

John Cottingham

NATURA LUDZKA I TRANSCENDENCJA *

1. LUDZKI NIEPOKÓJ

Zacznę od zagadkowego stwierdzenia Blaise'a Pascala: „l'homme passe l'homme”, „człowiek przerasta człowieka”, „ludzkość przekracza siebie”¹. Co to właściwie znaczy? Zgodnie z jedną z interpretacji, Pascal odnosi się do tego dziwnego *niepokoj*u ludzkiego ducha, nad którym rozmyślało tylu filozofów, począwszy od Augustyna, aż do Kierkegaarda i wielu późniejszych autorów². Być człowiekiem to znaczy przyznać, że jesteśmy w pewnym sensie niespełnionymi istotami. Kres podróży, którą odbywamy, zdaje się ciągle znikać z oczu. W przeciwieństwie do innych zwierząt, którym do życia i rozwoju wystarczą odpowiednie warunki środowiskowe, ludzie, nawet gdy wszystkie ich potrzeby – fizyczne, biologiczne, społeczne, kulturalne – są zaspokojone, a nawet kiedy znajdują się w najbezpieczniejszym i najkorzystniejszym dla ich rozwoju środowisku, wciąż z pewnym oporem zadowolają się egzystencją określoną przez taki zbiór czynników. Nadal pozostaje w nich niespokojny pęd, by sięgać po coś więcej.

Krótko mówiąc, istota ludzka obdarzona jest czymś, co można by nazwać potrzebą transcendencji. Pascal, podobnie jak Augustyn i Kierkegaard, sądził, że chodzi o potrzebę Transcendencji (pisanej wielką literą). Wszyscy trzej uważali (choć wyrażali to w bardzo różny sposób), że niepokój i niespełnienie naszej natury pochodzą z nieokreślonej tęsknoty za Bogiem. Podobnie jak inni autorzy, łączyli pojęcie owej tęsknoty z prze-

* *Human Nature and the Transcendent*, „Royal Institute of Philosophy Supplement” 70(2012), s. 233–254. Przekład za zgodą Autora.

¹ W przekładzie Tadeusza Żeleńskiego: „człowiek nieskończenie przerasta człowieka” (B. Pascal, *Myśli*, 438, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa: PAX 1989, s. 222).

² Św. Augustyn, *Wyznania* (ok. 398), I, 1; S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć* (1849).

konaniem, że ludziom dane są przelotne wglądy w rzeczywistość głębszą i bogatszą niż ta, która ujawnia się w powszednim doświadczaniu świata. W słynnej *Odzie o przeczuciach nieśmiertelności* William Wordsworth ubolewa nad krótkotrwałością tych sporadycznych przebłyków transcencji: kiedy przytłaczają nas codzienne troski dorosłego życia, transcendencia „zamiera, w blade światło wszystkich dni wtopiona”. Wordsworth sugeruje jednak, że to przyziemne poczucie monotonii i niespełnienia, które w dużym stopniu towarzyszy codziennej egzystencji człowieka, świadczy o wrodzonym pragnieniu czegoś, co to wszystko przekracza – przeczuciu, które jest głęboko zakorzenionym elementem człowieczeństwa. Jak mówi Wordsworth, wykorzystując język religijny (z akcentami platońskimi), od narodzin „ze smugą chwały biegnie nasza droga z domu naszego, od Boga”³.

Ładny obraz poetycki. Albo denerwujący – w zależności od upodobań. W każdym razie bezkompromisowy filozof analityczny (którym, jak sądzę, każdy z nas jest od czasu do czasu) będzie zapewne bardzo sceptyczny, jeśli chodzi o przejście od „transcendentnych” pragnień do transcendentnego *przedmiotu* tychże pragnień. Czyżby nie dało się wyjaśnić tych pragnień inaczej, niejako *immanentnie* – nie odwołując się do niczego poza światem przyrody, w którym żyjemy? Wyjaśnienie darwinowskie może na przykład sugerować, że niepokój ludzkiej duszy jest po prostu skutkiem ubocznym pewnego rodzaju nieskrępowanej energii i dociekliwości, które w walce o przetrwanie okazały się dla naszego gatunku niezwykle korzystne. Plemię, które nieustannie poszukuje i przekracza faktyczne warunki bytowe, może być dużo lepiej przygotowane do walki o ograniczone zasoby, szczególnie w czasie kryzysu i zmian środowiska. Zgodnie z tym poglądem tak zwane pragnienie transcencji może po prostu wynikać z naturalnego i bardzo korzystnego popędu, by zawsze stawiać kolejny krok, i nie wymaga przyjęcia żadnego ostatecznego Transcendentnego Przedmiotu, pisanego wielką literą.

Teista mógłby się temu sprzeciwić z tej racji, że niepokój, o którym mowa, jest nie tylko pragnieniem stawiania kolejnego kroku, ale pragnieniem jakiejś ostatecznej odpowiedzi, czegoś będącego całkowicie poza szeregami naturalnych przyczyn i warunków. Nawet jednak gdyby przyznać, że pragnienie to ma wyjątkowy, transcendentny charakter, wciąż można mieć wątpliwości, czy musi mu odpowiadać rzeczywisty – czy nawet możliwy – transcendentny *przedmiot*. Tomasz z Akwinu mógł uzna-

³ W. Wordsworth, *Oda o przeczuciach nieśmiertelności*, w: tenże, *Poezje wybrane*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa: PIW 1978, s. 50–51.

wać zasadę *nullum desiderium naturae inane* – żadne pragnienie, które jest wpisane w ludzką naturę, nie może być puste lub daremne – ale nie jest ona wcale oczywista⁴. Nawet jeśli większości ludzkich pragnień odpowiadają przedmioty, które mogą je zaspokoić – pragnieniom seksualnym odpowiadają obiekty seksualne, chęci jedzenia – rzeczywiste lub możliwe posiłki, tęsknota za uczuciem kieruje się w stronę możliwych towarzyszy i przyjaciół⁵ – nie zdaje się wynikać z tego, że wszystkie nasze naturalne dążenia muszą stosować się do tego schematu. Możemy chcieć, aby istniała ostateczna odpowiedź, która uciszy nasz niepokój, ale odpowiedź taka może po prostu nie być nam dostępna. Możemy chcieć, by było jakieś ostateczne źródło istnienia i dobroci, ale może go nie być⁶.

Niemniej jednak bylibyśmy pewnie gotowi zgodzić się z Akwinatą, że transcendentne dążenia w tej czy innej formie wydają się naturalne – są powszechnym wyróżnikiem ludzkiego doświadczenia. Nie przesądzając kwestii, można stwierdzić przynajmniej tyle, że zasługują na uwagę każdego filozofa zainteresowanego zrozumieniem ludzkiej natury. W niniejszym artykule przyjrę się trzem aspektom tego, co wydaje się ludzkim poszukiwaniem transcendencji, mianowicie aspektowi kosmologicznemu, aspektowi estetycznemu i aspektowi moralnemu. Istotą mojej argumentacji będzie to, że wymogi spójności, uczciwości i wierności specyficzne przeżywanego ludzkiego doświadczenia wymagają od nas odrzucenia deflacyjnych czy redukcjonistycznych strategii wyjaśniania transcendentnych potrzeb i w rezultacie, kiedy chcemy zrozumieć ich znaczenie, zakres możliwości jest znacząco ograniczony.

⁴ „Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertinere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae” (*Summa theologiae* [1266–1273], I, q. 12, a. 1).

⁵ Uproszczoną wersję argumentu z niepustości naturalnych pragnień zarysował C.S. Lewis: „Żadna istota nie rodzi się z takim pragnieniem, dla którego nie istniałoby jakieś zaspokojenie. Dziecko odczuwa głód – istnieje pożywienie. Kaczątka chce pływać – istnieje woda. Ludzie odczuwają pożądanie seksualne – istnieje seks. Skoro więc odnajduję w sobie pragnienie, którego nie może zaspokoić żadne doświadczenie na tym świecie, najprawdopodobniej oznacza to, że zostałem stworzony dla innego świata” (C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, przeł. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina 2002, s. 280; zob. też: J. Haldane, *Philosophy, the Restless Heart and the Meaning of Theism*, „Ratio” 19(2006), nr 4, przedruk w: J. Cottingham (red.), *The Meaning of Theism*, Oxford: Blackwell 2007).

⁶ Niektórzy filozofowie skłonni byliby pójść dalej i kwestionować samą zrozumiałość idei transcendencji – rzeczywistości będącej poza lub ponad światem przyrody. Zob. B. Rundle, *Why is There Something Rather than Nothing?*, Oxford: OUP 2004.

2. WYMIAR KOSMOLOGICZNY

Najpierw przyjrzyć się więc krótko wymiarowi kosmologicznemu – temu, jak pragnienie transcendencji wpływa na nasze rozumienie wszechświata jako takiego. Według koncepcji Wielkiego Wybuchu, najlepszemu obecnie wyjaśnieniu tego, co stało się trzynastą czy czternaście miliardów lat temu, osobliwość nieskończonej energii wytworzyła wszystko, co jest: materię, przestrzeń, czas. Wszystko powstało nagle z niczego. Można by pomyśleć, że zadziwiająco przypomina to boską kreację. Jednak coraz bardziej powszechny naturalizm naszych czasów oczywiście nie bierze w rachubę obrazu teistycznego. Przeważa koncepcja *zamkniętego* kosmosu, wszechświata zamkniętego w sobie, który, w nieśmiertelnych słowach Bertranda Russella „po prostu jest” (w debacie radiowej z Frederickiem Coplestonem w 1948 roku zapytano Russella, czy naprawdę mógłby zgodzić się, że wszechświat jest całkowicie przygodny i nieuzasadniony; odpowiedział wówczas: „Powiedziałbym, że wszechświat po prostu jest, to wszystko”⁷). Naturalista albo zwolennik sekularyzmu utrzymuje zatem, że nie ma żadnej rzeczywistości poza całkowitym zbiorem zdarzeń i właściwości, które wyłoniły się z Wielkiego Wybuchu bądź też rozwinęły się następnie z jego pozostałości⁸. Całość ta, pulsująca, drżąca, rozszerzająca się, dopóki w końcu nie ostygnie, *po prostu jest*. Dana jest nam tylko, jak mógłby to określić Jean-Paul Sartre, surowa faktyczność – coś, czego kontemplacja przyprawia nas o dreszcze, egzystencjalne przerażenie lub mdłości. Albo, jak powiedziałyby – i powiedział – Albert Camus, zamieszkujemy świat, który jest z natury *absurdalny*; możemy, podobnie jak Syzyf, buntować się, walcząc z całym tym bezsensem, ale te mdłości, to wywołujące dreszcze poczucie absurdu zawsze czają się pod powierzchnią. Nieprzypadkowo Camus głosił z całą swoją przekorą, że jedyny poważny problem filozoficzny, który pozostał nam w takim świecie, polega na rozważaniu, czy popełnić samobójstwo⁹.

Muszę wyraźnie zaznaczyć, że nie uważam, abyśmy mogli filozoficznie *udowodnić*, iż świat, który zamieszkujemy, nie jest takim surowym, przy-

⁷ „The Existence of God” – debata z Frederickiem Coplestonem nadana w programie trzecim BBC w 1948; zob. B. Russell, *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem?*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa: Książka i Wiedza 1956.

⁸ Istnieją jednak znaczące różnice między naturalistami; wróć do tego w dalszej części artykułu.

⁹ A. Camus, *Mit Syzyfa*, przeł. J. Guze, Warszawa: De Agostini – Ediciones Altaya 2001, ostatni rozdział.

godnym światem. W tej kwestii akceptuję obecny filozoficzny konsens. Niewiele osób przypuszcza dziś, że argument kosmologiczny w którejkolwiek z tradycyjnych form może dostarczyć niezbitego dowodu na istnienie transcendentnej boskiej przyczyny świata. Nie chodzi w moim odczuciu o to, że tego rodzaju argument jest *logicznie niepoprawny*, raczej o to, że nie jest przekonujący, bo zakłada to, co ma udowodnić. Tradycyjny argument kosmologiczny wychodzi od poszukiwania racjonalnego wytłumaczenia przygodności, i znajduje je (jak pisze Tomasz z Akwinu) w „tym, co nazywamy Bogiem” – ostatecznym, nieprzygodnym bycie¹⁰. To jednak rodzi pytanie o to, czy nie powinniśmy, tak jak najwidoczniej czyni zwolennik sekularyzmu, po prostu zaakceptować przygodności jako czegoś pierwotnego. Uznanie surowego wszechświata za ślepą uliczkę może być okropne i przerażające, może nawet wywoływać mdłości: nie dowodzi to jednak, że rzeczy mają się inaczej¹¹.

Mimo to sądzę, że argumenty typu kosmologicznego do czegoś jednak prowadzą. Pokazują, że zakładana przez sekularyzm teza o ślepej uliczce ignoruje coś fundamentalnego dla naszej natury. My, ludzie, poszukujemy sensu i wyjaśnienia: w żadnej innej sferze życia nie akceptujemy surowych faktów. Cała imponująca historia nauki jest historią ludzi twierdzących uparcie i nieustannie, że *istnieje, musi istnieć* racja tego, co z początku wydaje się całkowicie zagadkowe i tajemnicze¹². Co niezwykle (sądzę, że nie-

¹⁰ „Musimy więc uznać istnienie czegoś, co jest konieczne samo w sobie, nie ma przyczyny swej konieczności gdzie indziej, a jest przyczyną konieczności dla innych, a to wszyscy nazywają Bogiem” (Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 2, a. 3, przeł. P. Bełch, Londyn: Veritas 1975. Z trzecią drogą Tomasza, z przygodności świata, wiążą się pewne trudności, których nie będę tu omawiać. Kilka aspektów tego argumentu naświetlił mi Brian Davies, za co jestem mu niezmiernie wdzięczny. Dodam, że uznaje on moje zastrzeżenia do tegoż argumentu za nieuzasadnione; jak na razie nie dałem się przekonać, nie wpłynęło to jednak na treść dalszej części niniejszego artykułu.

¹¹ Gwoli ścisłości, zarzuty wobec argumentu z przygodności nie wykluczają w żaden sposób możliwości teologii naturalnej ani też wspartej rozumem wiedzy o Bogu. Rozważania w dalszej części niniejszego artykułu dostarczają, moim zdaniem, znaczącego racjonalnego wsparcia dla teizmu, choć jest to wsparcie szczególnego rodzaju. Przekonującą krytykę stanowiska Kierkegaarda, według którego wiara przeciwstawia się rozumowi lub go obala, znaleźć można w: B. Davies, *Is God Beyond Reason?*, „Philosophical Investigations” 32(2009), nr 4, s. 338–359.

¹² Stwierdzenie „musi istnieć racja” może być w tym kontekście dwuznaczne (zwrócił mi na to uwagę Peter Dennis). Według interpretacji filozofów od czasu oświecenia nauka tłumaczy zjawiska jedynie w wąskim znaczeniu, podporządkowując je ogólnym zasadom przyczynowym, a nie dostarczając racjonalnych wyjaśnień. Więcej o tych różnicach zob. J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge MA: Harvard University Press 1994, s. 70–71. Oświeceniowe stanowisko w sprawie granic nauki omówię w kolejnej części.

dostatecznie przyznajemy, jak bardzo jest to niezwykle), ten jakoby okrutny, absurdalny wszechświat najwyraźniej podporządkowuje się najbardziej niesamowitym i skomplikowanym wzorom logicznym i matematycznym. Sprawdza się to nawet na poziomie kwantowym. Niezależnie od następstw zasady nieoznaczoności Heisenberga – albo raczej dzięki wykorzystaniu tej zasady – mechanika kwantowa zdołała dostarczyć nam praw o zdumiewającej dokładności i sprawdzonej skuteczności, co umożliwiło nawet matematyczny opis mikroświata. Możemy wciąż nie w pełni rozumieć działanie mikroświata, a w szczególności jego związek z prawami makroświata, ale pozostaje faktem, że nauka, największe osiągnięcie współczesnego człowieka, znajduje *logos*, zawiły matematyczny i logiczny porządek, w samym sercu rzeczywistości, w działaniach najmniejszych cząstek i największych galaktyk¹³. Mogłoby być tak, że cała ta racjonalna inteligibilność wyłoniła się z surowego bytu czy osobliwości, której istnienia nie da się wyjaśnić. Nie wierzę jednak, żeby w naturze jakiegokolwiek człowieka leżało zadowolenie się surową faktycznością, nie mówiąc już o surowej faktyczności, której zdarza się tak po prostu stworzyć kosmos o tak niezwyklej inteligibilności. Sekularyzm kosmologiczny, obstawanie przy tym, że świat jest zamknięty, niewrażliwy na cokolwiek poza samym sobą, jest koncepcją, która w samym akcie jej przekornego wygłaszania bliska jest autodestrukcji.

Można mi zarzucić, że to, co właśnie zasugerowałem, marginalizuje świecką rewolucję w filozofii, która miała miejsce w oświeceniu. Czy już David Hume nie wykazał, że nie ma nic złego w eksplanacyjnych ślepych uliczkach? Jak stwierdza w pierwszej rozprawie, „Przyjmuje się, że najwyższym celem ludzkiego rozumu jest usiłowanie maksymalnego uproszczenia zasad rządzących zjawiskami przyrody i sprowadzenie wielości konkretnych skutków do kilku ogólnych przyczyn [...] Natomiast jeśli chodzi o przyczyny tych przyczyn, to daremne są wszelkie próby ich wykrycia i nigdy nie podamy ich zadowalającego wytłumaczenia [...] Najdoskonalsza nawet filozofia przyrody jedynie powstrzymuje napór naszej niewiedzy”¹⁴. Innymi słowy, niezależnie od tego, jakie postępy robi nauka, nigdy nie odpowie na ostateczne pytanie o przyczyny przyczyn, racje praw ostatecznych; lepiej, byśmy zaakceptowali je jako surowe fakty.

¹³ Kantyści zinterpretowaliby zapewne ten porządek jako zwykłą funkcję formy narzuconej przez ludzki rozum. Nawet jednak jeśli zaakceptowalibyśmy takie ujęcie sprawy (wbrew zdroworozsądkowej intuicji, że nauka odkrywa, a nie tworzy, porządek w rzeczach), zmienia to po prostu pytanie o cząsteczki i galaktyki na pytanie o to, jak ludzie stworzeni są z tego materiału: jak cud *logosu* w ludzkim umyśle mógł wyłonić się z prostej faktyczności?

¹⁴ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego wraz z apendyksami*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków: Zielona Sowa 2005, s. 27–28.

Myślę jednak, że w tym miejscu trzeba czytać Hume'a bardzo ostrożnie. Byłoby moim zdaniem poważnym błędem interpretowanie w sposób kosmologiczny lub ontologiczny tego, co w założeniu Hume'a miało być ujęte epistemologicznie. Hume (tak jak, według mnie, wszyscy filozofowie oświecenia) mówił o granicach naszej *wiedzy*, nie zaś o granicach *rzeczywistości*. Tej epistemologicznej lektury Hume'a przekonująco bronił kilka lat temu John Wright w książce *The Sceptical Realism of David Hume*¹⁵. Weźmy na przykład zagadnienie przyczynowości. Wright (a za nim Galen Strawson)¹⁶, argumentuje, że Hume nie zaprzecza inteligibility albo ukrytym związkom w naturze, ale wyraża epistemologiczne przekonanie, że skoro nasza wiedza jest z konieczności zbudowana na obserwacji i doświadczeniu, to jeśli takie związki by istniały, *nigdy byśmy o nich nie wiedzieli*. Daje to dobry obraz tego, co Hume sądzi o nauce i jej granicach w ogóle. Jako dobry empirysta, Hume nigdy nie poszedłby tak daleko jak współczesny dogmatyczny zwolennik sekularyzmu i nie należałby, że zgodnie z nauką kosmos jest zamknięty. Jak bowiem nauka, zakorzeniona (zdaniem Hume'a) w świecie zjawisk, mogłaby powiedzieć nam cokolwiek o tym, co leży, a co nie poza granicami tego świata? Lepiej myśleć o Humie jako o pewnego rodzaju sceptyku – a dla sceptyka charakterystyczne jest to, że zawiesza sąd; nie ustanawia prawa o ostatecznej rzeczywistości. Hume sceptyk nie jest w stanie orzec – i tego nie czyni – czy istnieją, czy też nie jakieś – jak to określa – „ostateczne sprężyny i zasady” rzeczywistości. Wprawdzie odrzuca on teistyczną wiarę w ostateczną zasadę – tajemniczą pierwszą przyczynę, którą, jak twierdził Tomasz z Akwinu, „wszyscy ludzie nazywają Bogiem”; ale empiryzm i sceptycyzm Hume'a wskazują na to, że nie mógłby jej logicznie wykluczyć. Chodzi mu o to, że nawet jeśli istnieje jakaś ostateczna zasada, wówczas, biorąc pod uwagę granice naszej wiedzy (jak to obrazowo przedstawia) „skutecznie wymyka się [ona] ludzkiej ciekawości i dociekliwości”¹⁷.

Ta krótka dygresja o Humie (którego traktuję jako reprezentanta oświecenia) ukazuje, że nic w oświeceniowej filozofii nie uzasadnia idei „zamkniętego” kosmosu. Granice naszej wiedzy *mogą* być granicami świata, ale rzeczywistość, o ile nam wiadomo, może przekraczać naszą wiedzę empiryczną. Dodajmy, wracając do początkowej myśli, że nieusuwalną właściwością ludzkiej natury jest pragnienie sięgania poza wyznaczone granice.

¹⁵ J. Wright, *The Sceptical Realism of David Hume*, Cambridge: CUP 1983.

¹⁶ G. Strawson, *The Secret Connexion: Causation, Realism and David Hume*, Oxford: Clarendon Press 1989.

¹⁷ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 28.

Jeżeli więc poza tymi granicami nic nie ma, jeżeli wszechświat po prostu „jest”, wówczas utknęliśmy w ślepej uliczce, znaleźliśmy się w impasie, przed którym nasza najgłębsza natura cofa się z odrazą. Oczywiście odraza ta nie obala logicznie sekularyzmu, ukazuje jednak, jak sądzę, że jego akceptacja stwarza pewien wewnętrzny dysonans czy napięcie, które sprawia, że szczerze i konsekwentne przyjęcie tego stanowiska staje się trudniejsze, niż zwykle sądzimy. Jest to jeszcze bardziej widoczne przy rozpatrywaniu moralnych i estetycznych aspektów ludzkiego poszukiwania tego, co transcendentne, na których skupię się w dalszej części niniejszego artykułu.

3. WYMIAR DOŚWIADCZENIOWY

W pierwszej kolejności rozważę estetyczny wymiar naszych transcendentnych pragnień – choć właściwie słowo „estetyczny” z raczej pięknoduchowskimi konotacjami może być tu bardzo mylące (przychodzi nam zaraz na myśl krytyk sztuki rozprawiający o ostatniej wystawie albo degustator wina oceniający rocznik). Mam tu na myśli raczej coś, do czego nawiązywałem na początku artykułu – transcendentne momenty, których od czasu do czasu doświadczają ludzie, chwile, w których szare i zgrzebne rutyny dnia codziennego ustępują czemuś intensywnemu i promiennemu, i zdajemy się chwytać coś z piękna i znaczenia świata, który zamieszkujemy. Wordsworth wyraził to następująco w sławnym fragmencie z *Preludium*:

Są takie chwile naszego istnienia,
które się wznoszą ponad inne,
ożywiają cnotę bowiem w sobie kryją
i w przygnębieniu codziennego życia
wśród zakłamania i kłótliwych myśli
i śmiercionośnych ciężarów dźwigania
niepostrzeżenie ta ożywcza cnota
nasze umysły karmi i uzdrawia,
w drodze ku górze siły nam dodaje
i nas podnosi, kiedy upadamy¹⁸.

Czy to, do czego odnosi się tu Wordsworth, należy rozumieć jako doświadczenie estetyczne, moralne czy mistyczne? Żadna z tych kategorii nie

¹⁸ W. Wordsworth, *The Prelude*, 12, 208–218 (wydanie z 1805 r.).

jest do końca zadowalająca, sugerowany tu podział naszego doświadczenia na takie odrębne składniki jest zresztą mylący. Wielkie dzieła sztuki mogą oczywiście wywoływać ten rodzaj podwyższonej świadomości, ale doświadczenie, o którym mowa, nie jest estetyczne w wąskim tego słowa znaczeniu. W takich momentach wznoszenia się, o którym mówi się tu i w innych fragmentach dzieł Wordswortha, a także w twórczości wielu innych poetyckich i religijnych pisarzy, dochodzi do zintegrowanej wizji sensu wszystkiego. Tym, co nas wznosi, jest właśnie poczucie, że życie nie jest tylko chaotycznym zlepkiem przygodnych zdarzeń, ale że można przypisać mu znaczenie, w którym radość, wdzięczność, współczucie i miłość dla bliźnich splatają się i mają sens, bo odzwierciedlają wspaniałość i bogactwo, które nie są ludzkim wytworem. Taką wizję przedstawia w XVII wieku Thomas Traherne w opisie przemienionej rzeczywistości:

Kukurydza jaśniała i wieczna była pszenica, której nigdy nie zbierano i nigdy nie zasiano. Myślałem, że stała tam od wieków na wieki. Pył i bruk ulicy były cenne jak złoto [...] A młodzi mężczyźni, łśniący i skrzący się aniołowie, i dziewice, dziwne idylliczne obrazy życia i piękna! [...] Wieczność objawiła się w świetle dnia, i ponad wszystkimi rzeczami pojawiło się coś nieskończonego: rozmawiało z moim oczekiwaniem i poruszyło pragnienie¹⁹.

Ten rodzaj przemienienia nie jest doświadczeniem religijnym, jeśli to ostatnie rozumiane jest w dość wąskim znaczeniu przyjętym w naszej kulturze, widocznym na przykład wtedy, kiedy filozofowie mówią o argumentach z doświadczenia religijnego. Pod tym pojęciem często kryje się pewnego rodzaju objawienie, które przyjmuje się jako dowód albo potwierdzenie domniemanych prawd poszczególnych wyznań i kultów – na przykład wizja Dziewicy Maryi albo to, co William James nazywa poczuciem obecności jakiegoś potężnego bytu. Sądzę, że takie właśnie rozumienie doświadczenia religijnego jest najbardziej rozpowszechnione u ludzi, którzy upierają się, że nigdy go nie mieli. Ten natomiast rodzaj transcendentnego doświadczenia, do którego nawiązywałem – opisywany przez Wordswortha i Traherne’a – dotyczy nie tyle objawienia bytów nadprzyrodzonych, ile raczej jakiegoś uniesienia, nasilenia, zmieniającego sposób naszego doświadczania świata. Przy takim ujęciu większości z nas byłoby znacznie trudniej uczciwie i otwarcie stwierdzić, że nasze doświadczenie nigdy nie obejmowało takich momentów. Pojęcie „transcendentny” wy-

¹⁹ Th. Traherne, *The Third Century* [ok. 1670], § 3, w: tenże, *Centuries, Poems and Thanksgivings*, t. 1, Oxford: OUP 1958, s. 111.

daje się odpowiednio nie dlatego, że wyraźnie wskazuje na przedmioty metafizyczne, które przekraczają zwykłe doświadczenie, ale raczej dlatego, że kategorie codziennego życia przechodzą radykalną zmianę: następuje nagle rozświecenie, które ujawnia piękno i dobro, odkrywa znaczenie, które wcześniej pozostawało zasłonięte.

Innego przykładu dostarcza muzyka. Przykład ten jest w pewnym sensie bardziej przejrzysty, jako że nie mamy do czynienia z medium posługującym się obrazem, mniejsza jest więc pokusa, żeby wiązać doświadczenia transcendentne z wizjami nadprzyrodzonego bytu. Roger Scruton, pisząc o twórczości Richarda Wagnera (na przykład o *Pierścieniu Nibelunga*), zachęca do wyciągnięcia następującego wniosku:

[...] można wykluczyć bogów i ich historie [...] a wciąż to, co najważniejsze, pozostanie. Ujawnia się ono nie w mitach, ale [...] w chwilach, które wykraczają poza czas, w których głęboka samotność i niepokój człowieka zostają przewyciężone. Nazywając te chwile „świętymi”, uznajemy zarówno ich złożone znaczenie społeczne, jak i, możliwe dzięki nim, wytchnienie od wyobcowania. Można zapomnieć o teologii, doktrynie i wierze, o wszystkich przekonaniach na temat życia po śmierci, bo nic z tego nie jest ważne w obliczu chwili [...], w której ludzki świat zostaje nagle rozświetlony z punktu znajdującego się poza nim²⁰.

W zależności od upodobań muzycznych można zadowolić się przykładem Wagnera albo przywołać twórczość innego kompozytora. Myślę jednak, że każdemu, kto doświadczył zachwyty wielkim dziełem muzycznym, trudno będzie nie uznać trafności twierdzenia Scrutona, że dostarcza ono „wytchnienia od wyobcowania”. Używając określenia „święty” do opisu momentów, w których doznajemy pewnego rodzaju transcendentnego doświadczenia, Scruton po części odwołuje się do sposobu, w jaki odsłaniają one nowe warstwy znaczenia, przenosząc nas daleko poza szary świat naszych codziennych interakcji.

Pewna część opisu proponowanego przez Scrutona może się jednak wydawać problematyczna nawet tym, którzy życzliwie podchodzą do używanych przeze mnie pojęć „przemienienie” i „rozświecenie”. Zwolennik sekularyzmu może zdawać sobie sprawę z głębokiej potrzeby ludzkiej, by nadać życiu znaczenie i wartość. Może być wrażliwy na tę przeobrażającą i przekształcającą siłę wielkich dzieł artystycznych i muzycznych, która umożliwia nam dostrzeżenie takiej wartości. Zdecydowanie sprzeciwi się

²⁰ R. Scruton, *The Sacred and the Human* [2010], <http://www.st-andrews.ac.uk/gif-ford/2010/thesacred-and-the-human/> (dostęp 30.03.2010).

on jednak sugestii, że w takich przypadkach ludzki świat zostaje (w słowach Scrutona) „nagle rozświetlony z punktu znajdującego się *poza* nim”. Czy nie możemy podać całkowicie immanentnego wytłumaczenia sensu i wartości, które ujawniają się w takich doświadczeniach – wytłumaczenia pozostającego w granicach tego, co ludzkie? Aby podjąć to – kluczowe w mojej argumentacji – zagadnienie, warto przyrzeć się bliżej naszemu doświadczeniu wartości, zarówno w tego rodzaju przykładach, które rozpatrywaliśmy, jak i w dziedzinie międzyludzkiej moralności, gdzie kwestie, o których tu mowa, są jeszcze wyraźniejsze.

4. FENOMENOLOGIA WARTOŚCI

Do tej pory mówiłem o transcendentnych pragnieniach i popędach; używanie podobnych pojęć może stwarzać wrażenie czegoś całkowicie osobistego lub wewnętrznego, jak obsesyjna chęć podrapania się albo tęskne pragnienia, by stać się telewizyjną sławą. Ktoś, kto przyznaje się do tego rodzaju dręczącej tęsknoty, słusznie może spodziewać się reakcji: „Zapomnij o tym!” lub „Wyrośnij z tego!”. Nie w każdym jednak przypadku to podziała. Próba psychologizacji i subiektywizacji *wszystkich* pragnień ludzkich naruszy fenomenologię wielu z nich. W przypadku omawianego przed chwilą przeobrażającego doświadczenia bogactwa i piękna w dziełach sztuki i naturze podmiot nie tylko obserwuje wewnętrzne zdarzenie, ale i niejako daje *odpowiedź*: wynikającą, co prawda, z czegoś głęboko schowanego w naszej naturze, ale wywołaną i utrzymywaną przez coś znajdującego się poza nami, czemu w pewnym sensie zmuszeni jesteśmy się poddać, w zdumieniu lub podziwie. Kartezjusz, często traktowany jako ucieleśnienie zdystansowanego racjonalnego badacza, opisał swoje spotkanie z nieskończonym źródłem dobroci i prawdy w *Medytacjach*, podkreślając swoją bierność: „chciałbym zatrzymać się jakiś czas – mówi na końcu *Medytacji III* – oglądać, podziwiać i uwielbiać piękno tego niezmiernego światła, tyle, ile potrafi znieść wzrok mojego przyćmionego umysłu”²¹. Wykładowcy uniwersyteccy mają dziś zwyczaj pomijać takie fragmenty, być może z zakłopotania albo dlatego,

²¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, w: tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczynionych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, Kęty: Antyk 2001, s. 71–72.

że teksty nie odpowiadają hołubionemu przez nich obrazowi Kartezjusza jako zdystansowanego akademickiego epistemologa. Twierdzą jednak, że Kartezjusz poważnie traktuje swój opis tego, co przeżywa osoba medytująca, i że chodzi mu właśnie o jak najdokładniejsze przedstawienie tego, co w tym doświadczeniu zachodzi. Transcendentne źródło, w którego stronę medytujący podmiot szedł po omacku w trakcie racjonalnego badania, okazuje się, nawet ledwo dostrzeżone, wywoływać w Kartezjuszu pełne namiętności zdumienie i podziw.

Ten rodzaj bierności czy uległości jest nader charakterystyczny dla tego, co nazywam doświadczeniem transcendentnym. Można go wyraźnie odnaleźć w najwspanialszych dziełach sztuki. Martha Nussbaum, mówiąc o reakcji człowieka na wspaniałą wiersz albo inny tekst literacki, wskazuje na doświadczenie, w którego skład wchodzi element rozmyślnego poddania się. Taki tekst

*angażuje nas [...] w ufne i troskliwe zajęcie [...] pozwalamy, by poruszył nas tekst i postaci, w miarę jak zmieniają się, tak jak my, z upływem czasu. Wobec wielkiego dzieła literackiego [...] jesteśmy pokorni, otwarci, aktywni, a jednak podatni na wpływy*²².

Sądzę, że każdy, kto zastanawia się nad naturą doświadczeń transcendentnych, uzna zestawienie „aktywni, a jednak podatni na wpływy” za szczególnie trafne. Musi zaistnieć jakaś aktywność ze strony podmiotu, dobrowolne działanie z uwagą, z chęcią otwarcia na to, co się dzieje; istnieje jednak również bierna otwartość na moc czegoś całkowicie od nas innego.

Takie samo połączenie można też odnaleźć w działaniu ludzkich władz moralnych. Duński filozof Knud Løgstrup mówi o „etycznym wymogu rozumianym jako zaufanie i oddanie się, które są podstawową częścią ludzkiego życia”²³. W centrum jego zainteresowania znajdują się otwartość i wrażliwość na drugą osobę, moralnie wymagane w każdym ludzkim doświadczeniu bądź związku międzyludzkim. Wydaje mi się jednak, że coś podobnego odnajdujemy we wrażliwości na główne wartości moralne. To, co filozofowie nazywają normatywnością, jest jednym ze sposobów opisanie niezwyklej cechy wartości moralnych, takich jak na przykład niesłuszność okrucieństwa albo dobroć współczucia: takie wartości wywierają na nas nacisk, wywołują posłuszeństwo, niezależnie od naszych skłonności i pragnień. Kiedy zastanawiamy się nad takimi włas-

²² M. Nussbaum, *Love's Knowledge*, Oxford: OUP 1990, s. 281 i 282 (wyróżnienie moje).

²³ K.E. Løgstrup, *The Ethical Demand*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997 (wydanie oryginalne: *Den Ethiske Fordring*, 1956).

nościami z odpowiednią uwagą i wrażliwością, wówczas, jak powiedziałby Pascal, „przekraczamy siebie”: zostajemy przeniesieni poza skłonności i wewnętrzne postawy do czegoś wyższego i bardziej autorytatywnego. Nieważne, co myślimy o okrucieństwie – nawet jeśli w nim zasmakujemy – pozostaje ono złe, złe we wszystkich możliwych światach. Niezależnie od tego, jak bardzo niechętni jesteśmy do okazywania współczucia, dobroć współczucia zachowuje swą władzę nad nami i domaga się uznania i uległości, czy nam się to podoba, czy nie.

Są to prawdy, których nie możemy odrzucić, jeżeli uczciwie przyglądamy się samym sobie. Ważna jest tu uczciwość: możemy udawać, że kwestionujemy te prawdy, albo konstruować przeciwko nim filozoficzny argument jako część gry intelektualnej; ale jeśli chcemy być uczciwi i jeśli, zgodnie ze słowami Nussbaum, jesteśmy „aktywni, ale podatni na wpływy”, nie możemy zaprzeczyć autorytatywnej sile tych wartości (co oczywiście nie oznacza, niestety, że zawsze będziemy ich przestrzegać, jako że jesteśmy istotami w oczywisty sposób słabymi i wewnętrznie rozdartymi).

W kontekście niniejszych rozważań owa obecność wewnętrznych konfliktów w naszej naturze nie jest czymś marginalnym, związana jest bowiem z „moralną luką”, jak określił to teolog i filozof John Hare – luką między tym, czym jesteśmy, a tym, czym moglibyśmy być, lub tym, do czego jesteśmy powołani. Wiąże się to ściśle z tematem transcendencji. W transcendentnych impulsach moralnych, podobnie jak w innych omawianych sferach, coś zdaje się nas ciągnąć naprzód i poza nas samych, poza strumień przygodnych i podlegających wahaniom skłonności, poza wiązkę cech i właściwości, które rozwinęły się akurat w nas, w stronę czegoś bardziej absolutnego i niezmiennego. Tradycyjnie określa się to jako „wieczne prawdy” – ponadczasowe i autorytatywne wartości prawdy, piękna i dobra, które zdają się odporne na zmienne koleje mody, kultury i skłonności.

5. WIECZNE WARTOŚCI *VERSUS* DARWIN I NIETZSCHE

Niektórzy mogą uznać to tradycyjne pojęcie wiecznych prawd za bardzo nieprzekonujące: skoro warunki życia zmieniają się z czasem, z pewnością to, jak powinniśmy się zachowywać, musi analogicznie się zmieniać (lojalność plemienna mogła być na wagę złota na wcześniejszym etapie rozwoju, gdy zarządzanie środowiskiem było w dużej mierze bez

znaczenia; dzisiaj natomiast sytuacja diametralnie się zmieniała²⁴). Oczywiście nie zaprzeczam, że jest w życiu wiele zasad, które się zmieniają, i słusznie, wraz ze zmieniającymi się warunkami. Nie oznacza to jednak wcale, że nie istnieją pewne fundamentalne nadrzędne zasady moralne, które się nie zmieniają i zmienić nie mogą. Ci, którzy zaprzeczają, że nasze najgłębsze i przewodnie moralne impulsy dają nam wgląd w to, co transcendentne, są zwykle skłonni uznawać dziedzinę wartości moralnych za ostatecznie zależną od pewnych strukturalnych cech ludzkiej natury, która wykształciła się z biegiem czasu. Zanim jednak skusi nas ta droga, powinniśmy się zastanowić nad zakładnikami moralnej anarchii, przekazanymi w trakcie kapitulacji wobec przygodności. Jeśli pójdziemy tą drogą, będziemy musieli się zmierzyć ze szkodliwie deflacyjną koncepcją moralności. Jeśli dopuścimy historyczną i rozwojową przygodność wartości moralnych, wówczas nasza zdolność moralnego sądenia, zamiast zapewnić nam wgląd w ostateczne znaczenie i wartość, okaże się po prostu wynikiem albo produktem ubocznym tego, jak przebiegał rozwój naszych przodków w walce o przetrwanie. W czwartym i piątym rozdziale *O pochodzeniu człowieka*, które dotyczą ewolucji naszej moralnej wrażliwości, Karol Darwin umieszcza bardzo znaczące określenie – „tak zwany zmysł moralny”²⁵. Jego zasadniczo redukcjonistyczne podejście ujmuje sumienie i inne tak zwane wyższe impulsy jako jedyne albo jedno z mnóstwa naturalnych odczuć, które wykształciły się w wyniku selekcji. Na przykład altruizm i poświęcanie się (żeby odwołać się do jednego z omawianych przez niego przykładów) mogły wykształcić się dlatego, że plemię, w którym cecha ta jest dominująca, „przeważnie będzie odnosić zwycięstwa nad większością innych plemion. I to właśnie byłoby dobo-rem naturalnym”²⁶.

Takie jednak podejście do problemu podkopuje w końcu wszystko, co tradycyjnie wiązane było z ideą wiecznych prawd moralnych – ich obiektywność, uniwersalność, konieczność i (ostatecznie) normatywność. *Obiektywność*: jest niezbędna dla idei moralności, która nie opiera

²⁴ Zob. A. Holland, *Darwin and the Meaning of Life*, „Environmental Values” 18(2009), nr 4, s. 503–518, i odpowiedź w: J. Cottingham, *Reply to Holland... The Meaning of Life and Darwinism*, „Environmental Values” 20(2011), nr 3, s. 299–308.

²⁵ K. Darwin, *Dzieła wybrane*, t. 4: *O pochodzeniu człowieka*, przeł. S. Panek, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne 1959, rozdz. III, s. 74.

²⁶ Tamże, rozdz. V, s. 128. Współcześni teoretycy ewolucji uznają to oczywiste poparcie doboru grupowego za problematyczne, ale za pomocą teorii genetycznej można łatwo zmodyfikować ten pogląd, stosując kategorie korzyści wynikających z występowania w danej populacji pojedynczego genu lub genów związanych z altruistycznym zachowaniem.

się jedynie na naszych subiektywnych popędach i wyborach (mogących się zmieniać albo ulegać zepsuciu). *Uniwersalność*: koncepcje cnoty różnią się rzecz jasna w różnych epokach i plemionach – co podkreśla Darwin – ale wciąż mogą istnieć zasadnicze wartości moralne, które utrzymują się zawsze i wszędzie. Przykładowo, zło niewolnictwa albo dobro współczucia mogły nie być powszechnie uznawane we wszystkich krajach i okresach historycznych, ale nie przeczy to temu, że odzwierciedlają obiektywne i uniwersalne prawdy o cnocie i wartości (podobnie prawa naukowe obowiązują powszechnie, ale z pewnością nie zawsze i wszędzie są uznawane). *Konieczność*: okrucieństwo nieprzypadkowo jest czymś niesłusznym, jest niesłuszne we wszystkich możliwych światach. Możemy oczywiście przekraczać takie podstawowe normy, i często to robimy, są one jednak, jak określił to Gottlob Frege w innym raczej kontekście (odwołując się do prawd logicznych i matematycznych), „kamieniami granicznymi, utwierdzonymi na wiecznej podstawie, które nasze myślenie może wprawdzie objąć, których jednak nie może poruszyć”²⁷. I w końcu *normatywność*: zasady moralne (jak podkreśliłem wcześniej) wywierają na nas autorytatywny nacisk czy też powodują przymus, czy tego chcemy, czy nie. Darwin próbuje uchylić się od uznania tego szczególnego rodzaju autorytetu. W *O pochodzeniu człowieka* stwierdza wymijająco: „Posiadające charakter rozkazu słowo *powinien* zdaje się po prostu wyrażać świadomość tego, że istnieje trwały instykt *bądź wrodzony, bądź częściowo nabyty*”²⁸.

Zwróćmy jednak uwagę na niepokojące następstwa tego przekonania. Jeśli nasze koncepcje etyczne powstały w wyniku czysto przygodnego spłotu wydarzeń, jeśli mogłyby być inne, to wygląda na to, że czasem można je odrzucić. Jak ujął to Friedrich Nietzsche w dziele *Z genealogii moralności* (opublikowanym niedługo po *O pochodzeniu człowieka* Darwina), kiedy już zaczniemy myśleć o warunkach, w których ludzie wymyślili oceny wartości dobra i zła, możemy zacząć pytać, *jaką wartość mają one same*²⁹. Nieprzypadkowo koncepcja etyczna Bernarda Williamsa i jego scepty-

²⁷ Gottlob Frege mówił o prawach logiki, które uznawał za całkowicie obiektywne, niezależne od przygodnych faktów dotyczących ludzkiej psychiki. Są one „kamieniami granicznymi, utwierdzonymi na wiecznej podstawie, które nasze myślenie może wprawdzie objąć, których jednak nie może poruszyć” (G. Frege, *The Basic Laws of Arithmetic*, przeł. M. Furth, Berkeley: University of California Press 1964, s. 13; wydanie oryginalne: *Die Grundgesetze der Arithmetik*, t. 1, 1893).

²⁸ Por. K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, rozdz. III, s. 70.

²⁹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Gdańsk: Tower Press 2000, *Przedmowa*, 3.

czyż w stosunku do, jak to określał, „systemu moralności” powstały pod silnym wpływem Nietzschego i jego poglądu, że kiedy już przyjmiemy, iż etyka ma swoje pochodzenie, przygodną historię, uwalnia nas to od uznania autorytetu tak zwanych wiecznych wartości moralnych³⁰. W późniejszych pracach Williams był poważnie zaabsorbowany problemem, jak to nazywał, „radikalnej przygodności” tego, co etyczne. Zdania co do tego, czy zdołał ów problem rozwikłać, są podzielone. W każdym razie niepokojący wniosek Nietzschego był taki, że możemy, jeśli jesteśmy dostatecznie silni, zdecydować się na *odwrócenie* wiecznych prawd moralnych. W bezbożnym świecie, w którym Bóg „umarł”, nie podlegamy żadnemu wyższemu autorytetowi, a pytania o wartość stają się jedynie składnikiem działań, które autonomicznie decydujemy się realizować. Mogą więc istnieć (jak Nietzsche zatruwając zasugerował w jednym z najbardziej niespokojnych i niepokojących fragmentów zachodniej filozofii) rozstrzygające powody, by *powstrzymać się* od impulsów miłości i miłosierdzia, by zatwardzić nasze serce na współczucie i przebaczenie, jako że takie uczucia mogą stanąć na drodze naszego pragnienia władzy albo pasji realizowania się jako nowy i silniejszy rodzaj bytu³¹.

6. KILKA OGRANICZONYCH USTĘPSTW WOBEC STANOWISKA NATURALISTYCZNEGO

Zanim połączę wątki w podsumowaniu, chciałbym zgodzić się na pewne ograniczone ustępstwa wobec naturalistycznej koncepcji rozumienia nas samych, którą zdawałem się całkowicie odrzucać, gdy mówiłem o wiecznych wartościach. Jako ludzie należymy rzecz jasna do świata przyrody, i wszelki wiarygodny opis ludzkiej natury musi to uznać. Dwudziestowieczni egzystencjaliści pokusili się o zaprzeczenie, jakoby w ogó-

³⁰ „Zgodny z prawdą opis historyczny najprawdopodobniej ujawni radykalną przygodność naszych obecnych koncepcji etycznych. Nie tylko że mogłyby one być inne niż są, ale ponadto zmiany historyczne, które doprowadziły do ich powstania, nie są w żaden oczywisty sposób powiązane z nimi tak, aby pokazać ich wyższość względem możliwych koncepcji konkurencyjnych” (B. Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton: Princeton University Press 2002, rozdz. 2, s. 20).

³¹ Zob. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, paragraf 37, przeł. S. Wyrzykowski, Kraków: Wydawnictwo Vis-a-Vis/Etiuda 2015, s. 44 oraz (w kwestii odwrócenia wiecznych wartości) paragraf 203 (s. 105–107). W sprawie szerszego omówienia zagadnień przedstawionych w tym rozdziale zob. J. Cottingham, *The Good Life and the “Radical Contingency of the Ethical”*, w: D. Callut (red.), *Reading Bernard Williams*, London: Routledge 2008, rozdz. 2, s. 25–43.

le było coś takiego jak ludzka natura; zamiast tego pozostał po prostu istniejący podmiot, mogący napisać jakikolwiek tekst na czystej tablicy swojego samowystarczalnemu i autonomicznemu życiu. Niezależnie od różnych pomyłek Darwin z pewnością słusznie utrzymywał, że ludzie są częścią przyrody ukształtowanej i uformowanej przez dynamiczny strumień świata naturalnego. I chociaż poglądy Darwina zdają się wtórować egzystencjalizmowi w zaprzeczaniu istnienia natury ludzkiej, kwestionując ideę stałych i niezmiennych natur³², każde wiarygodne rozwojowe ujęcie naszych początków z pewnością musi dopuszczać jakieś trwałe cechy kondycji ludzkiej, które pozostają niemalże bez zmian przez dłuższy czas. Te niezmienniki znajdują swoje odzwierciedlenie w etyce. Etyka Arystotelesa, na przykład, miała na celu określenie takich doskonałości charakteru, które umożliwiają nam rozwój – nam, stworzeniom obdarzonym zwierzęcymi popędami i potrzebami, ale mającym też zdolność do racjonalnej refleksji. Zaskakujące jest, jak dużo z tej etyki wciąż do nas przemawia. Nie jest ona oczywiście całkowicie niezmienna: pozostaje miejsce na dyskusję, które cnoty należałoby dodać do listy albo które z niej usunąć; ale niezależnie od tego, jak bardzo nasze życie odbiega od życia na przykład w starożytnej Grecji, wiele przykładów w literaturze, historii i biologii świadczy o tym, że natura ludzka – jeśli w ogóle się zmieniła – to bardzo nieznacznie; jeśli spojrzymy przez pryzmat ewolucji i genetyki, cała historia ludzkości od czasów prehistorycznych jest zaledwie mgnieniem oka. Całkiem wiarygodnie można więc utrzymywać, że jakiegokolwiek ujęcie pomyślnego rozwoju ludzkiego musi być zakotwiczone w pewnych relatywnie niezmiennych, podstawowych prawdach o ludzkiej naturze i że niezależnie od różnic w tych ujęciach w odmiennych epokach i kulturach znajdziemy w nich dużo wspólnego.

³² Z odejściem od niezmiennych istot wiążą się złożone problemy filozoficzne, których tu nie omówię. Wykraczają one daleko poza obszar czystej filozofii przyrody, i niosą ważne następstwa dla etyki i dla ogólnej koncepcji kondycji człowieka. Jeśli ludzkie cechy, włączając w to najgłębsze impulsy, skłonności i intuicje, są zakorzenione tylko w przygodnych i ciągłych zmianach ewolucji, którą napędzają z kolei ślepe i niewzruszone siły przyrody, wówczas dużo trudniejsze staje się utrzymanie stanowiska teleologicznego, które obecne było w tylu przednowożytnych pracach filozoficznych na temat dobra ludzkości. W teistycznym światopoglądzie Tomasza z Akwinu albo we wcześniejszych greckich koncepcjach filozoficznych, które silnie na niego wpłynęły, dobro ludzkości polega na podążaniu za celem (*telos*) zdeterminowanym przez naszą naturę. Badając ludzką naturę i miejsce człowieka w całokształcie rzeczy, można wskazać zasadniczo rodzaje, za którymi podążanie jest dobre dla nas i stworzeń nam podobnych. Jak u Platona i Arystotelesa: *En tō ergō to agathon*, w funkcji leży dobro. Funkcja wiąże się z *telos*, a *telos* z istotą. Etyczna debata toczy się więc w stabilnej metafizycznej scenarii.

Ludzka natura jest więc częścią relatywnie stabilnej, ale powoli rozwijającej się historii, która stopniowo ujawnia się jako część rozwijającej się historii świata przyrody. Nic, co tu powiedziałem, temu nie zaprzecza: my, ludzie, rzeczywiście jesteśmy, jak to ujmuje Księga Rodzaju, „prochem ziemi” (2,7), i musimy rozumieć siebie jako część ogromnego procesu naturalnego kosmosu. A jednak jeśli to, za czym tu argumentowałem, ma jakkolwiek siłę, w pewien sposób, którego nie możemy być może w pełni uchwycić, przekraczamy ten proces. Mamy, jak zasugerowałem na początku, transcendentne kosmologiczne impulsy: myśl o zaakceptowaniu „tego, co dane”, o spokojnym zadawaniu się w całkowicie zamkniętym wszechświecie, który po prostu „jest”, wywołuje w nas głęboki sprzeciw. I, jak sugerowałem dalej, nawet w codziennym życiu, kiedy staramy się sprostać jego rutynowym wymogom, od czasu do czasu ogarnia nas potężne uczucie doświadczenia jego piękna i dobra, zdające się przenosić nas poza sferę przygodności.

Można mieć zastrzeżenia do ostatniego kroku mojej argumentacji. Dlaczego etyczne impulsy nie miałyby po prostu odzwierciedlać pewnych fundamentalnych i relatywnie trwałych przygodnych prawd o biologicznej i społecznej naturze, która rozwinęła się z biegiem czasu? Tu powrócę do argumentu z opisu naszego doświadczenia. Przypomnijmy Kartezjusza: medytujący podmiot opisany w *Medytacji III* napotyka coś, co wywołuje odpowiedź uwielbienia i podziwu – coś, co rozpoznaje on jako przekraczające jego zdolność całkowitego pojmowania. Analogicznie, sugeruję, że nasze odpowiedzi na wartość mają taki właśnie charakter: idąc przez życie, zdajemy się prędzej czy później zmuszeni uznać wezwanie, by skierować się ku wartościom, których nie stworzyliśmy i których normatywność nie może być wytłumaczona tylko jako funkcja danego podzbioru naturalnych impulsów. Miłość, współczucie, miłosierdzie, prawda, sprawiedliwość, odwaga, wytrwałość, wierność – wszystkie należą do podstawowych cnót uznawanych przez wielkie religie świata (oraz współczesne kultury świeckie, które z nich się wywodzą) i zmuszają nas do posłuszeństwa, czy nam się to podoba, czy nie. Możemy próbować się im przeciwstawiać, żyć z ich pominięciem, ale jeśli jesteśmy uczciwi, nie możemy zaprzeczyć ich władzy nad nami. I to właśnie ta władza zdaje mi się obnażać piętę achillesową wszystkich redukcjonistycznych ujęć wartości, które spychają je do statusu zaledwie zjawiska naturalnego³³.

³³ Nie ma tu miejsca, by rozważyć liczne redukcjonistyczne i deflacionistyczne stanowiska, począwszy od tych, które faktycznie zaprzeczają realności obiektywnych warto-

Początkowo może się wydawać, że wyjściem z tej sytuacji jest „wzbożony” naturalizm Johna McDowella. Z punktu widzenia McDowella termin „natura” jest dwuznaczny: może oznaczać po prostu to, co nazwałem prostą faktycznością naturalnych procesów i wydarzeń opisanych przez fizykę; ale w bogatszym znaczeniu może odnosić się do wytworów ludzkiej kultury, włącznie z systemami moralności. Te są całkowicie „naturalne” w tym sensie, że zostały wykształcone przez pewne biologiczne i społeczne stworzenia w codziennych przygodnych działaniach. Nie wymagają więc od nas przyjmowania transcendentnych lub nadprzyrodzonych własności lub bytów. Są one jednak czymś w pełni rzeczywistym, do czego zyskujemy dostęp, kiedy jako dzieci wprowadzani jesteśmy w pewną kulturę etyczną; i z tytułu zdobytego w ten sposób dostępu nałożone zostają na nas pewne moralne wymogi. McDowell ujmuje to następująco:

ści moralnych (np. projektywizm), aż do późniejszych, uchylających odpowiedzialność stanowisk, wedle których wartości moralne są własnościami drugiego rzędu, opartymi na własnościach naturalnych, ale dostarczającymi racji. Niektóre z nich omówione są w: J. Cottingham, *The Spiritual Dimension*, Cambridge: CUP 2005, rozdz. 3, oraz *Why Believe*, London: Continuum 2009, rozdz. 2. Co ciekawe, wielu współczesnych etyków w ogóle odeszło od naturalizmu, ale jeśli przyjmowany przez nich nienaturalizm pozbawiony jest oparcia w tradycyjnym stanowisku teistycznym, dostarcza, jak sądzę, wytłumaczeń zbyt szybkich, mało zadowalających. Russ Shafer-Landau mówi nam więc, że wartości są „prostym sposobem sposobu wyjaśnienia działania świata” (*Moral Realism*, Oxford: Clarendon Press 2003, s. 46) albo – w późniejszym sformułowaniu – że „zasady moralne są częścią rzeczywistości tak samo jak [...] podstawowe prawa fizyki” (*Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Non-naturalism*, w: R. Shafer-Landau (red.), *Ethical Theory*, rozdz. 8). Shafer-Landau szczerze przyznaje, że jego teoria ma „bardzo ograniczone możliwości eksplanacyjne” (*Moral Realism*, s. 48). Niebezpieczeństwo w tym przypadku polega na tym, że sprowadzi się ona zaledwie do prostego stwierdzenia, iż zasady moralne rzeczywiście (w tajemniczy sposób) istnieją. Inny nienaturalistyczny moralny realista, Eric Wielenberg, uznaje, że zasady moralne są „częścią wyposażenia wszechświata” i w rzeczywistości konstytuują „etyczne tło każdego możliwego świata” (*Value and Virtue in a Godless Universe*, Cambridge: CUP 2005, s. 52). Ostatnie stwierdzenie sugeruje, że powinniśmy myśleć o wartościach jako o czysto abstrakcyjnych bytach, takich jak trójkąty czy liczby pierwsze. Jeśli więc jesteśmy gotowi uznać, że istnieją abstrakcyjne byty matematyczne (odkrywane i badane przez matematyków), czy nie moglibyśmy uznać, że istnieją wartości abstrakcyjne (odkrywane przez etyków)? W tym jednak podejściu posługujemy się jedną tajemnicą (istnienie obiektywnych prawd matematycznych we wszystkich możliwych światach), aby wytłumaczyć inną (istnienie prawd moralnych). Jeżeli wieczna matematyczna, logiczna i moralna rzeczywistość warunkuje w jakiś sposób samo istnienie rzeczy, ale nie może być wytłumaczona w sposób naturalistyczny, jest to godny uwagi fakt (i, można dodać, zadziwiająco spójny z tradycyjnym teizmem); wydaje się, że nienaturalista powinien znaleźć na to odpowiedź, zamiast po prostu przyznać, że takie prawdy są „częścią świata”.

[...] racjonalne wymogi etyki nie są obce naszemu przygodnemu ludzkiemu życiu [...] Zwykle wychowanie może ukształtować działania i myśli człowieka w sposób, który wymogi te ujawnia³⁴.

Nie ma tu miejsca na odpowiednie omówienie bogatego i subtelnego stanowiska McDowella. Może jednak powiedziałem już wystarczająco dużo, żeby wskazać, dlaczego nie wierzę w jego powodzenie. Z punktu widzenia McDowella, „rzeczywistość” wymogów moralnych, którym jesteśmy poddani, jest ostatecznie po prostu funkcją danej kultury, z jej biologiczną i społeczną historią. Nie ma żadnej dalszej, ostatecznej rzeczywistości, która by ją ograniczała lub z którą dałoby się ją porównać. To jednak prowadzi nas z powrotem do trudności omówionej w poprzedniej części, dotyczącej Nietzschego i Williama. Historia naszej kultury etycznej jest przygodna; mogłaby potoczyć się inaczej i, gdyby tak było, wówczas, jak się zdaje, nawet we wzbogaconym McDowellowskim obrazie natury „rzeczywistość moralna” i „wymagania etyczne” mogłyby być inne. Nie widzę ucieczki przed radykalnymi następstwami tego, co Bernard Williams (ze zgrzytliwością, która z pewnością była dość trafna, biorąc pod uwagę jego Nietzscheańskie refleksje na temat przygodności) nazwał „osobliwą instytucją” moralności³⁵. Kiedy odkryje się wszystkie karty, kiedy przyjmie się, że autorytet i władza moralnych wymogów, które zdają się skłaniać nas do posłuszeństwa, są po prostu funkcją przygodnej kultury, wówczas prawdziwa normatywność się ulatnia. System moralny staje się jednym spośród innych potencjalnych systemów, osobliwą instytucją, której pęta, jak twierdził Nietzsche, mamy prawo zrzucić w poszukiwaniu samorealizacji. Odpowiem jednak tak: chociaż możemy próbować przyjąć taką wicherzycielską postawę, sprzeciwia się to głębi i bogactwu ludzkiego doświadczenia, którego nie możemy w całości podważyć.

7. ZAKOŃCZENIE

Ludzkie doświadczenia, do których odnosiłem się w niniejszym artykule, wydają mi się zdumiewające i doniosłe. Jesteśmy zależnymi i ułomnymi stworzeniami, obdarzonymi jednak impulsami wywołującymi sil-

³⁴ J. McDowell, *Mind and World*, s. 83.

³⁵ B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Collins 1985, rozdz. 10.

ne pragnienie poszukiwania pewnych trwałych wartości. Kiedy się nad tym zastanawiamy i zestawiamy to ze świadomością oczywistej prawdy o ludzkiej słabości, powszechnie znanymi trudnościami, jakich doświadczają ludzie, niezłomnie goniąc za dobrami, wówczas zadziwia nas zakres, w jakim wierzenia religijne mogą spełniać te dążenia. Teizm w tradycyjnej postaci, który można znaleźć w trzech wielkich religiach abrahamowych, pociąga za sobą ideę *zgodności* między dążeniami a ostatecznym przeznaczeniem. W tym ujęciu twórcza moc, która ostatecznie nas ukształtowała, sama jest źródłem wartości, które czujemy się zmuszeni przyjąć. A nasza natura została ukształtowana w taki sposób, że możemy znaleźć prawdziwe spełnienie tylko wtedy, kiedy będziemy szukać tych wartości. O tym mówią często cytowane słowa św. Augustyna: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”³⁶. Naturalna odpowiedź – uznanie z radością tego twórczego źródła dobra i zwrócenie się ku niemu w poszukiwaniu siły do zmagania – jest tak podstawowa, że przedstawia się wierzącemu jako najważniejsza i konieczna droga przez życie. Nie jest to kwestia hipotez intelektualnych dotyczących makro- lub mikromechanizmów, które ukształtowały naszą planetę czy gatunek, ale raczej *niezbędny impuls zaufania*.

Nazwałem to argumentem z opisu doświadczenia, ale z pewnego względu to określenie może wprowadzać w błąd, może bowiem sugerować, że różne aspekty naszego doświadczenia mają zapewnić dowodowe wsparcie dla pewnej postaci obiektywizmu etycznego opartego na teizmie. W pewnym sensie tak właśnie sędzę, musi to być jednak poprawnie zrozumiane. Nie twierdziłem tu, że dostarczę argumentu bezspornego albo probabilistycznego, jeśli „probabilistyczny” interpretuje się w zwykły sposób, jako dowód bezstronny i bezosobowy. Zamiast tego próbowałem odwołać się do uczciwości czytelnika. Uczciwość jest oczywiście kategorią moralną, co wskazuje na rodzaj dowodu, o którym mowa. Tak jak Kartezjańskie spotkanie skończonego umysłu z nieskończonym wymaga pewnego rodzaju poddania się światłu, tak też moc wywierana przez wartości piękna i dobra może – jeśli ma być w pełni rozumiana – wymuszać moralną przemianę w podmiocie. Rzeczywistość moralna i estetyczna, podobnie jak religijna, może znajdować się w zbiorze prawd, które podlegają temu, co nazwałem gdzie indziej warunkami dostępności: nie pojawiają się „na zimno”, ale wymagają skupionej i szczerzej wrażliwości ze strony podmiotu³⁷.

³⁶ Augustyn, *Wyznania*, I, 1, przeł. Z. Kubiak, Kraków: Znak 2004, s. 25 („fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te”).

³⁷ Zob. J. Cottingham, *Why Believe?*, rozdz. 5, par. 2.

Podsumowując, stoi przed nami wyzwanie, by wyraźnie i szczerze skupić się na charakterze transcendentnych impulsów i na przeczuciach nadrzędnych i obligujących nas znaczeń i wartości, które wydają się wzywać do przekraczania naszej natury. Powinniśmy następnie odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście jesteśmy zadowoleni z deflacyjnych prób sprowadzenia tych przeczuć do pewnych skłonności, które nabyliśmy w przypadkowym procesie określonym przez genetyczną loterię i walkę o przetrwanie. Jeśli *jesteśmy* tym usatysfakcjonowani, to bardzo dobrze. Musimy jednak jasno zdawać sobie sprawę, z czego rezygnujemy³⁸.

Przełożyła Zofia Gutowska

³⁸ Wcześniejsze wersje niniejszego artykułu zostały przedstawione jako referat podczas Royal Institute of Philosophy Conference on Human Nature w 2010 roku na Oxford Brookes University, podczas Sullivan Lecture, na Fordham University w Nowym Jorku oraz w na seminarium wydziału filozofii Stirling University w maju 2011 roku. Chcę podziękować uczestnikom tych wykładów za pomocną dyskusję. Szczególnie dziękuję Peterowi Dennisowi za szczegółową i wnikliwą krytykę przedostatniej wersji szkicu, dzięki którym wprowadziłem istotne poprawki.