

Curtis Hancock

Filozofia a walka o duszę cywilizacji Zachodu

Człowiek w Kulturze 19, 317-330

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Curtis Hancock
Rockhurst University, Kansas City, USA

Filozofia a walka o duszę cywilizacji Zachodu

Mortimer Adler w swojej książce pt. *Dziesięć błędów filozoficznych*, przekonany o tym, że ludzkie idee pociągają za sobą określone następstwa (czy też o tym, że wszelkie wydarzenia są następstwem wyłącznie idei), stwierdza, że łączny wynik licznych błędów filozoficznych popełnionych w okresie ostatnich kilkuset lat doprowadził do powstania kultury, w której doszło do niebezpiecznego rozdźwięku między wiedzą a poznawczymi predyspozycjami człowieka¹. O ile indywidualne i społeczne życie ma rozwijać się w rozumnym kierunku, o tyle musi oprzeć się ono na rozumieniu prawdy i dobra. Dzisiaj jednak pogląd dominujący wśród intelektualistów sprowadza się do tego, że sądy na temat prawdy i dobra są w najlepszym wypadku relatywne. W relatywizmie tym zawiera się z kolei sceptycyzm, który uderza w podstawy zaufania do intelektu jako tego, który jest w stanie usprawiedliwić tezy teologiczne, metafizyczne i moralne. Nauki przyrodnicze również nie mogą czuć się bezpieczne w towarzystwie destrukcyjnego sceptycyzmu, który redukuje je do poziomu kulturowych konwencji lub wzorców.

Wnioski wyprowadzone przez Adlera ostrzegają, że nie dowiemy się, *dokąd* zmierzamy, zanim nie zrozumiemy, *skąd* pochodzimy. Chodzi bowiem o to, że źródła dzisiejszej kultury wiele zawdzięczają nowożytnemu sceptycyzmowi. Aby więc rozumnie żeglować po jej przestworzach, należy ujawnić ten wpływ sceptyków. Do demasko-

¹ M. J. Adler, *Ten Philosophical Mistakes*, New York: Macmillan Publ. Co., 1985, Wstęp, s. XII-XX. Wydanie polskie w tłumaczeniu Józefa Marzęckiego ukazało się nakładem Wydawnictwa Medium (Warszawa 1995).

wania sceptycyzmu i jego zgubnych konsekwencji przygotowują nas studia filozoficzne, które tym samym stają się warunkiem przywrócenia kulturze jej zdrowia.

Nowożytny sceptycyzm jest jak słoń przebywający w jednym pokoju z ludźmi, którzy zajęci są udawaniem, że go tam nie ma. Doprowadził on do kryzysu ludzi odpowiedzialnych za edukację, pozbawiając ich możliwości znajdowania zasad usprawiedliwiających różne rodzaje wiedzy. Tym samym sceptycyzm spowodował erozję naszych instytucji kulturowych, bowiem jego aktualni propagatorzy zajmują w nich stanowiska kierownicze, zwłaszcza na poziomie akademickim. Stamtąd wywierają oni swoje wpływy, prowadząc pasożytnicze życie na gruncie cywilizacji zachodniej jako ostoi obiektywnej prawdy i dobra, czym jednocześnie przyczyniają się do jej osłabienia. Gdy człowiek zerwie kontakt z realnym bytem i zacznie szukać prawdy we własnych myślach, wówczas jego intelekt zaczyna liczyć jedynie na siebie, stając się swoim własnym przewodnikiem podczas prób odróżnienia rozumnego porządku od nieładu. Skutkiem tego jest órwellowski nieład. Peter Redpath streścił go we wprowadzeniu do swojej książki *Cartesian Nightmare (Kartezjański koszmar)* w następujący sposób:

„Sceptycy filozofowie, ateistyczni teologowie, niepiśmienni profesowie języka angielskiego, psychologowie niewierzący w istnienie duszy, socjologowie niemający nic wspólnego z nauką, nauczyciele biznesu, którzy sami nigdy biznesu nie prowadzili, chemicy, którzy tak naprawdę są fizykami, fizycy, którzy tak naprawdę są matematykami, pracownicy administracji uniwersyteckiej i specjaliści od wykształcenia, którym brakuje podstawowego przygotowania w przedmiotach, jakie przez wieki stanowiły podstawę uniwersyteckiego programu nauczania – jednak to właśnie oni kierują dzisiaj naszymi uczelniami, to oni nierzadko przebywają w tych ośrodkach, które decydują o rozwoju wszystkich pozostałych instytucji we współczesnej kulturze zachodniej”².

Jeżeli zadanie edukacji, jak słusznie zauważył Arystoteles, ma polegać na porządkowaniu ludzkiego umysłu oraz korygowaniu nieładu, który może w tym umyśle powstać, to słowa profesora Redpatha, opi-

² P. A. Redpath, *Cartesian Nightmare*, Amsterdam, The Netherlands, Rodopi Press, 1997, s. 3.

sujące sytuację wielu dzisiejszych uniwersytetów, rzeczywiście wprawiają w poważne zakłopotanie.

Niektórzy określają ten nieład mianem *postmodernistycznej apatii*. Oczywiście równie dobrze mógłby on zostać nazwany *apatią modernistyczną*, jako że postmodernizm powstaje właściwie na fundamencie sceptycznych i relatywistycznych założeń filozofii nowożytnej (modernistycznej). Modernizm, jako pogląd na temat wiedzy i kondycji człowieka zbudowany przez wpływowych myślicieli zarówno czasów renesansu, jak i kolejnych epok, jest światopoglądem, który prowadził długotrwały atak wymierzony w podstawy cywilizacji zachodniej. W terminologii Etienne Gilsona, modernizm jest atakiem na wiarę Zachodu, która, mówiąc ogólnie, odnosi się do zasad, jakie kształtowały zachodni świat, kiedy to Kościół katolicki zasymilował mądrość starożytnych Greków i Rzymian oraz wzmocnił ją dodatkowo mądrością Żydów i Muzułmanów.

Świat w którym żyjemy dzisiaj jest, według Gilsona, zderzeniem dwóch przeciwstawnych światopoglądów: modernizmu i wiary Zachodu. Każdy światopogląd składa się z szeregu fundamentalnych prawd na temat wiedzy, rzeczywistości, ludzkiej natury, oraz prawa i dobra. Jeden modernista może interesować się niektórymi z tych zagadnień, a do pozostałych odnosić się obojętnie; inny natomiast może podchodzić na poważnie do wszystkich kwestii. Bez względu na to, wszyscy moderniści przyznają, że swoich przekonań bronili wspólnie i że w ciągu dziejów udało się im przekonać do uznania tych przekonań za oczywiste szerokie segmenty kultury popularnej i akademickiej.

Z jakich elementów składają się konkurujące ze sobą światopoglądy? Modernizm jako siła kulturowa dysponuje tym oto cztero-elementowym zbiorem przekonań: (1) *Epistemologiczny sceptycyzm*: istnieją przekonujące powody, aby wątpić w to, że umysł człowieka jest zdolny poznać cokolwiek poza swoimi własnymi wewnętrznymi stanami. Ludzki umysł nie zna więc świata pozaumysłowego, czyli rzeczy faktycznie istniejących poza nim. (2) *Naturalizm*: istnieje jedynie materia. Nie istnieje zatem nic nadprzyrodzonego. (3) *Animalizm*: osoba ludzka jest po prostu jeszcze jednym wytworem zbiegu okoliczności lub przypadku w przyrodzie. Człowiek więc jest organiczną maszyną, a nie jakimś wyjątkowym stworzeniem. Ludzie i zwierzęta różnią się

jedynie co do stopnia, nie zaś co do rodzaju. W konsekwencji ludzie nie różnią się w swej istocie od innych zwierząt. (4) *Moralny ahumanizm*: odrzucenie ludzkiej natury prowadzi do skrajnych poglądów na temat moralności; mieszczą się tutaj: moralny sceptycyzm, nihilizm oraz utylitarny ahumanizm.

W przeciwieństwie do modernizmu wiarę Zachodu charakteryzują cztery inne przekonania: (1) *Wiedza*: ludzki intelekt o własnych siłach jest w stanie osiąść pewną wiedzę o rzeczywistości, nawet o istnieniu Boga. (2) *Rzeczywistość*: obok porządku naturalnego istnieją byty nadprzyrodzone, w tym Bóg i dusza ludzka. (3) *Ludzka natura*: osoba ludzka jest obdarzona pewnymi władzami, tj. intelektem i wolą, których nie jest w stanie wyjaśnić fizyka. Stąd też, nie fizyka, lecz metafizyka jest konieczna w celu wyjaśnienia ludzkiej natury. (4) *Moralność*: ludzka natura, obejmująca rozum i godność, czyni człowieka różnym co do rodzaju od innych zwierząt. Posiada to znaczące konsekwencje moralne. Po pierwsze, ludzie są moralnie odpowiedzialni. Po drugie, istnieją obiektywne, racjonalnie wytlumaczalne normy moralne, według których zarówno Bóg, jak i ludzie są w stanie oceniać moralną jakość życia i zachowania człowieka.

Celem pozostałej części artykułu jest prezentacja wybranych argumentów na rzecz tezy, że modernizm jest światopoglądem dyskusyjnym, kłopotliwym i nieprzekonującym. Poczynione uwagi będą, jeśli nie czymś więcej, to przynajmniej przygotowaniem całościowej krytyki modernizmu, a zarazem obrony wiary Zachodu.

Sceptycyzm

Do wcześniejszych uwag na temat sceptycyzmu trzeba dodać kilka nowych. Otóż, w ciągu dziejów sceptycy tracili kolejne argumenty ze swojego arsenału. Przez wieki bowiem filozofowie wykazywali wśród tych argumentów nieścisłości. Sceptyk jednak trwa nieugięty na stanowisku i ciągle oddziałuje na współczesną kulturę, w której relatywizm epistemologiczny dominuje równie wyraźnie, jak relatywizm moralny. Każdego dnia słyszy się przecież frazesy typu: „Nikt nie jest w stanie powiedzieć, co jest prawdą lub fałszem” (mimo to sceptyk twierdzi, że

akurat to zdanie jest bezsprzecznie prawdziwe). Dalej: „Prawda i fałsz są jedynie wytworami danej kultury” (tymczasem akurat to zdanie głosi prawdę trans-kulturową). Kolejny frazes: „To, czym jest prawda lub fałsz, zależy od tego, jakie przyjmuje się paradygmaty” (jednak akurat to zdanie jest jakoś meta-paradygmatyczne). Niestety wiele osób, które nie są uważane za intelektualistów i które nie zwykły ulegać tego typu przekonaniom, powtarza te sceptyczne slogany.

Chociaż sceptycyzm wywiera wpływ na kulturę popularną, to jednak czyni to w oparciu o swój arbitralny i nieprzejednany punkt widzenia. To, dlaczego wpływowi myśliciele wspierali sceptycyzm, pozostaje zagadką, która przemawia bardziej za tym, że jego siła polega na odwoływaniu się do sprawujących kontrolę nad przebiegiem współczesnego dyskursu kulturowego, niż za tym, że sceptycyzm ma oparcie w silnej argumentacji. Już sprawdzian jednego z typowych argumentów, na który sceptycy uporczywie się powołują, wykazuje niedostateczność ich uzasadnień. Wybór poniższego argumentu jest podyktowany tym, że jego słabość jest charakterystyczna dla sceptycznego dowodzenia w ogóle.

Argument ten zdobył szeroką akceptację w XVII w. pod wpływem Galileusza³. Chociaż wielu różnych filozofów co jakiś czas skutecznie go obalało, on i tak ciągle pozostawał w obiegu. Prawdopodobnie argument ten znany jest wielu ludziom, jako że jego uzasadnienie bazuje na fizyce. Popiera go na przykład Frank Jackson, współczesny filozof nauki, który dokonuje swoistego przeformułowania argumentu Galileusza. „Zgodzić się trzeba z tym – twierdzi Jackson – że istnieje jawna niezgodność między obrazem otaczającego nas świata, jaki daje nam nauka, a obrazem, jaki otrzymujemy od naszych zmysłów. Zmysły mówią nam, że świat składa się z kolorowych, materialnie ciągłych, stałych przedmiotów, dostrzegalnych gołym okiem; nauka natomiast, a zwłaszcza fizyka, mówi nam, że cały ten materialny świat tworzą chmury mikroskopijnych, bezbarwnych, wysoce niestabilnych cząstek. [...] Nauka zmusza nas do uznania, że fizyczne i materialne rzeczy nie

³ Zob. G. Galilei, *The Assayer*, w: *The Scientific Background to Modern Philosophy*, red. M. R. Matthews, Indianapolis, Indiana and Cambridge, Massachusetts: Hackett Publ. Co., 1989, s. 56-59.

są kolorowe. [...] To pozwala nam wyciągnąć wniosek, że wszelkie dane zmysłowe – skoro są kolorowe – są dziełem umysłu”⁴.

Przy całym szacunku dla fizyki, pisanej przez małe czy też wielkie „F”, wydaje się oczywiste, że nie potwierdza ona i faktycznie nie jest w stanie potwierdzić rozumowania tego rodzaju. Gilbert K. Chesterton w inteligentny sposób obnaża jego słabość, pisząc: „Kiedy dziecko wyrzy przez okno pokoju dziecinnego i coś widzi – dajmy na to zieloną trawę w ogrodzie – to co ono właściwie wie i czy w ogóle coś wie? Jest wiele różnych zabaw dziecięcych na ten temat, obracających się wokół filozofii negatywnej. Pewien błyskotliwy naukowiec z epoki wiktoriańskiej lubił twierdzić, że dziecko nie widzi wcale trawy, ale jakiś rodzaj zielonej mgły odbitej w drobnym lusterku ludzkiego oka. Ten przykład racjonalizmu uderzał mnie zawsze swoją niemal szaloną irracjonalnością. Jeśli człowiek nie jest pewien istnienia trawy, którą widzi przez szybę okna, to jak może być pewien istnienia siatkówki, którą widzi przez szkła mikroskopu? Jeżeli wzrok nas ludzi, to dlaczego nie ma dalej ludzi?”⁵.

Chesterton przyłapał sceptyka na twierdzeniu, które zaprzecza temu, co samo głosi. Naukowa teoria, stworzona w celu wyjaśnienia wiedzy, uniemożliwia uznanie samej wiedzy za niezawodną. Stąd wniosek, że rozumowanie sceptyka odwołuje się do fizyki w taki sposób, który niszczy samą fizykę.

Ten rodzaj *obrony* sceptycyzmu jest typowy. Sceptyk nigdy nie ma argumentów na tyle mocnych, aby przekonać swego adwersarza. Skoro jednak sceptycy uporczywie wracają do takich argumentów, to wypada, aby obrońca wiary Zachodu zdemaskował sceptycyzm, kiedy ten się pojawia, i zakwestionował go u samych jego fundamentów.

⁴ F. Jackson, *Perception*, Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 1977, s. 121.

⁵ G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, przeł. A. Chojecki, Warszawa 1999, s. 155.

Naturalizm

Podobnie jak sceptycyzm, naturalizm, poszukując poparcia dla swoich twierdzeń, odwołuje się zazwyczaj do fizyki. Po przeczytaniu książki Stephena Hawkinga pt. *Krótką historia czasu*, Mortimer Adler zauważył, że jej autor „opiera się na założeniu, iż to, czego nie dostrzega fizyka, w ogóle nie ma miejsca w rzeczywistości”⁶. Innymi słowy, argument za naturalizmem często jest argumentem przez skojarzenie. Założenie polega na tym, że tam gdzie jest mowa o fizyce, tam również musi być mowa o naturalizmie. Wniosek ten, zwodniczy, aczkolwiek często wyprowadzany, faktycznie składa się z dwóch elementów. Po pierwsze, skoro fizyka jest niezwykle udanym sposobem poznawania, stąd należy wnioskować, że metody fizykalne są jedynymi sposobami poznania. Po drugie, skoro metody fizykalne (tj. obserwacja, eksperyment i pomiar) nigdy nie docierają do przyczyn nadprzyrodzonych, stąd można być pewnym, że nic nadprzyrodzonego (niefizykalnego) nie istnieje.

Powyższe błędy bez trudu można zdemaskować, czyniąc podstawowe rozróżnienie: nie powinno się mylić naturalizmu *metodologicznego* z naturalizmem *filozoficznym*. Metodologiczny naturalizm jest sądem, że nie powinno się preferować wyjaśnień nadprzyrodzonych, kiedy wystarczają bezpośrednie i naturalne. Jak już przed wiekami zauważył Wilhelm Ockham zasada ekonomii przy określaniu zachowania materii jest dla fizyki czymś istotnym. Jednak nie wynika z tego, że skoro w zakresie fizyki jako wiedzy nie znajdują się rzeczy niematerialne, to takie rzeczy w ogóle nie mogą istnieć bądź też nie mogą być poznane przy pomocy innych sposobów poznania.

Mimo to argument ze skojarzenia występuje powszechnie. Ci, którzy się nim posługują, mają nadzieję, że pozostali nie dostrzegają różnicy między naturalizmem metodologicznym a filozoficznym. Przykładem w tej sprawie jest program telewizji amerykańskiej pt. *Cosmos*, stworzony i prowadzony przez słynnego astronoma, Carla Sagana. Narrator rozpoczyna go słowami: „Kosmos, ogół poszczególny porcji materii

⁶ M. J. Adler, *Intellect: Mind Over Matter*, New York: Macmillan Publ. Co., 1990, s. 106.

i promieniowania w czasoprzestrzeni, jest wszystkim, co jest, było lub kiedykolwiek będzie”. Oczywiście, takie zdanie stanowi dogmatyczną deklarację materializmu. Jest to zdanie filozoficzne, w rzeczy samej nawet metafizyczne, a nie żaden sąd naukowy. Co więcej, jest ono błędne. Nie wynika z niego, że skoro fizyka jest zmuszona badać zachowanie materii kosmicznej, to tylko materia kosmiczna istnieje. Kiedy słyszy się takie wypowiedzi, to ma się podejrzenie, że Stanley Jaki OSB ma rację, twierdząc, iż to, co często uchodzi za naukę, ukrywa „wściekłą kontr-metafizykę”, czyli światopogląd sprzeczny z wiarą Zachodu⁷.

Animalizm

Moderniści posługują się naturalizmem w celu redefinicji ludzkiej natury i ludzkiego zachowania. Często chodzi o to, aby anulować moralną jakość ludzkiego życia. Osiągają to, redukując ludzką osobę do poziomu zwierząt, których życie określa się przy pomocy biologicznych inklinacji, instynktu i klasycznej teorii bodźców warunkowych, a nie przy pomocy wolnej woli i moralnej odpowiedzialności. Czasem taką redefinicję można spotkać w naukach społecznych, które opisują życie człowieka. Nie jest to oczywiście cecha właściwa tylko pracownikom akademii i profesjonalistom od „robienia socjologii”. Postawa naturalistyczna i jej pochodne z powodzeniem rozprzestrzeniają się również na obszarze kultury popularnej. Najwyraźniej jednak ujawnia się ona w tych momentach, w których socjologowie podnoszą kłopotliwe kwestie społeczne. Oto przykład wzięty z kartotek kryminalnych.

„My, przedstawiciele społeczeństwa – pisze Karl Menninger – musimy zakończyć grę rządzącą się regułami *wet za wet* i *cios za cios*, w którą przestępca nieroztropnie wciąga i siebie, i nas. Nie powoduje nami, tak jak nim, skłonność do dzikich i porywczych czynów. Wraz z wiedzą przychodzi siła, a z siłą zbędna staje się desperacka mściwość dawnej penologii. W jej miejsce, o ile i tak szybko, jak to możliwe, powinien pojawić się spokojny i uszlachetniony program terapeutyczny dla re-

⁷ E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York: Charles Scribner's Sons, 1950, s. 272.

habilitacji zagubionego człowieka, dla jego kontrolowanego powrotu do grona użytecznych obywateli, a także dla ochrony społeczeństwa w czasie trwania terapii”⁸.

Postawa Karla Menningera dotycząca zbrodni i kary często ujawnia się wtedy, gdy ludzie z niechęcią odnoszą się do moralnej odpowiedzialności kryminalistów, argumentując, że to kryminalista jest tak naprawdę ofiarą, a jego antyspołeczne zachowanie jest uwarunkowane genetycznie lub środowiskowo. Jeśli kryminalista jest ofiarą, to karanie go jest czymś niecywilizowanym. Stanowisko Menningera skłania ludzi do wątpienia w to, że istnieją ludzie o rozpustnym i złym charakterze. „Złoczyńcy – jak kontynuuje – od Kaliguli do Mohammeda Atty, cierpią z powodu wykrzywionego myślenia i naruszonych stanów psychicznych do tego stopnia, że oświecone społeczeństwo nie powinno potępiać ich zachowania, lecz raczej powinno szukać jego istotnych przyczyn”. Złe zachowanie staje się problemem psychologicznym i socjologicznym, staje się kwestią naukową, lecz przestaje być moralną.

Kiedy jednak człowiek zastanowi się nad wypowiedzią Menningera, to zaczyna dostrzegać ślady logicznej nieścisłości. W swoich uwagach na temat zbrodni i kary próbuje on upiec dwie pieczenie na jednym ogniu. Z jednej strony przeprosza kryminalistów – ludzi, którzy rzeczywiście dopuszczają się złych rzeczy – nazywając ich „zagubionymi” osobami. Z drugiej potępia zwykłych przywoitych obywateli – ludzi, którzy chcą chronić społeczeństwo przed kryminalistami – mówiąc, że dolega im „desperacka mściwość”, i że inwestują w „starą penologię”. Czymże są te uwagi, jeśli nie moralnym osądem? Dlatego też, kiedy Menninger rozgrzesza faktycznych kryminalistów, w tym samym momencie ostro osądza przywoitych ludzi, którzy obyczajowo chcą zaradzić zbrodni. Wydaje się, że w społeczeństwie Menningera kryminaliści znajdują usprawiedliwienie, a ludzie, którzy się z nim nie zgadzają, są zwyczajnie zasługują na potępienie.

⁸ K. Menninger, *Therapy, Not Punishment*, „Harper’s Magazine”, August, 1959, s. 63-64.

Moralny humanizm

Modernistyczny sceptycyzm i naturalizm wypracowały wiele sposobów racjonalizacji ludzkiego postępowania w celu uwolnienia człowieka od moralnej odpowiedzialności.

1. Sceptycyzm moralny

Współcześni pisarze niejednokrotnie opowiadają się po stronie moralnego sceptycyzmu, zachęcając czytelników do swego rodzaju nietzscheańskiego „przewartościowania wartości” i sugerując, że samozaktualizowanej osobie nie wolno krępować się moralnością. Ilustrują to chociażby te oto uwagi psychiatry, Davida Burnsa. Wypowiadając się na temat dobra w ludzkim życiu, twierdzi on, że: „Trzeba uznać, że *wartość* człowieka jest zwykłą abstrakcją, że po prostu nie istnieje. Stąd, w rzeczywistości nie ma w ogóle czegoś takiego, jak wartość człowieka. Nie można więc jej mieć, czy też jej nie mieć, nie można też jej zmierzyć. Wartość nie jest *rzeczą*, ona jest po prostu ogólnym pojęciem; pojęciem, które jest uogólnione tak, że nie posiada żadnego konkretnego i praktycznego znaczenia. Nie jest też ono pojęciem użytecznym ani wprowadzającym zmiany na lepsze. Jest ono pojęciem samo-destrukcyjnym. Nie wynika z niego nic dobrego. Powoduje jedynie cierpienie i nędzę. Tak więc pozbaź się natychmiast wszelkich pretensji do bycia *wartościowym*, a nigdy już nie będziesz musiał siebie oceniać lub bać się tego, że jesteś *bezwartościowy*. Zrozum, że takie słowa jak *wartościowy* i *bezwartościowy*, kiedy odnosi się je do człowieka, są po prostu pojęciami pustymi”⁹.

W powyższym cytacie ujawnia się błąd filozoficznego naturalizmu. Z tego, że nie da się zmierzyć wartości i dobroci, Burns w sposób sofistyczny wnioskuje, że one nie istnieją. Poza tym jego wypowiedź ujawnia kolejny przykład autonegacji. Jako psychiatra z pewnością wierzy on w *wartość* przywracania komuś zdrowia, *wartość* terapii i zdrowia umysłowego. Co więcej, kiedy jego własne dzieci pytają o przykłady wartościowych ludzi, z pewnością wskazuje raczej kogoś

⁹ D. D. Burns, *Feeling Good: The New Mood Therapy*, New York: Signet, 1980, s. 299-300.

w rodzaju Alberta Schweitzera niż Adolfa Eichmanna. Znaczący jednak, że Burns akceptuje dokładnie to, czemu sam zaprzecza, mianowicie to, że istnieją obiektywne normy, według których możemy określić rzeczywistą wartość człowieka.

2. Nihilizm

W wypowiedziach sceptycznych pośrednio obecny jest nihilizm. Istnieją jednak myśli-

ciela, którzy wyrażają go w sposób bezpośredni. Świadczą o tym chociażby słowa wybitnego naukowca brytyjskiego, Petera Atkinsa, zaczerpnięte z jego artykułu: „Nauka jest w stanie rzucić światło na sprawy dotyczące życia i śmierci. Wskazuje ona, że nie ma żadnej moralnej różnicy pomiędzy zaaplikowaną trucizną, a tą, którą ciało generuje samo”¹⁰. Gdy czyta się takie teksty, wówczas narzucają się pytania: Do czego naturalizm prowadzi? Dokąd on zmierza?

3. Utylitarny ahumanizm

Filozofujący naturaliści zazwyczaj niechętnie eliminują wszystkie sądy moralne. W celu zrekonstruowania wiedzy moralnej zwracają się oni do utilitaryzmu. Oto typowy utilitarystyczny sposób myślenia. Utylitarysta uznaje, że fizyka stanowi miarę ludzkiej wiedzy, lecz twierdzi jednocześnie, że ludzkie korzyści, wynikające z doświadczanych przyjemności lub zaspokajanych potrzeb, da się określić ilościowo. Moralność więc właściwa dla naszej naukowej epoki wydaje się mieć swoje podstawy. Poza tym jest to moralność *oświecona*, która domaga się absolutnej bezstronności w ilościowym określaniu korzyści. W duchu Jeremiego Benthama ta *oświecona* moralność nie pozwala na to, aby przekonania metafizyczne i sądy religijne zaciemniały ludzkie sądy moralne. Skutkiem tego moralność nie może pozwolić takim twierdzeniom, jak: „natura ludzka istnieje” czy „życie ludzkie jest święte”, na paraliżowanie wysiłków związanych z podejmowaniem decyzji. Dlatego też taki pogląd można nazwać *utilitarnym ahumanizmem*.

Nie trzeba sięgać zbyt daleko, aby odnaleźć reprezentantów tej utilitarnej kalkulacji. Jego najbardziej znanym rzecznikiem jest Peter

¹⁰ P. Atkins, *Will Science Ever Fail?*, „New Scientist”, 135, August 8, 1992, s. 34.

Singer, jeden z najwyżej opłacanych filozofów na świecie, kierownik bioetyki w Center for Human Values w Uniwersytecie Princeton.

Dla Singera pierwszym imperatywem w etyce są tzw. równe względy. Etyk bowiem musi bezstronnie uwzględniać korzyści każdego stworzenia. Idąc za Benthamem, Singer dowodzi, że stworzeniu przysługują prawa o tyle, o ile może ono cierpieć. Na tej podstawie wszystkie stworzenia, które mogą cierpieć, mają równe prawa. Nierówny взгляд można by uzasadnić tylko wtedy, gdy całokształt doświadczeń i praw jednego stworzenia czyni jego życie ilościowo bogatszym niż życie innych. Moralne decyzje są więc analizą kosztów i zysków, kalkulacją „jakość życia”, dokonaną w utylitarystycznym biurze rachunkowym.

Poglądy Singera umożliwiają mu podejmowanie rozważań takich decyzji moralnych, które, w świetle etyki tradycyjnej, uchodzą za skandaliczne. „Singer uważa, na przykład, że życie człowieka wcale nie jest bardziej święte od życia psa, oraz że bardziej litościwe byłoby przeprowadzanie eksperymentów medycznych na nieuleczalnie chorych i nieświadomych sierotach niż na zdrowych szczurach”¹¹. Singer twierdzi też, że „zabicie upośledzonego dziecka nie jest moralnie tym samym, co zabicie osoby. Bardzo często taki czyn nie jest w ogóle czymś złym”¹². Jakość życia ginie, kiedy nie ma już osoby, która to życie prowadzi. Kiedy dziecko jest poważnie upośledzone, tak, że osobą ani nie jest, ani nią nie będzie, a rodzice wolą je zabić, wtedy powinno się im na to pozwolić. Takie utylitarystyczne myślenie prowadzi Singera na teren, na który inni etycy zwykle boją się wejść. Twierdzi on nawet, że ktoś, chociaż jest osobą, może odebrać sobie życie, kiedy stwierdzi, iż jest mało zdolny.

Jeżeli śmierć dziecka upośledzonego może przyczynić się do narodzin innego dziecka z lepszymi widokami na szczęśliwe życie, to bilans szczęścia będzie większy, gdy dziecko ułomne zostanie zabite. Utrata bowiem szczęśliwego życia w przypadku pierwszego dziecka zostaje przeważona szansą zdobycia szczęśliwszego życia przez drugie.

¹¹ M. Specter, *The Dangerous Philosopher*, „The New Yorker”, September 6, 1999, s. 46.

¹² Tamże, s. 48.

Jeżeli więc zabicie dziecka chorego na hemofilię nie ściągnie żadnych ujemnych konsekwencji na inne dzieci, to zgodnie z ogólnym poglądem utylitarystycznym byłoby rzeczą słuszną, aby je zabić¹³.

„Singer – jak mówi o nim Bernard Williams – ma intuicję, że intuicje nie mają sensu”¹⁴. Prawdopodobnie Singer chce życzliwie ustosunkować się do wielu nowych problemów moralnych. Wystarczy wskazać tu chociażby wykorzystanie badań nad embrionem człowieka w produkcji organów jako zapasowych części ludzkiego ciała. Singer wprawdzie ostrzega, że tego typu badania doprowadzą do nadużyć, jako że tylko zamożni będą mogli na nich skorzystać, w zasadzie jednak nie widzi w nich niczego złego. „Niektórzy ludzie powiedzieliby: *Ależ używanie człowieka jako materiału na części zamienne jest złe. Ja jednak do nich nie należę*”¹⁵.

Moralne myślenie tego typu wystarcza, aby pokazać, że papież Jan Paweł II miał zupełną rację, twierdząc, że cywilizacja zachodnia zaczyna dziś hołdować kulturze śmierci. Jeżeli nie chcemy dopuścić do tego, aby Zachód cały pogrążył się w tej przepaści, to musimy poznać fundamenty filozofii modernistycznej, która czyni kulturę podatną na amoralizm.

Znamienną cechą naszej epoki nie jest już sama wiara. Ci z nas, którym zależy na rozwoju chrześcijańskiej mądrości i wiary Zachodu, muszą zrozumieć zasady światopoglądu laickiego i modernistycznego i nabrać odwagi, aby rzucić im wyzwanie.

Tłum. ks. Paweł Tarasiewicz

Philosophy and the struggle for the soul of western culture

Summary

The author makes a few arguments to show that modernism is a troubled, problematic, unconvincing worldview. His remarks are to provide some pointers for a complete critique of modernism and a defense of the western

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 53.

¹⁵ Tamże.

civilization. The modernism, according to Curtis Hancock, has come to involve the following fourfold set of beliefs: epistemological skepticism, naturalism, animalism, and moral ahumanism (including moral skepticism, nihilism, and utilitarian ahumanism). The author argues that those of us who want to defend Christian wisdom and the western civilization must understand the precepts of the modernist, secular humanist worldview and find the courage to challenge them.