

Tadeusz Szkołut

Czy naturalista może być humanistą?

Sztuka i Filozofia 11, 221-227

1996

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Tadeusz Szkołut

CZY NATURALISTA MOŻE BYĆ HUMANISTĄ?

Helena Eilstein: *Homo sapiens i wartości. Eseje*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

Wbrew opinii niektórych filozofów, utrzymujących (jak np. Henryk Borowski, Józef Dębowski oraz Anna Łukowska), że określenie „humanizm naturalistyczny” to *contradictio in terminis*, sądzę, iż naturalizm nie wyklucza bynajmniej przekonań humanistycznych. Dowód na to, że zespół poglądów filozoficznych określanych mianem „naturalizmu” możliwy jest do pogodzenia z wiarą w humanistyczne ideały, dostarcza aż nadto książka Heleny Eilstein *Homo sapiens i wartości. Eseje*.

Autorka nazywa swe stanowisko „naturalizmem radykalnym”, a to oznacza, iż opiera się ono na pewnej hipotezie metafizycznej – na założeniu materialnej jedności świata i – co samo przez się zrozumiałe – na zaprzeczeniu istnienia Bytu Nadprzyrodzonego, czyli Boga. „Naturalizm umiarkowany” natomiast (jak tego dowodzą dzieje panteizmu) może całkiem dobrze współistnieć z wiarą w Boga jako Opatrzność, Prawodawcę Moralnego i Najwyższego Sędziego (Bóg utożsamiony z naturą i jej niezmiennym porządkiem). O ile naturalista umiarkowany nie musi być ateistą (chyba, że ateizmem nazwiemy odrzucenie idei Boga osobowego), o tyle naturalista radykalny zdecydowanie deklaruje się jako ateista. Co się zaś tyczy człowieka, to widzi w nim wyłącznie cząstkę natury w pełni podporządkowaną jej żelaznym prawom. Dla etyka wynika stąd postulat metodologiczny, aby we wszelkich badaniach nad zjawiskiem moralności brać pod uwagę jego biologiczne podłoże, jego zakorzenienie w naturze człowieka jako gatunku przyrodniczego – jednego z wielu gatunków zwierzęcych żyjących na planecie „Ziemia”. Tak zorientowana nauka o moralności musi zatem zbliżyć się do socjobiologii i wraz z nią dążyć do poznania człowieka poprzez studia nad zachowaniami społecznymi zwierząt, zwłaszcza bliskich nam w łańcuchu ewolucyjnym (Naczelnie, a szczególnie małpy człekokształtne).

Czym jest zatem natura ludzka? Zdaniem H. Eilstein, człowiek jako gatunek naturalny odznacza się potrzebą stosunków międzyludzkich

określonego typu. W związku z tym posiada szczególną, gatunkowo charakterystyczną strukturę emocjonalno-wolicjonalną (motywacyjną). Właśnie w owej biologicznie zdeterminowanej strukturze motywacyjnej (modyfikowanej, oczywiście, przez właściwości charakterologiczne danego osobnika oraz przez warunki społeczne i kulturalne) należy upatrywać swoistości *homo sapiens*. Układ emocjonalno-wolicjonalny człowieka tworzą trzy powiązane ze sobą grupy motywów postępowania:

1) motywzy zadośćuczynienia osobistego (np. pragnienie dostatku, rozrywki, sławy, władzy, twórczości artystycznej, miłości erotycznej etc.);

2) motywzy związane z poczuciem solidarności względem wspólnoty, z którą dana jednostka się identyfikuje. Owe „więzi identyfikacji inkluzyjnej” – jak nazywa je autorka – mogą dotyczyć rodziny, środowiska sąsiedzkiego, plemienia, klasy społecznej, narodu, rasy, wyznawców określonej religii etc. Najszerszą wspólnotą, z którą jednostka może się utożsamiać, jest ludzkość, ogół bliźnich (ten ostatni rodzaj inkluzyjnej identyfikacji jednostki H. Eilstein opatruje mianem „solidarności gatunkowej”);

3) szczególną odmianą motywów solidarności partykularnej są motywzy o charakterze spersonalizowanym. Chodzi tutaj o preferencję jednostki dla tych członków określonych wspólnot, którzy są jej z jakichś względów najbliżsi emocjonalnie, i którzy z powodu tej więzi uczuciowej traktowani są przez nią jako „niewymienialni”, niezastąpieni przez żadne inne osoby.

Wyodrębnienie tej ostatniej grupy motywów działania, typowych dla człowieka, odgrywa nader ważną rolę w wywodzie H. Eilstein na temat pochodzenia, istoty i funkcji moralności. Albowiem bez owej emocjonalnie nasyconej solidarności partykularnej nie mogłyby w ogóle rozwinać się poczucia moralne jednostki. Wszystkie podstawowe przeświadczenia aksjologiczne człowieka mają charakter „irracjonalny” w tym sensie, iż są one rezultatem przypadkowych często doświadczeń jednostki, cechujących się silnym oddźwiękiem emocjonalnym w psychice, oraz wynikiem „wszczepienia” jej pewnych wartości (na podłożu wrodzonej struktury psychicznej), a nie rezultatem logicznego rozumowania czy w pełni świadomego, celowego wyboru.

Tym, co w powyższych rozważaniach H. Eilstein wydaje mi się najcenniejsze, jest zwrócenie uwagi na fakt, iż autentyczna moralność nie kształtuje się „od góry”, lecz niejako „od dołu” (o czym zazwyczaj zapominają doktrynerscy „racjoniści”, domagający się od jednostki wierności pewnym ogólnoludzkim, uniwersalnym zasadom wskazywanym przez rozum dyskursywny). Nie lekceważąc bynajmniej niebezpieczeństwa deformacji wszelkich więzi partykularnych (wynaturzeniu mogą również

ulec motywy solidarności gatunkowej oraz motywy zadośćuczynienia osobistego, co prowadzi niekiedy do zachowań moralnie nagannych), badaczka podkreśla, iż bez swoistego moralnego partykularyzmu, polegającego na wpojeniu jednostce przywiązania do wartości wspólnotowych („potwierdzanych” następnie w nacechowanych emocjonalnie kontaktach międzyosobowych) nie byłaby możliwa jakakolwiek moralność. Według autorki, w poglądzie, że zachowania moralne stanowią rezultat pozaracjonalnego „wdrukowania” (*imprinting*) nie należy doszukiwać się niczego, co obniżałoby godność osobową *homo sapiens*, co degradowałoby człowieka jako istotę obdarzoną zdolnością racjonalnego działania. Wręcz przeciwnie, nie ma nic bardziej irracjonalnego (tutaj w znaczeniu: nierozsądnego, nieuzasadnionego, niezgodnego z naturą rzeczywistego człowieka), niż żądanie odeń pełnej racjonalności we wszystkich doniosłych decyzjach moralnych.

Zrozumiałe, iż uczona nie pochwała bynajmniej zamykania się jednostki w sztywnych ramach partykularnej moralności. Dążenie jednostki do przewyciężenia moralnych ograniczeń nakładanych przez wspólnotę jest jej niezbywalnym prawem; co więcej – stanowi warunek jej doskonalenia się moralnego, poczucia przynależności do coraz szerszych wspólnot identyfikacyjnych, aż do poczucia solidarności z całą ludzkością. Nigdy jednak nie może ona po prostu odciąć się od swych korzeni wspólnotowych, wyzbyć się swych osobistych i partykularnych motywów na rzecz abstrakcyjnych zasad solidarności gatunkowej, miłości bliźniego jako takiego. Wszelkie hasła „ukochania całej ludzkości”, „szczęścia przyszłych pokoleń” itp. tak długo pozostaną jedynie pustą retoryką, jak długo ktoś, kto je głosi, nie będzie w stanie pokochać i uszanować pojedynczego, konkretnego człowieka, utożsamić się z nim w jego cierpieniu, współczuć jego krzywdzie etc.

W związku z tym autorka z całkowicie uprawnioną ironią mówi o „tych, co kochają ludzkość tak żarliwie, że wyzuwa ich to z ludzkiej zdolności do lubienia ludzi”. Prawdziwy humanizm nie może nigdy tracić z pola widzenia „rzeczywistego człowieka” i jego potrzeb; nie może również żądać od jednostki poświęcenia swych osobistych pragnień i aspiracji na rzecz dobra danej wspólnoty czy też ludzkości. Dlatego też H. Eilstein zdecydowanie odrzuca maksymalizm moralny, domagający się od jednostki zajęcia postawy heroicznej, skazujący ją na bezwarunkowe wyrzeczenie się własnego dobra i podporządkowanie się dobru nadrzędnej wspólnoty. Kierując się tymi kryteriami, badaczka negatywnie ocenia wszelkie utopijne projekty takiej przebudowy człowieka i społeczeństwa,

która miałyby doprowadzić do pełnego „uzgodnienia” pragnień jednostki z interesami wspólnoty, do zniesienia przeciwieństwa między egoizmem i altruizmem (por. znakomite analizy marksowskiego „prometeizmu gatunkowego”, rozwijające uwagi L. Kołakowskiego w tej kwestii). Przy czym dezaprobata moralna autorki wobec owych szlachetnych na pozór zamierzeń wypływa przede wszystkim z przeświadczenia, iż pełna ich realizacja wymagałaby pogwałcenia natury ludzkiej, zburzenia właściwej realnemu człowiekowi struktury emocjonalno-wolitionalnej.

Nie znaczy to wcale, iż należy w ogóle zrezygnować z prób pogodzenia owych trzech nieuchronnie ze sobą skonfliktowanych grup motywacji, współtworzących zrab natury ludzkiej. Funkcję tę od tysiącleci starały się spełniać różnorakie kultury, wypracowujące takie lub inne kodeksy („kazuistyki”) aksjologiczne, mające na celu „właściwe” zrównoważenie motywów ludzkiego postępowania.

Dotykamy tutaj następnej, nader istotnej cechy tej wersji humanizmu, za którą optuje H. Eilstein. Otóż humanizm bliski sercu autorki łączy się z przekonaniem o względności wszelkich „kazuistik”, wytworzonych w odmiennych systemach socjokulturowych dla złagodzenia napięć w obrębie natury gatunkowej człowieka. O ile jednak „naturalizm” H. Eilstein przybrał postać radykalną, o tyle relatywizm aksjologiczny w jej wydaniu ma charakter ograniczony (*resp.* umiarkowany). Uczona nie twierdzi bynajmniej, iż wszelkie normy moralne, opinie, wzorce osobowe lub systemy etyczne są jednakowo „prawdziwe” („prawdziwość” jest tutaj synonimem „słuszności” i nie mam nic wspólnego z prawdziwością w sensie logicznym). Stanowisko głoszące tak rozumianą względność zasad moralnych byłoby – jak trafnie zauważa – równoznaczne z indyferentyzmem aksjologicznym, z opowiedzeniem się za bezgraniczną tolerancją („absolutny tolerantyzm”), tj. postawą pobłażliwości wobec wszelkich postępów ludzkich, postawą zrównującą wszelkie reguły moralne, a w konsekwencji unieważniającą różnicę między dobrem i złem.

Humanizm naturalistyczny H. Eilstein wyklucza permissywizm (jeśli „permissywizm” rozumieć będziemy jako przyzwolenie na czyny, których skądinąd nie aprobujemy). Co więcej, niezbędnym składnikiem postawy humanistycznej, według H. Eilstein, jest uznanie zasady, że istnieją okoliczności, w których złu można i należy przeciwstawić się przemocą. Jest to zresztą – w moim przekonaniu – najbardziej dyskusyjny fragment poglądów autorki. Wprawdzie łagodzi ona swe stanowisko, stwierdzając, że przemoc należy stosować tylko o tyle, o ile jest to konieczne i tylko w dobrej sprawie (tzn. dla wsparcia najbardziej fundamentalnych norm

moralnych i bez urażania godności osobowej sprawców zła), lecz wątpliwości pozostają. Jaki bowiem trybunał jest w stanie bezbłędnie orzec, którym normom przysługuje status norm „fundamentalnych”? Jakie metody walki ze złem przemocą nie powodują dyskredytacji tych szlachetnych zasad, którym pierwotnie miały służyć (nienowy postulat oceniania pod względem moralnym nie tylko celów, ale i środków)? I czy tym samym jest przymuszanie ludzi do „dobrych” (w naszym mniemaniu) postępków, co wykorzenianie tego „zła”, które (również w naszej ocenie) „woła o pomstę do nieba”?

Trzeba przyznać, iż H. Eilstein nie uchyla się od odpowiedzi na owe pytania. W każdej konkretnej sytuacji, gdy przychodzi nam rozstrzygać podobne dylematy, jedyną instancją, do której możemy się odwołać, jest nasza własna wrażliwość moralna, ukształtowana przez teraźniejszość i przyszłość naszej własnej kultury. Tym samym jednak musimy przyznać wartościom składającym się na etos naszego kręgu kulturowego pozycję wyróżnioną. I H. Eilstein z podziwu godną konsekwencją tak właśnie czyni, deklarując się jako zwolenniczka uniwersalizmu kulturowego. Spośród wielu kultur ludzkich jedynie kultura europejska reprezentuje syndrom wartości o prawdziwie powszechnym znaczeniu, jedynie ona jest w stanie zagwarantować poszanowanie dla autonomii osoby ludzkiej. Wyjątkowość kultury europejskiej związana jest także z faktem, iż to w jej obrębie uformował się postulat jedności moralnej ludzkości (por. określenie L. Kołakowskiego: „ludzkość jako pojęcie moralne”).

H. Eilstein jest, oczywiście, świadoma tego, że zaproponowane rozwiązanie nie likwiduje wszystkich kłopotów związanych z „aksjologicznie właściwym zrównoważeniem motywów” na gruncie dziedzictwa kultury europejskiej. Przede wszystkim dlatego, iż tradycja kultury europejskiej nie jest jednorodna. To, co nazywamy „europejską formacją kulturalną”, stanowi rezultat wielu różnorodnych wpływów, spośród których najistotniejsze są wpływy greckie, rzymskie i chrześcijańskie, a ściślej – judeo-chrześcijańskie. Pojawia się zatem całkiem zrozumiałe w tej sytuacji pytanie, jak „radykałny naturalista” (tj. ateista) odnosi się do judeo-chrześcijańskich źródeł kultury europejskiej, jak ocenia rolę chrześcijaństwa w konstytuowaniu zasad moralnych naszego kręgu kulturowego? Czy istnieją jakieś punkty styczne między reprezentowanym przez H. Eilstein modelem humanizmu a humanizmem chrześcijańskim? Czy też może pogląd, iż poczucia moralne jednostki zakorzenione są w biologicznej naturze człowieka, jest absolutnie nie do pogodzenia z przekonaniem o ugruntowaniu norm moralnych w sferze *sacrum*?

Istotnie, H. Eilstein odrzuca pogląd głoszący, iż moralność wymaga jakichkolwiek pozamoralnych (np. filozoficznych czy religijnych) uzasadnień. Dlatego też nie podziela obaw wypowiedzianych przez myślicieli w rodzaju L. Kołakowskiego, którzy sądzą, iż erozja *sacrum* w kulturze epoki nowoczesnej zagraża upowszechnieniu się postaw immoralizmu, a w konsekwencji – destrukcją wszelkich więzi społecznych. Nie znaczy to wszakże, iż nie istnieje żadna zależność między pozycją danej religii w życiu społecznym a stanem moralnym zbiorowości. Innymi słowy: zamiast pytać o to, w jaki sposób poczucie obecności *sacrum* funduje moralność, trzeba pytać o to, jaki faktyczny wpływ na oblicze moralności wywarły w dziejach ludzkich konkretne religie (i kościoły). Religia jako element kultury symbolicznej może bowiem oddziaływać modyfikująco na wrodzone dyspozycje psychiczne ludzi, może wyzwać bądź tłumić pewne naturalne skłonności człowieka, nadawać im określony kierunek etc.

I tak np. w odniesieniu do chrześcijaństwa wpływ ten w poszczególnych epokach historycznych był różny, bowiem różny był też zbiór wartości zwanych „chrześcijańskimi” oraz ich hierarchiczne uporządkowanie. Jeśli zaś chodzi o współczesne chrześcijaństwo (a zwłaszcza katolicyzm), to H. Eilstein przy całym krytycyzmie wobec jego poszczególnych zaleceń moralnych (np. propagowanie niepohamowanej rozrodczości w sytuacji przeludnienia Ziemi) dostrzega i docenia jego ważką rolę w krzewieniu uniwersalnych, humanistycznych wartości kultury europejskiej. Można nawet wysunąć przypuszczenie, iż pod pewnymi względami kodeks etyczny dzisiejszego chrześcijańskiego humanizmu jest jej bliższy niż niejedna postać humanizmu świeckiego, chępiącego się swym prostackim ateizmem i upatrującego w religii wyłącznie „przesąd”, niegodny racjonalnej postawy nowoczesnego człowieka.

Sądzę, że takie właśnie, wolne od jakiegokolwiek zacietrzewienia stanowisko H. Eilstein czyni możliwym znaczne zbliżenie poglądów w jej polemice z L. Kołakowskim na temat powikłanych związków między *sacrum* (resp. religią) a moralnością. Prawdopodobnie L. Kołakowski nie zaaprobuje nigdy „naturalistycznej” hipotezy o genezie ludzkiej kultury (w tym takiego jej elementu, jak moralność). Z kolei wątpliwe jest, czy H. Eilstein kiedykolwiek zgodzi się z poglądem, że nieodzownym warunkiem moralności jest zinternalizowane poczucie winy, będące skutkiem pogwałcenia irracjonalnych tabu, umiejscowionych w królestwie *sacrum*. Mimo to jednak istnieje między nimi płaszczyzna porozumienia. W końcu przecież oboje wyznają w takiej lub innej formie umiarkowany

relatywizm aksjologiczny (w tym również etyczny). U L. Kołakowskiego przejawia się to w uznaniu poglądu, że wprawdzie doświadczenie *sacrum* jest *conditio sine qua non* prawomocności norm moralnych, jednakże osadzenie *sacrum* w konkretnej rzeczywistości kulturowej sprawia, że z konieczności przybiera ono niepowtarzalną postać, charakterystyczną tylko dla tej właśnie kultury. I H. Eilstein, i L. Kołakowski są także solidarni w przeświadczeniu, że jedynie wierność uniwersalistycznym tradycjom kultury europejskiej pozwala postawić tamę dla bezgranicznego tolerancyzmu, prowadzącego do nihilizmu (*resp.* amoralizmu). Oboje sądzą także, iż w wytworzeniu uniwersalistycznego etosu kultury europejskiej niezaprzeczalną rolę odegrało (i nadal odgrywa) chrześcijaństwo, chociaż ma ono też na swym „koncie” wiele niezbyt chwalebnych czynów.

Reasumując: w moim przekonaniu H. Eilstein podejmuje i interesująco rozwija (m.in. w oparciu o ustalenia socjobiologii) stary „problem Kantowski”, zawierający się w pytaniu, jak pogodzić dwa porządki obecnie w człowieku – porządek przyrody i porządek moralności. Podobnie jak Kant autorka uważa, iż człowiek wyrasta wprawdzie z porządku natury, lecz jako suwerenny, obdarzony wolnością podmiot moralny wymyka się determinacji przyrodniczej. Tytułowy *homo sapiens* jest wprawdzie osobnikiem wyposażonym w pewne wrodzone popędy i dyspozycje (zarówno dobre, np. altruizm, jak i złe, np. agresywność), lecz będąc zarazem istotą rozumną i twórcą wartości kulturalnych, potrafi wznieść się ponad własny egoistyczny interes, jest w stanie dostrzec swą łączność z innymi ludźmi, a nawet z ludzkością jako całością moralną. W ten sposób H. Eilstein likwiduje ostre przeciwstawienie pierwiastka naturalnego i kulturalnego w człowieku. Społeczno-kulturowe formy zachowania się *homo sapiens* są czymś więcej niż tylko ekspresją jego potrzeb i skłonności wytworzonych w toku ewolucji biologicznej. Kultura jako względnie niezależna sfera działań symbolicznych w istocie sposób zwrotny oddziałuje na nasze reakcje „biologiczne” – aktywizuje je bądź tłumi, zmienia ich ukierunkowanie itp. Dzięki temu twórca kultury tworzy sam siebie, a ewolucja naturalna znajduje zwieńczenie w ewolucji kultury ludzkiej.