

Przegląd Religioznawczy 1(295)/2025

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

BEATA GUZOWSKA

Uniwersytet Rzeszowski

Instytut Filozofii

e-mail: bguzowska@ur.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-2430-2647>

DOI: 10.34813/ptr1.2025.9

Doświadczenie religijne a doświadczenie estetyczne w perspektywie postmetafizycznej Gianniego Vattimo

Religious experience and aesthetic experience
in Gianni Vattimo's post-metaphysical perspective

Abstract. Contemporary times are the age of “interpretation,” in which the individual constantly shapes both reality and himself. It is a period in which, as a result of the deconstruction of metaphysics, logocentrism has come to an end. The autonomy of the secular sphere, the rejection of dogmatism, the subjectivity of knowledge, and the independence of the subject are increasingly emphasized. The importance of individual religious and aesthetic experience is also growing.

Keywords: postmodernity, post-metaphysics, experience, religion, aesthetics, Gianni Vattimo

Współczesna kultura jest zazwyczaj opisywana w odniesieniu do kategorii pluralizmu, konsumpcjonizmu, wolności jednostkowej, wiedzy, nowych technologii. W ponowoczesnej, spluralizowanej kulturze zachodnioeuropejskiej coraz większy nacisk kładzie się na autonomię sfery świeckiej, odrzucenie dogmatyzmu, subiektywizację wiedzy oraz niezależność

podmiotu. Wzmacnia się także znaczenie indywidualnego doświadczenia religijnego, a rzeczywistość – w tym religia i duchowość – podlega swoistej estetyzacji. Zachodzące współcześnie przemiany wpływają na powstanie nowych paradygmatów i wzorców kulturowych. Szczególny nacisk kładzie się na kreatywność, innowacyjność, wyobraźnię i potencjał intelektualny, dążąc do maksymalnego wykorzystania wiedzy i podkreślając powstawanie nowych wartości oraz kształtowanie się przyszłościowych wizji życia. Według badaczy kultury zarówno obecnie, jak i w przyszłości konieczne będzie inwestowanie w wiedzę i kwalifikacje, które przyczynią się do rozwoju różnych gałęzi przemysłu oraz nowych technologii, umożliwiając jednostkom osiągnięcie wyższych wynagrodzeń i lepszego poziomu życia. Coraz częściej pojawiają się postulaty wykorzystania intelektualnego potencjału ludzkości do walki z obecnym kryzysem oraz opracowania strategii umożliwiających lepsze kształtowanie przyszłości naszej cywilizacji. Początek XXI wieku cechuje podział na tych, którzy funkcjonują w cyberprzestrzeni, oraz tych, którzy nie mają i nie będą mieli do niej dostępu.

Podział ludzkości na dwie różne sfery egzystencji – tzw. podział cyfrowy – stanowi decydujący moment w historii. [...] Ten podstawowy rozłam będzie wyznaczał wiele elementów polityki w przyszłości (Rifkin, 2003, s. 17).

Zachodzące zmiany sprawiają, że świat często jawi się jako niezrozumiały, zwłaszcza dla osób przyzwyczajonych do wertykalnego modelu rzeczywistości, w którym istniała wyraźna polaryzacja stanowisk.

Trudności, jakie wiążą się z analizą obecnej rzeczywistości kulturowej, wynikają z powiązań między opisami, ocenami i postulatami normatywnymi a niejednorodnością cech konstytutywnych, które mają definiować ową rzeczywistość. Należy tu zwrócić uwagę na filozofię, naukę i religię, a także infrastrukturę powiązaną z procesami kulturowymi i cywilizacyjnymi, które z kolei wpływają na aspekty ekonomiczne i społeczne. Mamy bowiem do czynienia z jednej strony z szeroko zakrojonymi procesami modernizacyjnymi i globalizacyjnymi, w których kluczowe staje się to, co wspólne i jednoczące, a z drugiej, zwłaszcza w filozofii, dostrzega się tendencję do odrzucania jedności na rzecz pluralizmu teorii opisujących rzeczywistość, przy czym żadna z nich nie rości sobie prawa do statusu absolutnej prawdy (Guzowska, 2011, s. 59–61).

Dla Gianniego Vattimo najbardziej charakterystyczną cechą ponowoczesności jest ujmowanie jej jako „końca historii”. Podkreśla on:

[...] koniec nowoczesności jest końcem historii jako metafizycznie usprawiedliwionego i uprawomocnionego biegu dziejów. Jest to koniec metafizyki w jej formie nowoczesnej, czyli zarazem koniec historyzmu: oświeceniowego, idealistycznego, pozytywistycznego i marksistowskiego. Przewycięzanie tych kłopotów można

rozpocząć tylko pod warunkiem ujawnienia i przedyskutowania *explicite* problemów, jakie stwarza fakt unieważnienia wiarygodności wielkich „metaopowieści” (Vattimo, 1997, s. 134; 1985).

Vattimo wskazuje, że ponowoczesność, podając w wątpliwość nowoczesną metafizyczno-historyczystyczną prawomocność, potrzebuje innych koncepcji przewodnich, przy czym zaznacza, że ponowoczesność zawiera ślady nowoczesności, które uległy odkształceniu. Podkreśla, że kres metaopowieści „jest ujawnieniem się bytu w formie rozpadu, osłabienia, w formie śmiertelności – ale nie w formie dekadencji, ponieważ nie istnieje żadna »wysoka« struktura, stała i idealna, od której historia mogłaby się »oderwać« i »upaść«” (Vattimo, 1997, s. 144). To właśnie „wyczerpanie się” pojęcia wspólnej podstawy w jego ujęciu charakteryzuje epokę ponowoczesną, w której próby poszukiwania metafizycznej podstawy kultury są bezużyteczne. Vattimo pyta, dlaczego „mielibyśmy stosować się do jakiegoś prawdziwego opisu autentycznych struktur, kiedy, skądinąd, nawet nauki pozytywne nie bronią już tej prerogatywy, a wołają raczej o skuteczność – która jednak często nie ma nic wspólnego właśnie z »prawdziwymi« strukturami rzeczy” (Vattimo, 1997, s. 140). Przed myślą postmodernistyczną stoi zatem wyzwanie „zapełnienia” miejsc, które wcześniej zajmowane były przez wielkie „metanarracje” i filozofie historii.

Kategoria „myśli słabej” Vattima ma być odpowiedzią na obecny w kulturze ponowoczesnej stan przesilenia, poczucie, iż dzieje ludzkości nie mają progresywnego i linearnego charakteru, gdzie trudno jest wskazać stałe fundamenty. „Myśl słaba” zachęca do przekroczenia metafizyki, sytuując ją w relacji wzajemności. Ma to polegać na przezwyciężeniu podziału na „wieczność” i „do-czesność” oraz odnalezieniu drogi pośredniej między oddaniem siebie w pełni boskiemu zastępcy a uleganiem jednostkowym preferencjom. Ten nowatorski sposób myślenia „nie tylko wskazuje nowe kierunki, lecz także odzyskuje tradycję, więź zaś między wierzącym a Bogiem pojmuje się odtąd już nie tyle jako relację opartą na władzy, ile taką, o wiele łagodniejszą, w ramach której Bóg przekazuje całą swą władzę człowiekowi” (Zabala, 2010, s. 12). Myśl słaba przejmując zadanie dekonstrukcji metafizyki, a kategoria *Verwindung* stanowi pośrednią kontynuację tradycji metafizycznej, która, mimo osłabienia, wciąż pozostawia swój ślad. W tym kontekście Vattimo odwołuje się do Heideggerowskiego pojęcia *Verwindung*, rozumianego jako przebolewanie, przekroczenie, wyjście poza założenia nowoczesnego myślenia¹. Zaznacza przy tym, że

¹ Vattimo uważa, że metafizyka „pozostaje w nas jak ślady choroby lub jak ból, któremu się poddajemy, albo można dodatkowo uprawiając grę językową przy wykorzystaniu wieloznaczności włoskiego słowa *rimettersi* (przyjść do siebie), powiedzieć, że jest ona czymś, z czego przychodzimy do siebie, dokąd się znowu udajemy, i co podnosi nas znowu na duchu. [...] Można metafizykę [...] przeżywać jako szansę, jako możliwość jakiejś zmiany, na której mocy obracają

człowiek ponowoczesny, mając świadomość przekroczenia metafizycznych fundamentów nowoczesności, jednocześnie wciąż jest z nimi związany.

Różne postmodernistyczne sposoby opisu współczesnej kultury łączy przekonanie o dysfunkcjonalności metafizyki idealistycznej, pluralizacji i prywatyzacji przekonań światopoglądowych, postępującej fragmentaryzacji świadomości współczesnych jednostek. Z tego wynika postulat stworzenia nowej narracji, pozbawionej transcendentnych uprawnień. Często jednak wskazuje się na pewne rozbieżności w postmodernistycznych koncepcjach, np. tych, które akcentując swoją nowość i oryginalność, odwołują się *de facto* do znanych hipotez. Ponadto nie tylko w „swych poszczególnych rozstrzygnięciach *implicite* bądź *explicite* posiłkują się określonymi przesądzeniami metafizycznymi, lecz także opierają się na stricte metafizycznym »posunięciu«, a mianowicie na zabsolutyzowaniu i zmaterializowaniu szeroko rozumianej sfery językowej” (Perkowska, 2003, s. 50). W niemal wszystkich obszarach ludzkiej aktywności dokonywana jest rewizja podstawowych założeń i pojawia się konieczność ponownego przemyślenia celów podejmowanych działań oraz potrzeba „ponownej oceny prawidłowości związku między respektowanymi standardami wzorców i norm a kształtującą się na nowo perspektywą najszerszych odniesień” (Chmielowski, 1998, s. 132). Odczuwana jest także silnie potrzeba wyznaczenia punktu odniesienia w dokonywanych wyborach, zwłaszcza w obliczu współczesnego braku wyraźnego centrum aksjologicznego oraz związanej z tym tendencji do odrzucania hierarchizacji wartości. Filozofia postmodernistyczna, kwestionując metanarracje i klasyczne pojęcie absolutnej prawdy, neguje także możliwość istnienia religii w jej tradycyjnym rozumieniu, gdyż jest ona „albo czymś, przeciwko czemu postmodernizm z definicji musi walczyć, ponieważ to coś opiera się na pojęciu prawdy i na autorytecie [...]; albo po prostu kolejnym »językiem«, jednym głosem w »pluralizmie głosów«, który należy traktować jak każdy inny. Wtedy religia, pozbawiona pojęcia prawdy, przestaje być religią” (Kołakowska, 2010, s. 230–231). Oprócz tego stanowiska można wskazać także takie, które uznają religię za rzecz pożyteczną, o ile widzą w niej pewien rodzaj siły moralnej integrującej i tworzącej więzi społeczne.

Vattimo odrzuca tradycyjne, dogmatyczne rozumienie religii jako nośnika prawd absolutnych. Postuluje poddanie dotychczasowej religijności – przepełnionej problemami metafizycznymi – całkowitej krytyce, co po początkowej dekonstrukcji mogłoby przyczynić się do powstania nowego typu religijności, niekoniecznie pozbawionego transcendencji. Religia ujmowana jest przez niego jako proces interpretacyjny, który nieustannie zmienia się i dostosowuje do kontekstu historycznego. Nie jest ona przyjęciem niezmiennych dogmatów,

się one w kierunku, jaki nie daje się przewidzieć na podstawie ich własnej istoty, a który mimo tego pozostaje z nią w związku” (Vattimo, 1996, s. 193).

lecz sposobem przeżywania tradycji chrześcijańskiej w świetle współczesności, w której chrześcijaństwo poprzez historyczne „osłabienie” swych struktur hierarchicznych i dogmatycznych realizuje swoją istotę – przesłanie miłości i miłosierdzia. W tym sensie religia traci charakter instytucjonalnej władzy na rzecz doświadczenia bardziej osobistego i etycznego. Współczesne doświadczenie religijne powinno być oparte na otwartości, słabości dogmatów i ciągłej reinterpretacji tradycji. Zdaniem Vattima religia jest ujmowana jako powrót:

Jest ona obecnym odtwarzaniem się czegoś, o czym, jak sądziliśmy, ostatecznie zapomnieliśmy, ponowną aktualizacją zatartego śladu [...] (Vattimo, 1999, s. 99).

A zarazem w postmetafizycznym świecie religia przestaje być zobowiązaniem wobec dogmatów. Prowadzi to do reinterpretacji wiary jako doświadczenia otwartego, historycznego i nieabsolutystycznego, a powrót religii pojmowany jest jako podstawowy aspekt doświadczenia religijnego. Vattimo pisze, że powrót tego, co religijne, wiąże się z dwoma aspektami. Po pierwsze, w ponowoczesnej rzeczywistości widoczna jest potrzeba alternatywnych wobec religii tradycyjnej doktryn i praktyk. Jest to bezpośrednio związane z różnymi zagrożeniami egzystencjalnymi występującymi w globalizującym się świecie, a także z poszukiwaniem tożsamości lokalnych czy etnicznych. Po drugie, powrót religijności wiąże się z teoretycznymi doświadczeniami odmiennymi od fundamentalistycznych inspiracji religijnych, a korespondujących z „rozpadem wielkich systemów, które towarzyszyły rozwojowi nauki, techniki i nowoczesnej organizacji społeczeństwa, a więc z pozbywaniem się wszystkich wielkich założeń – a tego właśnie, jak się zdaje, poszukuje zbiorowa świadomość w swoim powrocie ku religii” (Vattimo, 1999, s. 101). Oznacza to także odzyskanie autentyczności i odrzucenie historyczności (w tradycyjnym rozumieniu). Aby podkreślić znaczenie doświadczenia religijnego, Vattimo umieszcza je w kontekście stworzonej i swego rodzaju historyczności, pochodzącej z niemetafizycznego źródła i charakteryzującej się wolnością oraz zdarzeniowością.

Podobnie jak religia, sztuka może inspirować, przemieniać i nadawać sens egzystencji. Pełni fundamentalną rolę w kształtowaniu się doświadczenia estetycznego obejmującego „działanie i doznanie, percepcję, ocenę i przyjemność przeżycia” (Wojnar, 1975, s. XIII). Tak rozumiana sztuka nie jest więc jedynie manifestacją idei piękna. Doświadczenie estetyczne nie dostarcza także ostatecznych prawd, ale i nie sprowadza się tylko do odbioru dzieła sztuki, jest natomiast sposobem interpretowania i przeżywania świata, coraz częściej zastępując w tym względzie doświadczenie religijne. W perspektywie doświadczenia estetycznego wskazuje się na rozmaite „drogi uzdrowienia kondycji ludzkiej pozostającej pod presją wartości pragmatycznych. Stąd

uprzywilejowane miejsce sztuki i doświadczenia artystyczno-estetycznego, stąd przypisanie twórcy funkcji kapłańskich, a sztuce niekiedy roli religijnej, a wszystko to w walce, której stawką jest kultura wysoka ulegająca powolnemu zwyrodnieniu z racji sukcesów cywilizacyjnych” (Morawski, 1996, s. 32). Analiza doświadczenia estetycznego pozwala niewątpliwie diagnozować wpływ sztuki na rzeczywistość. Sztuka osłabia sztywne struktury myślenia, otwierając je na nowe interpretacje, a także oferuje jednostce przestrzeń doświadczenia duchowego pozbawioną dogmatycznych fundamentów. W tym sensie estetyka staje się narzędziem dekonstrukcji dominujących narracji.

W doświadczeniu estetycznym ma miejsce łączenie racjonalności z pozaracjonalnością; znoszenie granic między życiem a sztuką, stanowiące próbę zbliżenia sztuki do autentycznego życia duchowego; dążenie do tego, aby życie codzienne uznać za źródło przeżyć estetycznych. Ponadto akcentuje się konieczność kreowania rzeczywistości i siebie samego oraz permanentną zmienność i wieloznaczność. Zwrot ku doświadczeniu estetycznemu nie jest zjawiskiem ponowoczesnym, ponieważ zachodzące już w drugiej połowie XVIII wieku przeobrażenia w sferze naukowo-technologicznej, postępująca sekularyzacja czy odrzucenie teodycei niewątpliwie kształtowały ten proces. Analizując XX-wieczne koncepcje doświadczenia estetycznego, warto zwrócić uwagę na cechy, które je kształtują: po pierwsze, doświadczenie estetyczne ma wymiar wartościujący; po drugie, angażuje nasze emocje; po trzecie, nie ogranicza się jedynie do czystego doznania, lecz ma także wymiar semantyczny; po czwarte, stanowi unikalne doświadczenie, które reprezentuje główny cel sztuki (Guzowska, 2019, s. 90).

Doświadczenie estetyczne u Vattimo to forma interpretacyjnego przeżywania świata, które zastępuje tradycyjne metafizyczne i religijne sposoby poznania. Siłą tego doświadczenia tkwi w zdolności do osłabiania dogmatycznych struktur i inspirowania nowych, twórczych interpretacji rzeczywistości. Vattimo podkreśla więc konieczność emancypacyjnego efektu odrzeczywistnienia, który ma na celu rozszerzenie zakresu naszej wolności i powinien polegać „na niczym innym, jak na uwolnieniu mnogości interpretacji i dążeniu do pełnej estetyzacji ludzkiego doświadczania świata” (Vattimo, 2006, s. 138). W procesach odrzeczywistniania świata ma nam pomóc filozofia, która miałaby zaszczyć ideę, że „odrzeczywistnienie nie jest stratą, na którą należy reagować nerwicą niekończącej się żałoby, ale wydarzeniem, w którym zawierają się wszystkie *chances* wyzwolenia” (Vattimo, 2006, s. 140). Współcześnie „sens bycia” najlepiej może wyrażać się poprzez doświadczenie estetyczne, które dzięki swojej płynnej i subtelnej formie potrafi sprzeciwić się tendencjom uogólniającym.

W ponowoczesności doświadczenie estetyczne staje się bardziej zróżnicowane i otwarte na interpretacje. W tym sensie kultura przestaje być przestrzenią dla jednolitych, zamkniętych narracji, a staje się przestrzenią otwartą na różnorodność, w której estetyka nie tylko odbija rzeczywistość, ale także ją przekształca.

Percepcja estetyczna często przypomina doświadczenia religijne, zwłaszcza gdy postrzegamy siebie w kontekście uniwersum, doświadczamy całości i niejako zbawiamy się poprzez świętowanie życia. U Vattimo doświadczenie estetyczne i religijne są formami transcendencji, które umożliwiają jednostce odbieranie świata w sposób głęboki, otwierając ją na nowe możliwości interpretacji i przeżywania rzeczywistości.

Vattimo podkreśla, że obecnie ludzkość znajduje się w wieku „interpretacji”, w którym jednostki są w ciągłym procesie kształtowania rzeczywistości i samych siebie. Jest to wiek, w którym w wyniku dekonstrukcji metafizyki nastąpił kres logocentryzmu. U źródeł owej dekonstrukcji leżą niewątpliwie trzy kwestie: romantyzm, chrześcijaństwo i rewolucja francuska, które przyczyniły się do duchowego rozwoju człowieka oraz do „spotęgowania »ja«, obdarzanego coraz większą wolnością, a nade wszystko coraz mniej obawiającego się utraty tożsamości, z której wyrosło” (Zabala, 2010, s. 15). W wieku „interpretacji” intelektualne dążenia kładą akcent na dialog, w którym poszczególne argumenty mogą być uznawane za właściwe, bez odwoływania się do „instytucji” autorytetu². W ponowoczesnym świecie człowiek wyzbywa się różnego rodzaju ograniczeń i dąży do kreowania życia w zgodzie z samym sobą, skupiając się przede wszystkim na doczesności.

Literatura

- Chmielowski, F. (1998). Estetyka wobec nowych paradygmatów rozumienia świata. W: F. Chmielowski (red.), *Estetyka sensu largo* (s. 131–141). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Guzowska, B. (2011). *Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Guzowska, B. (2019). *Kategoria estetyzacji w ponowoczesności. Analiza wybranych zagadnień z filozofii kultury*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.

² W wieku „interpretacji” chrześcijaństwu udało się zrealizować swoje antymetafizyczne przesłanie, a cała „rzeczywistość” została sprowadzona do przekazu. W związku z tym można wyróżnić dwa nierozłączne elementy, a mianowicie „chrześcijaństwo ma sens jedynie pod warunkiem, że rzeczywistością nie jest wyłącznie świat rzeczy w zasięgu ręki (*vorkhanden*), rzeczy obiektywnie obecnych, jego znaczenie zaś jako przesłania zbawienia polega nade wszystko na wyzbyciu się apodyktycznych roszczeń do »realności«” (Vattimo, 2010, s. 60).

- Kołodkowska, A. (2010). *Wojny kultur i inne wojny*. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Morawski, S. (1996). O swoistym procesie estetyzacji kultury współczesnej. W: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Estetyczne przestrzenie współczesności* (s. 29–42). Warszawa: Inter Graf.
- Perkowska, H. (2003). *Postmodernizm a metafizyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Rifkin, J. (2003). *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*. Tłum. E. Kania. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Vattimo, G. (1985). *La fine della modernità. Nihilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, G. (1996). Nihilizm i postmodernizm w filozofii. Tłum. M. Potępa. W: S. Czerniak, A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów* (s. 183–202). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Vattimo, G. (1997). *Ponowoczesność i kres historii*. Tłum. B. Stelmaszczyk. W: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów* (s. 128–144). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Vattimo, G. (1999). Ślad śladu. Tłum. E. Łukaszyk. W: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia* (s. 99–116). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Vattimo, G. (2006). *Społeczeństwo przejrzyste*. Tłum. M. Kamińska. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Vattimo, G. (2010). Wiek interpretacji. Tłum. S. Królak. W: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii* (s. 53–66). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wojnar, I. (1975). Sztuka – jakością życia. W: J. Dewey, *Sztuka jako doświadczenie* (s. V–LV). Tłum. A. Potocki. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, PAN.
- Zabala, S. (2010). Wprowadzenie. Religia poza teizmem i ateizmem. Tłum. S. Królak, w: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii* (s. 9–36). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.