

Stanisław Judycki

Natura i norma*

Gdy do pary pojęć, którą stanowią 'natura' i 'norma', podejmiemy od strony języka potocznego, to ich treści nie muszą się sobie przeciwstawiać. Mówimy bowiem o normach, które są naturalne, na przykład w tym sensie, że są zgodne z naturą człowieka, a więc że w pewien sposób wypływają z natury ludzkiej, jak też używamy zwrotów, w których stwierdzamy, iż natura - natura jako zbiór obiektów fizycznych - podlega pewnym normom. Za takie normy świata naturalnego (świata fizycznego) mogą być uznane regularności stwierdzane przez nauki przyrodnicze i nazywane prawami natury. Każdy nowo napotkany kawałek metalu musi się podporządkować normie, w sensie prawa konstatającego regularność, że gdy zostanie podgrzany, to będzie się rozszerzał (oczywiście przy zachowaniu zasady *ceteris paribus*). Z drugiej jednak strony, już częściowo na poziomie życia codziennego, istnieje mglista świadomość, że pojęcia natury i normy mogą zostać sobie istotnie przeciwstawione. Gdy weźmie się pod uwagę całą złożoność treściową dyskusji związanych z tymi pojęciami, dyskusji, które trwają od najdawniejszych czasów filozofii, oraz gdy uwzględni się różne znaczenia, jakie przypisywano zarówno słowu 'natura', jak też słowu 'norma', to z pewnością nie należy oczekiwać, że relacje pomiędzy 'naturą' i 'normą' da się jakoś przekonująco uporządkować, a więc że da się sformułować normatywne, to znaczy właściwe i jedyne rozumienie 'natury' i 'normy'. Tym bardziej jest to zadanie niewykonalne w obrębie rozmiarów tego krótkiego artykułu. Moim celem będzie jednak dobitne uwypuklenie tych elementów treściowych obu pojęć, w wyniku których można mówić o istotnej opozycji pomiędzy naturą i normą.

Aby pobudzić spekulatywną wyobraźnię, weźmy pod uwagę dwie następujące sytuacje. Gdyby rzeczy wokół nas nagle zaczęły swobodnie unosić się w powietrzu, to musielibyśmy zacząć się zastanawiać, czy należy nadal uznawać normatywny charakter prawa grawitacji. Czy jednak tak samo postąpilibyśmy, gdyby naraz bardzo wielu ludzi zaczęło postępować nieuczciwie, a być może wszyscy na wskroś staliby się nieuczciwi. Czy w takim wypadku zaczęlibyśmy myśleć poważnie o tym, że norma nakazująca uczciwość w stosunkach międzyludzkich została źle ujęta przez naszą świadomość aksjologiczną i że należy ją zrewidować, wprowadzić normę odwrotną i samemu stać się nieuczciwym oraz w takim właśnie nastawieniu zacząć wychowywać na przykład własne dzieci. O ile w wypadku anomalii

* Tekst poniższy został wygłoszony w trakcie sympozjum organizowanego przez Instytut Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (Lublin: 13-14. XI 2008 r.).

z grawitacją miałyby sens podjęcie dalszych badań, które mogłyby jakoś wyjaśnić to zjawisko, a być może doprowadzić do sformułowania nowych praw w tym względzie, o tyle w wypadku powszechnej anomalii aksjologicznej wydaje się, że nie miałyby sensu wzięcie pokazanych grantów badawczych, zmierzających do ewentualnej rewizji normy nakazującej uczciwość. Tak przynajmniej nakazują nam myśleć nasze potoczne intuicje dotyczące wartości, którą jest uczciwość oraz normy na niej opartej i nakazującej bycie uczciwym. Na czym jednak opierają się te intuicje? Czy są one trafne?

W celu pewnego rozjaśnienia tak sformułowanego problemu, weźmy pod uwagę zasadnicze rozumienia 'natury', które ujawniły się w dziejach filozofii.¹ Po pierwsze, w opozycji do 'kultury', 'natura' może oznaczać to, co nie zostało zmienione przez działalność człowieka. W ramach tego rozumienia natura jest tym, co pierwotne oraz tym, co istnieje niezależnie od różnych ludzkich aktywności. Po drugie, w przeciwstawieniu do sfery duchowej, a więc w opozycji do ducha, duszy lub do tego, co psychiczne, natura jest powiązana według praw przyczynowych, systematyczną całością zjawisk, zjawisk danych dzięki spostrzeganiu zmysłowemu. Obiekty należące do natury w tym znaczeniu są ciałami pozostającymi we wzajemnych oddziaływaniach fizycznych. Po trzecie, w opozycji do Kantowskich 'rzeczy samych w sobie' natura była rozumiana jako przyczynowe powiązanie zjawisk, powiązanie obiektów doświadczenia w czasie i w przestrzeni. Kantowskim 'rzeczom samym w sobie' przeciwstawia się więc nie tylko natura fizyczna, jako zbiór obiektów istniejących w czasie i w przestrzeni, ale też natura psychiczna, a więc zbiór wszystkich stanów psychicznych, realizujących się w poszczególnych podmiotach świadomych. Po czwarte, w opozycji do dziejów, natura to rzeczywistość ujmowana ze względu na to, co ogóle i prawidłowe, podczas gdy dzieje to obszar tego, co indywidualne, jednostkowe i niezdeterminowane. Po piąte, natura - w przeciwstawieniu do wolności, do rozumu, do wartości, do norm i do sfery powinności - byłaby obszarem prawidłowości przyczynowych, dziedziną tego, co konieczne i kauzalno-genetyczne. Po szóste, słowo 'natura' może oznaczać istotę czegoś, zasadę, charakter pewnej rzeczy. Natura w tym sensie jest potencjalnością, która ujawnia się w charakterystycznym dla danej rzeczy sposobie jej działania. Po siódme, natura może oznaczać całość wszystkiego, co jest skończone, co stało się i staje się nadal, a więc natura to świat, uniwersum, totalność rzeczy, do której należy wszystko.

Według panpsychizmu natura w szerokim znaczeniu zawiera w sobie zarówno życie, jak i to, co psychiczne jako potencjalności: to co psychiczne i to, co duchowe są produktami rozwoju ukrytej 'wewnętrzności

¹ Por. R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin: E.S. Mittler & Sohn 1929, t. 2, s. 204-215.

natury'. Natura była albo rozumiana jako stworzona przez Boga, albo jako wieczny i samodzielny byt. Niekiedy była traktowana jako dziedzina 'rzeczy samych w sobie', a niekiedy jako tylko całość fenomenów lub całość prawidłowo połączonych ze sobą przedstawięń. Była ujmowana albo jako coś organicznego, albo przeciwnie, to znaczy jako systemem całkowicie mechaniczny; albo jako coś, co znajduje w ostrej opozycji do tego, co duchowe, albo jako blisko związana ze sferą duchową.

Przywołanie tych zasadniczych znaczeń wiązanych w dziejach filozofii ze słowem 'natura' ma ułatwić uchwycenie tezy, że istnieje podskórnie uznawane przeciwstawienie pomiędzy naturą a normą. Norma jest miarą oceny, miarą wartościowania, ale w pojęciu normy zawarty jest również składnik bycia regułą, bycia przepisem.² W normie obecne jest także wezwanie i element powinności realizacji tego, co norma nakazuje. Norma, wraz z wymienionymi właśnie aspektami miary, reguły, przepisu, a przede wszystkim z elementem powinności, jest zawsze ugruntowana w jakimś rodzaju wartości, w jakimś typie idealnego i pozytywnego stanu rzeczy. Wprost lub pośrednio wszystkie normy odnoszą się do wartościowania i wartości. Coś powinno istnieć i powinno być realizowane przez zdolne do decyzji samoświadome i rozumne podmioty, o ile to coś jest czymś pozytywnie wartościowym. Jednak z drugiej strony, właściwy składnik normatywny obecny w normie wykracza poza samo wartościowanie, ponieważ norma przepisuje, które rodzaje wartościowania należy wybrać, do jakich celów należy dążyć. Nie dający się sprowadzić do niczego innego 'rdzeń powinności' obecny w każdej normie polega na specyficznym stosunku pomiędzy wezwaniem ze strony normy a świadomością konieczności wypełnienia tego wezwania. Wezwanie, jakie płynie ze strony normy, kieruje się do woli samoświadomego i autonomicznego podmiotu, lecz wezwanie i powinność zawarte w normie nie identyfikują się z wolą jako taką, lecz pozostają w swoistej relacji do woli, są czymś innym niż wola sama. Powinność realizacji normy określa podmiot woli w taki sposób, że musi się on do pewnego stopnia utożsamić z normą po to, aby to, co przeżywa, móc ująć jako własną wolę realizującą normę.

Uprawomocnienie norm szczegółowych pochodzi z norm bardziej ogólnych, a te z kolei sięgają aż do norm najwyższych. Z drugiej jednak strony, norm szczegółowych nie da się wyprowadzić z norm najwyższych w ten sposób, że treść norm szczegółowych wynikałaby *a priori* z norm najwyższych. Normy najwyższe, które dotyczą ostatecznych celów działania podmiotu i jako takie są ugruntowane w najwyższych wartościach, mają charakter kategoriyczny, wszystkie zaś pozostałe normy determinują hipotetycznie. Jednak nawet normy hipotetyczne obowiązują ogólnie i jako takie mogą być obiektywnie uzasadniane.

² Por. tamże, s. 247-258; por. hasło *Norm*, w: J. Ritter (wyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co Verlag 1984, t.6, kol. 906-920.

Czy istnieje jakiś związek pomiędzy różnymi pojęciami natury, które zostały wyżej wymienione, a pojęciem normy? Pytanie to na pewno wywołuje kwestię uzasadniania norm. Jedną z nasuwających się odpowiedzi głosi, że normy, normy w sensie norm najwyższych, czerpią swoje uzasadnienie stąd, że zgodne z naturą człowieka. W myśl tego podejścia normy, w sensie norm najwyższych, a szczególnie normy moralne byłyby uzasadnione przez to, że wyrażałyby ostateczne cele, do jakich może dążyć człowiek. Co jednak w tym wypadku może znaczyć wyrażenie 'natura ludzka'? Gdy powrócimy do poprzednio wymienionego przykładu z grawitacją i uczciwością, to widać, że norma nakazująca uczciwość nie może być zgodna z naturą ludzką, jeśli przez tę naturę będziemy rozumieli fizyczną i biofizyczną konstytucję takich stworzeń, którymi są ludzie. Ani fizjologia ludzkiego ciała, ani też taka lub inna interpretacja sposobu funkcjonowania mózgu ludzkiego nie mogą stanowić uzasadnienia dla normy nakazującej uczciwość. Można nawet powiedzieć, że ktoś, kto dążyłby do skonstruowania jakiegoś uzasadnienia dla norm poprzez odniesienie ich do fizycznej i biologicznej natury człowieka, naraziłby się natychmiast na zarzut, że nie rozumie problemu, który jest dyskutowany i wysuwa propozycje nie na temat. Biorąc pod uwagę intuicje krążące wokół tego przykładu, chciałbym zaproponować następującą listę kwestii dotyczących powiązań pomiędzy naturą i normą.

Pierwszy problem dotyczy hierarchii norm. Dotychczas nie było o tym mowy, lecz należy stwierdzić, że zagadnienie relacji pomiędzy naturą a normą staje się interesujące przede wszystkim w odniesieniu do tzw. norm najwyższych. Za tego rodzaju normy uważane są zazwyczaj normy moralne. To one przez wielu traktowane są jako obowiązujące uniwersalnie i bezwarunkowo, co różni je od innego rodzaju norm, które albo są konwencjonalne i obowiązują wyłącznie w określonym kontekście kulturowym i historycznym, albo obowiązują tylko warunkowo. Przykładami takich norm mogą być normy techniczne, obyczajowe, a nawet estetyczne. W wypadku norm prawnych od razu widać ich powiązanie z normami moralnymi, a mianowicie dzieje się to poprzez podstawową normę, iż należy czynić dobro, a unikać zła. Normy prawne, które ostatecznie nie zmierzałyby do dobra, z góry nie mogłyby mieć innego uzasadnienia niż stosunki władzy, konwencja lub aktualne prądy kulturowe. Istnieje jednak jeszcze jeden rodzaj norm, który ze względu na swoją obiektywność bliski jest najwyższym normom moralnym: są to normy logiczne. Również w tym wypadku widać, że każda próba ich uzasadniania poprzez odniesienie się do fizycznej, biologicznej lub nawet psychicznej natury człowieka jest trudna do wyobrażenia.³

³ W wypadku logiki chodzi o spór o tzw. psychologizm jako możliwą interpretację jej podstaw. Kwestia ta była szczególnie żywa na przełomie wieków XIX i XX, gdy niezależnie od siebie G. Frege i E. Husserl wysunęli mocne argumenty przeciwko psychologicznemu rozumieniu logiki: „[Husserl] undertook to refute psychologism as a theory of logic which grounds the logical laws in psychological laws governing the human mind. In its

Drugą kwestią jest pytanie o podstawę uzasadnienia norm. Wydaje się, że fundamentalny podział możliwych sposobów uzasadnienia norm najwyższych nie jest specjalnie wyrafinowany, a mianowicie uzasadnienie tego rodzaju norm może mieć charakter albo obiektywistyczny, albo subiektywistyczny. Uzasadnienia obiektywistyczne będą odwoływały się albo do nakazów Boga, albo do obiektywnie istniejących wartości. Te dwa podejścia nie wykluczają się wzajemnie, gdyż nakazy Boga mogą zostać zinterpretowane jako oparte na najwyższych wartościach, które z kolei są zgodne z samą istotą Boga lub z Jego zamiarami wobec samoświadomych podmiotów. Istnieją jednak również stanowiska obiektywistyczne i jednocześnie poza-teistyczne, które uprawomocnienie najwyższych norm widzą w obiektywnie i idealnie istniejących wartościach i nie odwołują się do Boga.

Podejścia subiektywistyczne będą uzasadniały normy, a mam tu ciągle na myśli normy najwyższe, albo kulturowo-indukcyjnie, albo ewolucyjnie. Subiektywizm nie ma więc w tym wypadku znaczenia indywidualistycznego, lecz oznacza odniesienie się do pewnej zbiorowości podmiotów i ich dziejów: albo do dziejów kulturowych, albo biologicznych, albo do jednych i drugich. W pierwszym jak i w drugim wypadku uzasadnienie będzie polegało ukazaniu genezy norm: albo genezy kulturowej, albo genezy ze względu na korzyści ewolucyjne. Trzeba mocno w tym miejscu podkreślić, że mimo zapewnień ze strony zwolenników obu wersji podejścia subiektywistycznego ukazanie genezy czegoś nie jest uzasadnieniem tego czegoś. Jest to tylko ukazanie, skąd ta rzecz się wzięła, a więc normy, których genezę ukazaliśmy, nadal pozostają nieuzasadnione. Wiemy tylko tyle - jeśli hipoteza ich genezy jest przekonująca - skąd normy pochodzą. Na korzyść obrońców tego stanowiska trzeba jednak dodać, iż twierdzą oni, że żadne inne uzasadnienie norm poza diagnozą rodzaju ich genezy nie jest ani możliwe, ani potrzebne.

Kulturowo-indukcyjne podejście do norm będzie po prostu wskazaniem, które normy i w jakich okolicznościach społeczno-historycznych były uznawane za obowiązujące, jak określone okoliczności społeczno-historyczne wpłynęły na ich powstanie. Na przykład w społeczeństwach, które zmuszone były do ciągłej walki z sąsiadami ustanawiano normę nakazującą dzielność oraz zalecenie preferowania tej normy przed normami nakazującymi ochronę życia. Ewolucyjno-biologiczna diagnoza genezy norm jest natomiast hipotezą, że mówienie o wartościach i o fundowanych przez nie normach polega na internalizacji określonych konwencji, za pomocą których społeczeństwo postanowiło regulować relacje pomiędzy należącymi

place he propounded the thesis that the epistemological and theoretical foundations of logic lie in the very meanings of the fundamental concepts of logic". (J.N. Mohanty, *The Development of Husserl's thought*, w: B. Smith/D.W. Smith (red.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge 1995, s. 54); por. także Ch. Travis, *Psychologism*, w: E. Lepore/B.C. Smith (red.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford: Clarendon Press 2006, s. 103-126.

do niego jednostkami. W myśl tej interpretacji wartości i normy miałyby powstać w wyniku umowy, która ogranicza pierwotne egoistyczne instynkty w celu zapewnienia lepszej organizacji stosunków społecznych. Dotyczyć to ma w szczególności genezy wartości moralnych: sprawiedliwość, uczciwość, szlachetność, miłość bliźniego, prawdomówność itd. miałyby być - w nie dających się pojąć 'ciemnych' początkach ucłowieczenia - w pewnym sensie 'zadekretowane' jako wartości obiektywne po to, aby uczynić funkcjonowanie wspólnot bardziej efektywnym. Potem były już tylko przekazywane poprzez wychowanie i w ten sposób zostały tak głęboko uwewnętrznione, iż zaczęły być traktowane jako coś obiektywnie wartościowego.⁴

Trzecie zagadnienie to kwestia relacji pomiędzy normą a wartością.⁵ Na co dzień wydaje się nam, że jest raczej tak, iż to wartości są pochodne od różnych sposobów wartościowania, odnoszącego się do różnych przedmiotów niż tak, że wartościowanie jest pochodne od obiektywnie istniejących wartości. To, czy coś jest wartościowe, wydaje się zależeć wyłącznie od preferencji dotyczących celów, jakie chcemy realizować. Co zatem może znaczyć teza, że wartości istnieją obiektywnie? Wzorcowym dla nas, ludzi przykładem obiektywnego istnienia jest istnienie jednostkowych przedmiotów, rozlokowanych w przestrzeni i w czasie, przedmiotów wywierających na siebie wzajemnie wpływ przyczynowy oraz podpadających - bezpośrednio lub pośrednio - pod nasze zmysły. W tym paradygmatycznym sensie za istniejące uznajemy te przedmioty, które stawiają opór naszemu (fizycznemu) działaniu. W kontraście do tego wartości, a szczególnie wartości moralne wydają się być raczej czymś wyłącznie myślowym, abstrakcyjnym, czymś należącym do zmiennego strumienia naszej psychiki i jako takie nie mogą być rzetelnymi przedmiotami w takim sensie, w jakim rzetelnymi przedmiotami są na przykład atomy, gwiazdy, skały, drzewa lub koty. A jednak czeka tu na nas pewna niespodzianka. Podobnie bowiem jak te paradygmatyczne przykłady istnienia czegoś wartości i pochodne od nich normy również stawiają opór, lecz nie opór fizyczny, ale opór naszej woli i naszemu myśleniu. W tym aspekcie wartości i normy wykazują istotne pokrewieństwo z oporem, który naszemu umysłowi stawiają elementarne normy logiczne. Możemy w fantazji 'przemalować' na zielono wyobrażanego sobie aktualnie Pegaza, lecz żaden wysiłek myślowy nie może nic zmienić w naturze takiej na przykład wartości, jaką jest uczciwość, wierność, szlachetność, sprawiedliwość, czy miłość bliźniego. Ja -

⁴ Por. J. Mackie, *Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin 1977 i W. Stegmüller, *Empiristischer Vorstoß ins Normative und Transzendente: John L. Mackie*, [w:] W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, t.4, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1989, s. 161-341.

⁵ Koncepcja głosząca, że normy są ostatecznymi składnikami życia moralnego, pochodzi od Schelera. Według niego normy polegają na apriorycznie danej hierarchii wartości i są uszczegółowieniem pierwotnej idealnej powinności do postaci imperatywnej. Idealna powinność oznacza, że wszystko, co jest pozytywnie wartościowe, powinno istnieć, a wszystko, co jest antywartościowe, nie powinno istnieć; por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern: Francke 1966.

kości wartościowe tych szczególnych przedmiotów naszej świadomości, a więc na przykład jakość, która sprawia, że wartość, którą jest uczciwość, jest różna od jakości szlachetności lub sprawiedliwości, są niepodatne na jakiegokolwiek zabiegi myślowe.⁶ Uczciwość znaczy zawsze to samo, jest to zawsze ta sama jakość, chociaż w każdorazowych relacjach pomiędzy osobami treść, a więc niejako ‘materia’ uczciwości jest każdorazowo inna. Zmienna nie jest więc nigdy norma nakazująca uczciwość, lecz w wielu kontekstach życia często nie wiemy, które postępowanie będzie uczciwe w danej sytuacji. Nie sama norma uczciwości podlega zatem różnym interpretacjom, lecz to, jak ją w określonej sytuacji należy stosować.

Fakt występowania doświadczenia oporu aksjologicznego jest argumentem na rzecz obiektywnego istnienia takiego szczególnego rodzaju przedmiotów, jakimi są wartości i ugruntowane w nich normy. Wartości nie są więc abstraktami, powstałymi w wyniku obserwacji różnorodnych zachowań ludzkich, bo żeby jakiegokolwiek działania ludzkie oceniać jako uczciwe, już trzeba wiedzieć, czym jest uczciwość. Nie są to więc zmienne i podległe dowolnej manipulacji składniki naszej psychiki, lecz są to swoistego rodzaju idealnie istniejące przedmioty, na które natrafia nasza świadomość aksjologiczna. Skąd jednak wiemy o ich istnieniu?

Wydaje się, że należy przyjąć, iż mamy tu do czynienia z aprioryczną intuicją wartości lub z apriorycznym ‘czuciem wartości’, które są różne od spostrzegania zmysłowego i od indukcyjnego uogólnienia tego, co jest zmysłowo spostrzegane. Są też różne od świadomości własnych stanów psychicznych. Aprioryczna intuicja wartości podobna jest natomiast do intuicji matematycznej, dzięki której niezmysłowo widzimy konieczność powiązań pomiędzy różnymi treściami i konieczność matematycznych stanów rzeczy. W tym miejscu wróćmy na chwilę do kwestii genezy norm, a więc do wyjaśnień kulturowych oraz ewolucyjnych. Podstawowa aporia, która dotyczy tego rodzaju wyjaśnień, polega na tym, że muszą one założyć to, co eliminacyjnie chcą wyjaśnić, to znaczy zdolność do intuicyjnego, pozazmysłowego, a więc apriorycznego widzenia obiektywnie istniejących wartości i ugruntowanych w nich norm. Gdy nawet przyjmemy, że u początków dziejów ludzkości zdecydowano się na ustanowienie uczciwości zasadą mającą regulować życie społeczne po to, aby każdy mógł funkcjonować bezpiecznie i przyjemniej, a więc że u początków tych dzie-

⁶ W ten sposób przyjmuję aksjologiczne odróżnienie Hartmanna pomiędzy materią wartości (*Materie*) a charakterem wartości lub jakością wartościową (*Wertcharakter*). Na temat obiektywizmu poznania wartości Hartmann pisał: „So kehrt denn an den Werten alles wieder, was gnoseologisch allgemein von allem Ansichseienden gilt. Sie sind Gegenstände möglicher Wertschau, aber sie entstehen nicht im Schauen, sind keine Anschauungen - so wenig als Gedanken oder Vorstellungen. Das ist es, was dem Gedanken der Wertschau (bzw. des Wertgefühls) erst das gnoseologische Gewicht verleiht. Werterkenntnis ist echte Seinserkenntnis. Sie steht in dieser Hinsicht durchaus auf einer Linie mit jeder Art theoretischen Erkenntnis. Ihr Gegenstand ist dem Subjekt gegenüber ein ebenso selbständiges Seiendes wie Raumerhältnisse für geometrische Erkenntnis und Dinge für Dingerkenntnis“ (N. Hatmann, *Ethik*, Dritte Auflage, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1949, s. 149).

jów niejako ‘wymyślono’ tę wartość, to jak na nią natrafiono? Przecież nawet domniemani w tej hipotezie mityczni stwórcy wartości musieli je jakoś widzieć, a nie mogli ich widzieć w efekcie dokonania indukcji dotyczącej poszczególnych ludzkich działań, gdyż wtedy jeszcze - zgodnie z hipotezą - nie istniały żadne działania uczciwe. Stąd też należy uznać, iż duch ludzki, nawet u początków swoich dziejów, już musiał być zdolny do niezmysłowego, nieindukcyjnego, a więc apriorycznego odnoszenia się do tego rodzaju przedmiotów, jakimi są obiektywnie i idealnie istniejące wartości i wpływające z nich normy.

Jednak to nie aprioryczna intuicja wartości stanowi uzasadnienie dla norm, lecz same te wartości. Podobnie patrząc, to nie władza zmysłowego widzenia obiektów fizycznych stanowi uzasadnienie prawdziwości sądów stwierdzających istnienie tych obiektów, lecz tym uzasadnieniem są same te obiekty. Sąd stwierdzający istnienie przede mną zielonego drzewa jest obiektywny i prawdziwy nie wyłącznie ze względu na samą na władzę spostrzegania zmysłowego i jej poprawne funkcjonowanie, lecz jest obiektywny i prawdziwy dlatego, że rzeczywiście istnieje przed mną zielone drzewo.

Czwarty problem związany z pojęciem wartości i normy, to zagadnienie relacji pomiędzy podmiotem a wartością i normą. Jak twierdzą zwolennicy obiektywizmu w kwestii sposobu istnienia wartości i norm, wartości zawierają w sobie idealny moment powinności bycia zrealizowanym, a więc niejako sama jakość wartościowa uczciwości domaga się, aby uczciwość istniała. Inaczej mówiąc, pozytywne stany rzeczy same z siebie domagają się realizacji. Od tej wsobnej, związanej strukturalnie z jakością wartościową powinności istnienia należy odróżnić aktualne wezwanie do realizacji wartości. To wezwanie skierowane jest do samoświadomych podmiotów. O jakiego rodzaju podmioty może tu chodzić? Wydaje się, że obiektywizm w kwestii istnienia wartości i norm pociąga za sobą konsekwencję, że aktualna powinność realizacji pozytywnie wartościowych stanów rzeczy dotyczy nie tylko podmiotów ludzkich, lecz także wszystkich podmiotów świadomych, a więc również - przysłowiowi - Marsjanie, jeżeli dysponują świadomością aksjologiczną, muszą odczuwać wezwanie ze strony wartości i muszą podporządkować się ugruntowanym w nich normom. Nie tylko jednak istoty cielesne i samoświadome, lecz także istoty samoświadome i czysto duchowe - o ile kontaktują się z kosmosem aksjologicznym - muszą odczuwać wezwanie do realizacji ze strony wartości i norm. Stąd zaś widać, że obowiązywanie norm w tym sensie jest uniwersalne i przekracza każdą naturę jako konkretną strukturę materiałową, w której mogą być ‘zakotwiczone’ różnego rodzaju samoświadome podmioty. Mielibyśmy w ten sposób do czynienia z aksjologicznym odpowiednikiem konstatacji G.W. Leibniza, że prawa logiczne muszą obowiązywać we wszystkich możliwych światach. Byłoby tak przy założeniu, że w pojęciu możliwego świata nie jest implikowany wyłącznie sens bycia tworem przestrzenno-czasowym, w którym istnieją cielesne podmioty. Światem może być przecież sieć relacji pomiędzy istotami czysto duchowymi.

Na tym jednak nie kończy się kwestia charakteru relacji pomiędzy naturą i normą. Pojęcie natury, jak sygnalizowałem na początku, ma także taki sens, w którym oznacza ono istotę (wewnętrzny charakter) określonej rzeczy. Biorąc teraz pod uwagę ten elementarny sens słowa 'natura', można twierdzić, że najwyższe wartości i najwyższe normy współkonstytuują naturę, a więc istotę samoświadomego ducha, czy to ducha zrealizowanego w jakimś rodzaju materiału, czy też istotę samoświadomego bytu czysto duchowego. Czy możemy sobie wyobrazić samoświadomą istotę, którą chcielibyśmy określić mianem istoty duchowej, która by jednak nie miała żadnego odniesienia do norm, czy to do norm, których podstawą są obiektywnie istniejące wartości, czy to do norm myślenia, jakimi są elementarne normy logiczne. Jesteśmy świadomi przedmiotów należących do świata nas otaczającego, jak również jesteśmy świadomi siebie jako istot znajdujących się w świecie, obie te świadomości nie są jednak wystarczające, aby naszą świadomość i naszą samoświadomość można było nazwać świadomością duchową. Dopiero wtedy, gdy natrafiamy na wartości i normy, gdy zmagamy się z nimi, gdy nasza wolna wola 'krąży' wokół nich w stanach akceptacji lub odrzucenia, dopiero wtedy stajemy się istotami duchowymi. Fakt, że jako istoty samoświadome mamy dostęp do sfery wartości i norm, a więc to, że partycypujemy w sferze obiektywnego i niezależnego od naszej świadomości logosu, czyni z nas istoty duchowe. Podobny wniosek zdaje się dotyczyć wszystkich skończonych i samoświadomych istot, a więc nie tylko tych, które posiadają świadomość ciała i cielesnego istnienia w pewnym świecie je otaczającym. Każda skończony duch jest duchem zmagającym się ze sferą normatywną, jest duchem walczącym.

Teraz dopiero można dokonać próby spekulatywnego zarysowania możliwych relacji pomiędzy naturą i normą. Rezultaty dotąd przeprowadzonych rozważań można streścić w takim oto obrazie: z jednej strony mamy naturę, naturę jako fizyczny kosmos, a więc zbiór przedmiotów jednostkowych, istniejących w czasie i w przestrzeni połączonych ze sobą relacjami przyczynowymi. Z drugiej strony mamy kosmos aksjologiczny (normatywny), na który składają się najwyższe obiektywnie istniejące wartości i wynikające z nich normy. Niejako pomiędzy tymi dwoma kosmosami istnieją skończone i samoświadome istoty duchowe, które swoją duchowość zawdzięczają nie wyłącznie samemu faktowi samoświadomości, lecz ich duchowość pochodzi z partycypacji w kosmosie aksjologicznym. Takimi istotami nie muszą być wyłącznie ludzie, lecz także osoby pozaludzkie, które dysponują poznawczym dostępem do niezmiennego kosmosu aksjologicznego, do sfery logosu.

Gdy wymyśloną przez G.W. Leibniza formułę o najlepszym z możliwych światów zastosujemy do obrazu tych dwóch sfer, do dwóch kosmosów, fizycznego z jednej oraz aksjologicznego z drugiej, to, jak się wydaje, powstaje istotna niespójność. Gdy rozważamy tę kwestię z punktu widzenia personalistycznego i kreacjonistycznego teizmu, to znany nam kosmos fizyczny, ze względu na zamiary jego Stwórcy, można - być może - uznać za

najlepszy z możliwych światów, lecz na pewno kosmos aksjologiczny, kosmos wartości i norm należy określić jako *jedynie możliwy świat*. Inaczej to ujmując, gdy opozycję pomiędzy naturą i normą zinterpretujemy jako przeciwstawienie pomiędzy kosmosem fizycznym i aksjologicznym, to należy powiedzieć, że o ile możemy sobie wyobrazić wiele różnych kosmosów fizycznych, to nie możemy sobie wyobrazić wielości, istotnie różnych od siebie kosmosów aksjologicznych.

Czym jest natura fizyczna, kosmos fizyczny: ładnie uporządkowanym według regularnych powiązań zbiorem wirujących w przestrzeni cząstek i ich konglomeratów? Plus - być może - perspektywy przestrzenne, specyficzne doświadczenie czasu oraz barwy, dźwięki itd., czyli tzw. jakości drugorzędne jako dodatek do tego kosmosu, o ile istnieją w nim istoty świadome, zdolne do posiadania doświadczeń jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych. Takich natur, takich kosmosów fizycznych może jednak istnieć nieskończenie wiele. Czy za naturę, naturę fizyczną wystarczyłyby nam jeden atom, powiedzmy, atom wodoru, który trwałby nieruchomo w pustej przestrzeni, albo potężny blok czarnego marmuru? Czy sama przestrzeń wystarczyłaby za naturę fizyczną? Czy nie są możliwe natury, które nie określają się przez to, że istnieją w nich jakieś przedmioty 'zanurzone' w przestrzeni i w czasie? Czy do natury należy zmienność? Przecież ten jedyny, 'naturalny' atom wodoru mógłby być strukturą całkowicie niezmienną. Wydaje mi się, że te przykłady ukazują, iż natura, jako 'natura fizyczna', bo nie mamy żadnego innego wyrażenia, aby określić ten kierunek intuicji, jest czystą możliwością dla samoświadomych istot duchowych, które mają dostęp do kosmosu aksjologicznego i które komunikują się ze sobą wzajemnie.

Czy jednak tego rodzaju czystą możliwością nie jest jednak również także sam kosmos aksjologiczny, a więc dziedzina wiecznych norm i wiecznego logosu. Przecież, jak można zasugerować, również do pomyślenia jest taki zbiór wartości i norm, w którym oszustwo byłoby jednym z najwyższych nakazów, w którym zamiast miłości bliźniego obowiązywałby nienawiść, w którym logiczne prawo niesprzeczności nie byłoby ważne. Czy jednak rzeczywiście można to pomyśleć, tak jak można całkowicie zadowolić się taką wizją natury fizycznej, w której składa się ona z jednego nieruchomego atomu wodoru. Wydaje się, że można to tylko pomyśleć, gdyż zawsze jednocześnie pojawiać się będzie następna myśl, a mianowicie, że naprawdę jest inaczej, że naprawdę nie można oszukiwać, torturować, że nie może być tak, iż określone stany rzeczy są i nie są jednocześnie w tym samym aspekcie. Ta druga myśl, myśl ciągle towarzysząca eksperymentowi z wielością kosmosów aksjologicznych, zmusza do przyjęcia, że tylko jakaś konfuzja pozwala nam brać pod uwagę wielość możliwych kosmosów aksjologicznych.

Powyżej wskazałem na dwie drogi obiektywistycznego uzasadniania norm, to znaczy na drogę poza-teistyczną i teistyczną. W wypadku tej drugiej wartości i normy są zgodne z istotą samego Boga. Słabością obiektywi-

stycznej argumentacji poza-teistycznej jest to, że obiektywny i idealny byt wartości i norm, byt, w wypadku którego natrafiamy na podobny opór, z jakim mamy do czynienia w odniesieniu do rzeczy materialnych, domaga się jakiejś przyczyny, jakiegoś źródła. Chociaż w ramach pozateistycznego obiektywizmu wartości i normy są ponadczasowe, niezmiennie, determinują uniwersalnie każdą świadomość aksjologiczną, to mimo to są czymś, czego istnienie pozostaje zagadkowe. Przewaga teistycznej interpretacji kosmosu aksjologicznego, a szerzej patrząc przewaga teistycznej interpretacji sfery wiecznego logosu polega nie głównie na tym, że w ramach teizmu wartości i normy mają oparcie w Bogu jako bycie absolutnym, w Jego nieskończonej mocy, lecz przewaga ta polega na tym, że wieczny logos w ramach interpretacji teistycznej nie jest 'niemą sferą', z którą muszą zmagać się poszczególne istoty duchowe, lecz że został on im objawiony w pewnym celu. Tym celem wartości i norm jest wieczne istnienie istot duchowych we wzajemnych głębokich relacjach, podczas gdy ze względu na wszechmoc Boga kosmos fizyczny (lub kosmosy fizyczne), a więc fizyczne natury mogą być przedmiotem nie mającej końca twórczości.