego i alter (mianowicie w formie relacji ja-ty); oraz że

– zamiar komunikacyjny wobec drugiej osoby spełnia się dopiero we wspólnym, a więc intersubiektywnie podzielanym odniesieniu do czegoś w świecie (przez co z kolei ten nabiera obiektywności świata dla wszystkich uczestników identycznego i istniejącego niezależnie).

Emergencję tych dwóch osiągnięć człowieka, konstytutywnych dla posługiwania się językiem, można wykazać między innymi za pomocą obserwacji, że wśród naczelnych nie spotykamy ani spotkania wzrokiem (*Augengruß*), ani pantomimy, ani wskazywania gestem. Małpy nie patrzą sobie w oczy, nie są więc dla siebie „drugimi osobami”. I żaden naczelnny nie zwraca osobnikowi swojego gatunku, w sposób bezinteresowny uwagi na określony przedmiot w otoczeniu, już to bezpośrednio nań wskazując, już to naśladując przez pantomimę jego cechy charakterystyczne; gdyby tak było – a tego uczą się już jednoroczne dzieci – to poprzez owe gesty wskazujące i naśladownictwo dawałby wyraz założeniu, że istnieje wspólny świat obiektywny.<sup>18</sup> Michael Tomasello i jego współpracownicy za pomocą pomysłowych eksperymentów z dziećmi ludzkimi i szympansimi próbowali wykazać, że triadyczne odniesienie intencji do czegoś w świecie, podzielanej przez mówiących i słuchających, jest ludzkim monopolem.<sup>19</sup>

Szympansy są niezwykle inteligentne; mają zdolność do działań intencjonalnych, do rozumienia intencji innych działających i do wyciągania wniosków praktycznych. Ważna różnica kognitywna w sposobie wzajemnego komunikowania się, dzieląca szympansy i ludzi, polega na tym, że szympan-

<sup>18</sup> Przeciwno zarzutom patrz M. Tomasello, „On the Different Origins of Symbols and Grammars”, w: M. H. Christiansen, S. Kirby (red.), *Language Evolution*, Oxford 2003, 90–110, tu 100: „Jednakże szympansy nie posługują się swoimi gestami w sposób referencjalny. Wynika to stąd, że (1) umieszczają się w kontekstach diadycznych – żeby albo ściągnąć uwagę innych na siebie, albo spowodować, by inni skierowali swoje zachowanie na nich (np. w zabawie, w pielęgnowaniu ciała, przy seksie) – nie zaś triadycznych, żeby zwrócić uwagę innych na jakąś realność zewnętrzną; poza tym (2) posługują się gestami wyłącznie w celach imperatywnych, by żądać od innych określonego zachowania, nie zaś w celach deklaratywnych, gdy chodzi o to, żeby zwrócić uwagę innych na coś tylko dlatego, że uważa się to za interesujące, albo chce się to skomentować.”

<sup>19</sup> M. Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung...*, wyd. cyt., 71 nn.

sy używają swoich bajecznych zdolności tylko w zamiarze samoodnosząco-strategicznym, do manipulowania istotami swojego gatunku w interesie własnych zamierzeń. Nie potrafią wejść w żaden stosunek interpersonalny odnośnie do wspólnego celu w świecie obiektywnym. Nie są w stanie kooperować w tym sensie, by koordynować swoje działania z innymi dla osiągnięcia wspólnego celu, jak tego wymaga na przykład polowanie na grubego zwierza. Brak im zarówno wspólnej intencji, jak odniesienia do świata, które byłoby konieczne, by antycypująco ująć kooperację, w której uczestniczą z innymi, w sposób przedmiotowy, to znaczy przedstawić ją [sobie] (*vorzustellen*) jako projekt.<sup>20</sup> Ta obserwacja nie oznacza naturalnie, że szympansy nie rozwinęły bogatego życia społecznego, regulowanego przez afekty. Ale na płaszczyźnie świadomego, intencjonalnego wywierania wpływu na istoty swojego gatunku brak im orientacji kooperatywnej; spoiwem ich życia grupowego są mechanizmy ewolucyjnie starsze.

## VI. ROZWINIĘCIE HIPOTEZY: KOMUNIKACJA W ŻYCIU CODZIENNYM I SPOZA ŻYCIA CODZIENNEGO

Rytuał rozumiem teraz jako pewną odmianę komunikacji za pomocą gestów; także on jest mimetyczną formą komunikacji, która wytwarza wspólny świat znaczeń symbolicznych. W rytmicznych ruchach tańca stapiają się ze sobą przedstawienia ikoniczne o różnych modalnościach.<sup>21</sup> Od innych przedstawień ikonicznych zachowanie rytualne różni się jednak tym, że właściwe mu jest osobliwe samoodniesienie: rytuał nie odnosi się do wspólnie identyfikowanego „czegoś w świecie”. Trzeci filar triadycznej struktury skierowany jest w próżnię – w każdym razie dopóki dla tego, co przeżywane i intendowane szukamy przedmiotu lub stanu rzeczy w widzialnym, obiektywnym świecie. Referentu tej komunikacji, zwróconej ku sobie, nie można uchwycić rękami, leży on w innym wymiarze. Zakłócenia, na które odpowiedzią jest rytuał, powstają w wewnętrznej sferze życia zbiorowości; wiążą się w sposób swoisty z wrażliwością (*Anfälligkeit*) komunikacyjnej formy społecznienia.

Komunikacja za pomocą gestów, która powstała w związkach kooperacyjnych, spotyka się najpierw z wyzwaniem natury kognitywnej. Wraz z otwarciem się na zdarzenia w świecie, ujmowane z dystansu i wspólnie interpretowane, otwarty na świat umysł człowieka wystawia się na ogromną falę informacji, które trzeba przetworzyć. To, co za każdym razem nowe, trzeba włączać do znanych już kontekstów, w nich klasyfikować. Owo bogactwo obserwacji prowokuje myśl nieoswojoną, by przetwarzać je w postaci mitycznych obrazów świata, w sposób – jak z uznaniem sądzi Lévi-Strauss –

<sup>20</sup> M. Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt/M. 2009, rozdz. 5.1.1.

<sup>21</sup> M. Donald, *Origins of the Modern Mind*, Cambridge, Mass. 1991, 168.

analogiczny do naukowego; może się ono narzucić umysłom dopiero gdy, i w tej mierze, w jakiej funkcja przedstawieniowa odrywa się od kontekstów społecznej kooperacji, i w jakiej wykształca się i wyodrębnia język gramatyczny. Ale wkroczenie w publiczny świat form symbolicznych nie stanowi jedynie wyzwania natury kognitywnej. Kiedy istoty tego samego gatunku, które dotąd były uwięzione w przeżywaniu egocentrycznym, przedstawiają się z interakcji kierujących się afektami, wywoływanych za pomocą sygnałów, na interakcje takich członków grupy, którzy muszą radzić sobie z kontyngencjami świata w sposób *kooperacyjny*, już w horyzoncie wspólnego im świata życia – to powstaje sytuacja, która wymaga rewolucji w sposobie koordynowania zachowań. Przetawienie się na kooperację oznacza przewrót w stosunku jednostki do jej otoczenia społecznego; świadomość egocentryczna podlega przy tym ssaniu komunikacyjnego uspołecznienia jednostek, które stają się świadome własnej intencjonalności.

Ten przewrót wywiera na świadomość indywidualną kleszczową presję w kierunku jednoczesnego uspołecznienia i indywidualizacji, która jest charakterystyczna dla symbolicznie ustrukturuowanych form życia. Ciężar koordynowania działań spada coraz bardziej na działania komunikacyjne i przez to na barki samych jednostek, a zarazem do ich świadomości dochodzi fakt, że reprodukcja własnego życia zależy od samopotwierdzenia zbiorowego i funkcjonowania społecznej kooperacji. Ale świadomość subiektywna postrzega siebie w tej zależności od ducha obiektywnego także *jako* świadomość indywidualna. Złożony organizm społeczny musi więc ona napotykać jednocześnie jako moc opanowująco-konsumującą (*als eine überwältigend-konsumierende Gewalt*) i jako moc ocalającą, gwarantującą przeżycie i bezpieczeństwo. Z punktu widzenia jednostki, trzeba było jednocześnie bronić się przed tą mocą zbiorowości i utrzymywać ją nienaruszoną.

Kryzysowe doświadczenie, że oto traci się grunt pod nogami, gdy trzeba oscylować między egzystencją oddaną do dyspozycji zbiorowości i taką, która jednak ma się „spełniać” indywidualnie, powtarza się zarówno w reprodukcji życia społecznego, jak w każdej ontogenezie. Znalazło ono swoje literackie echo w Rousseau’wskim opisie umowy społecznej jako aktu samowyobcowania i jednoczesnego oddania się jednostki społeczeństwu. Jest to figura myślowa o tyle pouczająca, że umowa społeczna wskazuje na warstwę norm działania, które pozwalają prawowicie rozwiązywać konflikt między jednostkowym i ogólnym. Normatywność, która uzyskuje taką moc regulowania działań, wykracza poza normatywność uregulowanego, posłusznego konwencjiom użycia symboli, właściwą samej komunikacji. Gdy dla tej mocnej normatywności, związującej działające jednostki motywacyjnie, szukamy generatora w historii naturalnej, to nasuwa się myśl, że prawdopodobnym źródłem jest tutaj zachowanie rytualne.

Durkheim scharakteryzował praktyki rytualne z punktów widzenia regeneracji solidarności społecznej i samotematyzacji społeczeństwa. Oba te

punkty widzenia w świetle naszych rozważań w sposób zaskakujący wiążą się ze sobą. To, że rytuałowi brak odniesienia do czegoś w świecie, tłumaczy się tym, że chodzi w nim o opracowanie samoodnoszącego się tematu, mianowicie kryzysu, który powstaje w sytuacjach presji w obrębie samego procesu uspołecznienia. Zgodnie z moją propozycją, z punktu widzenia historii gatunku kryzys ten sprowadza się do przestawienia czynności poznawczych i koordynacji działań z przedjęzykowego na językowy poziom komunikacji, przy czym uspołecznienie inteligencji idzie w parze z indywidualizującym uspołecznieniem działających podmiotów. To tłumaczy konflikt, który jest właściwy uspołecznianiu motywów. Powstaje napięcie między komplementarnymi imperatywami samozachowania jednostek i zapewnienia społecznej kooperacji, to znaczy między indywidualnym samozachowaniem i solidarnością. Imperatywy są komplementarne, a więc mogą być spełnione tylko jednocześnie. Otóż napięciu temu przeciwdziała ewolucyjnie nowa normatywność społecznie zinstytucjonalizowanych oczekiwań co do zachowań – ale nigdy go raz na zawsze nie przewycięża. Jest ono natury strukturalnej i wymaga ciągłego balansowania między imperatywami samozachowania indywidualnym i zbiorowym. Wobec tej niepewnej równowagi, wciąż na nowo wymagającej stabilizowania, rytuał można rozumieć jako tę praktykę społeczną, która odnawia źródłowy proces wytwarzania normatywności.

Każda destabilizacja i tak chwiejnej równowagi domaga się praktyki, w której indywidualni członkowie upewniają się co do swej zależności od potężnego kolektywu. To upewnienie przyjmuje formę autoreferencyjną, gdyż referent nie jest czymś, co można wskazać palcem. Referent, przywołana wyższa moc, powstaje wraz z przejściem na nowy szczebel komunikacji i do odpowiadającego mu uspołecznienia czynności poznawczych i motywacji. Uspołecznienie inteligencji prowadzi do powstania nowego autorytetu – ponadsubiektywnego logosu języka; jednocześnie dokonuje się dialektyczne uspołecznienie jednostek, o charakterze twórczego burzenia, które skazuje na upadek dawne tożsamości. Indywidualizujący efekt językowego trybu uspołecznienia sprawia, że niepewne wyważanie między jednostką i wspólnotą staje się ukrytym ciągłym problemem.

## VII. TRANSFORMACJE KOMPLEKSU SAKRALNEGO

Rytualne odnawianie społecznej solidarności pojmijmy więc jako odpowiedź na aktualne wstrząsy nękające ten właśnie rezonator, jakże podatny na zakłócenia. Skoro tak, to nasuwa się też na koniec możliwe wyjaśnienie powstania kompleksu sakralnego, a więc *powiązania* mitu i rytuału. Mity, wszystko jedno czy rozszyfrowują tylko sens rytuałów, czy powstały całkiem od tego niezależnie, pełnią przede wszystkim kognitywną funkcję interpretacji świata. Dlatego nie są uodpornione na dysonanse poznawcze, które po-

wstają w zderzeniu z profaniczną wiedzą o świecie. Nie są w stanie trwale chronić spójności swych interpretacji przed sprzecznymi z nimi doświadczeniami, toteż ze względu na swą szerszą rolę zapewniania tożsamości są raczej częścią składową problemu stabilności niż jego rozwiązaniem. Dlatego z pewnością funkcjonalne było powiązanie opowieści mitycznych z praktykami rytualnymi, w ten sposób że treści mityczne niejako się inscenizuje. Ale to powiązanie, wobec zasadniczo nierozwiązalnego konfliktu między funkcją objaśniania świata i zapewniania tożsamości, w dłuższej perspektywie mogło tylko odraczać problem. W każdym razie religie światowe epoki osiowej, przewyciężając myślenie magiczne i znosząc (lub przekształcając)<sup>22</sup> praktykę składania ofiar, pozbawiły mit fundamentu. A tymczasem to religijno-metafizyczne myślenie ułożyło się z kolei z roszczeniami do wiedzy zinstytucjonalizowanych nauk i z roszczeniami legitymizacyjnymi zsekularyzowanych państw. Z drugiej strony, praktyka rytualna utrzymała się. Kompleks sakralny się nie rozpadł; tradycje religijne w symbiozie z kultem zachowały żywotność. Członkowie wspólnot religijnych mogą nawet uważać za swój przywilej, że spełniając praktyki kultowe zachowały dostęp do takiego archaicznego doświadczenia – i do takiego źródła solidarności – które dla niewieńczych synów i córek nowoczesności jest niedostępne.

przełożył Adam Romaniuk

---

<sup>22</sup> R. Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002 [wyd. oryg.: *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris 1999; wyd. pol.: *Widziałem Szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, przeł. E. Burska, Warszawa 2002]; idem, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg 2009 [wyd. oryg.: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978].