

Thomas Nagel

ŚWIECKA FILOZOFIA A USPOSOBIENIE RELIGIJNE*

1

Filozofia analityczna, rozumiana jako ruch historyczny, niewiele zrobiła, by stać się alternatywą dla pocieszenia, jakie daje religia. Niekiedy czyni jej się z tego powodu zarzuty i porównuje – na jej niekorzyść – do dwudziestowiecznej tradycji kontynentalnej, która nie uchylała się od tego zadania. To również jeden z powodów, dla których filozofia kontynentalna cieszy się lepszym odbiorem społecznym: próbuje ona przynajmniej dostarczyć stawy dla duszy, czyli spełnić zadanie przypisane ponoć filozofii.

Przedstawiciele tradycji analitycznej zazwyczaj oddalają ten zarzut, wskazując, że ich zainteresowania – metafizyka, epistemologia, logika i etyka – są kontynuacją głównych zagadnień filozofii zachodniej, podejmowanych od czasów Parmenidesa. Te właśnie tematy porusza się w ramach wielowiekowej tradycji dzieł, które – niekiedy techniczne i skomplikowane – nie są przeznaczone dla niewyspecjalizowanego czytelnika. Celem tej tradycji jest rozumienie, a nie podnoszenie na duchu.

Taka odpowiedź, choć formalnie poprawna, nie uwzględnia istotnego czynnika, jakim jest pragnienie znalezienia swego miejsca w kosmosie; pragnienie, które od początku pobudzało do filozofowania. Najlepszym przykładem jest Platon, posiadający coś, co nazwałbym usposobieniem głęboko religijnym, przejawiającym się nie w uwagach o religii, lecz w jego filozofii.

Używam wyrażenia „usposobienie religijne” w sposób, który osobom prawdziwie religijnym może się wydać nieuprawniony. Uważam jednak,

* *Secular Philosophy and the Religious Temperament*, w: tenże, *Secular Philosophy and the Religious Temperament. Essays 2002–2008*, Oxford: OUP 2012, s. 3–17. Przekład za zgodą Autora i Wydawnictwa.

że to odpowiednia nazwa dla skłonności do poszukiwania poglądu na świat, który może odegrać określoną rolę w życiu wewnętrznym – rolę niekiedy pełnioną przez religię.

Nie wiem, czy owo usposobienie stanowiło część religii ateńskiej w IV wieku p.n.e. Platona interesowała jednak wyraźnie, prócz stanu własnej duszy, również osobista relacja do najgłębszego poziomu wszechświata. Jego metafizyka miała dostarczać czegoś więcej niż tylko abstrakcyjnego rozumienia rzeczywistości. Motywacją filozofii Platona było po części osiągnięcie takiego ujęcia, które połączyłoby go (a zatem i każdego człowieka) – w sposób zrozumiały i możliwie zadowolający – z całą rzeczywistością. Wydaje się nawet, że uległ on, charakterystycznemu raczej dla judeochrześcijaństwa, przekonaniu, iż wszyscy jesteśmy nędznymi grzesznikami, i liczył, że filozofia jest w stanie dostarczyć jakiejś formy odkupienia.

Niezależnie od tego, czy pragnienie takiego spełnienia uważa się za osiągalne, stanowi ono przejaw tego, co nazywam usposobieniem religijnym. Może je zaspokoić między innymi wiara religijna. Religia odgrywa wiele ról w życiu ludzkim – między innymi właśnie tę. Chciałbym się zastanowić, co pozostanie z tego pragnienia czy pytania, gdy wykluczy się odpowiedź religijną, oraz zobaczyć, czy filozofia może zaspokoić je w inny sposób.

Zdaję sobie sprawę, że jest to wyjątkowo negatywny i okrężny sposób postawienia pytania: jak, o ile w ogóle, świecka filozofia może zastąpić religię? Według jednej z możliwych odpowiedzi, substytutem tej drugiej nie może być nic świeckiego, a to dlatego, że w pytaniu, na które religia rzekomo odpowiada, jest coś nierzeczywistego, lub dlatego, że odpowiedź może mieć charakter wyłącznie religijny. Nie podzielam jednak tej opinii. Jeśli zaprzeczamy, że religia może nadać wszystkiemu sens, pojawia się pewna pustka. Jedną zaś z prawomocnych funkcji filozofii jest albo tę pustkę wypełnić, albo wskazać sposób pogodzenia się z tym, że nie da się tego zrobić. Ten temat pokrywa się z zagadnieniem sensu życia, ale nie jest z nim identyczny. W tym wypadku chodzi o nadanie sensu nie tylko naszemu życiu, lecz wszystkiemu w ogóle.

2

Aby uściślić ten problem, powinniśmy zacząć od przyjrzenia się odpowiedzi, jakiej udziela religia. Choć istnieje wiele różnorodnych religii, to, co mam na myśli, stanowi punkt wspólny dla wielkich systemów

monoteistycznych, a być może również dla niektórych religii politeistycznych, czy nawet panteistycznych, w których nie ma boga w zwykłym sensie. Ową wspólną płaszczyzną jest idea, że oprócz umysłów indywidualnych ludzi i innych stworzeń istnieje pewien wszechobejmujący umysł czy zasada duchowa, stanowiąca podstawę istnienia wszechświata, porządku naturalnego i wartości, a także naszej egzystencji, natury i celowości. Wiara w taką właśnie koncepcję świata, jak również jej uwzględnienie w wizji siebie i swojego życia, stanowi aspekt wiary religijnej, o którym mówię.

Co istotne, jeśli macie taką wiarę, to nie możecie twierdzić, że prowadzicie wyłącznie ludzkie życie. Staje się ono bowiem życiem w obliczu Boga lub częścią w życiu duszy świata. Jesteście zmuszeni podjąć wysiłek wpisania w swoje życie praktyczne i teoretyczne owej koncepcji świata i waszej relacji do niego. Koncepcja ta stanowi część odpowiedzi na pytanie, kim jesteście i co tu robicie. Może ona obejmować wiarę w miłość Boga do jego stworzeń, w życie pośmiertne oraz inne idee dotyczące związku doczesnego istnienia z całością natury lub z wiecznością. Szczegóły będą się różnić, ale ogólnie biorąc, boski czy uniwersalny umysł daje odpowiedź na pytanie, jak pojedynczy człowiek może żyć w harmonii z wszechświatem.

Być może osoby religijne uznają ten obraz za upraszczającą karykaturę, ale takie wrażenie na temat tego, czym byłoby posiadanie religijnego poglądu na świat, odnosi osoba niewierząca, która patrzy na religię z zewnątrz. Opisuję to wrażenie, aby umiejscowić poruszany tu problem, czyli pytanie, na które religia jest jedną z możliwych odpowiedzi. Chciałbym wiedzieć, co z niego pozostaje, gdy wykluczy się rozwiązanie religijne.

Pytanie, które rozważam, dotyczy, ogólnie biorąc, relacji, w jakiej zostaje życie pojedynczego człowieka ze światem jako całością. Wynika ono z odpowiedzi religijnej, zgodnie z którą nasze życie to w pewien sposób wyraz czy fragment duchowego sensu wszechświata, stanowiącego najgłębszą rzeczywistość, my zaś musimy starać się żyć tak, by ten fakt uwzględnić i nie ograniczać się do punktu widzenia naszej ograniczonej, czysto indywidualnej natury. Uważam, że pytanie, na które jedną z możliwych odpowiedzi jest religia, należy zadać nawet wtedy, kiedy się ją odrzuci. Brzmi ono tak: jak uwzględnić we własnym, indywidualnym życiu świadomość swojej relacji do wszechświata, jakkolwiek by to była relacja?

Ważne, aby oddzielić to pytanie od pragnienia zrozumienia wszechświata i swojego w nim miejsca. Nie jest to przejaw największej choć-

by ciekawości ani ogólny problem intelektualny, jak połączyć obiektywną koncepcję świata z ograniczoną perspektywą jednej z istot żyjących w jego obrębie. Jest to raczej kwestia podejścia: czy istnieje sposób, by żyć nie tylko w świecie, ale również w harmonii z nim?

Przy braku Boga niejasne pozostaje, do harmonii z czym mielibyśmy aspirować. A jednak sama aspiracja może zostać zachowana – nie tylko, by prowadzić życie istoty, którą się jest, ale by dzięki temu w pewnym sensie uczestniczyć w życiu świata jako całości. Być nękanym przez owo pragnienie to posiadać usposobienie religijne w moim rozumieniu. O dziwo, raz zaistniawszy, dana istota reprezentuje istnienie jako takie, w całości, i to nie tylko dlatego, że stanowi jego część, ale dlatego, że owo istnienie jest obecne w jej świadomości. W każdym z nas wszechświat stał się świadomy, stąd nasze istnienie nie jest tylko nasze własne.

Wyjścia poza własne życie wymagają również te formy moralności, u podstaw których akceptuje się kosmiczny punkt widzenia. Najprawdopodobniej któraś z takich moralności będzie częścią świeckiej odpowiedzi na pytanie religijne. Jakkolwiek – tylko częścią, związaną w szczególności z uznaniem istnienia innych ludzi. Pytanie sięga jeszcze dalej. Świat pozaludzki, do którego wszyscy należymy i dzięki któremu istniejemy, również wysuwa wobec nas roszczenie, aby stać się częścią naszego życia. Istnienie jest czymś niesamowitym, a codzienne życie, choć nieodzowne, wydaje się nań niedostateczną odpowiedzią, a wręcz jawi się jako porażka świadomości. Chociaż może to zabrzmieć oburzająco, zgodnie z usposobieniem religijnym życie ludzkie samo w sobie jest niewystarczające, częściowo ślepe na wymogi naszej egzystencji lub je odrzucające. Usposobienie owo wymaga czegoś więcej, nie wskazując zarazem, co by to mogło być.

Interesują mnie świeckie odpowiedzi filozoficzne na ów impuls. Samo zaś pytanie, które je motywuje, nazwę (dość umownie) kosmicznym. Religia mogłaby dostarczyć nań odpowiedzi, gdyby ją zaakceptować, moja dyskusja skupi się jednak na wariantach niereligijnych. Pytanie, powtórzmy, brzmi: Jak możliwe jest uwzględnienie we własnym, indywidualnym życiu świadomości swej relacji do wszechświata, bez względu na to, jaka to relacja? I właśnie to dość ogólne zagadnienie, nie zaś bardziej konkretny problem poszukiwania odkupienia, będzie przedmiotem mojego namysłu.

Odpowiedzi świeckie mogą być trojaki: (a) odrzucające samo pytanie; (b) skonstruowane od wewnątrz, tzn. wychodzące od ludzkiego punktu widzenia; (c) skonstruowane z zewnątrz, tzn. wychodzące od kosmicznego punktu widzenia.

3

Zacznijmy od omówienia odpowiedzi zbywającej, która prawdopodobnie najlepiej współgra z tradycją analityczną. Odnoszę wrażenie, że filozofowie analityczni są w większości pozbawieni usposobienia religijnego i że nie są w stanie poważnie potraktować myśli, iż jeśli nie sposób nadać rzeczom kosmicznego sensu, to coś się traci¹. W tym ujęciu sens jest czymś, co należy znaleźć w ramach indywidualnego życia ludzkiego, kreatywności, interakcji oraz instytucji. Poszukiwanie sensu poza granicami tych na wskroś ludzkich celów i dążeń, względem których trzeba formułować wszystkie sądy na temat sensu i bezsensu, to znany błąd filozoficzny: próba rozszerzenia zakresu pojęcia poza warunki, które nadają mu znaczenie.

Pośród wielkich filozofów przeszłości takie podejście przypisałbym zwłaszcza Hume'owi, który wydaje mi się doskonałym przykładem kogoś zupełnie wyzbytego impulsów religijnych. Jego pogodny naturalizm stanowi głęboki wyraz usposobienia i jest oczywiste, że nie odczuwa on tęsknoty za harmonią z kosmosem.

Z pewnością jest to jedno z możliwych stanowisk świeckich: bierz życie takim, jakie jest, i staraj się wykorzystać dane ci przez los przygodności biologii, kultury i historii. W dążeniu do czystego rozumienia można wykroczyć daleko poza te granice, ale z istoty zawsze będzie ono naukowe. Nie chodzi o to, że wszechświat jest pozbawiony sensu. Po prostu na tym poziomie nie można w ogóle mówić o sensie lub jego braku. A sens, jaki nadaje wszystkiemu wiara religijna, jest najzupełniej zbędny – stanowi niepotrzebny dodatek, który można bez żadnej straty usunąć. Gdyby istniał bóg odpowiedzialny za istnienie wszechświata i nasze miejsce w nim, to sens wszystkiego zależałby od niego; w przeciwnym razie nie ma nic, w odniesieniu do czego świat może mieć sens lub go nie mieć.

Ten, kto przyjmuje taki punkt widzenia, może uznać, iż do prawomocnych zadań filozofii należy próba nadania sensu życiu ludzkiemu od wewnątrz, w taki sposób, aby móc powiedzieć coś systematycznego o celach dobrego życia ludzkiego, czyli o sensie życia w jednym ze znaczeń tego wyrażenia. Jednakże próba usensownienia ludzkiego życia w ogóle zostanie uznana za niezrozumiałą.

¹ Usposobienie religijne nie jest częste wśród filozofów analitycznych, ale nie zanikło całkowicie. Kilku wybitnych filozofów tego nurtu jest protestantami, katolikami lub żydami, zaś inni, jak Wittgenstein, wyraźnie przyjmowali postawę religijną, choć nie byli związani z żadną konkretną religią. Myślę jednak, że niczego podobnego nie można powiedzieć o Russellu, Moorze, Ryle'u, Austinie, Carnapie, Quinie, Davidsonie, Strawsonie ani większości dzisiejszych profesorów.

Ten ważny i przypuszczalnie dominujący wśród ateistów pogląd uznaje nauki fizykalne za najdoskonalsze narzędzie rozumienia świata jako całości. Istnieją inne rodzaje rozumienia, stosowne dla bardziej ograniczonych zainteresowań. Jednak zgodnie z ujęciem chemii i fizyki wszechświat, choć piękny i zachwycający, jest pozbawiony znaczenia w radykalnym sensie, ponieważ w ogóle nie jest zdatny go posiadać. Inaczej mówiąc, potocznie rozumiane nauki przyrodnicze przedstawiają wszechświat i jego istnienie jako coś, co nie może stanowić właściwego przedmiotu dla impulsu religijnego. Możemy jedynie – a to niemało – poszerzać wiedzę o tym, co zawiera wszechświat, oraz o rządzących nim prawach.

Tego poglądu nie należy przypisywać religijnym uczonym z przeszłości, którzy uważali się za odkrywców cudów Bożego stworzenia. Taką quasi-religijną postawę wobec porządku naturalnego i jego zrozumiałości zajęli również niektórzy badacze współcześni, jak na przykład Einstein. Myślę jednak, że – zgodnie z dominującą postawą świecką – gdy od skali ludzkiej przejdziemy do największych i najogólniejszych teorii, a w końcu być może do teorii wszystkiego, to trafimy do dziedziny czystego opisu.

Opisanie, jak świat wytworzył istoty, które odkrywają w sobie pragnienie nadania swemu życiu pewnego rodzaju sensu, to jedno z ważniejszych zadań intelektualnych. Jednak sam ten opis nie jest równoznaczny z nadaniem sensu. Może on być czystym świadectwem tego, jak poszukujące sensu stworzenia – podobne do nas, których życie może być w znacznym stopniu sensu pozbawione – wyłoniły się na określonym poziomie złożoności organizacyjnej. Sednem całkowicie świeckiego poglądu jest to, że taki opis niczego nie pomija. Gdy patrzymy poza świat ludzki na obejmujący go wszechświat, który w jakiś sposób dał mu początek, nie spoglądamy w otchłań. Rozwodzenie się nad samotnością człowieka w obliczu ogromnej bezosobowości świata czy zdobywanie się na odwagę, by ukuć sobie nowe przeznaczenie po śmierci Boga jest po prostu bezcelowe – to tylko pretensjonalna paplanina.

Przedstawiłem ten pogląd, konkurencyjny wobec opcji, które chciałbym zbadać, ponieważ jest on domyślnym czy wyjściowym stanowiskiem; moglibyśmy go nazwać beznamiętnym czy bezkompromisowym ateizmem. Świat istnieje i spełnia pewien opis, a jedną z wytworzonych przezeń rzeczy jesteśmy my sami; koniec i kropka. Oczywiście pojawienie się ludzi otwiera nowy rozdział, ponieważ własne życie jest dla nas niezwykle frapujące. Jednak to tylko lokalne i w pełni zrozumiałe zjawisko samozaabsorbowania, niewiele mające wspólnego z szerszym obrazem, który ma wartość teoretyczną.

4

Takie stanowisko jest kuszące i nie wątpię, że wielu ludzi uważa je nie tylko za intelektualnie nieodparte, ale również za w pełni satysfakcjonujące. Mnie zawsze wydawało się ono unikiem. Wymaga bowiem, abyśmy pozostawili najistotniejsze pytanie bez odpowiedzi – a właściwie, byśmy w ogóle go nie zadawali, ponieważ takiego pytania nie ma. Ono jednak jest – brzmi: „Co ja tutaj robię?” – i nie znika nawet wtedy, gdy religijny pogląd na świat zastąpi się nauką.

Owo pytanie wymaga nabrania dystansu, stanowiącego o istocie filozofii. To, co znane, okazuje się obce, gdy zaczynamy zastanawiać się nad szczegółami naszego położenia czy formami myślenia i działania, tak dominującymi i niezbywalnymi, że na ogół jesteśmy nimi całkowicie przesiąknięci, przez co ich nie dostrzegamy. Ogólnie rozumiana filozofia to najbardziej systematyczna forma samoświadomości; polega na uświadomieniu sobie, a następnie poddaniu analizie i ocenie wszystkiego, co w normalnym życiu pozostaje niewidzialne, ponieważ leży u podstaw naszych świadomych działań i całkowicie je przenika.

W tej sytuacji pierwszym spostrzeżeniem jest to, że stanowimy część świata. Zaczynamy dostrzegać dobrze nam znane otoczenie i odkrywamy, że – o dziwo – istniejemy już uformowani w detalach przez biologię oraz kulturę, w samym środku przygodności świata – i nagle nie wiemy, gdzie ani kim jesteśmy. Uświadamiamy sobie, iż stanowimy wytwór świata i jego dziejów, powstały i podtrzymywany w istnieniu w sposób, który z trudem możemy pojąć, przez co w pewnym sensie każde jedno życie reprezentuje znacznie więcej niż samo siebie. Stąd już tylko krok, który łatwo postawić w gwiazdzistą noc, do myśli, że jest się małym przedstawicielem całości istnienia. W podatnych umysłach rodzi to potrzebę zrozumienia tego życia i w miarę możliwości przeżywania go jako części czegoś większego – być może nawet części życia świata².

Uwalniamy się więc od utrwalonego poczucia znajomości naszego otoczenia i stawiamy pytanie, czy zrozumienie całości, której jesteśmy częścią, może stać się składową samorozumienia, zgodnie z którym prowadzimy nasze życie. Czy możemy w pewnym zakresie ogarnąć świat, który nas wy-

² Spójrzmy jednak na Conradowskiego sardonicznego obserwatora Marlowa, który reaguje inaczej: „Była to jedna z owych nocy wilgotnych od rosy, jasnych i gwiazdzistych, które przytłaczają nasz umysł i łamią naszą dumę olśniewającym dowodem straszliwego osamotnienia, beznadziejnej nędzy i znikomości naszej kuli ziemskiej, zagubionej w tym wspaniałym, pełnym blasku objawieniu bezdusznego wszechświata. Nienawidzę takiego nieba” (J. Conrad, *Gra losu*, przeł. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa: PIW 1973, s. 62).

tworzył? Niezależnie od tego, czy odpowiedź jest twierdząca, czy przecząca, i niezależnie od tego, czy owo pytanie nas interesuje, jest ono, jak sądzę, rzeczywiste. Choć zatem powinniśmy mieć w pamięci domyślne stanowisko bezkompromisowego ateizmu, zgodnie z którym naukowy pogląd na świat przekreśla nie tylko kosmiczny sens, ale również jego brak, chcę teraz przejść do mniej lekceważących świeckich odpowiedzi na to pytanie.

5

Odpowiedź minimalistyczna głosi, że wszechświat nie oferuje nic, co mogłoby się przydać, i że jesteśmy zdani wyłącznie na siebie³. Różni się ona od bezkompromisowego ateizmu tym, że nie odrzuca wyjściowego pytania, lecz sugeruje, iż trzeba pogodzić się z naszą niezdolnością do udzielenia nań odpowiedzi. Z miejsca, jakie zajmujemy we wszechświecie, nie możemy nadać naszemu życiu sensu i nie powinniśmy oczekiwać, że to się zmieni, nawet jeśli zyskamy znacznie większą wiedzę o porządku naturalnym. To oznacza, że nasze naturalne aspiracje pozostają niespełnione.

W tym miejscu możemy zareagować albo egzystencjalną rozpaczą, albo egzystencjalnym buntem. Temu drugiemu szczególnie dobry wyraz dał Albert Camus w *Micie Syzyfa*. Polega on na podniesieniu do rangi cnoty woli niepoddawania się w obliczu całkowitej obojętności kosmosu, przy braku tego rodzaju sensu, jaki mogłaby nadać naszemu życiu religia. Celem życia jest zachowanie nieugiętej postawy w obliczu bezcelowości. Tyle możemy zrobić, by zbliżyć się do życia zgodnie z naszym rozumieniem całości świata.

Istnieje jednak inny typ odpowiedzi od wewnątrz, próbujący przynajmniej częściowo wypełnić pustkę po śmierci Boga. Jest to humanizm, pogląd, że to my sami, jako gatunek czy wspólnota, nadajemy sens światu jako całości. Miejsce duszy świata może zająć ludzkość. Doniosłość indywidualnego życia zależy od jego osadzenia w czymś większym; funkcję tę pełni nie kosmos, lecz kolektywna świadomość ludzkości. Nasza samoświadomość i nasze miejsce w historii kultury, poznania i moralności czynią przynależność do ludzkiej wspólnoty ważnym rodzajem rozszerzonej tożsamości. Wprawdzie wszechświat nie nadaje żadnego sensu naszemu życiu, ale nie jesteśmy w nim sami.

Ta odpowiedź na pytanie kosmiczne nie wyjaśnia, jak prowadzić życie, które nie jest tylko ludzkie, lecz przekonuje, że ludzkie życie powinno

³ S. Weinberg pisał: „Im bardziej jednak rozumiemy Wszechświat, tym mniej widzimy dla siebie nadziei” (*Pierwsze trzy minuty*, przeł. A. Blum, Warszawa: Iskry 1980, s. 179).

być czymś znacznie więcej niż życiem pojedynczego człowieka, którym się jest. Należy myśleć o sobie jako o przedstawicielu ludzkości i dostosować do tego swoje życie. Możliwe, że istota ludzkiej tożsamości jest związana z określonym miejscem osoby w historii i uświadomieniem sobie źródeł wartości oraz związków w przygodnej genealogii historycznej.

Bardziej abstrakcyjny odpowiednik tej uniwersalnej koncepcji siebie jest podstawą moralnej teorii Kanta, choć on sam uważał, że powinniśmy uznać się raczej za przedstawicieli wszystkich istot racjonalnych, a nie czegoś tak przygodnego i historycznego jak gatunek ludzki. Humanistyczną odmianę koncepcji Kantowskiej znajdujemy u Rawlsa – w przywołanym przezeń pod koniec *Teorii sprawiedliwości* punkcie widzenia *sub specie aeternitatis*⁴. Za kolejny przykład sensu kosmicznego skonstruowanego od wewnątrz można uznać Sidgwickowską koncepcję podstawy utilitaryzmu, głoszącą konieczność uwzględnienia w naszym życiu punktu widzenia świata – ów punkt widzenia potwierdza bowiem zasadność bezstronnej troski o szczęście wszystkich istot czujących. Ich jednostkowe życia pozostają zatem ostatecznym źródłem wartości.

Tego typu idee – że powinniśmy wyjść poza życie jednostki, za cel sam w sobie obierając wartości ogólnoludzkie lub wartość wszystkich istot racjonalnych bądź czujących – stanowią częściową odpowiedź na pytanie kosmiczne. Dążą one w pewnym stopniu do uwzględnienia w życiu jednostki kosmicznego punktu widzenia i niewątpliwie osadzają je w czymś większym. Poprzestają jednak na wartości ludzkiego (i pozaludzkiego) życia, która nie zostaje potwierdzona przez żadną wartość wyższą. Sednem humanizmu i innych odpowiedzi od wewnątrz jest uznanie takiego potwierdzenia czy zewnętrznego wsparcia za zbędne. To my nadajemy światu sens, nie jest więc potrzebna żadna wyższa zasada, która nadawałaby sens nam samym.

Innym przykładem jest egzystencjalizm Sartre'a: „Nie istnieje żadna powszechność poza powszechnością ludzką, poza powszechnością subiek-

⁴ „Owo spojrzenie z punktu widzenia wieczności nie jest spojrzeniem z miejsca znajdującego się poza światem, nie jest też punktem widzenia bytu transcendentnego; jest to raczej pewna forma myślenia i odczuwania, którą racjonalne osoby mogą obrać wewnątrz tego świata. A jeśli to zrobią, mogą, niezależnie od pokolenia, do którego należą, złączyć razem w jeden układ wszystkie indywidualne punkty widzenia i dojść wspólnie do regulatywnych zasad, które mogą zostać potwierdzone przez każdego, kto zaczyna się nimi kierować, i to potwierdzone z jego własnego punktu widzenia. Czystość serca – jeśli ktoś potrafiłby ją osiągnąć – polegałaby na jasnym widzeniu oraz na pełnym wdzięku i samoopanowania działaniu zgodnym z tym właśnie punktem widzenia” (J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN 1994, s. 794).

tywności ludzkiej”⁵, powiada on w podsumowaniu swego argumentu na rzecz twierdzenia, że egzystencjalizm jest humanizmem. Interpretuje on humanizm przez pryzmat dość chwiejnej doktryny radykalnej wolności ograniczonej przez uniwersalny preskrytywizm: ponieważ Bóg nie istnieje, wszystko jest dozwolone, ale wybierając, kim chcę być, muszę myśleć o sobie jako o wybierającym w imieniu wszystkich. Punktem wspólnym z innymi humanizmami jest zasada, że to my jesteśmy źródłem wszelkich wartości, zastępujących wartość, której nie może nadać naszemu życiu nieistniejący stwórca.

William James stwierdza: „Gdybyśmy mieli scharakteryzować życie religijne w możliwie najogólniejszy sposób, moglibyśmy powiedzieć, że polega ono na wierze w porządek wyższy, niewidzialny i w to, że najwyższe nasze dobro zależy od naszego dostrojenia się do tego porządku”⁶. Humanizm temu zaprzecza, za nasze najwyższe dobro uznając harmonię nie z niewidzialnym, lecz z widzialnym porządkiem – który, choć w pewnym sensie jest uniwersalny, nie jest nam całkiem obcy.

6

W poszukiwaniu harmonii ze światem humanizm i pokrewne mu stanowiska wyprowadzają nas poza nas samych, ale niezbyt daleko. Ponieważ wszechświata nie da się utożsamić ze światem ludzkim, nie pozwalają nam one tak naprawdę włączyć naszej koncepcji świata jako całości ani do naszego życia, ani do tego, jak o życiu myślimy. Uznając świadome życie za samowystarczalne źródło wartości, zaniżają swoją kosmiczną ambicję. W pewnym sensie ambicja ta jest skromniejsza niż w wypadku tych odmian egzystencjalizmu, które wymagają, byśmy uznali nasze życie za pozbawione sensu, a harmonię za nieosiągalną. Być może jednak świecki punkt widzenia dopuszcza ambitniejszą formę harmonii i pozwala przyjąć szerszy pogląd na nasze miejsce w świecie. W tym właśnie kierunku idą odpowiedzi na pytanie kosmiczne, jakich udziela się z zewnątrz.

Gdy odchodzimy od perspektywy ludzkiej, poza uniwersalną wartość ludzkości czy istot racjonalnych lub czujących, docieramy do porządku

⁵ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa: Muza 1998, s. 81.

⁶ *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*, przeł. J. Hempel, B. Baran, Warszawa: Aletheia 2011, s. 57.

natury. Naukowa koncepcja tego porządku jest zdecydowanie świecka. Pora zadać sobie pytanie, czy dostarczany przez nią naturalistyczny pogląd na naszą relację do świata można wykorzystać jako istotną część perspektywy, w świetle której toczy się nasze życie. Pamiętajmy, że mówimy o możliwych świeckich odpowiedziach na pytanie kosmiczne, a nie o sposobach jego odrzucenia. Opracowanie naturalistycznej koncepcji świata i naszego pochodzenia może być zadaniem czysto intelektualnym, zaś bezkompromisowy ateizm głosi, że choć wiedza naukowa na nasz własny temat może nam pomóc żyć dłużej i lepiej, nie mówi nic o tym, jak powinniśmy żyć. Teraz jednak pytam, czy może ona działać więcej, mianowicie umożliwić nam odkrycie celu czy sensu naszego życia z perspektywy szerszej niż ludzka, od której w sposób naturalny wychodzimy.

Najbardziej prawdopodobnym kandydatem jest perspektywa biologiczna, zwłaszcza w wydaniu najnowszej biologii ewolucyjnej. Nauki bardziej fundamentalne, jak fizyka i chemia, mimo że stanowią ich przedmiot, nie proponują raczej obrazu świata, w świetle którego moglibyśmy prowadzić życie. Natomiast biologia i perspektywa ewolucyjna może, jak się wydaje, umożliwić transformatywną koncepcję siebie, szerszą nawet od uniwersalnej perspektywy ludzkiej.

Teoria ewolucji znajduje się w samym sercu współczesnego naturalizmu filozoficznego w kwestii języka, myślenia, percepcji, wartości, etyki i działania, ale często nie ma nic wspólnego z pytaniem kosmicznym czy usposobieniem religijnym. Oczywiście, wiąże się ona nieraz z odrzuceniem religii, jej dążeń i tego wszystkiego, co ją przypomina.

Istnieje jednak jeszcze inny odłam ewolucyjnego naturalizmu, który można uznać za substytut religii. Jego największym przedstawicielem jest Nietzsche. Tym, co go wyróżnia, jest przekształcenie genealogicznego samorozumienia, opartego na biologii i historii, w wysoce indywidualny projekt autokreacji. Nietzsche nie uważa, że zrozumienie własnego miejsca w porządku naturalnym prowadzi do moralnego uniwersalizmu lub czegoś podobnego. Powinno ono raczej wyzwalać od spływającego wpływu wartości i idei akceptowanych przez zbiorowość.

To wszystko odbywa się jednak w ramach jeszcze szerszego schematu – wielkiej biologicznej walki, której zawdzięczamy swoje istnienie i w której uczestniczymy⁷. Nasza wolność i zdolność do autokreacji zależą od umiejętności zrozumienia ewolucyjnych źródeł rozmaitych sprzecznych ze sobą popędów, z których się składamy – źródeł tkwiących

⁷ Taką interpretację Nietzschego zawdzięczam wnikliwemu studium Johna Richardsona *Nietzsche's New Darwinism*, New York: OUP 2004.

zarówno w ewolucji biologicznej, jak i społecznej. Przewartościowanie wartości, stanowiące projekt Nietzschego, zaczyna się od tych wartości, które zostały nam zaszczepione przez nasz gatunek i jego kulturową historię. Ich znaczenie można zrozumieć tylko dzięki odkryciu ich genealogii – zrozumieniu pełnionych przez nie funkcji, które pozwoliły im przetrwać.

Jedynie na podstawie takiego genealogicznego samorozumienia możemy na nowo stworzyć samych siebie – nie z absolutną wolnością postulowaną przez egzystencjalizm Sartre’a, ale przez zmianę porządku naszych popędów w trwającym całe życie procesie autoselekcji, będącej formą ewolucji. „Wartościować w sposób wolny i samodzielnie selekcjonować własne wartości to wartościować rozumiejąc, dlaczego się to czyni. To »uwzględnić« wgląd w darwinowski bądź kulturowy proces selekcyjny, który wytworzył wartości danego ciała i ducha”⁸. Gdy zrozumimy, w jaki sposób człowiek stał się „chorym zwierzęciem”, w którym wytwory naturalnej i społecznej ewolucji pozostają ze sobą w konflikcie, możemy z pełną świadomością stworzyć siebie na nowo, aby przekroczyć ów konflikt. (Widać tu podobieństwo do przedstawionej przez Freuda w *Kulturze jako źródle cierpień* diagnozy ludzkiego stanu, choć Freud jest znacznie większym pesymistą niż Nietzsche w kwestii możliwego zakresu odzyskanej przez nas wolności).

Jak zauważa Richardson, Nietzsche ma tak wiele obliczy, że można co najwyżej powiedzieć, iż wątek darwinowski stanowi jedno z nich. Pomiijając jednak kwestie egzegetyczne, ten sposób rozumienia i prowadzenia własnego życia istotnie wydaje się ważną formą naturalistycznej odpowiedzi na pytanie kosmiczne, które brzmi: Jak żyć w świetle rozumienia świata i własnego w nim miejsca?

Zamiast wychodzić od istniejących wartości, nabiera się dystansu i najpierw próbuje się je zrozumieć w świetle własnego miejsca w znacznie większym porządku naturalnym i historycznym, a następnie zmienić własne życie, rozpoczynając od tego nowego, szerszego punktu wyjścia. Etyczne i polityczne wnioski Nietzschego słyną z radykalizmu, ale nie będą ich tu rozważać. Istotna jest ogólna strategia uwzględnienia, w naszym sposobie patrzenia na życie, nie tylko historycznej genealogii, ale także biologii ewolucyjnej. Nietzsche proponuje coś takiego jako źródło rozszerzonego sensu, w miejsce iluzorycznego znaczenia religii i konwencjonalnej moralności. Taka odpowiedź na pytanie kosmiczne różni się zatem od tej, jakiej udzielają religia, humanizm i egzystencjalizm.

⁸ Tamże, s. 107.

Czy naturalizm może jednak odegrać taką rolę? W jakim zakresie można sensownie założyć tożsamość genealogiczną, biologiczną i ewolucyjną w którymś punkcie widzenia? Pewna doza tej tożsamości jest ważnym antidotum na nadmierne uduchowienie. Idea, że my, ludzie, jesteśmy tak naprawdę nieśmiertelnymi duszami tymczasowo uwięzionymi w zwierzęcych ciałach, straciła już atrakcyjność, która cechowała ją w przeszłości i której dowodem jest to, iż jej podważenie stanowiło ważny składnik myśli zarówno Nietzschego, jak i Freuda. Nasza zwierzęcość i jej historia są ważnymi aspektami jaźni, ukształtowanej w przeciągu eonów genealogicznego dziedziczenia. Nie powinniśmy uciekać od naszego zwierzęcego życia ani sprowadzać go do koniecznej podstawy życia duchowego, które jako jedyne zasługuje na miano prawdziwego życia.

Nie jest to jednak jeszcze odpowiedź na pytanie kosmiczne. To raczej rozszerzona czy wzbogacona koncepcja naszego człowieczeństwa, a nie poszerzenie naszej perspektywy w taki sposób, aby objęła relację do wszechświata. Jednak w wypadku Nietzschego związek między ewolucją a wolą mocy, rozumianą jako uniwersalna zasada wyjaśniania, czyni darwinizm czymś więcej niż tylko biologiczną formą samorozumienia. Filozofia Nietzschego to świecka odpowiedź na pytanie kosmiczne, ponieważ na podstawie wszechstronnego rozumienia naszego istnienia jako wyrazu fundamentalnych mocy natury mówi nam, jak żyć. Z pewnością propozycja Nietzschego jest bardzo indywidualną odpowiedzią, zależną w szczególności od czasu i miejsca, w których przyszło mu żyć, które, jak sądzi on sam, dały mu wyjątkowe rozumienie genealogii ludzkości oraz unikalną zdolność uczynienia z własnego życia miejsca przewartościowania wszystkich wartości i rozpoczęcia w ten sposób nowego etapu ewolucji. Niewątpliwie jednak pragnął on przedstawić opcję, którą mogliby wybrać również inni.

Większość z nas jednak nie uważa, że odkrycie, iż jesteśmy wytworami ewolucji biologicznej i kulturowej, wyznacza nam jakieś zadanie czy doniosłą rolę w tym większym procesie. Fakty genealogiczne są ciekawe i mogą prowadzić do istotnych i samoświadomych zmian tego, co zostało nam dane, ale w większości wypadków rezultat tego procesu traktujemy wyłącznie jako punkt wyjścia do dalszego życia. Każdy z nas jest tylko kroplą w ewolucyjnym i historycznym morzu. Nawet jeśli pojmiemy znaczenie naszych początków dla samoświadomości, trudno spojrzeć na siebie jako na przejaw woli mocy. Współczesne ewolucyjne samozrozumienie jest zazwyczaj znacznie bardziej pasywne⁹.

⁹ Wykorzystanie genealogii do uprawomocnienia, a nie podważenia fundamentalnej wartości człowieka zaproponował ostatnio Bernard Williams w swojej książce *Truth and*

Mamy zasadniczy powód, by sądzić, że ewolucyjny naturalizm nie może dostarczyć odpowiedzi na pytanie kosmiczne. Nietzscheańska koncepcja ewolucji, z tkwiącą u jej podstaw ontologią mocy, znacznie odbiega od współczesnego ujęcia darwinowskiego. Ewolucyjny naturalizm rozumie się zwykle jako skrajnie antyteleologiczny. Oznacza to, że potraktowany jako szersza perspektywa, w świetle której organizujemy nasze życie, nie nadaje się on, aby nadać sens naszemu istnieniu. Przeciwnie, ewolucyjny punkt widzenia prawdopodobnie pozbawia życie ludzkie, jak i wszelkie życie, znaczenia, czyniąc je mniej lub bardziej przypadkowym efektem procesów fizycznych.

Każda odpowiedź na pytanie kosmiczne będzie więc musiała pochodzić z wnętrza perspektywy ludzkiego życia, a nie z ewolucyjnego spojrzenia na to życie. Ponownie stajemy przed wyborem: pewna postać humanizmu, egzystencjalny absurd albo, co bardziej prawdopodobne, bezkompromisowy ateizm, czyli pogląd, że naukowego rozumienia naszego miejsca w świecie nie sposób uczynić częścią sensu naszego życia, ale nie należy się tym zanadto przejmować.

Darwinowska teoria ewolucji nie niesie z sobą tej konsekwencji, ponieważ jej autor zdawał sobie sprawę, że nie wyjaśnia ona genezy życia, lecz tylko powstanie gatunków na drodze doboru naturalnego, a zatem gdy istniało już życie i biologiczne dziedziczenie. Dzisiejszy naturalizm ewolucyjny łączy się jednak zwykle z założeniem, że zarówno przebieg ewolucji, jak i początek życia mają swoje fundamentalne wyjaśnienie w naukach niebiologicznych, nawet jeśli szczegóły tego wyjaśnienia czekają na odkrycie.

Głęboko nieteleologiczny charakter tej współczesnej formy naturalizmu ukryty jest za wyjaśnieniami funkcjonalnymi, których liczne przykłady znajdujemy w ewolucyjnych opisach cech organizmów żywych. Każde odniesienie do funkcji lub wartości dla przetrwania jest tylko skrótem o wiele dłuższej historii bezcelowych mutacji, które, wskutek

Truthfulness: An Essay in Genealogy (Princeton: Princeton University Press 2002). Williams uważa, że to historia, a nie czysta filozofia, daje szerszy pogląd potrzebny do wyjścia poza bezrefleksyjną perspektywę indywidualną – choć powinienem dodać, że Williams, mimo swego podziwu dla Nietzschego, jest całkowicie pozbawiony usposobienia religijnego. Jego humanizm nie ma wypełniać pustki powstałej po śmierci Boga i jest on gotów odrzucić pogląd *sub specie aeternitatis* jako nieistotny dla ludzkich zainteresowań. Zob. jego niezwykły esej na temat humanizmu *The Human Prejudice* w jego książce *Philosophy as a Humanistic Discipline* (Princeton: Princeton University Press 2006).

przygodnych cech otoczenia, doprowadziły do zróżnicowanego przystosowania reprodukcyjnego – przetrwania potomstwa lub innych krewnych posiadających ten sam materiał genetyczny. W najbardziej podstawowym znaczeniu nie jest prawdą, że mamy oczy, aby widzieć, a serca, aby pompowały krew. Choć darwinowski dobór naturalny mógłby być spójny z teleologią, gdyby istnienie DNA miało na celu umożliwienie kolejnym pokoleniom organizmów przystosowanie się w drodze naturalnego doboru do zmian w otoczeniu, to taka koncepcja nie jest, oczywiście, naturalistyczna.

To ujęcie nie tyle nie ujawnia, kim jesteśmy, ile w ogóle podważa jakikolwiek sens mówienia o celu czy naszej prawdziwej naturze. Znaczenie życia organicznego rozplywa się w pozbawionych znaczenia procesach fizycznych, których to życie jest osobliwą konsekwencją. Rozpowszechnione jest przekonanie, że, choć nie znamy szczegółów, mamy wszelkie racje po temu, by sądzić, że życie wyłoniło się z nieożywionego świata, na mocy podstawowych praw fizyki cząstek elementarnych, teorii strun czy czegoś podobnego, co bynajmniej nie miało „na myśli” ani życia, ani nas. Stąd określenie tych ostatecznych praw jako teorii wszystkiego i wdzięczna uwaga Richarda Dawkinsa, że Darwin sprawił, iż po raz pierwszy możliwe stało się bycie intelektualnie usatysfakcjonowanym ateistą¹⁰.

Genealogia tego rodzaju nie oferuje nam nic, na czym moglibyśmy oprzeć nasze życie. Jak powiada Daniel Dennett, jest to „uniwersalny kwas: rozpuszcza on niemal każde tradycyjne pojęcie”¹¹. Aby żyć, musimy się uciec do naszych przygodnie uformowanych pragnień, rezerwując naukowy obraz świata dla celów intelektualnych i instrumentalnych. Jeśli naturalizm znaczy, że wszystko sprowadza się do fizyki, to nie istnieje naturalistyczna odpowiedź na kosmiczne pytanie. Następne pytanie dotyczy więc tego, czy istnieje jakaś świecka alternatywna propozycja wobec tego rodzaju redukcyjnego naturalizmu.

8

Być może taką radykalną propozycją jest platonizm, zgodnie z którym między nami a porządkiem świata zachodzi nieprzypadkowa odpowiedniość; inaczej mówiąc, naturalny porządek wytwarza z czasem istoty, które są jego częścią, a zarazem – które potrafią go zrozumieć. Taka

¹⁰ R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz*, przeł. A. Hoffman, Warszawa: PIW 1997, s. 28.

¹¹ D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, New York: Simon and Schuster 1995, s. 63.

nieredukcjonistyczna koncepcja, choć teleologiczna, nie postuluje intencji czy celu kryjącego się za czymś istnieniem i jego relacją do świata. Mimo wszystko zmuszałaby ona do odrzucenia czysto mechaniczystycznej koncepcji natury, która w erze nauki zdominowała nowożytnie myślenie. Uważam, że istnieją racje, by wątpić w zdolność tej koncepcji do pełnego wyjaśnienia nas, a zatem i świata. To wprawdzie za mało, aby uzasadnić platońską propozycję, ale gdyby dało się uzgodnić platonizm z faktami, proponowałby on pewien sens tego, kim jesteśmy, który mógłby zostać zinternalizowany w sposób, w jaki nie da się zinternalizować redukcjonistycznej koncepcji kosmicznego przypadku. W myśl tego poglądu, każdy z nas jest częścią długiego procesu stopniowego przebudzenia wszechświata. Początkowo był to biologiczny proces ewolucyjny, który w ramach naszego gatunku stał się również zbiorowym procesem kulturowym. Będzie on trwać dalej, zaś nasze własne życie widziane z szerszej perspektywy jest częścią tego niezwykle długiego procesu rozwoju zorganizowania i świadomości.

Ludzkie życie również jest tylko częścią tego procesu, najbardziej zaawansowaną z tych, które znamy. Omawiany pogląd nie wydaje się zatem wersją humanizmu. Pod pewnymi względami jest to powrót do Nietzscheańskiej koncepcji ludzkości jako zaledwie fazy, którą możemy przekroczyć. Zarazem koncepcja ta, podobnie jak Nietzscheańska, odwołuje się do przedludzkich źródeł, zakorzenionych w naszej obecnej naturze. Jesteśmy na wiele sposobów związani z życiem w ogóle i sami należymy do zwierząt, co podkreślali zarówno Nietzsche, jak i Freud.

Czy jednak rzeczywiście jest jakaś różnica między tym, czy jesteśmy wytworem naturalnej teleologii, czy czystego przypadku? Być może w obu wypadkach naszemu życiu nie da się nadać sensu z szerszej perspektywy bez odwołania się do działającego intencjonalnie projektanta: musimy po prostu zacząć od tego, czym jesteśmy w sposób przygodny i, na tej podstawie, nadać taki sens naszemu życiu, jaki się da.

Przystałbym na to, gdyby pytanie dotyczyło tego, czy nasze życie ma kosmiczny cel. Nie jest to jednak jedyna możliwość. Sens świata według Platona polega na tym, że jego zrozumiałość i rozwój istot, które mogą go pojąć, są nieprzypadkowe, a zatem nasza świadomość i jej ekspansja – jako składowe historii życia i naszego gatunku – są fragmentem naturalnej ewolucji kosmosu. To rozszerza nasze rozumienie tego, czym jest życie ludzkie. W tym wypadku traci na wiarygodności stwierdzenie, że wszelki sens zaczyna się od przygodnych pragnień konkretnej jednostki i jej wyborów – że egzystencja poprzedza esencję, w myśl formuły egzystencjalistów.

W koncepcji platońskiej nawet biologiczna i kulturowa ewolucja, prowadząca do punktu wyjściowego, w którym każdy z nas pojawia się na Ziemi i osiąga świadomość, jest zakotwiczona w czymś większym, czymś, co sprawia, że ta cała historia jest mniej przypadkowa niż w świetle poglądu redukcyjnego. Jeśli jednak odrzuci się opcję platońską wraz z religijną, to musimy wrócić do wyboru między bezkompromisowym ateizmem, humanizmem a absurdem. W takim wypadku, ponieważ kosmiczne pytanie nie zniknie, a humanizm jest zbyt ograniczony, by na nie odpowiedzieć, być może pozostaje nam jedynie poczucie absurdu.

Przełożyli Marcin Iwanicki i Jacek Jarocki