

PIOTR LICHACZ



NEUROETYKA A TOMASZ Z AKWINU

O użyteczności
myśli średniowiecznej
we współczesnych
debatach etycznych



NEUROETYKA
A TOMASZ
Z AKWINU

PIOTR LICHACZ

NEUROETYKA
A TOMASZ
Z AKWINU

O użyteczności
myśli średniowiecznej
we współczesnych
debatach etycznych

Wydawnictwo IFiS PAN
Warszawa 2018

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/B/HS1/03410

Recenzja wydawnicza
dr hab. Natasza Szutta
dr hab. Mateusz Stróżyński

Redaktor
Barbara Gruszka

Projekt okładki:
DIDEA – Aleksandra i Marcin Gonciarz
Na okładce: Hieronymus Bosch, *Leczenie głupoty* (lub *Wycięcie kamienia głupoty*) – fragment, Wikimedia Commons

Copyright by Piotr Lichacz and Wydawnictwo IFiS PAN

ISBN 978-83-7683-167-1

Wszelkie prawa zastrzeżone.
Żadna część niniejszej publikacji nie może być reprodukowana, przechowywana jako źródło danych i przekazywana w jakiegokolwiek formie zapisu bez pisemnej zgody posiadacza praw.

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72
e-mail: publish@ifispan.waw.pl
księgarnia internetowa: www.ifispan.pl

Spis treści

Wstęp	7
1. Co dobrego może pochodzić ze średniowiecza?	17
1.1. Stereotypy	18
1.2. Dwa przykłady: Franz Brentano i Charles S. Peirce	22
2. Neuroetyka a historia	35
2.1. O pewnym braku	35
2.2. Dlaczego tak mało historii w neuroetyce?	38
2.3. Kilka głosów o użyteczności historii etyki w neuroetyce ...	43
3. Jak czerpać ze źródeł średniowiecznych?	57
3.1. Wspólny grunt	57
3.2. Problemy z historiografiami, czyli jak nie czerpać ze źródeł średniowiecznych	66
3.3. Proste zasady czerpania ze źródeł średniowiecznych	81
4. Religijność, świeckość, naukowość	87
4.1. Wymóg świeckości etyki i nauki a ponowżytność	87
4.2. Religijność Tomasza z Akwinu a możliwość świeckiej etyki	97
4.3. Religijna naukowość i naukowa religijność	101
5. Nie tak odległe światy.....	113
5.1. Naturalizm we współczesnej filozofii	113
5.2. Naturalistyczna metodologia Akwinaty	118
6. Filozoficzne pożytki ze zdrowej teologii	141
6.1. Tomaszowa koncepcja Boga a naturalizm	141
6.2. Trwały „teologiczny kac”	158

7. Postawy wobec ludzkiej natury	167
7.1. „Naukowe ujęcie ludzkiej natury”	167
7.2. Ach, te kobiety	173
7.3. Filozoficzne wrażliwości i obawy	186
8. Nowe zastosowanie dawnych rozwiązań	197
8.1. Otwartość na śmiesznych staruszków	198
8.2. Determinizm <i>encore</i>	202
8.3. Przykłady pomocnych narzędzi	207
9. Moralność odmógowa	231
9.1. Przykład współczesnej dyskusji o korzeniach moralności	231
9.2. Średniowieczny komentarz	237
10. Debatowanie o biomedycznym ulepszaniu	
– problematyczność etyki cnoty	259
10.1. Debaty i narzędzia intelektualne	260
10.2. Etyka cnoty a inne normatywne teorie moralne	262
10.3. Przykłady wołania o poszerzenie racjonalności	
moralnej	269
10.4. Zalety etyki cnoty w myśleniu o biomedycznym	
ulepszaniu	276
11. Etyka cnoty w poszukiwaniu przyzwoitego naturalizmu	281
11.1. Etyka cnoty a naturalizm	281
11.2. Terapeuta	289
12. O istnieniu wady moralnej i moralnego braku	305
12.1. Co wady mają ze sobą wspólnego?	308
12.2. Różne rodzaje relacji związane z istnieniem	
i poznawalnością wad	315
Zakończenie	323
Bibliografia	335
Indeks osobowy	359
Summary	367

Wstęp

Moja paroletnia córka bardzo lubi przeglądać się w lustrze. Pewnego dnia wyszliśmy na spacer w dzikie zarośla nadwiślańskie. Znalazłem kwiatek, który idealnie pasował do jej rudych loków, więc go w nie wetknąłem. Ona bardzo chciała zobaczyć, jak wygląda, ale, rzecz jasna, nie miałem przy sobie lusterka. Pokonaliśmy zatem spory dystans, żeby dotrzeć do Wisły i tam, w odbiciu płynącej i niezbyt czystej wody, mogła bodaj niewyraźnie uchwycić coś ze swego wyglądu.

Ta książka jest w dużej mierze o takim przeglądaniu się. Historia ludzkiej myśli jest jak rzeka – płynie, łączy różne dopływy, miesza się i niesie ze sobą wiele bogactwa, które można oglądać, podziwiać, badać, odkrywać. Można łowić atrakcyjne, zdrowe i pożywne idee, teorie i koncepcje, niczym ryby, albo wykorzystać prąd rzeki do transportu własnego myślenia. Można też do tej rzeki podejść i przyjrzeć się samemu sobie. Są zwierciadła, lustra i lusterka, dlatego przeglądanie się w falującej wodzie takiej rzeki nie jest być może najlepszym sposobem weryfikowania własnego sposobu myślenia, ale mimo wszystko takie przeglądanie się może w różnych kontekstach być użyteczne, a nawet niezastąpione.

Choć nie uważam, że użyteczność jest najważniejszą wartością w nauce i filozofii, a przesadne starania o użyteczność budzą mój sprzeciw, wydaje się jednak, że jest to jeden z ważnych wymiarów, według których możemy oceniać podejmowany wysiłek formowania umysłu i funkcjonowania w społeczeństwie.

Nie proponuję tu przeglądania się w całej tafli wody, w całej historii ludzkiej myśli, ale jedynie w jednym wycinku, fragmencie, ułamku, wcale nieoczywistym, ale nie aż tak, jak nieoczywista jest pora spaceru i moment oglądania kwiatu we włosach. Traktuję tu o użyteczności myśli średniowiecznej, a konkretniej, myśli Tomasza z Akwinu, we współczesnych debatach etycznych, ze szczególnym uwzględnieniem wyzwania dla etyki, jakie niosą neuronauki¹. Użyteczność tę ujmuję

¹ Używam terminu „neuronauki” na określenie całego wachlarza dziedzin naukowych zaliczanych obecnie do tego, co w języku angielskim nazywa się *neurosciences*.

w kategoriach narzędzi myślowych, przyczyniających się do poszerzania perspektywy spojrzenia, poszerzania moralnej wyobraźni, rozwijania zdolności opisu i wyjaśniania czy wreszcie formowania krytycznego umysłu.

Niejednokrotnie powtarzano, że ostatnie odkrycia dotyczące funkcjonowania mózgu mają potencjał zmiany szeroko rozpowszechnionych wyobrażeń o moralności lub wprost podważają tradycyjne pojmowanie moralności. Wytworzyła się nawet specjalna dziedzina nauki nazwana neuroetyką. Neuroetyka jest stosunkowo młodą dziedziną. Jej formalne początki datuje się na rok 2002, gdy zdefiniowano ją jako „studiowanie etycznych, prawnych i społecznych zagadnień, które się pojawiają w wyniku przenoszenia odkryć naukowych dotyczących mózgu do praktyki medycznej, interpretacji prawnej i polityki zdrowotnej i społecznej”². Wcześniej autorzy używali słowa „neuroetyka” i podejmowali tematy należące do spektrum dzisiejszej neuroetyki, wydaje się jednak, że nie mieli wyraźnych pretensji do tworzenia odrębnej dziedziny nauki. Obecnie wyraźnie dostrzegalny jest ogromny wzrost zainteresowania tą dziedziną i dynamicznego przyrostu publikacji i instytucji jej poświęconych³.

² Cytat z „Editor’s note”, w: Steven J. Marcus (red.), *Neuroethics: Mapping The Field* (New York: The Dana Foundation, 2002), s. III. Tak tutaj, jak i w dalszej części pracy, tłumaczenie jest moje, chyba że zaznaczę inaczej. Czasem będę również stosować własne tłumaczenie mimo istnienia innego polskiego tłumaczenia.

³ Najbardziej całościowym i aktualnym wprowadzeniem w tematykę neuroetyki bezkonkurencyjnie jest monumentalny podręcznik pod redakcją Jensa Clausena i Neila Levy’ego, *Handbook of Neuroethics* (Dordrecht: Springer Reference, 2015). Dalej, w kolejności subiektywnie ujmowanej przydatności czy intelektualnej wartości, godne polecenia są następujące wprowadzenia do neuroetyki: Martha J. Farah (red.), *Neuroethics: An Introduction with Readings* (Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2010); Walter Glannon, *Brain, Body, and Mind: Neuroethics with a Human Face* (New York: Oxford University Press, 2011); tenże, *Bioethics and the Brain* (New York: Oxford University Press, 2007); tenże (red.), *Defining Right and Wrong in Brain Science: Essential Readings in Neuroethics* (New York–Washington, DC: Dana Press, 2007); James J. Giordano, Bert Gordijn (red.), *Scientific and Philosophical Perspectives in Neuroethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Patricia S. Churchland, *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy* (Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2002); taż, *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality* (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2011); Kathinka Evers, *Neuroéthique: Quand la matière s’éveille*, tłum. Delphine Chapuis-Schmitz (Paris: Odile Jacob, 2009); Bernard Baertschi, *La Neuroéthique: ce que les neurosciences font à nos conceptions morales* (Paris: La Découverte, 2009); Neil Levy, *Neuroethics: Challenges for the 21st Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Neuroetykę dzieli się zwykle na dwie części: na etykę neuronauk i neuronaukę etyki. Ta pierwsza zajmuje się etycznymi problemami powstającymi w badaniach podejmowanych w neuronaukach. Ta druga zaś zajmuje się próbą weryfikowania dotychczasowych teorii etycznych lub tworzeniem nowych w obliczu dzisiejszych zdobyczy neuronauk⁴.

Badania neuronauk bowiem, oprócz tego, że mogą być kłopotliwe dla sfery prywatności, nie zawsze są bezpieczne dla badanych, czy to ludzi, czy zwierząt, a wykorzystywanie technologii, która ma ulepszyć funkcjonowanie organizmu, wiąże się z szeregiem kontrowersji moralnych. Na przykład, badania obrazowania mózgu, które naukowcy przeprowadzają na wolontariuszach, mogą ujawniać informacje niezwiązane z projektem badawczym, ale egzystencjalnie lub funkcjonalnie kłopotliwe, a być może niekorzystne dla badanego. Jak ma się wówczas zachować badacz? Czy są jakieś możliwości wykorzystania informacji niezwiązanych z przeprowadzanym projektem? Czy badacz może, albo powinien poinformować badanego dostrzeżonej anomalii i zasugerować pogłębione badania? Firmy ubezpieczeniowe również mogłyby być zainteresowane wynikami poszczególnych badań, żeby lepiej oszacować ryzyko i wycenić polisę. Pracodawcy podobnie mogliby chcieć znać pewne dane. Jak chronić badanych przed tego typu zainteresowaniem, albo czy prawodawcy mogą, albo powinni zakazać domagania się takich badań przez tego typu instytucje i pracodawców?

Inny przykład dotyczy moralnych aspektów bezpieczeństwa używania głębokiej stymulacji mózgu (DBS – *deep brain stimulation*), czyli umieszczania w poszczególnych miejscach w mózgu elektrod wysyłających impulsy elektryczne, by pobudzić działanie określonych części mózgu. Wykorzystuje się obecnie takie technologie oczywiście w celach leczniczych, w terapii pacjentów z dystonią czy cierpiących na przewlekły ból lub chorobę Parkinsona, a również w niektórych przypadkach chorób afektywnych czy depresji. Pojawiają się jednak pytania o możliwość zastosowania takiej technologii w celach pozaterapeutycznych, by ulepszyć jakąś sferę ludzkiego funkcjonowania, albo by zastąpić tradycyjne formy penitencjarne w niektórych przypadkach i zamiast wsadzać danego przestępcę do więzienia, stosować głęboką stymulację mózgu. Jako że ludzki mózg jest ciągle w dużej mierze zagadką dla nauki, głęboka stymulacja mózgu wiąże się z ryzykiem nie tylko związanym z samą

⁴ Zob. Adina Roskies, *Neuroethics for the New Millennium*, „Neuron” 35 (2002): 21–23.

obecnością obcego ciała w tym organie, ale przede wszystkim z nieprzewidywalnością reakcji w zachowaniu pacjenta i zmian osobowościowych, gdyż część zmian może być niemożliwa lub trudna do odwrócenia. Stosowanie zatem pozaterapeutyczne tej procedury, a czasem również terapeutyczne, rodzi rozmaite kontrowersje, także natury moralnej⁵. Jakież teorie moralne są więc potrzebne, by tego typu pytania dyskutować i budować tym samym etykę neuronauk.

Oprócz wpływu etyki na neuronauki, jest jeszcze druga, wspomniana powyżej, część neuroetyki, czyli wpływ neuronauk na teorie moralne. W wielu krajach szerokim echem odbiła się książka *Błąd Kartezjusza* napisana przez światowej sławy neurobiologa Antonio Damasio⁶. Damasio łączy wybitną wiedzę z zakresu neuronauk z poważnymi zainteresowaniami filozoficznymi. We wspomnianej książce Damasio identyfikuje błąd, który występował, a zapewne w różnych formach występuje nadal, w popularnym pojmowaniu struktury człowieka i wskazuje na konsekwencje, jakie ten błąd za sobą pociąga w pojmowaniu moralności. Najbardziej znanym przypadkiem pacjenta z uszkodzeniem mózgu, jakiego opisuje Damasio, jest Phineas Gage, któremu w dojrzałym wieku przydarzył się nieszczęśliwy wypadek. Część jego mózgu została mechanicznie uszkodzona, ale tak, że Gage przeżył i z wyjątkiem jednej sfery funkcjonował normalnie, jak przed wypadkiem. Jedną widocznie zmienioną sferą była jego moralność, rozumiana szeroko, czyli obejmując niezdolność do strategicznego myślenia, brak rozsądku w podejmowanych decyzjach, wulgarność i tym podobne przypadłości. Według relacji Damasio, przykład Gage'a i innych pacjentów z uszkodzeniem mózgu wskazuje na to, że w takich osobach pozostaje niezmienną teoretyczną wiedzę dotyczącą moralności, relacji międzyludzkich i zasad, ale mają oni ogromną trudność, by tę ogólną wiedzę zastosować do własnej sytuacji, do własnych wyborów czy zachowań. Brakuje im emocjonalnej reakcji na powstające okoliczności i ogólna wiedza pozostaje

⁵ Zob. na przykład Felicitas Kraemer, *Me, Myself and My Brain Implant: Deep Brain Stimulation Raises Questions of Personal Authenticity and Alienation*, „Neuroethics” 6 (2013): 483–497; Maartje Schermer, *Health, Happiness and Human Enhancement – Dealing with Unexpected Effects of Deep Brain Stimulation*, tamże, s. 435–445. Szerzej: Heiner Fangerau, Jörg M. Fegert, Thorsten Trapp (red.), *Implanted Minds: The Neuroethics of Intracerebral Stem Cell Transplantation and Deep Brain Stimulation* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2011).

⁶ Antonio Damasio, *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. Maciej Karpiński (Poznań: Dom Wydawniczy Rebus, 1999 – oryginał z roku 1994).

staje w dużej mierze bezużyteczna w tworzeniu decyzji lub wykonywaniu konkretnych czynności. Damasio wzmacnia te i podobne obserwacje zebrane podczas wielu lat swojej pracy klinicznej, wykorzystując najnowsze technologie, jak na przykład obrazowanie mózgu (czyli funkcjonalne obrazowanie metodą rezonansu magnetycznego; nieco krócej: funkcjonalny rezonans magnetyczny; a jeszcze krócej: fMRI, od słów: *functional magnetic resonance imaging*) i wnioskuje, że ludzka moralność nie dotyczy wyłącznie racjonalności czy wiedzy, ale bardziej fundamentalnie dotyczy emocji i poprawnego funkcjonowania mózgu, a raczej poszczególnych jego części odpowiedzialnych za łączenie ogólnych teorii z informacjami o ludzkim organizmie i innych okolicznościach. Według Damasio, błąd Kartezjusza przedstawiającego człowieka w kategoriach dualizmu pomiędzy ciałem i duszą i umieszczającego moralność w sferze duszy czy racjonalności, był powtarzany przez innych filozofów aż do współczesności, i ciągle daje o sobie znać.

Badania Antonio Damasio, jak i jego małżonki Hanny, wykorzystują najnowszą technologię i należą do czołówki badań na poziomie światowym, wpisując się w najnowsze trendy neuronauk. Od momentu wydania *Błędu Kartezjusza* Damasio napisał jeszcze parę książek i ma tłumy naśladowców, komentatorów oraz krytyków. Niezależnie od jego badań powstało mnóstwo innych studiów, poważnie modyfikujących potoczne mniemania o człowieku i jego funkcjonowaniu.

Nie brakuje autorów, którzy na podstawie takich badań nad mózgiem, czasem w połączeniu z badaniami psychologów społecznych lub z badaniami z innych dziedzin wyciągają wnioski i formułują postulaty, zgodnie z którymi potrzeba nam wszystkim większej – a czasem radykalnej – oszczędności w przypisywaniu ludziom odpowiedzialności moralnej. Niektórzy negują istnienie wolnej woli i konsekwentnie postulują zmiany w systemie prawnym, by usunąć systemowe pozostałości wierzeń, że ludzie są wolni czy odpowiedzialni za swoje czyny. Jako że nauka wykazuje, jak mówią, że ludzie nie posiadają wolnej woli, w jaką wierzyli nasi przodkowie, a być może dotychczas wierzyliśmy i my sami, należy urządzić nasze zwyczaje i instytucje tak, by odzwierciedlały obecny stan wiedzy, nie zaś dawne wierzenia, które straciły rację bytu.

Tego typu tezy wzbudzają, rzecz jasna, lub potęgują już istniejące dyskusje dotyczące między innymi ontologicznego statusu wolnej woli, struktury bytu ludzkiego, zjawiska odpowiedzialności, epistemologii, filozofii nauki, teorii moralnych i filozofii prawa. Ogrom publikacji związanych z badaniami nad mózgiem i wpływu tych badań na same

teorie moralne jest zwyczajnie onieśmielający dla każdego nowicjusza w tej dziedzinie. Neuroetyka w swej części neuronauk etyki, czyli w części weryfikującej dotychczasowe lub aktualne teorie moralne pod względem ich kompatybilności ze zdobyczami neuronauk, stała się rozległym terenem badań.

Tą książką wpisuję się raczej w zakres drugiej z wymienionych powyżej części neuroetyki, czyli w neuronaukę etyki. Rozważam tu bowiem jeden z aspektów funkcji weryfikującej neuronauk względem dotychczasowych teorii etycznych, biorąc pod uwagę pisma XIII-wiecznego myśliciela, jakim był Tomasz z Akwinu. Sam zamysł funkcji weryfikującej neuronauk względem dotychczasowych teorii zakłada zapewne możliwość uczenia się lub czerpania inspiracji z myśli zrodzonej nawet w zamierzchłej przeszłości, bo jeśli dzisiejsze neuronauki mają cokolwiek weryfikować, trzeba, żeby było wiadomo, co jest do zweryfikowania. Takie zaś próby dowiadywania się i pogłębiania wiedzy o przedmiocie weryfikacji mogą posłużyć również, jak to zwykle bywa w procesie dialogu lub dyskusji, do autoweryfikacji i autokorekty. W tej drugiej części neuroetyki mieszczą się także dzisiejsze próby tworzenia takich teorii moralnych, które będą brały pod uwagę, będą się kierowały, albo będą respektowały lub zakładały obecny stan neuronauk. Podejmowanie takich prób też zakłada bodaj hipotetyczną otwartość na dziedzictwo dawnej myśli.

Tomasz z Akwinu został wybrany z tego względu, że 1) jego filozoficzne rozwiązanie kwestii złożoności ludzkiej natury jest na tyle trafne i wyważone, że w zderzeniu z post-Wittgensteinowską krytyką kartezjanizmu i z danymi współczesnej nauki zachowuje w pewnej mierze do teraz swą atrakcyjność⁷; 2) w ostatnich dekadach jego teoria moralna była i ciągle jest ponownie odkrywana i uznawana za bardzo użyteczną

⁷ „One side effect of Wittgenstein’s liberation of philosophy from Cartesian prejudices is that it enables those who accept it to give a more sympathetic welcome to the writings of pre-Cartesian philosophers, and in particular to medieval scholastics”. – Anthony Kenny, *The Legacy of Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1984), s. xi. Podobnie zob. np. Roger Pouivet, *Après Wittgenstein, saint Thomas* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997); Fergus Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism* (Oxford: Blackwell, 2002); John Haldane, *The Breakdown of Contemporary Philosophy of Mind*, w: tenże (red.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002), s. 54–75; David S. Oderberg, *Real Essentialism* (New York: Routledge, 2007).

w dzisiejszych dyskusjach moralnych⁸; 3) jest jednym z niewielu klasycznych autorów, którego teoria moralna tak poważnie traktuje cele; 4) jest jednym z niewielu klasycznych autorów, którego teoria moralna byłaby w takim stopniu otwarta na dialog z naukami przyrodniczymi. Plejada uznanych współczesnych filozofów, którzy upatrują w myśli Akwinaty wyjątkowe źródło inspiracji w etyce (wśród nich są zarówno chrześcijanie, jak i ateści), jest poważną zachętą do podjęcia badań w zakreślonym powyżej kierunku.

Neuronaukowcy denuncjują szeroko rozpowszechniony w kulturze i dyskusjach akademickich „błąd kartezjański”, który polega na nadmiernym podkreślaniu dualizmu pomiędzy fizycznym ciałem a tajemniczą duchowością w strukturze ludzkiego bytu i działania. Zdaniem wielu autorów, dzisiejsze odkrycia wymazują ten dualizm na korzyść fizycznego ciała, a ponadto, w świetle tychże odkryć, szereg twierdzeń moralnych, które mają również swoje aplikacje w życiu społecznym (w filozofii wychowania, w filozofii prawa, w filozofii politycznej itd.), należy ponownie przemyśleć i poddać weryfikacji. Zidentyfikowanie „błędu kartezjańskiego” i próba wyrugowania go były możliwe dzięki jakiejś znajomości historii filozofii⁹. Błąd ten przewidywalnie nie jest jedynym czynnikiem niepostrzeżenie wykrzywającym myślenie o funkcjonowaniu człowieka i o moralności.

Celem przywoływania myśli Tomasza z Akwinu w kontekście współczesnych neuronauk jest wskazanie, że myśl ta może być z jednej strony pomocna w wyborze i tworzeniu narzędzi myślowych potrzebnych do uformowania postawy krytycznej receptywności, a z drugiej strony może być źródłem inspiracji w tworzeniu teorii etycznych integrujących

⁸ Zob. na przykład G.E.M. Anscombe, *Human Life, Action and Ethics*, red. Mary Geach, Luc Gormally (Exeter: Imprint Academic, 2005); Philippa Foot, *Virtues and Vices* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990); John Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1998); Eleonore Stump, *Aquinas* (New York: Routledge, 2003); Jason T. Eberl, *Thomistic Principles and Bioethics* (London–New York: Routledge, 2006); John Haldane, *Practical Philosophy: Ethics, Society and Culture* (Exeter: Imprint Academic, 2009).

⁹ O niektórych problemach powiązania twierdzeń Damasio o Kartezjuszu z pismami Kartezjusza, zob. np. John Sutton, *The Body and the Brain*, w: Stephen Gaukroger, John Schuster, John Sutton (red.), *Descartes' Natural Philosophy* (London–New York: Routledge, 2000), s. 697–722 i Denis Des Chene, *Life and Health in Cartesian Natural Philosophy*, tamże, s. 723–735.

dzisiejszy stan wiedzy, znacznie wzbogacony dzięki rozwojowi neuro-nauk, i w dzisiejszych dyskusjach dotyczących konkretnych dylematów powstałych w wyniku rozwoju neuronauk. Postawa receptywności zakłada nade wszystko otwartość na dane współczesnej nauki, afirmację i przyjmowanie ogromu dobra powstałego również w wyniku rozwoju neuronauk. Receptywność ta jednakże musi być krytyczna, jeśli mamy zachować własną tożsamość jako bytów rozumnych, czyli jeśli mamy być czymś więcej niż stale aktualizowaną bazą danych, bezwolnym konsumentem papki informacyjnej czy też idealnym przedmiotem działań marketingowych.

Spśród autorów zajmujących się neuroetyką niewielu jest takich, którzy podejmują się wysiłku łączenia współczesnych danych neuro-nauk dotyczących kwestii etycznych z myślą przedkarterzjańską. Może to być zjawisko zrozumiałe przy założeniu, że od autorów żyjących przed nastaniem nowożytności nie należy się spodziewać czegokolwiek, co by miało wartość pozamuzealną, pozaantykwaryczną czy wręcz rozrywkową. W tym studium postaram się wskazać na potencjalną użyteczność lektury tekstów średniowiecznych, w szczególności tekstów Tomasza z Akwinu. Skoro jednym z błędów nękających całą nowożytność aż do dzisiaj, a zidentyfikowanym między innymi przez współczesne neuro-nauki, jest „błąd Kartezjusza”, co najmniej ciekawą rzeczą jest zobaczyć, jak myśleli autorzy przedkarterzjańscy, czyli ci, którzy nie mogli być pod wpływem napiętnowanej teorii. Tych, którzy uważają, że wcześniej dualizm, czyli „błąd Kartezjusza”, był taki sam, a nawet jeszcze wyraźniejszy, czeka zapewne niespodzianka. Zestawienie współczesnych neuronauk z myślą przedstawiciela myśli przedkarterzjańskiej pozwoli być może inaczej poradzić sobie z „błędem karterzjańskim” niż przyjęcie bezwarunkowego materializmu, zidentyfikować inne podobne błędy natury filozoficznej, jak też zasugerować kierunki opracowania odpowiedzi na nowopowstałe pytania etyczne.

Neuroetyka jako dziedzina nauki ma w sobie strukturalnie wpisana interdyscyplinarność. Z konieczności musi ona czerpać z neuronauk i różnych gałęzi etyki. W jej polu zainteresowania mogą znajdować się też inne dziedziny filozofii i nauki: na przykład metafizyka, filozofia nauki, epistemologia, kognitywistyka, filozofia prawa, psychologia, socjologia, prymatologia, etologia i antropologia. Publikacje zaś zaliczane do neuroetyki mogą cieszyć się odwzajemnionym zainteresowaniem specjalistów z tychże dziedzin, jak i szerszym zainteresowaniem, gdyż etyka dotyczy każdego człowieka. Szczególnie w przypadkach badań

interdyscyplinarnych potrzebna jest duża świadomość metodologiczna i dyscyplina myślenia. Jako że tutaj zostanie przedstawiona zachęta do podejmowania wysiłków odczytywania współczesnych teorii dotyczących funkcjonowania mózgu w podejmowaniu decyzji moralnych za pomocą narzędzi filozoficznych, wypracowanych lub przejętych przez XIII-wiecznego myśliciela, Tomasza z Akwinu, trudność metodologiczna jeszcze się zwiększa, bo chodzi o odległą nie tylko w czasie epokę. Odległość historyczna, odmienność paradygmatów, kontrastujące ze sobą zestawy założeń i metod mogą budzić zniechęcenie wsparte obawą, że średniowieczne koncepcje, teorie czy wręcz pojęcia są w gruncie rzeczy nieprzetłumaczalne, niewspółmierne i nieodwracalnie obce. Dlatego poruszę szereg tematów dotyczących historiografii, historii idei czy historii nauki, które pomogą to zniechęcenie i obawę nieco zmniejszyć, a także pomogą dostrzegać niektóre elementy łączące nas z myślicielami średniowiecznymi: poszczególne analogie w charakterze wyzwań intelektualnych, postaw myślenia czy kontrowersji.

Nie wszystko w myśli Tomasza z Akwinu i jej bezpośredniej aplikacji do konkretnych problemów ma, rzecz jasna, wystarczającą wartość, by się tym dzisiaj zajmować w filozofii. Nie negując wartości historycznej poszczególnych wywodów lub twierdzeń, zamierzam pominąć wiele spraw, a wybiorę takie, które są lub mogą się stać interesującym punktem odniesienia, albo być modelem dla rozumowania etycznego opartego na współczesnych danych naukowych. Decyduję się więc na programową wybiórczość, zgodną bardziej z chęcią poszukiwania inspiracji niż z dążeniem do całościowego opracowania myśli wybranego autora. Dla prawidłowego zrozumienia myśliciela z XIII wieku nie wystarczy literalne przetłumaczenie jego pism, trzeba też podjąć się przekładu jego kategorii, twierdzeń i sposobów myślenia na język zrozumiały i przystępny dla dzisiejszych naukowców i filozofów. Ufam, że możliwe jest takie przedstawienie różnych elementów myśli tego autora, które unika błędu anachronizmu.

Również w neuronaukach czy w samej neuroetyce nie jestem w stanie wziąć pod uwagę wszystkich tematów i problemów. Wybrałem zaledwie kilka aspektów i szereg twierdzeń poszczególnych autorów, których zestawienie z myślą autora ze średniowiecza wydało mi się przydatne dla zrealizowania celu tego studium. Ta książka zatem z pewnością nie może być postrzegana jako kolejne wprowadzenie do neuroetyki. Nie zamierzam tu przedstawiać wszystkich osiągnięć neuronauk, wpływających na rozważanie o moralności. Nie podejmuję się klasyfikacji, systematyzacji ani ewaluacji dokonań najważniejszych autorów zali-

czanych do neuroetyki. Proponuję tylko, by dostrzec użyteczność niektórych elementów myśli Tomasza z Akwinu w podejmowaniu części wyzwań współczesnych debat etycznych, w szczególności tych, które naznaczone są dialogiem z neuronaukami.

Niniejsze opracowanie kieruję przede wszystkim do samych neuroetyków czy w ogóle filozofów zainteresowanych etyką i nowymi odkryciami neuronauk, gdyż samo określenie „neuroetyk” może budzić w niektórych czytelnikach obiekcje. Być może zainteresują się tą tematyką również neuronaukowcy, którym drogie są tematy etyczne. Lecz zawarte tu treści nie będą chyba zbyt trudne także dla specjalistów z innych dziedzin, a też dla wielu innych amatorów tematów z pogranicza filozofii i nauki. Mam nadzieję, że lektura tej książki będzie użyteczna dla szerokiego grona odbiorców.

1. Co dobrego może pochodzić ze średniowiecza?

Jeśli stereotypem nazwać pewien uproszczony i niewystarczająco zweryfikowany sposób myślenia o jakichś grupach społecznych, wówczas prawdopodobnie zwykłemu śmiertelnikowi nie uda się uniknąć posługiwania się stereotypami. Powtarzano po wielokroć, że świat jest zbyt skomplikowany, by mieć o nim dokładną i precyzyjną wiedzę, dlatego w codziennym życiu z konieczności posługujemy się stereotypami. W takim ujęciu posługiwanie się stereotypami nie jest niczym złym i jest stosunkowo normalnym stanem ludzkiego umysłu. Stereotyp będzie więc w tym sensie takim rodzajem niewystarczająco uzasadnionego uogólnienia, które odnosi się do jakiejś grupy społecznej.

Umownie można przyjąć, że dopiero pewien upór przed pojawiającą się oczywistością weryfikującą dotychczasowy sposób myślenia jest podstawą do zmiany moralnie neutralnej kategorii stereotypu na moralnie negatywną kategorię uprzedzenia. W tym rozumieniu uprzedzenie ma znaczenie moralnie negatywne, bo trzeba osobiście zawinąć jakąś dozą upor, by popaść w krzywdzące uprzedzenie. Stereotypy same w sobie również mogą być realnie krzywdzące, jednakże w przypadku braku możliwości wystarczającego zweryfikowania stanu wiedzy, przesadą byłaby jakakolwiek stygmatyzacja czy przypisywanie winy moralnej. Upór może być spowodowany wieloma, nie zawsze identyfikowalnymi czynnikami. Jako że stereotypy mają zazwyczaj długą historię, niejednokrotnie dłuższą niż życie konkretnej osoby, i niewiele jest stereotypów emocjonalnie obojętnych, przynajmniej z tych powodów bywa, że stereotypy weryfikują się z trudem.

Kogo krzywdzą stereotypy i uprzedzenia? Pierwotny sens trzeba oddać krzywdzie doświadczanej przez tego, kogo stereotyp lub uprzedzenie dotyczy. Ale myśleniem stereotypowym lub tym bardziej uprzedzeniami można krzywdzić także samego siebie. Taka krzywda jest wyraźniej zauważalna wtedy, gdy uznajemy wartość życia w prawdzie. Życie w prawdzie nie jest niczym innym, jak ciągle ponawianą decyzją lub zgodą, by jak najpełniej doświadczać realnie istniejącej rzeczywistości. Przeciwnościami życia w prawdzie są życie w ignorancji, życie w błędzie albo życie w kłamstwie. Stereotypy przyczyniają się do życia

w ignorancji lub błędzie, bo skutecznie odcinają źródła doświadczenia, informacji i rzetelnej wiedzy. Upředzenia zaś są raczej domeną życia w kłamstwie.

1.1. Stereotypy

W trakcie pracy nad tą książką po wielokroć spotykałem się z co najmniej stereotypowymi postawami względem mojego tematu. Postawy były różnorodne: od szczerego zdziwienia, po lekceważący paternalizm. Sam sobie, oczywiście, byłem winien, bo tytuł książki jest nieco wyzywający: *Neuroetyka a Tomasz z Akwinu*. Słyszac coś takiego, aż się prosi, by sobie jakoś zażartować.

Napotkane w rozmowach lub lekturach stereotypy można podzielić na dwie grupy: A) odnoszące się do samej epoki średniowiecza lub do Tomasza z Akwinu; B) odnoszące się do zasadności takiego projektu. Stereotypy z grupy B są bez wątpienia powiązane z tymi z grupy A. Warto schematycznie wyliczyć i krótko omówić najczęściej spotykane stereotypy.

W grupie A wyszczególnię cztery stereotypy:

1. Co dobrego może być ze średniowiecza? Zgodnie z tym stereotypem nie warto zajmować się średniowieczem, bo to epoka wieków ciemnych, czyli barbarzyństwa, przesądów, zabobonów i braku kultury. Średniowieczne pisma jeśli dla kogokolwiek są ciekawe, to z pewnością nie mają nic wspólnego z nauką, bo nauka przysła o wiele później, z Galileuszem, Kopernikiem, Newtonem i Darwinem. Nie na darmo przecież epoka nadejścia światła nauki nazywa się oświeceniem.

2. Tomasz z Akwinu to myśliciel religijny – był przecież zakonnikiem, dominikaninem i kapłanem katolickim. Jako poniekąd „funkcjonariusz” panującego wyznania religijnego nie miał on dostatecznej wolności myślenia, by tworzyć prawdziwą filozofię, ani tym bardziej uprawiać prawdziwą naukę. Z pewnością zaś nie był w swoim myśleniu bezstronny. Ponadto, pomiędzy myślą religijną, zwłaszcza średniowieczną myślą religijną, a zdobyczami dzisiejszej nauki nie ma żadnych punktów styczności i nie ma żadnego porównania.

3. Teoria moralna Tomasza z Akwinu nadaje się do pokazywania jedynie jako historyczne kuriozum, a próby jej przekładania na nasze czasy są skazane na niepowodzenie. Przecież u Tomasza wszystko wypływa niczym w systemie dedukcyjnym z rzekomych dowodów niby

to wykazujących istnienie Pierwszej Przyczyny. Poza tym, jakby dla niepoznaki uzasadnia swoje twierdzenia moralne czymś innym – ale z tym jest jeszcze gorzej, bo posługuje się ówczesnymi teoriami z zakresu fizjologii i medycyny (pisze przecież na przykład o harmonii czterech „humorów” w organizmie). Oprócz tego, czyż nie jest prawdą, że w swej teorii moralnej zajmuje się tylko duszą? Czyż nie jest on zwolennikiem substancjalnego dualizmu¹ (czyli teorii konstytucji ludzkiego bytu, której – jak dowiadujemy się od jednego z najślynniejszych neuroetyków – „nikt z choćby krztyną intelektualnego wyrobienia już więcej nie utrzymuje”²)? Teoria moralna Akwinaty nie uwzględnia też i nie może uwzględniać ogromnie ważnego aspektu ludzkiej egzystencji, jakim jest podświadomość. Mechanizmy podświadomości były odkrywane, nazywane i analizowane co najmniej sześć wieków po Akwinacie, dopiero w XIX wieku. Czego dobrego można się spodziewać po teorii moralnej ignorującej podświadomość?

4. Teoria moralna Tomasza z Akwinu jest tak racjonalistyczna, że obraz człowieka, jaki się z niej wyłania, jest podobny do kalafiora: tylko rozbudowana głowa się liczy, a reszta nie jest ważna – wszystko ma być przeintelektualizowane, intelekt ma być nad wszystkim i wszystkim ma bezwzględnie kierować³. Nic dziwnego, że Kościół katolicki, który tra-

¹ Dla przykładu, Raymond Martin i John Barresi w książce *Naturalization of the Soul: Soul and Personal Identity in the Eighteenth Century* (London–New York: Routledge, 2000) wyrażają dosyć rozpowszechnione – nawet wśród uznanych naukowców – przekonanie, że Darwin ostatecznie zwalczył chrześcijański dogmat o ludzkiej duszy jako niematerialnej substancji, „fully naturalized the connection between humans and other animals and, thus, made humans an integrated part of the natural world” (s. 6). W reklamowym streszczeniu tej książki widnieje twierdzenie, że autorzy zarysowują rozwój pojęcia duszy i tożsamości osobowej w zachodniej myśli od Platona do naszych czasów, ze szczególnym akcentem na wiek XVIII. Dalej w tekście, w trzech stosunkowo krótkich zdaniach opisujących okres średniowiecza (czyli czas od Plotyna do Kartezjusza), wspominają wprost Tomasza z Akwinu, uważając, że jest on zwolennikiem teorii duszy jako niematerialnej substancji (s. 6).

² „[...] no one with even a modicum of intellectual sophistication, any longer holds”. – Neil Levy, *Neuroethics: Challenges for the 21st Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 23. Levy jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych promotorów neuroetyki. Założył i prowadzi jako redaktor naczelny wiodące czasopismo „Neuroethics”, napisał jedną z pierwszych monografii o neuroetyce (cytowana tutaj), jest autorem wielu artykułów o neuroetyce i współredaktorem wielkiego podręcznika do neuroetyki wydanego w serii Springer-Reference (cytowany we *Wstępie*).

³ Monumentalny *Handbook of Emotions*, 3rd ed. (Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones, Lisa Feldman Barrett [red.], New York–London: The Guilford Press,

dycyjnie inspirował się Akwinatą, co najmniej równie tradycyjnie promował i rozpowszechniał moralność pravicową, patriarchalną i maskulinistyczną.

W grupie B, odnoszącej się do zasadności samego projektu, również wyszczególnię cztery stereotypy. Ujawniają się one czasem w pewnej wrogości, a czasem w formie obaw:

1. Czy nie lepiej zająć się współczesnością? Stereotyp ten można nazwać antyhistorycznym. Zgodnie z nim zajmowanie się historią to złe wykorzystanie czasu i energii. Można bowiem z większym pożytkiem zajmować się problemami współczesnymi.

2. Czy to aby nie jest próba restauracji metafizyki scholastycznej? Ten stereotyp ma za podstawę przekonanie, że scholastyka zrodziła wyłącznie górnolotne i statyczne systemy metafizyczne, które nie mają kontaktu z rzeczywistością i charakteryzują się bezkrytycznym dogmatyzmem myślowym⁴ (bo wiadomo, że wielkie krytyki myślenia przybyły dopiero z Hume'em i Kantem). Te systemy dawno już się skompromitowały z nadejściem nowożytnej nauki i licznych odkryć naukowych, a ktokolwiek chce o nich dzisiaj mówić, prawdopodobnie będzie próbował cofać nas do średniowiecza, odnawiać porządek dawnej Christianitas, wprowadzać obowiązkowe dla wszystkich – wierzących i niewierzących – msze łańskie, procesje eucharystyczne i masochistyczne praktyki pokutne.

2008), otwiera słynny Robert C. Solomon pierwszym rozdziałem zatytułowanym *The Philosophy of Emotions*. O okresie średniowiecza pisze tak: „The tight linkage between the study of emotion and ethics is particularly evident in the curious observation that the highest virtues, such as love, hope, and faith, were not classified as emotions as such, but were rather elevated to a higher status and often (e.g., by Thomas Aquinas) equated with reason. The old master–slave metaphor remained alive and well, and as some emotions were seen as sins, the highest virtues could hardly be counted among the mere emotions” (s. 6). Te derogacyjne twierdzenia (jak i wiele innych jego historycznych uwag) opierają się na poważnej konfuzji znaczeń poszczególnych pojęć, co jest relatywnie stałą specyfiką publikacji tego autora. Autor ten zaś przez całe dekady był i ciągle jest wielkim autorytetem dla wielu innych. Na czym polega konfuzja Solomona, szerzej traktuje Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

⁴ Ten zarzut może dotyczyć w ogóle całej filozofii: zob. anegdotyczną uwagę Carla Cravera „My neuroscience adviser once said of philosophy that he could not see how anyone could think without data. This view of philosophy is widespread among neuroscientists. I conjecture that this is in part because neuroscientists have mostly encountered philosophers of mind and metaphysicians” – Carl F. Craver, *Explaining the Brain: Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience* (Oxford: Clarendon Press, 2007), s. xi.

3. Czyżby Tomasz z Akwinu już wszystko wiedział o działaniu mózgu i etyce?⁵ Za tym stereotypem kryje się obawa, że podejmujący się niniejszego projektu będzie chciał ideologicznie naciągać historyczne fakty i teksty do z góry ustalonej tezy o nadprzyrodzonym geniuszu Akwinaty i jego ponadwiekowej wizji.

4. Co ty możesz wiedzieć o współczesnej nauce? Ten stereotyp jest jakby drugim biegunem lub drugą częścią poprzedniego i kryje w sobie obawę przed próbami pomniejszania dokonań współczesnej nauki, by tym sposobem sprawniej przedstawić wielkość Akwinaty.

Wymienione stereotypy nie biorą się z próżni: najprawdopodobniej mają swoje rzeczywiste podstawy w bogatym doświadczeniu i negatywnych bohaterach. Średniowiecze jest długim okresem i wiele się w nim działo. Tomasz z Akwinu też jest postacią wielowymiarową i niektóre aspekty jego myśli mogą budzić niepokój lub sprzeciw. Filozofia tomiścyczna zaś przez długie wieki była czasem niegodziwie wykorzystywana jako zasłona dla osobistego tchórzostwa, chorobliwego pragnienia władzy, chciwości lub innych ludzkich niechwalebnych przypadłości (jak to zresztą bywa prawdopodobnie z każdą poważną teorią filozoficzną lub naukową). Mimo wszystko uważam, że filozofia średniowieczna, szczególnie w przykładzie myśli Akwinaty, jest użyteczna we współczesnych debatach etycznych i to właśnie postaram się poniżej przedstawić. Przytaczam również stereotypy odnoszące się do mnie, bo ufam, że potrafię się z nich wybronić i nie popadać w żadną z wypunktowanych przez wspomniane stereotypy ułomności.

Jako że jeden typ reakcji pojawiał się dosyć często, choć nie sądzę, bym własną postawą ją w jakikolwiek sposób wzbudzał, trzeba mi wyraźnie zaznaczyć, że nie mam zamiaru nikomu proponować ani zachęcać do powrotu do średniowiecza. Rozumiem, że ta powtarzająca się reakcja mogła się zrodzić z kontaktu z kimś, kto powrót do średniowiecza miał wypisany na sztandarze swej intelektualnej batalii, albo – co bardziej prawdopodobne – z kontaktu z chwytami retorycznymi marginalizującymi rozmówców. Mimo że zaprzeczenia tego typu podobne są

⁵ Cytowany powyżej (przyp. 3) Solomon pisze o Arystotelesie, ale tutaj można równie dobrze zastosować jego słowa do Akwinaty: „Philosophers may continue to argue that Aristotle knew all about emotions even though he did not know anything about the brain, but they do so at their peril – and in the face of the obvious fact that among the factors that have altered the history of philosophy and its concepts most radically have been new advances in previously unknown or undeveloped sciences”. – Solomon, *The Philosophy of Emotions*, s. 11.

do odrzucania podejrzeń o bycie wielbłądem, a w idealnym świecie, jak się wydaje, ich być nie powinno, to jednak w tym realnym świecie ułomnej komunikacji czuję się zmuszony do zapewnienia, że takiego pragnienia czy zamiaru nigdy w sobie nie miałem i uznaję je za absurdalne. Jestem jednakże przekonany, że sporo możemy się od średniowiecznych myślicieli nauczyć, żeby lepiej żyć tu i teraz, w warunkach i okolicznościach, które są nam dane.

1.2. Dwa przykłady: Franz Brentano i Charles S. Peirce

Zanim jednak przejdę do właściwego wywodu określonego przez tytuł tej książki, przywołam dwa przykłady wybitnych i szeroko uznawanych myślicieli, którzy wyraźnie czerpali inspiracje z pism średniowiecznych autorów, co nie przeszkodziło im, ale najprawdopodobniej pomogło w ich przełomowej twórczości filozoficznej. Pierwszym z nich jest Franz Brentano, a drugim Charles S. Peirce.

Franz Brentano (1838–1917), urodzony i wykształcony w Niemczech, pracował i uczył przez wiele lat na Uniwersytecie Wiedeńskim. Jego bezpośrednimi uczniami byli na przykład Edmund Husserl, Alexius Meinong, Carl Stumpf, Sigmund Freud, Anton Marty i twórca lwowsko-warszawskiej szkoły filozofii, Kazimierz Twardowski. (Jak więc Twardowskiego można nazwać ojcem współczesnej polskiej filozofii, tak Brentano można nazwać jej dziadkiem). Przypisuje się Brentano przełamanie hegemonii kantowskiego i postkantowskiego transcendentalizmu w filozofii niemieckojęzycznej jego czasów: naukowo zorientowana filozofia Brentano mocno kontrastuje z tradycją Hegla, Fichtego i Schellinga. Swymi pismami naznaczył kierunki rozwoju wielu tematów dyskutowanych w europejskiej filozofii kontynentalnej i filozofii anglo-amerykańskiej⁶. Uznaje się

⁶ „He made lasting contributions in all the fields of philosophy to which he devoted attention, and in many instances he set the terms and problems for future inquiry while introducing valuable doctrinal and methodological innovations. The propriety of empirical methods in philosophy, the concept of mind and the intentionality or object-directedness of thought, the ideal of correct epistemic and moral judgment, the metaphysics of individuals, and the definitions of intrinsic good and part-whole relations in value theory which he developed have exerted a powerful influence on contemporary investigations in analytic philosophy. At the same time, Brentano is rightly credited as the originator of a scientific phenomenology in the rigorous investigation of first-person psychological thought structure and content”. – Dale Jacquet-

go za jedną z czołowych postaci, które istotnie wpłynęły na powstanie nurtu filozofii analitycznej.

Najszerzej chyba znany jest z przypisania wielkiej roli pojęciu intencjonalności⁷. Współcześni filozofowie czy neuroetycy często piszą o pojęciu intencjonalności w taki sposób, jakby brało ono początek w myśli Brentano⁸, choć on wyraźnie zaznacza, że przejmując je ze średniowiecznej interpretacji pism Arystotelesa⁹.

Gdy przy końcu swego życia Brentano wspominał swoje pierwsze kroki w filozofii, wyznał, że poszukiwał jakiegoś mistrza dla siebie, ale jako że urodził się w okresie żalostnego upadku filozofii, nie mógł znaleźć nikogo lepszego od starego Arystotelesa. Ponieważ trudno mu było czasem zrozumieć sens jego słów, pomagał sobie pismami Tomasza z Akwinu¹⁰. Brentano chętnie uznawał swoją zależność od komentarzy Akwinaty do Arystotelesa i wchodził w poważne spory ze współczesnymi sobie specjalistami od Arystotelesa, argumentując za interpretacją Tomaszową. O swych adwersarzach w kwestii interpretacji Arystotelesa mówił, że posiadają wiedzę językową i historyczną, ale – w przeciwieństwie do Tomasza – brakuje im głębokiego filozoficznego spojrzenia, by

te, *Introduction: Brentano's Philosophy*, w: Dale Jacquette (red.), *The Cambridge Companion to Brentano* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 2–3.

⁷ Zob. wymieniony tekst: Dermot Moran, *Brentano's Thesis*, „Proceedings of the Aristotelian Society” Supplementary Volume 79 (1996): 1–27, w którym autor pokazuje, jak Brentano obiera początkowo raczej szkotystyczną-kartezjańską interpretację intencjonalności, a potem, pod wpływem krytyk, koryguje swoją pozycję do zbliżonej do tomistycznej (choć ciągle nietomistyczną).

⁸ Np. „The concept of intentionality derives from F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint* [...]” – Walter Glannon, *Brain, Body, and Mind: Neuroethics with a Human Face* (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 13, przyp. nr 6.

⁹ O wątpliwościach, czy Brentano dobrze zrozumiał swoje źródła, zob. John N. Deely, *The Ontological Status of Intentionality*, „New Scholasticism” 46 (1972): 220–233; Peter King, *Medieval Intentionality and Pseudo-Intentionality*, „Questio” 10 (2010): 25–44; Gyula Klima, *Three Myths of Intentionality Versus Some Medieval Philosophers*, „International Journal of Philosophical Studies” 21 (2013): 359–376; John Haldane, *Brentano's Problem*, „Grazer Philosophische Studien” 35 (1989): 1–32; Jean-Luc Solère, *La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin*, „Philosophie” 23 (1989): 13–36; Dominik Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age* (Paris: Vrin, 2003); Anthony Lisska, *Medieval Theories of Intentionality: from Aquinas to Brentano and Beyond*, w: Craig Paterson and Matthew S. Pugh (red.), *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue* (Burlington: Ashgate, 2006), s. 147–170.

¹⁰ Por. Rolf George, Glen Koehn, *Brentano's Relation to Aristotle*, w: *The Cambridge Companion to Brentano*, s. 20–44 [tu: 20].

odtworzyć integralną całość myśli Arystotelesa. Relacjonuje zarazem, że jego odwoływanie się do interpretacji średniowiecznego myśliciela, który nie znał dobrze greki, wydawało się im na tyle kuriozalne, że postrzegali to jako narzucanie nauki tomistycznej Arystotelesowi, wypływające bardziej z pragnienia przymnażania chwały Akwinacie, niż z dążenia do wyjaśniania tekstów Arystotelesa¹¹. Takie podejrzania były tym bardziej lotne, że Brentano przez pewien czas był kapłanem Kościoła katolickiego. Krótco po święceniach porzucił jednak kapłaństwo z powodu trudności z przyjęciem ogłoszonego niewiele wcześniej dogmatu o nieomylności papieża¹².

Miernikiem wspomnianego upadku filozofii dla Brentano był stopień odejścia filozofii od metod nauk przyrodniczych. W następstwie i przenikaniu się nurtów filozofii w historii zauważał on coś w rodzaju efektu wahadła w kwestii relacji rozważań filozoficznych do zdobyczy nauk przyrodniczych. Były okresy, gdy refleksja filozoficzna niemal pokrywała się z wiedzą przyrodniczą, potem następował czas poważnej separacji lub indyferencji. Wówczas w filozofii ważny stawał się poziom retoryki lub formy wyrazu, dominowały raczej analizy pojęć i niezmiernie głębokie postawy ludzkich, przybliżając filozofię do filologii lub krytyki literackiej. Gdy w kolejnej epoce filozofia z nauką ponownie z pasją i owocnie się łączyły, wydawałoby się już na stałe, w bezpośrednich dziedzinach danej epoki myśli filozoficznej i badań naukowych pojawiały się zgoła odmienne gusty, charaktery i zainteresowania, co na nowo tworzyło bariery, granice, zwykłe mody myślowe i środowiskowe konwencje, utrudniające przenikanie się świata filozofii i świata nauki. Z jednej bowiem strony, literacko nastawieni filozofowie odczuwali odrazę do suchych jak drewno tekstów swych poprzedników, którzy ograniczali środki wyrazu, by nie zaciemniać ścisłości wyводу i nie utrudniać tym samym recepcji swych dokonań. Z drugiej zaś strony, naukowcy nie widzieli żadnego interesu w tym, by tracić czas na zgłębianie patetycznych rozważań, napisanych za pomocą skomplikowanej składni i ezote-

¹¹ Por. George i Koehn, *Brentano's Relation to Aristotle*, s. 37.

¹² Zobacz pean na cześć Tomasza z Akwinu napisany na 7 marca 1908, czyli dzień rocznicy śmierci Akwinaty w 1274 i jego potępienia w roku 1277, opublikowany w „Neuen Freien Presse”, Wiedeń, 18 kwiecień 1908 (ukazało się również w wydanym przez Oskara Krausa zbiorze: Franz Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1926, s. 61–80). Z ostatnich akapitów tego tekstu można się łatwo domyślić, że Brentano pisze o tomistycznych podstawach swego sprzeciwu względem dogmatu o nieomylności.

rycznych porównań, wzbudzających podejrzenie o zasłanianie słabości intelektualnej elokwencją.

Brentano, jak zresztą wielu mu współczesnych, zniechęconych panowaniem oderwanych od rzeczywistości systemów niemieckojęzycznej filozofii XVIII i XIX wieku, popierał zdecydowanie dążenie do jak najściślejszych więzi pomiędzy refleksją filozoficzną i wynikami badań nauk przyrodniczych. Jego twórczość filozoficzna była tylko jednym z wielu czynników, które wpłynęły na ogromne powodzenie naturalizmu w filozofii XX i XXI wieku¹³. Jako zdeklarowany uczeń Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, Brentano od samego początku swej kariery akademickiej aż po kres swego życia głosił z przekonaniem, że „prawdziwą metodą filozofii jest jedynie metoda nauk przyrodniczych”¹⁴. Takie twierdzenie może się wydawać zaskakujące dla utożsamiających myśl arystotelesowsko-tomistyczną z metafizycznym systemem dedukcyjnym lub ze sterylnym dogmatyzmem, albo być może jeszcze z górnolotną i ezoteryczną poezją, wyrosłą z fotelowej zadumy. W rozumieniu Franza Brentano myśl arystotelesowsko-tomistyczna z tymi określeniami niewiele ma wspólnego. Powołując się na Arystotelesa i Tomasza był przekonany, że nie zniekształcał nauczania swych wielkich nauczycieli, gdy postulował metody nauk przyrodniczych w filozofii, ale właśnie z ich pism i postaw ów postulat zaczerpnął. Czy więc można nazwać Franza Brentano naturalistą? Czy również Arystoteles i Tomasz z Akwinu byli naturalistami? Na te pytania spróbujemy sobie nieco dalej odpowiedzieć. W tym momencie wystarczy powyższy krótki opis zainspirowanych myślą arystotelesowsko-tomistyczną dokonań Brentano: wprowadzi on zapewne jakąś trudność przynajmniej dla kilku stereotypowych ujęć myśli średniowiecznej.

Drugim przykładem, który chcę tutaj przywołać w kontekście wymienionych powyżej stereotypów, jest Amerykanin, Charles Sanders Peirce (1839–1914). Umierał w skrajnym ubóstwie, odizolowany od

¹³ Zob. np. Karl Schuhmann, *Brentano's Impact on Twentieth-century Philosophy*, w: *The Cambridge Companion to Brentano*, s. 277–297.

¹⁴ Zdanie: *Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est* jest czwartą i najważniejszą habilitacyjną tezą (jedną z dwudziestu pięciu) broniąną przez Brentano w roku 1866 i powtarzał ją również wiele lat później – por. George i Koehn, *Brentano's Relation to Aristotle*, przyp. 4 ze s. 42. Teza jest na tyle reprezentatywna dla postawy filozoficznej Brentano, że wybrano ją jako motto dla całego *The Cambridge Companion to Brentano*.

świata, ciągle pracując nad swymi rękopisami, bez materialnych szans na ich wydanie. Z małymi wyjątkami¹⁵, generalnie był niedoceniany za życia w środowiskach akademickich Stanów Zjednoczonych, natomiast po jego śmierci jego pisma zaczęły cieszyć się ogromnym zainteresowaniem¹⁶. Uznawany jest obecnie za jednego z najbardziej oryginalnych amerykańskich filozofów i za największego amerykańskiego logika¹⁷. Na przykład Alfred North Whitehead w 1936 roku określał Stany Zjednoczone jako rozwijające się centrum wartościowej filozofii i nazywał Williama Jamesa i Charlesa Peirce'a fundatorami amerykańskiego renesansu: porównywał nawet Jamesa do Platona, a Peirce'a – do Arystotelesa¹⁸. W 1941 roku Alfred Tarski nazwał Peirce'a „twórcą teorii relacji”¹⁹.

¹⁵ Np. William James, jego przyjaciel, bardzo go cenił i mu różnorako pomagał. Podobnie Josiah Royce, który zaczerpnął wiele idei od Peirce'a. Zaś niedługa, osobista znajomość z W.K. Cliffordem pozwoliła temu ostatniemu nazywać Peirce'a największym żyjącym logikiem – por. Vincent Potter, *Peirce's Philosophical Perspectives*, red. Vincent M. Colapietro (New York: Fordham University Press, 1996), s. 20.

¹⁶ Robert Baruch zanotował w 2010 roku, że wydane dzieła Peirce'a liczą około 12 tys. zadrukowanych stron, pozostaje do tego jeszcze około 80 tys. nieopublikowanych dotąd stron zapisanych ręcznie: Robert Baruch, „Charles Sanders Peirce”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/peirce>.

¹⁷ Por. Vincent Potter, *Peirce's Philosophical Perspectives*, s. 1.

¹⁸ „Of these men W.J. is the analogue to Plato, and C.P. to Aristotle” – z listu Whiteheada do Charlesa Hartshorne'a z 2 stycznia 1936, w: Victor Lowe, *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*, red. J.B. Schneewind (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), t. 2, s. 345. (Cyt. za: Nathan Houser, „Introduction to EP Volume 1”, *The Essential Peirce*, dostępne on-line: <http://www.iupui.edu/~peirce/ep/ep1/intro/ep1intro.htm>).

¹⁹ Tarski wspomina wprawdzie „some scattered remarks regarding the concept of relations” w pismach średniowiecznych logików, ale uważa, że nie były to badania systematyczne. Wspomina także Augusta De Morgana, który „directed his attention to the general concept of relations and fully recognized its significance. Nevertheless, De Morgan cannot be regarded as the creator of the modern theory of relations, since he did not possess an adequate apparatus for treating the subject [...]. His investigations of relations show a lack of clarity and rigor”. Za to „The title of creator of the theory of relations was reserved to C.S. Peirce. In several papers published between 1870 and 1882, he introduced and made precise all the fundamental concepts of the theory of relations and formulated and established its fundamental laws. Thus Peirce laid the foundation for the theory of relations as a deductive discipline; moreover he initiated the discussion of more profound problems in this domain. In particular, his investigations made it clear that a large part of the theory of relations can be presented as a calculus which is formally much like the calculus of classes developed by G. Boole and

Bertrand Russell w 1959 roku pisał, że Peirce był „z pewnością największym amerykańskim myślicielem w historii”²⁰. Podobnie pisali Ernest Nagel²¹ i Umberto Eco²². Również Karl Popper postrzegał Peirce’a jako „jednego z największych filozofów wszechczasów”²³, a Hilary Putnam nazwał Peirce’a „wybitnym gigantem spośród amerykańskich filozofów”²⁴. Poza tym, Jürgen Habermas wiele zawdzięcza myśli Peirce’a i Peirce’owi przypisuje chwałę pierwszeństwa w krytyce logicznego psychologizmu²⁵.

W wielu publikacjach na temat Peirce’a pojawia się określenie „geniusz”. Nawet pobieżny przegląd części jego pism, zakresu jego aktywności i dokonań sugeruje, że określenie to nie jest przesadą. Jego pisma dotyczą tak różnorodnych dziedzin, jak matematyki, logiki, filozofii nauki, statystyki, astronomii, metrologii, geodezji, psychologii eksperymentalnej, ekonomii, lingwistyki, religii i etyki.

W.S. Jevons, but which greatly exceeds it in richness of expression and is therefore incomparably more interesting from the deductive point of view”. – Alfred Tarski, *On the Calculus of Relations*, „The Journal of Symbolic Logic” 6 (1941): 73–89 (tu: s. 73).

²⁰ „Beyond doubt [...] he was one of the most original minds of the later nineteenth century, and certainly the greatest American thinker ever”. – Bertrand Russell, *Wisdom of the West*, red. Paul Foulkes (London: Crescent, 1959), s. 276. Choć zob. także opis niezbyt chwalebnej postawy Russella względem Peirce’a: Irving H. Anellis, *Peirce Rustled, Russell Pierced: How Charles Peirce and Bertrand Russell Viewed Each Other's Work in Logic, and an Assessment of Russell's Accuracy and Role in the Historiography of Logic*, „Modern Logic” 5 (1995): 270–328.

²¹ Ernest Nagel, *Peirce's Place in Philosophy*, „Historia Mathematica” 9 (1982): 302–310 (tu: s. 303).

²² Por. Umberto Eco, *Introduction*, w: C.K. Ogden, I.A. Richards, *The Meaning of Meaning* (San Diego, CA: Harcourt, 1989), s. v–xi (tu: s. x–xi).

²³ „Charles Sanders Peirce, the great American mathematician and physicist, and, I believe, one of the greatest philosophers of all times”. – Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford: Clarendon Press, 1972), s. 212.

²⁴ Hilary Putnam, *Realism with a Human Face* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), s. 252.

²⁵ „Peirce, prior to Frege and Husserl, carried through a devastating critique of psychologism in his first Harvard Lecture. Logic is not a matter of mental processes or facts of unconsciousness. Rather, it analyzes general sign operations and properties that are actualized in the symbolic expressions; logical characters ‘belong to what is written on the board at least as much as to our thought’ (W 1:165). But unlike Frege and Husserl, Peirce did not arrive at the conclusions of some sort of meaning-Platonism”. – Jürgen Habermas, *Peirce and Communication*, w: Kenneth Laine Ketner (red.), *Peirce and Contemporary Thought: Philosophical Inquiries* (New York: Fordham University Press, 1995), s. 248.

Charles Sanders Peirce był synem znanego astronoma i matematyka z Harvardu, Benjamina Peirce'a, i od wczesnego dzieciństwa przejawiał nadzwyczajne zdolności intelektualne. Choć przede wszystkim był z wykształcenia chemikiem i – oprócz kilku lat wykładów – pracował zawodowo prawie wyłącznie w naukach przyrodniczych, uczył się różnych innych dziedzin, a przede wszystkim filozofii, w dużej mierze sam. Jest autorem szeregu wynalazków. Przykładowo, udoskonalił algebrę Boole'a i już w 1886 roku pisał o tym, że rachunki Boole'a mogą być wykonywane przez przekaźniki elektryczne – swoimi pomysłami antycypował więc o jakieś pół wieku powstanie pierwszych komputerów²⁶. Najszerzej chyba znany jest z tego, że jest ojcem pragmatyzmu w filozofii (William James był jego przyjacielem, a John Dewey był jego uczniem – Peirce miał im za złe, że rozpropagowali oni pragmatyzm w tak karykaturalnej formie i bronił swej źródłowej koncepcji, zmieniając jej nazwę na 'pragmatycyzm', w nadziei, że ta nazwa jest na tyle brzydka, że już jej nikt nie ukradnie). Poza tym w filozofii szerzej znany jest z jako twórcy semiotyki. Rozwinął także logikę relacji i kwantyfikatorów niezależnie od Gottloba Fregego i mniej więcej w tym samym czasie. Nazwisko Peirce'a pojawia się w dyskusjach filozofów nauki – powtarza się między innymi jego śmiałą tezę, że „filozofia albo jest nauką, albo bredniami”, nieco rzadziej zaś jego rozumienie nauki jako formy życia, którego jednym ożywiającym celem jest odnalezienie prawdy o rzeczywistości²⁷. Jego metafizyka zaś jest do tej pory bardzo mało znana.

Peirce postrzegał siebie przede wszystkim jako logika i interesował się logiką od dzieciństwa. Jak pisze, dosyć wcześnie odkrył, że w tamtym czasie stan tej dziedziny był opłakany. Skłoniło go to do poszukiwań w historii logiki, między innymi do czytania wielkich autorów średniowiecza²⁸. W innym miejscu obszerniej opisuje, że rozpoczął od

²⁶ Por. recenzja Arthura W. Burksa wydania czterech tomów *The New Elements of Mathematics* C.S. Peirce'a (wyd. Carolyn Eisele, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1976), w: „Bulletin of the American Mathematical Society” 84 (1978), s. 917.

²⁷ Por. subtelną dyskusję na temat dążenia Peirce'a, by filozofia stawała się coraz bardziej nauką: Vincent M. Colapietro, *Transforming Philosophy into a Science: A Debilitating Chimera or a Realizable Desideratum?*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 72 (1998): 245–278.

²⁸ „Logic touched bottom. There was no room for it to become more degraded. [...] De Morgan and Boole had laid the foundations for modern exact logic, but they can hardly be said to have begun the erection of the edifice itself. Under these circumstances, I naturally opened the dusty folios of the scholastic doctors”. – Peirce, CP (czyli:

filozofii niemieckich autorów, ale dostrzegł u nich brak ścisłości, a ich „chwiejna logika” wzbudziła w nim odrazę. Potem coraz bardziej podziwiał filozofię brytyjską, ale nie mógł się pogodzić z jej skrajnym nominalizmem. Dopiero rzetelne studia nad pismami autorów średniowiecznych utwierdziły go w przekonaniu, że wszechobecny i dominujący w nowożytności nominalizm trzeba odrzucić, i w filozofii średniowiecznej znalazł narzędzia, by sobie z tym zadaniem poradzić²⁹. Jak przystało na oddanego protestanta tamtych lat (był wychowany jako unitarianin, ale z powodów matrymonialnych przeszedł na episkopalianizm), Peirce był bardzo krytyczny względem epoki średniowiecza i pozwalał sobie na kąśliwe uwagi. Jednakże był pełen podziwu dla wielkich postaci tego okresu, do których zaliczał między innymi Tomasza z Akwinu, Jana Dunsza Szkota i Williama Ockhama. Mówił, że byli oni „najwyższej klasy skrupulatnymi i subtelnymi logikami”, albo że ich logika „była cudownie precyzyjna i krytyczna”³⁰.

Collected Papers of Charles Sanders Peirce, w formie elektronicznej, wyd. John Deely, Charlottesville, VA: Intalex Corporation, 1994) 1.15 (w ostatnim zdaniu wyraz „naturally” ma wymowę żartobliwą, gdyż w tamtych czasach w środowisku Peirce’a czytanie scholastyków należało do rzadkości – „naturally” współgrało więc raczej z wybitnie ekscentrycznym charakterem Peirce’a). John Deely w ten sposób określa inspirowanie się Peirce’a średniowieczem: „Peirce violated the cardinal commandment of modernity: Thou shalt not learn from the Latins”. – John Deely, *Four Ages of Understanding: The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the Twenty-first Century* (Toronto: University of Toronto Press, 2001), s. 613.

²⁹ „By this time the inexactitude of the Germans, and their tottering logic utterly disgusted me. I more and more admired British thought. Its one great and terrible fault, which my severe studies in the schoolmen rescued me from, or rather, it was because I suspected they were right about this that I took to the study of them & found that they didn’t go far enough to satisfy me, was their extreme Nominalism. To be sure all modern philosophers were nominalists, even Hegel. But I was quite convinced they were absolutely wrong. Modern science, especially physics, is and must be [...] essentially on the side of scholastic realism”. – *Semiotic and Significs: The Correspondence Between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, wyd. Charles S. Hardwick (Bloomington: Indiana University Press, 1977), s. 114–115 (cyt. za: Vincent Potter, *Peirce’s Philosophical Perspectives*, s. 22).

³⁰ „[...] St. Augustine, Abelard, Aquinas, Duns Scotus, Ockham, Paulus Venetus, even Laurentius Valla, were logicians of the most painstaking and subtle types”. – Peirce, CP 5.84. „But [their] logic, relatively to the general condition of thought, was marvelously exact and critical. [...] their analyses of thought and their discussions of all those questions of logic that almost trench upon metaphysics are very instructive as well as very good discipline in that subtle kind of thinking that is required in logic”. – Peirce, CP 1.15.

O Akwinacie pisał: „wielki psycholog, św. Tomasz z Akwinu”³¹ i bronił autentyczności Tomaszowego komentarza do *O interpretacji*³². Natomiast o Dunsie Szkocie i Williamie Ockhamie, że „są największymi spekulatywnymi umysłami średniowiecza i najgłębszymi metafizykami w historii”³³. Szczególnie upodobał sobie Dunsza Szkota i wyznał, że jego pisma mocno na niego wpłynęły³⁴. Sprzeciwiając się nominalizmowi określał się nawet „szkotystycznym realistą”³⁵.

Walka Peirce’a z nominalizmem opierała się na przekonaniu, że nominalizm fatalnie wpływa na kondycję filozofii i blokuje rozwój nauki. Zakres bowiem możliwych do zadania pytań i dawanych odpo-

³¹ „[...] the great psychologist, St. Thomas Aquinas”. – Peirce, CP 4.27.

³² Por. Peirce, CP 4.38.

³³ „These two men, Duns Scotus and William Ockham, are decidedly the greatest speculative minds of the middle ages, as well as two of the profoundest metaphysicians that ever lived”. – Peirce, CP 1.29.

³⁴ „The works of Duns Scotus have strongly influenced me. If his logic and metaphysics, not slavishly worshipped, but torn away from its medievalism, be adapted to modern culture, under continual wholesome reminders of nominalistic criticisms, I am convinced that it will go far toward supplying the philosophy which is best to harmonize with physical science”. – CP 1.6. Albo inny cytat: „[...] Duns Scotus, of which I have been an attentive and meditative student”. – CP 6.328. A także: „Before I came to man’s estate, being greatly impressed with Kant’s *Critic of the Pure Reason*, my father, who was an eminent mathematician, pointed out to me lacunæ in Kant’s reasoning which I should probably not otherwise have discovered. From Kant, I was led to an admiring study of Locke, Berkeley, and Hume, and to that of Aristotle’s *Organon*, *Metaphysics*, and psychological treatises, and somewhat later derived the greatest advantage from a deeply pondering perusal of some of the works of medieval thinkers [...] most especially from John of Duns, the Scot [...] and from William of Ockham. So far as a modern man of science can share the ideas of those medieval theologians, I ultimately came to approve the opinions of Duns, although I think he inclines too much toward nominalism”. – CP 1.560.

³⁵ „By the time the universities were reformed in the sixteenth century, it [tj. nominalizm – PL] had gained a complete victory. Descartes, Leibniz, Locke, Hume, and Kant, the great landmarks of philosophical history, were all pronounced nominalists. [...] The author of the present treatise is a Scotistic realist. He entirely approved the brief statement of Dr. F.E. Abbott in his *Scientific Theism* that Realism is implied in modern science. In calling himself a Scotist, the writer does not mean that he is going back to the general views of 600 years back; he merely means that the point of metaphysics upon which Scotus chiefly insisted and which has since passed out of mind, is a very important point, inseparably bound up with the most important point to be insisted upon today”. – CP 4.50. Co do realizmu Dunsza Szkota zob. małe *caveat* z końcówki poprzedniego przypisu.

wiedzi pod reżimem nominalistycznym jest radykalnie okrojony i zbyt wiele w nauce, etyce i religii oddane jest na pastwę sceptycyzmu³⁶. Stwierdził wprost, że „jedną z osobliwości nominalizmu jest to, że ciągle uznaje absolutną niewyjaśnialność różnych rzeczy”³⁷. Natomiast w tekście *Some Consequences of Four Incapacities*, sprzeciwiając się kartezjańskiemu dziedzictwu w filozofii, nalegał, by nie udawać, „że w coś wątpimy w filozofii, w co nie wątpimy w naszych sercach”³⁸. Jego zdaniem nominalizm jest nie tylko problemem filozofów, bo nominalistyczne pryncypia stały się elementem szeroko rozpowszechnionego nowożytnego światopoglądu, a więc także wpłynęły na kształt nauki³⁹. Peirce uważał również, że choć kwestia wyboru nominalizmu ma swe korzenie w logicznych technikaliach, konsekwencje ujawniają się także w teoriach społecznych, teoriach moralnych i religijnych, a przez to także w zwykłych konkretach życia. Jedną z ważnych konsekwencji nominalizmu jest odrzucenie zasadności wyjaśniania według przyczyn celowych, jako że same przyczyny celowe stały się w tym ujęciu fikcją. Przyczynowość celowa zaś, zdaniem Peirce’a, jest konieczna nie tylko dla wyjaśniania wartości i norm moralnych, ale też i fizycznego świata w wielu jego

³⁶ Zob. Paul Forster, *Peirce and the Threat of Nominalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) – szczególnie rozdział 1.

³⁷ „It is one of the peculiarities of nominalism that it is continually supposing things to be absolutely inexplicable”. – CP 1.170.

³⁸ „Let us not pretend to doubt in philosophy what we do not doubt in our hearts”. – CP 5.265.

³⁹ „It is not modern philosophers only who are nominalists. The nominalistic Weltanschauung has become incorporated into what I will venture to call the very flesh and blood of the average modern mind”. (CP 5.61). Choć stwierdza, że „science has always been at heart realistic, and must always be so” (CP 1.20), to jednak zauważa, że „The realistic philosophy of the last century has now lost all its popularity, except with the most conservative minds. And science as well as philosophy is nominalistic. The doctrine of the correlation of forces, the discoveries of Helmholtz, and the hypotheses of Liebig and of Darwin, have all that character of explaining familiar phenomena apparently of a peculiar kind by extending the operation of simple mechanical principles, which belongs to nominalism. Or if the nominalistic character of these doctrines themselves cannot be detected, it will at least be admitted that they are observed to carry along with them those daughters of nominalism – sensationalism, phenomenalism, individualism and materialism”. – *Writings of Charles S. Peirce, A Chronological Edition*, t. 2, red. Edward C. Moore et alii (Bloomington: Indiana University Press, 1984), s. 485sq (czyli W2: 485–6, 1871).

nieredukowalnie niemechanicznych aspektach⁴⁰. Peirce pisze, że niemal powszechne pomijanie roli przyczynowości celowej w nowożytności „było i jest źródłem wielu filozoficznych błędów i niedorzeczności”⁴¹.

Nominalizm także, utożsamiając wszystkie relacje z relacjami myślnymi, uniezdalnia do prawidłowego ujęcia relacji znaku⁴². Teoria o nieredukowalnie triadycznej relacji znaku jest również jednym z flagowych elementów myśli Peirce’a. Choć klasycznym źródłem dla jego teorii jest *O interpretacji* Arystotelesa, to jednak w głównej mierze średniowieczne komentarze do tego dzieła i średniowieczny rozwój rozumienia różnorodności relacji tworzących znak, znaczenie i oznaczanie znajdują swe odzwierciedlenie w myśli Peirce’a. Peirce uznawał, że „cały wszechświat – nie tylko wszechświat bytów istniejących, ale cały szerszy wszechświat, obejmujący istniejące byty jako swą część, wszechświat, który zwykliśmy określać jako ‘prawda’ – cały ten wszechświat jest napełniony znakami, a możliwe nawet, że jest on złożony wyłącznie ze znaków”⁴³. W innym zaś miejscu pisze: „wszelka więc myśl musi z konieczności być

⁴⁰ Zob. Menno Hulswit, *From Cause to Causation: A Peircean Perspective* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002), szczególnie rozdział 1, 3 i 4, jak też T.L. Short, *Peirce’s Theory of Signs* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), szczególnie rozdz. 4–5.

⁴¹ „[...] the non-recognition of final causation [...] has been and still is productive of more philosophical error and nonsense than any or every other source of error or nonsense. If there is any goddess of nonsense, this must be her haunt”. – C.S. Peirce MS 478; 1903 – cyt. za: M. Hulswit, *From Cause to Causation*, s. 75.

⁴² Zob. ciekawą uwagę zanotowaną przez Johna Deely’ego w jego dwujęzycznym wydaniu *Tractatus de Signis* Jana od Św. Tomasza (*Tractatus de Signis: the Semiotic of John Poinset*, Berkeley: University of California Press, 1985): „[...] Charles Sanders Peirce, expressly ‘thought of semiotic as precisely the development of a concept of a final cause process and as a study of such processes’ [...]. Brought upon the modern prejudices and misconceptions of the Latin tradition of natural philosophy [...], Peirce’s would-be commentators seem to have found this fact ‘an embarrassment, a sort of intellectual club foot that one shouldn’t be caught looking at, much less blatantly pointing out to others,’ which would explain ‘why the topic of final causation is so strangely absent in criticisms and explanations of Peirce’s conception of semiotic and semiosis,’ despite its centrality in Peirce’s own reflections and explanations” (s. 175, przyp. 10).

⁴³ „[...] the entire universe – not merely the universe of existents, but all that wider universe, embracing the universe of existents as a part, the universe which we are accustomed to refer to as „the truth” – that all this universe is perfused of signs, if not composed exclusively of signs”. – Peirce, CP 5.448 przyp. 1.

w znakach”⁴⁴. Zasadne jest twierdzenie, że Peirce w jego myśleniu o centralnej roli znaków w przejmowaniu na powrót scholastycznego realizmu świadomie zrywa z całą nominalistyczną filozofią nowożytną, zapoczątkowaną umownie Kartezjuszowym zerwaniem z filozofią średniowieczną. Można więc uznać, że Peirce jest w jakimś sensie pierwszym postmodernistą⁴⁵.

* * *

Franz Brentano i Charles Sanders Peirce to autorzy, którzy urodzili się i umarli prawie w tym samym czasie, choć w dwóch odległych miejscach na świecie. Wydaje się, że nie wiedzieli nic o sobie i nie czytali swoich publikacji. Tych dwóch intelektualnych gigantów łączyły między innymi trzy elementy: 1) poważne potraktowanie źródeł średniowiecznych w ich refleksji filozoficznej; 2) bliskość ich refleksji filozoficznej

⁴⁴ „All thought, therefore, must necessarily be in signs”. – CP 5.251.

⁴⁵ W ekstremalnym skrócie tak właśnie historię filozofii interpretuje John Deely w *Four Ages of Understanding*. W jego historycznej rekonstrukcji rozwoju idei znaku i jej roli w filozofii centralne miejsce zajmuje postać Jana od Św. Tomasza (Johannes Poinot: 1589–1644), portugalskiego dominikanina, jednego z najwybitniejszych umysłów tego zakonu i komentatorów myśli Tomasza z Akwinu. W szczególności *Tractatus de Signis* Jana, stanowiący część jego wielkiego *Cursus Philosophicus*, wyróżnia się tym, zdaniem Deely’ego, że jest pierwszym systematycznym traktatem o znakach i cechuje się głębią, precyzją i klarownością. Jan umieszcza swój traktat w miejscu tradycyjnych komentarzy do dzieła *O interpretacji* Arystotelesa, wskazując przez to, że całe życie umysłu jest tożsame z interpretowaniem znaków (zob. również „First Semiotic Marker” z *Tractatus de Signis: the Semiotic of John Poinot*, s. 7 i „Editorial Afterword”, tamże, s. 394–514, szczególnie s. 490–512). Deely zaznacza po wielokroć, że w pismach Akwinaty są twierdzenia, na których opiera się Jan od Św. Tomasza, choć Akwinata nie utworzył odrębnego traktatu o znakach. Dopiero Jan dokonał wyraźnej systematyzacji, doprecyzowania i pogłębienia semiotyki jako drogi myślenia filozoficznego i teologicznego. Ta droga nie znalazła jednak wybitnych i znanych następców po śmierci Jana od Św. Tomasza, ustępując miejsca szeroko znanemu rozwojowi filozofii nowożytnej w jej wyraźnym nominalistycznym zaprzeczeniu możliwości istnienia realnych relacji. Dopiero po trzech wiekach Peirce, pod wpływem lakonicznej sugestii Johna Locke’a i własnych rozległych lektur dyskusji średniowiecznych (choć Peirce nigdy nie dotarł do pism Jana od Św. Tomasza), odkrył na nowo rolę teorii znaków i poświęcił jej wystarczająco dużo czasu, by rozpocząć wypracowywanie systemowych rozwiązań dla filozofii i nauki. „Peirce’s semiotic of triadic relations [...] strikingly resembles the semiotic of Poinot”. – Deely, „Editorial Afterword”, s. 495.

z danymi nauk przyrodniczych; 3) krytyczna postawa względem głównego nurtu filozoficznego ich epoki. Swoimi dokonaniem podważają zapewne kilka z zanotowanych powyżej stereotypów. Choć od ich śmierci minął właśnie wiek, elementy ich myśli są żywo obecne w dzisiejszej refleksji filozoficznej, a również będą przydatne w realizacji tego studium. Tych dwóch autorów traktuję jako źródła inspiracji w postawie badacza. Tomasz z Akwinu jest tutaj, oczywiście, głównym przedmiotem zainteresowania i źródłem inspiracji, jak tytuł książki wskazuje, ale Brentano i Peirce są bliższymi historycznie przykładami i autorytetami w inspirowaniu się filozofią średniowieczną we współczesnym myśleniu o rozwijającej się nauce i o świecie.

2. Neuroetyka a historia¹

Neuronauki są niewątpliwie wyzwaniem dla współczesnej etyki. Najnowsze odkrycia w badaniach nad mózgiem rodzą nowe pytania i zdają się podważać tradycyjne teorie moralne. Dzisiejsze uprawianie etyki bez uwzględniania dokonań neuronauk bywa przedstawiane i zaczyna coraz szerzej jawić się jako niepoważne i oderwane od rzeczywistości. Jak wspomniano we wstępie, etyka zyskała nawet nową gałąź. Podobnie jak kilka dziesięcioleci temu powstawała bioetyka, tak teraz mamy neuroetykę. Neuroetyka może być postrzegana jako podgałąź bioetyki, ale zdarzają się neuroetycy, którzy mają ambicję, by przemienić, zmodernizować, zrewolucjonizować całą etykę, a nawet nie tylko etykę. W niektórych publikacjach neuroetyków dostrzegalne jest jakby zachłyśnięcie się nowością odkryć i ujęć, skutkujące w wyciąganiu śmiałych wniosków czy wręcz w swoistej działalności misyjnej niesienia naukowego oświecenia dla mas czy nawoływania do reform moralności, prawa i zwyczajów, by tak sprostac wyzwaniu rzuconemu przez neuronauki.

2.1. O pewnym braku

Najnowsze odkrycia dotyczące mózgu i ich społeczno-prawno-moralne konsekwencje przedstawiane w akademickich i popularnych opracowaniach dyskretnie wołają – głównie przez braki w nich zawarte – o krytyczne zrównoważenie badaniami nad historią myśli dotyczącej moralności. Fernando Vidal, obecnie profesor na Uniwersytecie Autonomicznym w Barcelonie, zapewne tylko nieznacznie przesadza, gdy pisze, że w publikacjach dotyczących neuroetyki historia jest nieobecna, z wyjątkiem samych ogólników². Faktycznie, jeśli wziąć pod uwagę

¹ Ten rozdział jest zmienioną i rozszerzoną wersją mojego tekstu opublikowanego po angielsku jako *Neuroethics and the History of Moral Thought*, „Studies in Global Ethics and Global Education” 4 (2015): 34–43.

² „History, which is absent from neuroethical inquiry except in the most cursory manner, suggests that trying to understand personhood by showing that there is an autonomous person network in the brain is both scientifically and philosophically

sferę języka angielskiego, pominawszy kilka wyjątków, wśród neuroetyków zainteresowania historią albo nie widać wcale, albo zainteresowania te wyrażane są bardzo oszczędnie³. Dla przykładu, w *Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience*⁴ o neuroetyce pisze kilku autorów, ale odniesień historycznych nie ma prawie w ogóle. Historia nie jest mocną stroną także ponaddziesięciostronicowego *Oxford Handbook of Neuroethics*⁵ – można odnieść wrażenie, że ludzie zaczęli w ogóle poważnie myśleć na tematy moralne w latach 80-tych XX wieku. Odrobinię lepiej jest w dwukrotnie większym Springerowym *Handbook of Neuroethics*⁶, ale w tej publikacji historyczna prezentacja dotyczy tylko

unpromising” – Fernando Vidal, *Historical and Ethical Perspectives of Modern Neuroimaging*, w: Jens Clausen, Neil Levy (red.), *Handbook of Neuroethics* (Dordrecht: Springer Reference, 2015), s. 535–550 [tutaj: 546]. Paul Churchland wyróżnia się wśród entuzjastów neurofilozofii swobodą w poruszaniu się w historii filozofii: zob. np. jego *Neurophilosophy at Work* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). Jego małżonka, Patricia Churchland również, jak się wydaje, dąży do większego wykorzystania treści historii w swej pracy, ale pozostaje na bardzo ogólnym poziomie: zob. np. jej *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality* (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2011).

³ Wyjątki zaś są częstsze w Europie kontynentalnej, a z pewnością częstsze są odwołania do historii filozofii, ale tu również brakuje szerszego opracowania wyzwań, jakie niosą neuronauki względem dawnych teorii moralnych, albo wyzwań, jakie napotyka ją publikacje neuroetyków w konfrontacji z dawnymi teoriami moralnymi. W języku francuskim przykładowo zob. Bernard Baertschi, *La Neuroéthique: ce que les neurosciences font à nos conceptions morales* (Paris: Éditions La Découverte, 2009); Jean-Pierre Changeux, *Du vrai, du beau, du bien: une nouvelle approche neuronale* (Paris: Odile Jacob, 2008); tenże, *L'Homme de vérité* (Paris: Odile Jacob, 2002); tenże, *L'Homme neuronal* (Paris: Fayard, 1983); Hervé Chneiweiss, *Neurosciences et neuroéthique, des cerveaux libres et heureux* (Paris: Alvik Éditions, 2006); Kathinka Evers, *Neuroéthique: Quand la matière s'éveille*, tłum. Delphine Chapuis-Schmitz (Paris: Odile Jacob, 2009). W publikacjach uczonych z Włoch również zainteresowanie historią jest większe. Zauważa to np. Francesca Minerva, *Neuroetica, a Look at the Development of the Italian Debate on Neuroethics*, „*Neuroethics*” 6 (2013): 233–236 (tam też bibliografia), ale raczej w formie zarzutu, że coś tak dziwnego jak odniesienia do historii filozofii znajdują się w publikacjach dotyczących neuroetyki. „a non-Italian reader would be rather puzzled by the number of quotations and references to authors like Descartes and Kant, or Augustine and Thomas Aquinas (who, obviously, were not neuroethicists) in a book about neuroethics” (s. 236).

⁴ John Bickle (red.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

⁵ Judy Illes, Barbara J. Sahakian et alii (red.), *The Oxford Handbook of Neuroethics* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

⁶ Clausen, Levy, *Handbook of Neuroethics*.

jednej części neuroetyki, mianowicie etyki neuronauk (czyli o tym, co jest dopuszczalne w badaniach neuronauk lub o etycznych problemach w praktykowaniu neuronauk – ta historia z konieczności jest dość krótka), a neuronauka etyki (czyli o wyzwaniach rzuconych klasycznym teoriom etycznym lub metaetycznym przez odkrycia neuronauk) jest zupełnie pominięta. Kilka postaci historycznych pojawia się jedynie przy omawianiu tematu neuroteologii, czyli relacji wierzeń religijnych do nowych odkryć neuronauk.

Dlaczego tak się dzieje, że historia etyki nie pojawia się lub pojawia się jedynie śladowo w neuroetyce? Poniżej spróbuję zidentyfikować kilka racji wyjaśniających obecny stan rzeczy i zwrócić uwagę na użyteczność pilniejszego wykorzystania historii myśli o moralności. Choć studiowanie dziejów etyki jest niezmiernie czasochłonne, bywa jałowe i zniechęcające, ma co najmniej tę zaletę, że – pod pewnymi warunkami – może działać tonująco na przyływy naiwnego zachwyty czy wzmożenia reformatorskiej gorliwości.

Na kilku przykładach podkreślę wartość i użyteczność badań nad historią etyki w neuroetyce, by tym samym przekonać do uznania tejże historii za także ważne wyzwanie dla współczesnej etyki – chyba nie mniej ważne niż neuronauki.

Moje zabieranie głosu o potrzebie historii filozofii moralnej czy historii etyki w dzisiejszych dyskusjach dotyczących teorii moralnych łatwo uznać za trywialne. Może być porównane do człowieka stojącego pod wysoko zawieszonymi, głośno dzwoniącymi dzwonami ważącymi wiele ton. Jest to człowiek nieco dziwny, gdyż mimo tego dostojnego głosu wielkich dzwonów, dzwoni po swojemu malutkim dzwoneczkiem, dziecięcą zabawką. Przecież tacy autorzy jak Alasdair MacIntyre, Bernard Williams⁷, John Rawls⁸, Alan Donagan, Charles Taylor, Terence

⁷ Wymowne jest, że Bernard Williams w swej książce *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2002) obrał następujące słowa Nietzschego jako motto: „Lack of an historical sense is the hereditary defect of philosophers... So what is needed from now on is *historical philosophizing*, and with it the virtue of modesty”. Zob. też Colin Koopman, *Bernard Williams on Philosophy's Need for History*, „The Review of Metaphysics” 64 (2010): 3–30.

⁸ Nazwisko Rawlsa jest szeroko znane z popularnej wersji jego teorii sprawiedliwości, a niekoniecznie z jego zamiłowania do historii. Wydawca jego wykładów napisała m.in.: „At the center of his thought about this history is the idea that in the great texts of our tradition we find the efforts of the best minds to come to terms with many of the hard-

Irwin, Jerome B. Schneewind czy Julia Annas różnorako i mocno tę potrzebę od dawna eksponowali i do dzisiaj ich publikacje brzmią dobitnie na cały akademicki świat. Nowopowstała neuroetyka charakteryzuje się tym, że w wielu publikacjach jej dotyczących autorzy zdają się zupełnie nie przejmować dźwiękiem tych wielkich dzwonów – jakby uznawali, że te dźwięki nie dotyczą neuroetyki, że zwołują one innych do obcego kościoła na obce nabożeństwo. Niewiele w neuroetyce da się znaleźć śladów zainteresowania historią myśli moralnej czy brania tej historii pod uwagę. Czy więc zabierając głos na ten temat żywię nadzieję, że neuroetycy powszechnie i dogłębnie przejmą się potrzebą studiowania historii myśli moralnej? Mam nadzieję, że studiowanie historii myśli moralnej osiągnie swe właściwe miejsce w neuroetyce niejako samoczynnie – przyjdzie z dorastaniem tej nowej dziedziny. Mam poważne wątpliwości co do tego, że moje dzwonięcie malutkim dzwoneczkiem może cokolwiek pomóc, ale nie tracę zupełnie nadziei: moim celem jest bardziej bezpośrednie zwrócenie uwagi, że dźwięki wielkich dzwonów odnoszą się również do neuroetyki.

2.2. Dlaczego tak mało historii w neuroetyce?

Do tej pory powiedziałem ogólnie o niedoborze historii myślenia o moralności w neuroetyce, cytując jednego autora i podając kilka reprezentatywnych przykładów. Spróbujmy teraz zidentyfikować ewentualne powody takiego stanu rzeczy.

est questions about how we are to live our lives. Whatever their flaws, superficial criticism of these texts is always to be resisted”. – Barbara Herman, *Editor's Foreword*, w: John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2000), s. xi. Trudno w tym kontekście pominąć znamienne słowa samego Rawlsa: „I always took for granted that the writers we were studying were much smarter than I was. If they were not, why was I wasting my time and the students' time by studying them?” cytowane na s. xvi. A potem: „All the great figures ... lie to some degree beyond us, no matter how hard we try to master their thought. ... It is vital in lecturing to try to exhibit to students in one's speech and conduct a sense of this, and why it is so. That can only be done by taking the thought of the text seriously, as worthy of honor and respect. This may at times be a kind of reverence, yet it is sharply distinct from adulation or uncritical acceptance of the text or author as authoritative”. – John Rawls, *Burton Dreben: A Reminiscence*, w: Juliet Floyd, Sanford Shieh (red.), *Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. xvii–xviii.

Interdyscyplinarność dziedziny

Zacznijmy od powodu wewnętrznego dla nowej dziedziny. Neuroetyków nęka trudność związana z istotową dla neuroetyki interdyscyplinarnością. Można pozycję neuroetyków porównać do siedzenia okrakiem na murze oddzielającym humanistykę od nauk przyrodniczych. Po jednej stronie muru jest zniechęcający swymi rozmiarami i ciągle wzbierający ocean humanistycznych publikacji, którego nie sposób pokonać wpływ, czytając wszystko, co jest dostępne. Wyrobienie sobie zdania na jakiś konkretny temat spośród tego oceanu również bywa kłopotliwe, bo właściwością humanistyki – podobnie jak i wód oceanu – jest to, że tematy się ze sobą łączą i na siebie wpływają. Oto wydaje ci się, że coś już pojąłeś, ale przypadkowo czytasz coś na inny temat i nagle zdajesz sobie sprawę, że ten inny temat rzuca nowe światło na to, co niby rozumiałeś, w taki sposób, że teraz zastanawiasz się, czy wcześniej w ogóle rozumiałeś. Gdy taka sytuacja się powtarza, piętrząca się frustracja owocuje pokusą wyrobienia sobie zdania o tym oceanie humanistyki lub nawet o konkretnym problemie, za pomocą jakiejś przejażdżki ślizgaczem albo luksusowym wycieczkowcem lśniącego modnymi pojęciami i ujęciami – nie mocząc przy tym zrozumieniem nawet stopy, nie mówiąc już o samodzielnym docieraniu do źródeł. Po takiej przejażdżce próba zabierania głosu w poważnych debatach o głębinach oceanu wygląda na prawdziwe nieszczęście.

Po drugiej stronie muru, na którym siedzą neuroetycy, jest gęsta i nieprzebyta dżungla badań i hipotez nauk przyrodniczych, rosnąca od zawsze dzięki wodzie humanistyki, ale jakby nieświadoma tego, że żyje i rozwija się dzięki tej wodzie (pomińmy na razie to, że ten mur jest relatywnie niedawnym wytworem ludzkiej myśli). Gęszczu dżungli też nie da się ot tak z marszu przebyć, bo trzeba najpierw zdobyć dosyć kosztowne narzędzia, których dostawa zajmuje dużo czasu. A jak już się wydaje, że zdobyłeś te narzędzia, wcale nie ma gwarancji, że będziesz posuwać się w tej dżungli tak szybko, jak sobie zaplanowałeś w projekcie doktoratu lub projekcie grantowym, bo możesz utknąć na jakiejś przeszkodzie, albo zwyczajnie się zgubić. Nawet jeśli przejdiesz dżungłę w linii prostej wystarczająco prędko, by zostało nieco czasu na przejażdżkę po oceanie humanistyki, nie stajesz się *ipso facto* dżunglologiem, a jedynie zainwestowałeś mnóstwo czasu i energii, by poznać malutki skrawek wielkiego, tętniącego życiem systemu. Czy to wystarczy do odpowiedzialnego zasiadania na wspomnianym murze i wypo-

wiadania ogólnych tez dotyczących całej dżungli, albo dżungli w relacji do oceanu? Ograniczenie zasięgu tez z oceanu humanistyki tylko do fal etyki i z dżungli nauk przyrodniczych tylko do poszczególnych typów liści neuronauk jest jakimś pocieszeniem, ale niewielkim, bo choć takie ograniczenie może być funkcjonalne i metodycznie uzasadnione, w konsekwencji często taka dieta prowadzi do ułomnego rozumienia, anemicznych spostrzeżeń lub chorych wniosków.

Lecz co ma zrobić ktoś młody, którego los lub brak rozsądku rzucił w jakiś projekt dotyczący neuroetyki?

Kontekst aktualnych akademickich wymagań

Przejdźmy teraz do drugiej racji wyjaśniającej niedobór historii w neuroetyce. Jakimś wyjaśnieniem są zapewne przedstawiane obecnie pracownikom naukowym wymagania ilościowe i ramy czasowe dla publikowanych tekstów. Teksty produkowane są tak szybko i w takiej ilości, a niemal wszystkie są natychmiast dostępne, że trudno oczekiwać od kogokolwiek, iż przeczyta ze zrozumieniem wszystko z danej dziedziny, a w dodatku nie tylko teksty publikowane po angielsku. Nawet przeczytanie wszystkiego, co pojawiło się w ciągu dwóch dekad, to nie lada wyczyn. Jak tu jeszcze wspominać o studiowaniu historii konkretnych idei lub problemów, jak tu mieć nadzieję na czytanie filozofów z zamierzonych czasów, uczenie się starożytnych języków i sięganie po antyczne i średniowieczne źródła?

Kult nowości – wyjaśnienie PR-owe

Jednym z prawdopodobnych wyjaśnień często występującego zjawiska braku historii w neuroetyce jest historia statusu neuroetyki jako odrębnej dziedziny. Jeśli można określić moment, w którym neuroetyka zaczęła rościć sobie prawo do autonomii względem etyki lub bioetyki (znowu: jeśli bioetyka jest rzeczywiście autonomiczna względem etyki), nie trzeba sięgać dalej niż dwie dekady wstecz. Nowość i świeżość neuroetyki są więc słusznie akademicko celebrowane i marketingowo eksponowane. Odwoływanie się do odleglejszej historii zamazałoby wyraźny przekaz o nowości. Nowatorstwo zaś i innowacje w etyce są generalnie premiowane przez instytucje macierzyste i grantowe.

Przypadki „prezentyzmu” w filozofii i prezentystyczny program dziedziny

Poprzednie wyjaśnienie może być wsparte szerszym problemem ujmowania filozofii czy etyki w perspektywie specyficznie ewolucyjnej. Oto wcześniejsze stadia nas nie interesują, bo teraz mamy do czynienia z formą najpełniejszą, najbardziej doskonałą, wyłącznie interesującą albo jedynie godną uwagi. Zdarzają się przypadki zaskakującego „prezentyzmu” w filozofii, szczególnie w filozofii analitycznej, która dostarcza chyba większości adeptów neuroetyce. Prezentyzm ten wyraża się w postulatach, by studentów nie zamęczać historią, nie zabierać im cennego czasu, albo – bardziej radykalnie – by nie zanieczyszczać ich myślenia, nie kłaść ich dziewiczej percepcji świata, nie ustawiać ich umysłów w koleinach dawnych narracji, nie zniewalać dawnymi sposobami myślenia, nie nakładać dawnych kategorii na ich od maleńkości stechniczowane, zwirtualizowane i medialne umysły. Świadomość tyłu wieków ludzkiej myśli zwyczajnie onieśmiela i po kursie historii filozofii studenci nie mają odwagi myśleć samodzielnie, tylko chcą się opierać na jakimś autorze, boją się sami zobaczyć i powiedzieć, jak jest lub jak powinno być. Przedmiot i specyfika neuroetyki wpisują się w ten prezentyzm wyśmieniem. W ramach neuronauk niedawno powstały bowiem nowe narzędzia pomiaru aktywności mózgu, nowe techniki badań, nowe odkrycia i nowe sposoby zastosowania tychże odkryć i zdobyczy techniki. Wiele z tych odkryć rodzi aktualnie lub potencjalnie zrodzi pytania na poziomie moralności. Jako osobna dziedzina neuroetyka stawia sobie za zadanie analizowanie wyzwań, jakie stoją przed konkretnymi ludźmi i społeczeństwami w obliczu najnowszych odkryć neuronauk. Tak sformułowane zadanie brzmi wystarczająco prezentystycznie, by częściowo wyjaśnić brak historii w neuroetyce.

Postawy moralne neuroetyków

Niezależnie od wspomnianych powyżej wyjaśnień, a więc oprócz wyjaśnień w jakimś sensie zewnętrznych, istotne może okazać się wyjaśnienie dotyczące wnętrza samych neuroetyków, czyli ich postaw moralnych. Nie da się tego wyjaśnienia wykluczyć, a czasem ono właśnie może się zwyczajnie narzucać. Postawą problematyczną lub zupełnie obstrukcyjną w owocnym uwzględnianiu historii w neuroetyce jest arogancja względem autorów tworzących w innych epokach, językach i kulturach. Arogancja jest pewną wewnętrzną skłonnością, zgodnie z którą ktoś

decyduje się przypisywać sobie samemu ponad miarę, przesadnie, na wyrost, jakąś wartość, zasługę, wiedzę, kompetencję, władzę, autorytet lub powagę, zazwyczaj kosztem innych podmiotów wartości, zasługi, wiedzy, kompetencji, władzy, autorytetu lub powagi. Wspomniany koszt wyraża się w poniżaniu innych, ignorowaniu ich atutów lub wykluczeniu ich jako niegodnych uwagi. Mimo że mówi się czasami o szczególnej odmianie arogancji, arogancji intelektualnej, to jednak również taka szczególna odmiana jest zarazem przypadłością moralną, gdyż dotyczy decyzji. Skłonność może napotkać na opór decyzji lub decyzję przeciwną – nie odbiera więc wolności, jednak przez swą intensywność i połączenie z innymi czynnikami może wolność nieco ograniczać. Przeciwnieństwem arogancji jest wielkoduszność – osoba wielkoduszna nie musi sobie niczego udowadniać przez poniżanie innych.

Nie można, rzecz jasna, całego zjawiska braku lub niedoboru historii w publikacjach neuroetyków wyjaśniać wyłącznie arogancją autorów. Jeśli w ogóle komuś z neuroetyków zdarzyło się obrać tę postawę moralną, arogancja prawdopodobnie odpowiada tylko za małą część wspomnianego zjawiska, choć nie da się tego zmierzyć lub zweryfikować. Nawet jeśli się nie da tego zmierzyć ani zweryfikować, warto o tym wspomnieć, bo ten aspekt zwykłego doświadczenia relacji międzyludzkich, zanotowany i analizowany w dokumentach od najdawniejszych czasów aż do dzisiaj, bywa niebagatelnym czynnikiem sprawczym lub modelującym konkretne dzieła. Jeśli arogancja się w kimś zdomowi, taka osoba własną arogancję może starać się ukryć lub przykryć wieloma koherentnymi, prawdopodobnymi i wysublimowanymi wyjaśnieniami, które można w jakiejś mierze pozytywnie zweryfikować, zmierzyć i znaturalizować, ale mimo naukowo brzmiących przykrywek, arogancja pozostanie arogancją i podstawowym wyjaśnieniem konkretnych wyborów moralnych, mimo zewnętrznego braku mierzalności i weryfikowalności.

Moją intencją nie jest przedstawić wyczerpującej listy racji wyjaśniających brak zainteresowania historią wśród neuroetyków, a raczej ogólnie zarysować zjawisko i wskazać, że poważniejsze zainteresowanie historią etyki może być użyteczne. Podane racje są tylko częściowe, zaledwie prawdopodobne, ale wydaje się, że dla potrzeb tego tekstu wystarczą dla lepszego zrozumienia możliwych uwarunkowań obecnego stanu neuroetyki w relacji do historii. Zapewne da się jeszcze przedstawić jakieś uzasadnienie poważnego niedoboru historii w neuroetyce.

Jednakże, mimo wyjaśnień i tłumaczeń, tych podanych powyżej i tych możliwych do podania, rzetelne zainteresowanie historią jest neuroetykom potrzebne, przede wszystkim dlatego, że ułatwia unikać pewnych błędów.

2.3. Kilka głosów o użyteczności historii etyki w neuroetyce

Zaproponowałem szereg racji, które mogą częściowo wyjaśniać brak lub niedobór historii myśli moralnej w neuroetyce. Te racje mogą także częściowo usprawiedliwiać obecny stan rzeczy, a nawet zachęcać, by przyjąć ten stan rzeczy i ucieszyć się, że właśnie tak jest. Bez historii, albo jedynie z jej odrobiną w neuroetyce, możemy bowiem zaoszczędzić wiele czasu, energii i pieniędzy. Gdybyśmy przyjęli wspomniany prezytyzm, wówczas unikanie historii mogłoby być uznawane nawet jako obowiązek.

Mimo to, sytuacja pozostaje problematyczna. Brak zainteresowania historią często skutkuje powtarzaniem starych błędów, nieuzasadnionymi ekstrapolacjami, nieuzasadnionym zawężaniem perspektywy (niewystarczająco uformowaną wyobraźnią o możliwych przypadkach czy możliwych skutkach) i pochopnymi wnioskami.

Można by się zgodzić, że są to rzeczywiście niepożądane cechy dyskursu neuroetycznego, ale nadal sprzeciwiać się uznawaniu większej potrzeby historii. Uznawanie takiej potrzeby jest zbędne, mógłby ktoś powiedzieć, gdyż wystarczy dobra logika. Dobra logika jest, oczywiście, niezastąpioną podstawą, im jej więcej, tym lepiej dla filozofii i dla całego życia człowieka. Są jednakże co najmniej dwie racje przemawiające za wnioskiem, że sama logika jest niewystarczająca. Po pierwsze, aby właściwie zaaplikować logikę do jakiegokolwiek dyscypliny, potrzeba dobrej znajomości tejże dyscypliny. Po drugie zaś, w etyce dopuszcza się wyciąganie wniosków nie tak ścisłych, jak w wielu innych dyscyplinach – ten szczególnie charakter etyki domaga się szerszego doświadczenia, niż może pomieścić jedno życie, by uformować opinię lub zająć stanowisko w dyskusji.

Neuroetyce tym bardziej potrzeba historii, bo należy do niej łączenie filozofii ze zdobyczami nauki, szczególnie neuronauk. Znajomość historii może przyczynić się do wytworzenia krytycznej postawy i wrażliwości na to, że czasem to, co podawane jest jako nauka, jest faktycznie uzurpacją nauki. Uzurpator może być bardzo utytułowany akademicko

i nawet nie zdawać sobie sprawy z uzurpacji⁹. Może on bowiem także samego siebie oszukiwać i dopiero po jakimś czasie dziwić się sobie, że był tak niemądry, że blokował we własnej świadomości rzeczy oczywiste.

O jakiej uzurpacji nauki mowa? Oto ktoś na przykład orzeka – zgodnie z najbardziej aktualną nauką i najbardziej aktualną technologią – że karmienie piersią jest niehigieniczne i mniej odpowiednie dla zdrowia i postępu społeczeństwa niż podawanie sztucznego mleka i odżywek przygotowanych naukowo przez fachowców. Takie ekspertyzy i idące za nimi programy społeczne były przez masy ludzi postrzegane przez kilka dekad XX wieku jako wyraz naukowego postępu i naukowego ulepszenia ludzkiego funkcjonowania. Do tego dołączała się cała kampania zniechęcania matek do karmienia piersią, określając tę czynność jako wsteczną, zwierzęcą i naganną¹⁰. W Stanach Zjednoczonych w ciągu zaledwie trzech dekad od niemal powszechnego karmienia piersią doszło do radykalnej redukcji pozycji instynktu naturalnego, by go zastąpić karmieniem z butelki pod czujnym okiem lekarza – przedstawiciela nauki¹¹. Początkowo plaga ta dotknęła bardziej zamożne matki, które było stać na „naukową formułę” karmienia dzieci i które chciały się odróżnić od innych, poddających się naturalnym intuicjom i instynktom, zamiast nauce. Później już prawie każda matka chciała być w tym sensie „naukowa”, żeby nie karmić dziecka piersią, ale dostosować się do „naukowej formuły” (tak dosłownie można przetłumaczyć z angielskiego ogólną nazwę sztucznego mleka – *scientific formula*), i niemal od razu po urodzeniu dziecka być gotową do podjęcia pracy zawodowej¹². Była taka moda, tak pisano w czasopismach kobiecych, takie były reklamy i tak mówili lekarze, działający po cichu, lecz sprawnie ramię w ramię z producentami sztucznego mleka dla dzieci. Według dostępnych badań, jak przed rozpoczęciem kampanii na rzecz karmienia butelką karmienie

⁹ Zob. wyśmienicie opisaną historię dotyczącą zmiany paradygmatu patrzenia na zadania medycyny czy postrzegania ludzkiego organizmu, a także historię klimatu wokół eugeniki w zeszłym wieku: Urban Wiesing, *The History of Medical Enhancement: From Restitutio ad Integrum to Transformatio ad Optimum?*, w: Bert Gordijn, Ruth Chadwick (red.), *Medical Enhancement and Posthumanity* (Dordrecht: Springer, 2008), s. 9–24.

¹⁰ Zob. Rima D. Apple, *Mothers & Medicine: A Social History of Infant Feeding 1890–1950* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1987).

¹¹ Zob. tamże, s. 3.

¹² Zob. tamże, s. 160.

piersią było prawie powszechne, tak w 1958 roku tylko 21 procent dzieci opuszczających szpitale było karmionych wyłącznie piersią, natomiast 63 procent wyłącznie butelką¹³. Albo badania z 1972 roku pokazują, że w pierwszym tygodniu życia mniej niż 30 procent dzieci było karmionych wyłącznie piersią, zaś po skończeniu dwóch miesięcy życia ponad 80 procent dzieci karmionych było wyłącznie butelką. Matki, które decydowały się nie służyć podszepstw natury czy nie ulegać tego typu „zwierzęcym zachciankom” jak karmienie piersią, tylko decydowały się korzystać z mleka przygotowanego przez naukowców-fachowców, nazywane były dumnie „matkami nowoczesnymi”, „matkami odpowiedzialnymi” lub „matkami naukowymi”, albo chwalone były, że realizują „naukowe macierzyństwo” (*scientific motherhood*)¹⁴.

Czy to była nauka? Wówczas w wyobrażeniu wielu szczerych i uczciwych ludzi tak to się przedstawiało, choć niektórzy być może byli nieco zaślepieni zyskiem, jaki czerpali ze współpracy z producentami „naukowej formuły”. Lecz z obecnej perspektywy przyznajemy delikatnie, że to raczej pomyłka, nie zaś nauka. A czy to naukowe karmienie dzieci było ulepszaniem? Te matki były przekonane, że to było ulepszanie. I do tego miały „dowody naukowe”, że lepiej jest karmić dzieci butelką, lepiej powierzyć los dzieci specjalistom-naukowcom i nie przejmować się, że kobieca intuicja podpowiada coś innego. Z naszej perspektywy uznajemy, że to nie było ulepszanie, bo obecnie wiemy, że nic nie zastąpi mądrości naturalnego karmienia dzieci (pomijając sytuacje nieregularne lub stany chorobowe).

Pokrewny przykład uzurpacji naukowości dotyczy ingerencji w relacje rodziców z dzieckiem. Oto ktoś naukowo stwierdza i swym naukowym autorytetem przekonuje wysokich rangą urzędników państwowych, żeby ograniczać kontakt rodziców z dzieckiem do absolutnego minimum, żeby dziecko od maleńkości wyrabiało w sobie autonomię, tak umiłowaną przez nowożytnie oświecone umysły, a też żeby matki miały więcej emocjonalnej i funkcjonalnej niezależności dla niemal natychmiastowego podejmowania pracy zawodowej. Wpływ behawiorystów na ten typ relacji jest tylko jednym, choć chyba najwyraźniej-

¹³ Zob. tamże, s. 155.

¹⁴ Zob. tamże, s. 97 (autorka używa nawet frazy *the ideology of scientific motherhood*) i szczególnie rozdział 7: „The Doctor Should Decide’ 1920–1950”, s. 117–132. Pisze ona również: „Scientific principles, not innate instincts or traditions, were to guide women in the performance of their maternal role”. – Tamże, s. 174.

szym, z czynników przechodzenia „od romantycznego sentymentalizmu” względem dzieci „ku nauce i technologii”¹⁵. Dzieci miały być traktowane jak młodzi dorośli. Według klasycznej teorii behawioralnej, działania, które są nagradzane, będą ponawiane. W tej perspektywie, odpowiadanie na domaganie się o jedzenie, przytulenie, głaskanie czy kołysanie, przyczyni się do wytworzenia samolubnych i zależnych dzieci. John B. Watson w 1928 roku pisał w swej ogromnie wpływowej książce o psychologii wychowania dzieci, żeby matki karmiły dzieci według sztywnego harmonogramu, a nie według dziecięcego domagania się, i by swych dzieci nigdy nie przytulały i nie całowały, ani też nie pozwalały im siadać na kolanach, ale „jeśli musisz, pocałuj je raz w czoło na dobranoc”¹⁶. Książka była określana przez autora jako naukowa, i tak też była wówczas odbierana. Podobne opinie były podzielane przez Urząd do spraw Dzieci w Ministerstwie Pracy Stanów Zjednoczonych, co było potwierdzone na piśmie w formie rekomendacji i szeroko dystrybuowane¹⁷. Do tego Watson zachęcał, by dzieci umieszczać w ramach jakiegoś ogrodzenia przez większość dnia, żeby sobie tam samo radziło z własnymi problemami, a rodzice byli zniechęceni, by obserwować, jak dziecko się bawi, chyba że w taki sposób, by nie być zauważeni.

Zdecydowanie bardziej drastycznym przykładem uzurpacji naukowości była praktyka lobotomii. Lobotomia także była uznawana za naukowo dowiedzioną technologię ulepszania. Autorowi tej technologii wręczono nawet Nagrodę Nobla z medycyny i nigdy mu jej nie odebrano. Lobotomia była z pewnością wyśmienitym środkiem do tego, by chronić społeczeństwo przed wariatami, którzy mogliby użyć broni masowego rażenia (podobny argument z prewencji stosuje w ostatnich latach Julian Savulescu, dyrektor Uheiro Centre of Bioethics w Oksfordzie, by uzasadnić swój postulat przymusowego wprowadzania pewnych form biomedycznego ulepszania).

Innym przykładem trudności w określaniu tego, co jest nauką i technologią, a co nią nie jest, są dramaty całych społeczeństw, milionów ludzi poddawanych ulepszającemu działaniu naukowo-postępowego socjalizmu realnego czy podobnych diabelnie naukowych teorii, prak-

¹⁵ Zob. Kathryn M. Bigelow, Edward K. Morris, *John B. Watson's Advice on Child Rearing: Some Historical Context*, „Behavioral Development Bulletin” 10 (2001): 26–30.

¹⁶ „Never hug and kiss them, never let them sit in your lap. If you must, kiss them once on the forehead when they say good night”. – John B. Watson, *Psychological Care of Infant and Child* (New York: Norton, 1928).

¹⁷ Por. Bigelow, Morris, *Watson's Advice*, s. 28.

tycznie i tragicznie testowanych w XX wieku. Jonathan Glover w sposób wybitny opisał ten fragment moralnej historii ludzkości i między innymi na tej podstawie temperował entuzjastów współczesnych możliwości neuronaukowego ulepszenia ludzi¹⁸. Szczególnie jest to ważne dla nas, żyjących w obecnym wieku, gdy nauka może być teraz bardziej podległa polityce i perspektywie ekonomicznego sukcesu¹⁹.

¹⁸ Zob. Jonathan Glover, *Humanity: A Moral History of the 20th Century*, 2nd ed. (New Haven–London: Yale University Press, 2012 – pierwsze wydanie jest z 1999 roku). Zob. też jego *Eugenics: Some Lessons from the Nazi Experience*, w: John Harris, Soren Holm (red.), *The Future of Human Reproduction, Choice and Regulation* (Oxford: Oxford University Press, 1998), a także jego odpowiedź na tekst autorstwa Johna Harrisa *Transhumanity: A Moral Vision of the Twenty-First Century*, w: N. Ann Davis, Richard Keshen, Jeff McMahan (red.), *Ethics and Humanity: Themes from Philosophy of Jonathan Glover* (Oxford: Oxford University Press, 2010), s. 155–171 i tamże, s. 262–266.

¹⁹ „The proportion of scientists engaged in research in red biotechnology (biomedicine and public health) or green biotechnology (agriculture and food production and distribution) who do not have some corporate connections began to decline precipitously in the 1980s, and has now dwindled to the thinnest trickle. In consequence, there are now very few scientists who can be relied upon to dispense disinterested information to policy-makers. Virtually none of the scientists who serve on government regulatory commissions are free of conflicts of interest; indeed, individuals who sit on these commissions often have vested interests in the outcomes of the very policy deliberations in which they are participating. The regulators have often had previous jobs in industry, and their prospects of returning to work for those industries at the end of their tenure on government commissions or advisory boards depend heavily on their advancing policies that are industry-friendly. (So common is this that the relationship between individuals in government and industry has been characterized as a ‘revolving door.’) Such an arrangement clearly does not conduce to the dispassionate assessment of evidence or to disinterested policy-formation”. – N. Ann Davis, *Humanity and the Perils of Perniciously Politicized Science*, w: *Ethics and Humanity*, s. 75–104 [tu: 87]. I jeszcze: „Because it attaches primacy to the private pursuit of profit, neoliberal ideology is incapable of taking seriously the problems posed by the existence of conflicts of interest faced by scientists, entrepreneurs, and regulators with corporate or industry ties. The embrace of neoliberal ideology thus both increases the likelihood that science will be perniciously politicized, and our vulnerability to the consequences of its being thus politicized”. – Tamże, s. 90. Zob. też fascynujący artykuł dotyczący najnowszej historii politycyzacji nauki: Ari N. Schulman, *Science Anxiety*, „The Hedgehog Review” 18 (2016): http://www.iasc-culture.org/THR/THR_article_2016_Fall_Schulman.php. Autor kończy tekst sugestią „that some revival of the classical understanding of science as natural philosophy is urgently required if we are to extricate ourselves from our current morass”.

Wspomniałem już znane i uznawane autorytety (porównane do wielkich dzwonów), które wyjaśniały potrzebę studiowania historii myśli moralnej w uprawianiu etyki i do takiego studiowania przekonywały. Oprócz ich argumentów, aplikowalnych oczywiście do neuroetyki, można wspomnieć szereg przykładów autorów, którzy – korzystając z wiedzy historycznej – pokazują użyteczność historii etyki w neuroetyce, gdy obnażają nieadekwatność lub zwykle błędy w niektórych twierdzeniach wysuwanych przez neuroetyków. Poniżej przytoczę pokrótce pięć takich przykładów, a w następnych rozdziałach przyjrzymy się bliżej kilku innym problemom.

a) Sally Satel i Scott O. Lilienfeld w bogato udokumentowanej książce pod znamienym tytułem *Brainwashed: The Seductive Appeal of Mindless Neuroscience*²⁰ ujawniają dobrą znajomość historii myślenia o moralności. Ten akademicki duet psychiatryczno-psychologiczny (Satel jest psychiatrą, a Lilienfeld psychologiem) denuncjuje znaczną chełpliwość w twierdzeniach poszczególnych neuroetyków, którzy albo sami są nadgorliwi, albo padli ofiarą „neuroprzedsiębiorców, którzy głośno zachwalają łatwe wnioski”, wykraczające daleko poza to, co można uzasadnić dzisiejszym stanem wiedzy²¹. Podają przy tym kolekcję przykładów śmiałych wypowiedzi w publikacjach zaliczanych do neuroetyki:

Według neuronaukowca Sama Harrisa, badania mózgu ostatecznie i wyczerpująco wyjaśnią umysł, a w konsekwencji ludzką naturę. W końcu, twierdzi, neuronauka będzie – i powinna – dyktować ludzkie wartości. Semir Zeki, brytyjski neuronaukowiec, i Oliver Goodenough, profesor prawa, spodziewają się z entuzjazmem „tysiącletniej przyszłości, być może odległej tylko o dekady, gdy dobra znajomość systemu sprawiedliwości zawartego w mózgu i sposobu reakcji mózgu na konflikty, może dostarczyć krytycznych narzędzi do rozwiązywania międzynarodowych politycznych i ekonomicznych konfliktów”. Wybitny zaś neuronaukowiec Michael Gazzaniga ma nadzieję na wypracowanie „mózgowej filozofii życia”, która będzie oparta na etyce „wbudowanej w nasze mózgi. Wiele cierpienia, wojen i konfliktów mogłoby być wyeliminowanych, gdybyśmy się zgodzili żyć według niej bardziej świadomie”. [...] neuronaukowcy tacy jak David Eagleman i Sam Harris mają nadzieję zobaczyć ogólną „zmianę nastawienia z doszukiwania się

²⁰ Sally Satel, Scott O. Lilienfeld, *Brainwashed: The Seductive Appeal of Mindless Neuroscience* (New York: Basic Books, 2013).

²¹ Por. tamże, s. xiv.

winy ku rozumieniu biologii” [...] Biolog Robert Sapolsky twierdzi zaś, że „Nasza narastająca wiedza o mózgu sprawia, że pojęcia woli, winy i, wreszcie, same podstawy wymiaru sprawiedliwości kryminalnej, stają się głęboko podejrzone”²².

Satel i Lilienfeld bynajmniej nie negują danych neuronauk, ale raczej kwestionują niektóre, ich zdaniem przesadzone, interpretacje i konkluzje. Ogólnie buntują się przeciwko teoriom, które mają przekonać ludzi, że w gruncie rzeczy są skazani na nieodpowiedzialność. Jeden z rozdziałów tej książki jest poświęcony problemowi uzależnień – ważny temat dla neuroetyki. Satel i Lilienfeld, uformowani przez badanie historii, filozofii, neuronauk, jak też przez własną osobistą pracę z osobami uzależnionymi, przekonują, że rozumienie uzależnień dominujące wśród neuroetyków jako chroniczna i nawracająca choroba mózgu, „wpisuje się dobrze w publiczne relacje, ale źle w publiczną edukację”; przekonują też, że takie ujęcie jest „fundamentalnie kiepską nauką”²³, a dodatkowo negatywnie wpływa na proces terapii i wypracowanie zdolności pozostawania w wolności od uzależnień.

b) Raymond Tallis, lekarz, badacz kliniczny, jak również filozof wrażliwy na historię, przez wiele już lat toczył podobne boje. W 1991 roku opublikował książkę *The Explicit Animal: A Defence of Human Consciousness*²⁴, gdzie rozpoczął swój spór z „neuromanią” sprzeciwiając się przesadzonym twierdzeniom opartym na neuronaukowych wyjaśnieniach ludzkiej świadomości i funkcjonowania. Później opublikował kilka innych książek, w których wykazywał dziwnie antyhumanistyczne trendy we współczesnej nauce i filozofii. Ostatnio, w jego głosnej książce *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*²⁵, żartobliwie uznaje swoją sromotną

²² Tamże, s. xviii, xxi, xxii.

²³ Por. tamże, s. 51.

²⁴ Raymond Tallis, *The Explicit Animal: A Defence of Human Consciousness* (London: Macmillan, 1991).

²⁵ Tenże, *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity* (Durham–Bristol, CT: Acumen, 2011). „Darwinitis” to neologizm wymyślony przez Tallisa, by – nie negując wartości teorii Darwina – napiętnować maniackalne tłumaczenie wszystkiego tą teorią. Neologizm pochodzi więc od nazwiska Darwina, ale jest przekręcone tak, by kojarzyło się z jakąś chorobą (np. ang. *tonsillitis* – zapalenie migdałków). Po polsku zatem można chyba przetłumaczyć to jako ‘darwinoza’.

klęskę w próbach „zatrzymania nieustępliwego rozprzestrzeniania się neuromanii”²⁶. Ponownie próbuje wskazać, że wiele obrazów człowieczeństwa opartych na badaniu mózgu czy też neuronaukowych wyjaśnieniach ludzkiego działania jest zwykłymi karykaturami, związanymi z dziwną chęcią pomniejszania czy poniżania człowieka. Tallis trzeźwo zauważa, że „nie ma nic szczególnie oryginalnego w polewaniu obrazu ludzkości gnojówką”, bo przez wieki podobni mizantropi tak robili, żeby rzekomo przypochlebiać się Bogu²⁷. Gdy te karykatury są traktowane poważnie jako obrazy człowieczeństwa i tak też przedstawiane przez szczerych ludzi, mogą „mieć konsekwencje, które są nie tylko intelektualnie puste, ale i niebezpieczne”²⁸. Tallis podaje współczesny przykład takich politycznie niebezpiecznych konsekwencji z jego własnego kraju i trzeźwo komentuje: „Scjentyzm i rząd zawsze tworzyły nieszczęśliwy związek, jak to historia XX wieku strasznie jasno zilustrowała. Mrozi to krew w żyłach, ale mimo to wszystkie większe partie polityczne w Wielkiej Brytanii są zafascynowane możliwością zakorzenienia strategii politycznych w myśli neuroewolucyjnej”²⁹. Jedną z głównych przesłanek tego niebezpiecznego neurodeterministycznego programu jest teza: „jesteś twoim mózgiem”. Przesłanka ta stała się czymś w rodzaju dogmatu i współczesnej ortodoksji. Tallis ironicznie zauważa:

wygląda na to, że nie tylko codzienne doświadczenie i wyrafinowana neuronauka, ale także argumentacja filozoficzna faworyzują tezę, że nasze umysły, nasza świadomość, nasza samoświadomość, nasze własne ja, są tożsame z aktywnością mózgu. Ktokolwiek to neguje, musi zapewne pozostawać w jawnej sprzeczności z faktami i argumentami. I prawdopodobnie działa według jakiejś skrywanej agendy. Zgubiłem się już w liczeniu sytuacji, kiedy mnie, dumnego ateistę, oskarżano o promowanie religii tylnymi drzwiami³⁰.

Tallis zdecydowanie odrzuca sprowadzanie człowieka jedynie do aktywności mózgu. Cytuje zarazem szereg śmiałych twierdzeń neuroetyków i obnaża ich techniczne ograniczenia, niewystarczalność zamy-

²⁶ Tamże, s. 7.

²⁷ „There is nothing particularly original in hosing the image of humanity with liquid manure”. – Tamże, s. 2.

²⁸ Tamże, s. 9.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 42.

słu niektórych eksperymentów i błędy pojęciowe³¹. Odrzuca też siostrzaną tezę sprowadzającą człowieka jedynie do wymiaru zwierzęcia. Stale podkreślając swe ateistyczne przekonania, Tallis nalega, by wypracować obraz człowieczeństwa, który będzie bogatszy i prawdziwszy niż ten sprowadzający człowieka do szczególnie utalentowanego szympansa³². Widzi on gorzką ironię w tym, że jedne z największych zdobyczy ludzkiej myśli, teoria ewolucji i neuronauka, są używane do tworzenia obrazu człowieczeństwa, który nie tylko jest fałszywy, ale i degradujący³³. Postuluje zatem, by odróżnić prawdziwe teorie naukowe od związanych z nimi mitami czy ideologiami³⁴.

c) Podobnie, profesor psychologii i inżynierii William R. Uttal, w wielu swych publikacjach stale pisze o ograniczeniach wyjaśnień neuronauk. Poważne studia historyczne, troska o solidną filozofię nauki, jak też o etykę, są zwykle mocnymi atutami jego publikacji. Dzięki temu może wskazywać pewne podobieństwa pomiędzy dzisiejszymi niedoskonałościami występującymi w neuronaukach i zwykłymi błędami, które występowały dawno temu, choć początkowo przedstawiano je jako odkrycia naukowe. Na przykład, w swej książce *The New Phrenology: The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*³⁵ porównuje niektóre przesadzone interpretacje współczesnego obrazowania mózgu ze skompromitowaną dziewiętnastowieczną frenologią. Zauważa, że „historia takich teorii radykalnego umiejscowiania procesów umysłu w mózgu nie zachęca do dzisiejszych wysiłków, by lokalizować procesy

³¹ Por. tamże, na przykład: s. 75nn.

³² Por. tamże, s. 10.

³³ Por. tamże, s. 12.

³⁴ „[...] scientism: the mistaken belief that the natural sciences (physics, chemistry, biology and their derivatives) can or will give a complete description and even explanation of everything, including human life”. – Tamże, s. 15. „We need, however, to distinguish between neuroscience and its shadow, neuroscientism (or neuromythology), which has underpinned Neuromania”. – Tamże, s. 28.

³⁵ William R. Uttal, *The New Phrenology: The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain* (Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2001). Zob. również jego *Mind and Brain: A Critical Appraisal of Cognitive Neuroscience* (Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2011); tenże, *Psychomythics: Sources of Artifacts and Misconceptions in Scientific Psychology* (Mahwah, NJ–London: Lawrence Erlbaum Associates, 2003); tenże, *Neural Theories of Mind: Why the Mind–Brain Problem May Never Be Solved* (Mahwah, NJ–London: Lawrence Erlbaum Associates, 2005).

poznawcze w poszczególnych częściach mózgu”³⁶. Utrzymuje, że „większości wyższych funkcji poznawczych nie można w dający się uzasadnić sposób przypisać zlokalizowanym regionom mózgu”³⁷. Jednym z głównych powodów tych błędów, zdaniem Uttala, jest brak „ważnego metodologicznego narzędzia – krytycznej analizy podstawowych pojęć, aksjomatów, założeń i przesłanek, które stanowią podłoże dla (...) badań empirycznych”³⁸. A dokładniej, Uttal krytycznie ocenia neuroredukcjonizm, który zdominował współczesne badania, ponieważ w jego opinii, „choć redukcjonizm jest potężną i użyteczną metodą wyjaśniania w wielu naukach, jest on kiepskim narzędziem dla wyjaśniania problematyki, którą napotyka się w próbach budowania mostu pomiędzy sferą poznawczą a neuralną”³⁹. Uttal podaje też historyczny przykład tragicznych praktycznych konsekwencji działań niewrażliwych naukowców, którzy ulegli redukjonistycznym wyjaśnieniom człowieka: szaleństwo lobotomii w latach trzydziestych, czterdziestych i pięćdziesiątych zeszłego wieku – „jeden z najbardziej haniebnych okresów w neuronauce”⁴⁰.

d) W ten sam nurt zarzutów dotyczących niedokładnie zdefiniowanych pojęć, wątpliwych założeń i przesłanek wpisują się dwaj inni sławni autorzy, neurobiolog Maxwell R. Bennett i filozof Peter M.S. Hacker. Ich książka *Philosophical Foundations of Neuroscience*⁴¹ wywołała gorącą debatę. W tej książce, napisanej wyraźnie w perspektywie post-Wittgensteinowskiej, autorzy krytycznie oceniają konceptualne podstawy neuronauk i pokazują, jak brak precyzji na tym poziomie skutkuje w błędnych wnioskach. Niektóre z tych wniosków mogą mieć wymiar praktyczny i stać się problematyczne, gdy zostaną przyjęte bezkrytycznie przez neuroetyków lub polityków. Bennett i Hacker stale podkreślają potrzebę historycznej perspektywy zarówno w neuronaukach, jak i w filozofii, jako ważnej pomocy w krytycznym myśleniu. Ich kolejna książka *History of Cognitive Neuroscience*⁴² jest wyraźnym i systematycz-

³⁶ Uttal, *The New Phrenology*, s. 19.

³⁷ Tamże, s. 24.

³⁸ Tamże, s. IX.

³⁹ Tamże, s. 20.

⁴⁰ Tamże, s. 24.

⁴¹ Peter M.S. Hacker, Maxwell R. Bennett, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003).

⁴² M.R. Bennett, P.M.S. Hacker, *History of Cognitive Neuroscience* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013).

nym wyartykułowaniem tej potrzeby i wskazaniem historycznych korzeni niektórych błędów i nieścisłości pojawiających się w dzisiejszym dyskursie neuronaukowym.

e) Nieco odległe od neuronauk, ale równie ważne dla poruszanego tutaj tematu, są refleksje emerytowanego profesora lingwistyki z Austriackiej National University w Canberrze, Anny Wierzbickiej. W swej książce *Imprisoned in English: The Hazards of English as a Default Language*⁴³ pokazuje ona wiele problemów związanych z używaniem języka angielskiego w przeprowadzaniu badań międzykulturowych. Wierzbicka podkreśla, że język angielski, jak każdy inny, nie jest zupełnie neutralnym narzędziem opisu i oceny. Posiada własny i specyficzny bagaż kulturowy, nieświadomie zakładany przez władających językiem angielskim od wczesnego dzieciństwa i niedostatecznie brany pod uwagę w kontaktach z innymi ludźmi posługującymi się tym językiem. Wierzbicka obrazowo pisze, że „język angielski może czasami stać się pojęciowym więzieniem”⁴⁴. Jeden z jej przykładów, bardzo znaczący dla naszego tematu, zawarty jest w rozdziale szóstym tej książki, zatytułowanym „Anglo Values vs. Human Values: Talking about Values in a Global World”⁴⁵. Cytuje stronę internetową utworzoną przez Marca D. Hausera, zwaną „the moral sense test” (test zmysłu moralnego)⁴⁶. Do niedawna Hauser był profesorem psychologii ewolucyjnej, biologii ewolucyjnej i antropologii biologicznej na Uniwersytecie Harvarda i jest jednym z autorytetów często cytowanych wśród neuroetyków. Jest on autorem szeroko komentowanej i wychwalanej książki *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*⁴⁷. Zdaniem Wierzbickiej, tych kilka słów tytułu jego książki stanowi rzadki przykład wysoko skoncentrowanej dozy kultury anglojęzycznej. Na podstawie badań historycznych Wierzbicka pokazała, że wyrażenie „moral sense” doznało poważnej zmiany znaczenia podczas ostatnich trzech wieków. W jej wcześniejszych międzykulturowych studiach lingwistycznych można przeczytać o szczególnych cechach terminów „right” i „wrong”. Według

⁴³ Anna Wierzbicka, *Imprisoned in English: The Hazards of English as a Default Language* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

⁴⁴ Tamże, s. 4.

⁴⁵ Tamże, s. 55–67.

⁴⁶ Por. tamże, s. 62.

⁴⁷ Marc D. Hauser, *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong* (New York: Ecco–Harper Collins, 2006).

niej większość społeczeństw nie posiada takich pojęć. Test zmysłu moralnego wymyślony przez Hausera zakłada, że wszyscy rozumieją wyrażenie „moral sense”, „right”, „wrong” i tym podobne, w ten sam sposób. Historyczne i międzykulturowe lingwistyczne studia Wierzbickiej skłaniają ją do taktownego wyrażenia sugestii, że jest raczej dyskusyjną rzeczą zakładać, że każdy mówiący w języku angielskim urodził się, wychował i ciągle żyje gdzieś w okolicach Harvardu, to znaczy, że każdy jest ukształtowany przez tę samą kulturę i tradycję. Wierzbicka tak to ujmuje:

Naukowcy i popularyzatorzy nauki, którzy dzisiaj piszą po angielsku o „moral sense”, zwykle nie wydają się świadomi, że są częścią szczególnej lingwistycznej i pojęciowej tradycji, i że zrównując „ludzką moralność” z „moral sense” interpretują ją przez pryzmat tej właśnie tradycji⁴⁸.

Przywołane zróżnicowane przykłady autorów piszących o użyteczności historii dla rozważań właściwych neuroetyce, łączy to, że stanowią w jakiejś mierze głos krytyczny względem wzmożonego entuzjazmu niektórych neuronaukowców czy neuroetyków. Pod wieloma jednak innymi względami publikacje tych autorów są problematyczne i czasem trudno się zgodzić z poziomem argumentacji, spostrzeżeniami czy wnioskami. Możliwe też, że niewielu z nich byłoby skłonnych przyznać, czy nawet przypuścić, że dobrze byłoby neuroetykom sięgnąć po teksty pisane w średniowieczu. Lecz na ogólnym poziomie ich uwagi przyczyniają się do wyartykułowania potrzeby zwrócenia większej uwagi na historię w neuroetyce.

* * *

Nie twierdzę, że powyższe przykłady błędów i niedoskonałości w neuroetyce są wyłącznymi skutkami braku lub niedoboru studiów nad historią myślenia moralnego. Szereg innych czynników może odgrywać istotną rolę. Jestem jednakże przekonany, że uważne studia nad historią myślenia moralnego są wysoce użytecznym narzędziem, które może być użyte dla uniknięcia bodaj części błędów i niedoskonałości.

Jak to jest w przypadku każdego narzędzia, możliwe jest jego użycie lub nadużycie. Czytając historię etyki, może się komuś przydarzyć, że

⁴⁸ Wierzbicka, *Imprisoned in English*, s. 64.

w miejsce chęci nauczenia się czegoś, pojawi się chęć chęłpienia się własną pozycją lub doskonałością, albo w miejsce uważnego zadawania pytań mądrym autorom z dawnych czasów, pojawi się patrzenie ze wzgardą, gdy tylko znajdzie się okazja dla potwierdzenia własnej wyższości. Studiowanie wielkich historycznych pism nie chroni nikogo przed uprzedzeniami, złośliwością czy arogancją. Można być wyjątkowo odczytanym w historii myślenia moralnego, ale pozostać kimś intelektualnie głęboko niemoralnym i używać tej historycznej wiedzy do celów niemoralnych. Studiowanie historii oczywiście nie wystarczy, by zapewnić sobie powodzenie w neuroetyce, gdyż elementów potrzebnych do takiego powodzenia jest wiele. Mimo to, sugeruję, że historia jest jednym z najbardziej wzniosłych i ważnych elementów. Jeśli traktujemy neuronaukę jako niewątpliwe wyzwanie dla dzisiejszej etyki, powinniśmy z pewnością również uznać, że dla dzisiejszej etyki wyzwaniem jest także historia etyki.

3. Jak czerpać ze źródeł średniowiecznych?

W pierwszym rozdziale wyliczyłem kilka stereotypów względem średniowiecznego autora, jakim jest Tomasz z Akwinu, jak też względem projektu dotyczącego wykorzystania jego myśli filozoficznej we współczesnych debatach etycznych. Podałem również dwa przykłady filozofów, którzy przezwyciężyli podobne stereotypy i mimo tego, a być może między innymi właśnie dlatego, wpłynęli na rozwój myśli filozoficznej XX wieku i wpływają także na współczesne dyskusje. W drugim rozdziale rozważałem pokrótce zjawisko niedoboru historii etyki w neuroetyce i sugerowałem korzyści ze zmiany tego stanu rzeczy. Przyglądanie się wspomnianym powyżej stereotypom jest o tyle korzystne, że wydania potrzebę znalezienia i określenia wspólnego gruntu dla ewentualnego dialogu pomiędzy historią myśli średniowiecznej a dzisiejszą neuroetyką. Wspólnego gruntu, jak się wydaje, potrzebują także sami neuroetycy, gdyż wiele elementów z innych dziedzin, poza neuronaukami i etyką, wpływa niepostrzeżenie na dyskurs poszczególnych autorów i przyczynia się do powstawania nieporozumień.

W tym rozdziale rozważę najpierw pokrótce ogólną problematyczność poszukiwania wspólnego gruntu w sprawach moralnych i problematyczność poszukiwania wspólnego gruntu z Tomaszem z Akwinu, a następnie zatrzymam się na dwóch nurtach ujęć historii rozwoju ludzkiej myśli, które mogą przeszkadzać w sięganiu po teksty średniowieczne albo takie sięganie wprost uniemożliwiać. Na koniec zaś wyartykułuję proste zasady dla dzisiejszego czerpania z myśli średniowiecznej.

3.1. Wspólny grunt

Teoretycznie za wspólny grunt jakiegokolwiek dialogu uznaje się zazwyczaj racjonalność. W praktyce jednak racjonalność wcale nie musi odgrywać najważniejszej roli. Rolę wiodącą może mieć opór emocjonalny dotyczący czegoś zupełnie pozamerytorycznego, albo emocjonalna preferencja związana z czymś równie pozamerytorycznym – z wygodą, poczuciem bezpieczeństwa, potwierdzeniem własnej pozycji, relacjami

towarzyskimi, solidarnością plemienną, zwykłą gratyfikacją ekonomiczną czy czymkolwiek jeszcze. Tego typu „racje” mogą być – świadomie lub nieświadomie – przykrywane innymi, bardziej wzniosłymi racjami. Pomaga w tym zwyczaj powoływania się w dyskusjach filozoficznych na niezbyt weryfikowalne, acz traktowane jako kluczowe kategorie „przekonywalności” (ang. *plausibility* lub *cogency*) albo „koherencji”. Wydaje się, że względem każdej teorii lub pojęcia można bezkarnie zastosować te terminy, albo ich przeczenia, byle zrobić to dostatecznie inteligentnie¹.

Szczególnie w sprawach moralnych każdy może nie czuć się przekonany lub też każdy może dowolnie zestawić jakieś aspekty danej teorii i dostrzec brak koherencji. Co więcej, wypowiedzianie twierdzeń w sprawach moralnych łatwo może spotkać się z wrogością. Hannah Arendt, na przykład, w swym eseju o relacjach pomiędzy władzą i prawdą przywołuje słowa Platona z ostatniego zdania alegorii jaskini o możliwości spotkania się z agresją w próbach przedstawiania innym wyzwalającej prawdy. Dalej notuje słowa Thomasa Hobbesa z końcówki *Lewiatana* o tym, że jedynie prawda, która nie sprzeciwia się niczyjemu interesowi i niczyjej przyjemności, jest wszystkim mile widziana – a taka, jego zdaniem, jest tylko w matematyce².

Biorąc to wszystko pod uwagę, niniejsze opracowanie oparte jest na przekonaniu, że dzięki przyzwoitości większości ludzi w większości przypadków dialog pomiędzy różnymi dziedzinami wiedzy jest możliwy i staranie o dotarcie do podstaw wspólnej racjonalności, mierzonej rozpoznaną prawdą, pozostaje ważnym i sensownym zadaniem.

W tym studium chodzi o moralność, zatem oprócz ogólnie rozumianej racjonalności trzeba poszukiwać także wspólnej wizji racjonalności praktycznej. Ta z kolei wydaje się niemożliwa do zidentyfikowania, chyba że w połączeniu ze wspólną wizją sprawiedliwości. Odnaleźć zaś lub wypracować wspólną wizję racjonalności praktycznej i sprawiedliwości jest sprawą niebagatelnie trudną. Alasdair MacIntyre na początku książki o wymownym tytule *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* zauważa:

¹ Przykładowo, Bede Rundle, choć był niewątpliwie wybitnym filozofem, próbował wykazać niekoherencję pojęcia Boga: zob. jego *Why there is Something rather than Nothing* (Oxford: Oxford University Press, 2004). Gdyby pojęcie koherencji poddać podobnej procedurze, ono samo może nie zdać takiego testu i okazać się niekoherentne.

² Zob. Hannah Arendt, *Truth and Politics*, w: José Medina, David Wood (red.), *Truth: Engagements Across Philosophical Traditions* (Oxford: Blackwell, 2005), s. 296 (oryginalnie opublikowane jako *Between Past and Future*, „The New Yorker”, 25 lutego 1967).

Współczesna filozofia akademicka w przeważającej mierze oferuje środki służące bardziej dokładnemu opisowi i erudycyjnemu definowaniu sporów aniżeli środki ich rozwiązywania. Okazuje się, że profesorowie filozofii, zajmujący się kwestiami sprawiedliwości i praktycznej racjonalności, popadają, jak wszyscy inni, w równie ostre, zróżnicowane i zdawałoby się nierozwiązywalne spory o to, jak należy odpowiedzieć na te pytania. Faktycznie, udaje się im wyartykułować rywalizujące punkty widzenia z większą jasnością i większą płynnością, omawiając szerszy zakres argumentów aniżeli inni, jednak niewiele ponadto³.

Jednym z wniosków książki, z której pochodzi ten cytat, jest to, że poszukiwanie wspólnej wizji racjonalności praktycznej i sprawiedliwości trzeba rozpocząć od historycznego zidentyfikowania różnych tradycji myślenia filozoficznego jako zanurzonych w całym systemie relacji społecznych, przekonań i praktyk. Jedynie takie rozpoznanie różnych tradycji uzdolni z jednej strony do względnego zrozumienia używanych słów, sformułowań i argumentów, z drugiej zaś strony uzdolni do dostrzeżenia niewspółmierności i nieprzetłumaczalności poszczególnych elementów w stosunku do innych, radykalnie różnych tradycji myślenia, by następnie podjąć wysiłek przetłumaczenia tego, co może stanowić wspólny grunt dla dalszej dyskusji.

Program poszukiwań wspólnej wizji racjonalności zakreślony przez MacIntyre'a jest godzien podziwu i chyba nie sposób odmówić poparcia każdemu, kto by się chciał do tego programu zastosować. Sam jednak nie decyduję się tutaj zastosować w pełni tego programu, gdyż moim zadaniem nie jest porównywanie dwóch rodzajów myśli, by ostatecznie móc wybrać sobie ten lepszy rodzaj, ale raczej wskazanie, że obecnie jest możliwe i użyteczne czerpanie pewnych inspiracji z pism pochodzących ze średniowiecza. Nie ma zatem potrzeby poświęcania całości tego tekstu na rozważania historyczne i na eksponowanie różnic, choć jakieś uwagi związane z odmiennością sposobów myślenia znajdują tu z konieczności swe miejsce, by uniknąć bodaj części większych nieporozumień. Raczej zatem ufnie założę wspólny grunt intelektualny, niż go odtworzę. Wydaje się, że na poziomie wspomnianego czerpania inspiracji wystarczy z jednej strony wskazać potrzebę poszerzenia niektórych dzisiejszych ram myślowych lub problematyczności aktualnego rozumienia

³ Alasdair MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zb., red. nauk. Adam Chmielewski (Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007 – oryginał z 1988), s. 49–50.

niektórych pojęć, z drugiej zaś strony przedstawić średniowieczne alternatywy jako warte rozważenia. Chcę jednak w następnych rozdziałach poruszać tematy pochodzące z różnych dziedzin, nie tylko z neuronauk i etyki, ale również z filozofii nauki, epistemologii i metafizyki, bo również one (nawet bez angażowania wiedzy historycznej, a być może właśnie z powodu jej nieangażowania) mogą wpływać na powstawanie nieporozumień wśród neuroetyków.

Neuroetyka a Tomasz z Akwinu – w takim zestawieniu myśliciel religijny z XIII wieku wyraźnie jest w defensywie: obecność jego myśli lub nawet propozycja tej obecności w dzisiejszych debatach etycznych winna być uzasadniona. Główne uzasadnienie sięgania po pisma Tomasza z Akwinu w ramach wspólnego wysiłku rozwoju młodej dziedziny naukowej, jaką jest neuroetyka, płynie z wielokrotnie wyrażanej potrzeby samych neuroetyków, by poddać krytycznemu osądowi dotychczasowe teorie etyczne w świetle współczesnych neuronauk. Skoro słyszymy i czytamy powtarzane twierdzenie, że współczesne neuronauki zmieniają tradycyjne teorie moralności, trzeba się przyjrzeć bliżej, na czym polegają owe zmiany w zestawieniu z jedną przykładową szkołą myślenia moralnego, której twórcą jest Akwinata. Szkoła ta jest jednym z najbardziej nobliwych nurtów myśli moralnej, który zaważył na całych pokoleniach różnorodnych społeczności. Obecnie szkoła ta – powiedzmy delikatnie – nie wyznacza głównych trendów w filozofii i raczej należy do nurtów marginalnych, ale studia historyków filozofii, historyków teologii i etyków ostatnich dziesięcioleci ukazały szereg aktualnie atrakcyjnych elementów myśli Tomasza z Akwinu w kontekście alternatywnych teorii. Jako że twierdzenia o zmianach w rozumieniu moralności, jakie niosą neuronauki, często odwołują się do szeroko dyskutowanego „błędu Kartezjusza”, wydaje się czymś co najmniej ciekawym popatrzeć, jak zmiany te odnoszą się do przedstawiciela myśli przednowożytnej i przedkartezjańskiej.

Skierowana do neuroetyków propozycja sięgnięcia po teksty średniowiecznego autora może na początku wzbudzić podstawowe pytanie: co Akwinata mógł wiedzieć o anatomii, biologii czy w ogóle o nauce? Podtekstem tego pytania jest chęć odnajdywania jakichś punktów wspólnych, jakiegoś zaczepienia dla dalszego porozumienia czy wreszcie jakiegoś wspólnego gruntu. Powyższe pytanie można też zadać inaczej: jaka była formacja intelektualna Tomasza z Akwinu⁴? Akwinata

⁴ Uwagi dotyczące formacji Tomasza z Akwinu będą rozwijane w dalszych partiach tekstu. Więcej o kontekście historyczno-kulturowo-religijno-społecznym, zob. Jean-

urodził się w Roccasecca, nieopodal wielkiego opactwa benedyktyńskiego na Monte Cassino. W tym opactwie przeszedł wstępną 9-cio lub 10-cioletnią formację w latach 1229/1230–1239. Oprócz zwykłej ludzkiej i religijnej formacji, organizowano tam coś w rodzaju szkoły podstawowej, z nauką czytania, pisania, gramatyki, dialektyki i retoryki, arytmetyki, geometrii, astronomii i muzyki. Warto wspomnieć, że ponad wiek wcześniej w tym samym opactwie żył słynny Konstantyn Afrykańczyk (zmarł w 1087 roku). Ten pochodzący z Kartaginy podróżnik, wyśmienicie wykształcony w wielu dziedzinach badacz i medyk, nauczający medycyny przez jakiś czas w szkole w Salerno, spędził pracowicie i owocnie ostatnie dekady swego życia na Monte Cassino jako mnich benedyktyński, ciesząc się wielką estymą wśród współbraci i dokonując przekładów na łacinę wielu arabskich dzieł medycznych, używanych w całej Europie jako podręczniki aż do XVII wieku⁵. Związki tego opactwa ze szkołą salernitańską i neapolitańską były podtrzymywane również za czasów nauki Akwinaty. Za namową opata Monte Cassino, Tomasz, jako 14 lub 15-latek (w 1239 roku), został wysłany przez jego rodziców na naukę do niedawno ufundowanego uniwersytetu w Neapolu, należącego do królestwa Sycylii. Obok Palermo i Salerno, było to miejsce, gdzie dynamicznie rozwijała się ówczesna nauka. Pod wpływem założyciela tego ośrodka, słynnego z zamiłowania do nauki i sztuki poligloty Fryderyka II Hohenstaufa (1194–1250), będącego królem Sycylii (od 1198 roku), Niemiec (od 1212) i Cesarzem Rzymskim (od 1220), wyjątkowo rozwijały się tam nauki przyrodnicze i medycyna⁶. W dużej mierze przyczyniła się do tego świadoma polityka przycią-

-Pierre Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło* (Kęty–Warszawa: Marek Derewiecki–Instytut Tomistyczny, 2008), gdzie też znajduje się obfita bibliografia. Krótkie, wyważone i godne polecenia opracowanie można znaleźć w książce Viviana Bolanda, *St Thomas Aquinas* (London: Bloomsbury, 2007), s. 7–17 lub w tekście Jana A. Aerstena, *Aquinas's Philosophy in Its Historical Setting*, w: Norman Kretzmann, Eleonore Stump (red.), *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 12–37.

⁵ Por. Danielle Jacquart, *The Influence of Arabic Medicine in the Medieval West*, w: Roshdi Rashed (red.), *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, t. 3 (London: Routledge, 1996), s. 963–984; Charles Burnett, *Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom*, w: Michael H. Shank, David C. Lindberg (red.), *The Cambridge History of Science*, t. 2, *Medieval Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 341–350.

⁶ Fryderyk kontynuował zresztą dzieło mecenatu nad nauką i sztuką, czy też ekspansywną politykę na rzecz nauki i sztuki, po swym dziadku Rogerze II (1095–1154), fun-

gania uczonych z innych krain i starania o łacińskie tłumaczenia nieznanych dotąd lub słabo znanych greckich i arabskich źródeł. Fryderyk miewał długie okresy poważnych konfliktów z papieżem, z czym wiązało się to, że studia w królestwie Sycylii generalnie nie były skrzępowane kościelnymi dekretami, jak to bywało w innych miejscach ówczesnej Europy. Wymownym przykładem jest to, że pisma Arystotelesa były formalnie zakazywane na uniwersytecie w Paryżu (choć z faktu ciągłych powtórzeń tych zakazów można wnioskować, że nie były one sumiennie przestrzegane), a tezy uznawane za arystotelesowskie były niejednokrotnie potępiane w Paryżu i w Oksfordzie, królestwo Sycylii zaś było liderem w studiach nad pismami Arystotelesa, arabskimi komentarzami do tych pism, jak i w studiach nad innymi pismami, w szczególności dotyczącymi nauk przyrodniczych i medycyny. Królestwo Sycylii było prawdziwym tygłem dla rozwoju nauki, wymiany kulturowej i względnej tolerancji religijnej. Fryderyk ufundował uniwersytet w Neapolu w 1224 roku i do tej właśnie placówki posłano Tomasza. To w Neapolu młody Tomasz poznał dominikanów i tam też wstąpił do tego zakonu w 1244 roku. Można przyjąć, że w Neapolu uczył się nieco ponad 4 lata.

Później jego najbliższa rodzina wzięła go przez ponad rok w domu rodzinnym, próbując zmienić jego decyzję, by porzucił ubogich i żyjących w ciągłej niepewności dominikanów (zakon ten został zatwierdzony za ledwie w 1216 roku), a został statecznym i opływającym we wszystko opatem benedyktyńskim na Monte Cassino (zakon benedyktynów miał już kilka wieków wielkiej tradycji). Próby te nie powiodły się i od 1245 roku Tomasz jako dominikanin podejmuje naukę, tym razem w Paryżu, gdzie dociera pieszo, jak tego domagały się zakonne przepisy. Zakon dominikanów od początku przyciągał wielu uczonych ludzi i miał szczęście do mądrych przełożonych. Można mniemać, że przez

datorze królestwa Sycylii, otaczającego się uczonymi z innych krain. Medycyna najbardziej rozwijała się w Salerno, gdzie powstała pierwsza – jak się wydaje – szkoła medyczna z uregulowanym curriculum i egzaminami. Szerzej zob. Plinio Prioreschi, *A History of Medicine*, t. 5: *Medieval Medicine* (Omaha: Horatius Press, 2003), s. 215–324. Warto dodać, że była to instytucja świecka (choć było tam wielu kapłanów katolickich), dopuszczająca do grona studentów również kobiety i Żydów. Istnieją też studia wskazujące na prawdopodobieństwo współpracy Akwinaty z uczonymi medykami z Salerno, ale wysuwane argumenty pozostawiają miejsce dla wątpliwości – zob. Mark D. Jordan, *Rewritten Theology: Aquinas After His Readers* (Oxford: Blackwell, 2006), s. 34–35.

trzy lata Tomasz kontynuuje w Paryżu studia z zakresu nauk przyrodniczych i rozpoczyna studia teologiczne.

W tym samym roku pochodzący z Niemiec Albert Wielki, również dominikanin i bezdyskusyjnie gigant intelektualny, otrzymuje w Paryżu tytuł mistrza teologii (czyli ekwiwalent współczesnej profesury). Tomasz zostaje jego bezpośrednim uczniem i sekretarzem czy też asystentem. Wpływ Alberta na Tomasza jest powszechnie znany. Łączyły ich bliskie więzy i Tomasz był jego najzdolniejszym i najpilniejszym uczniem. W dużej mierze dzięki Albertowi Tomasz znał wiele szczegółowych informacji dotyczących natury, anatomii, fizjologii i medycyny dostępnych ludziom tamtej epoki. Albert bowiem był wprost szalenie zainteresowany szczegółowymi obserwacjami świata przyrody czy wręcz wszystkim, co stanowiło ówczesną naukę. Razem też udali się w 1248 roku, oczywiście pieszo, do Kolonii, gdzie mieli tworzyć nowy ośrodek studiów. To Albert przekonał generała zakonu, używając także swych politycznych wpływów, by Tomasz – mimo swego młodego wieku – rozpoczął nauczanie teologii na uniwersytecie w Paryżu. Tak też się stało, a Albert do końca brał w obronę swego ucznia, gdy ten miewał problemy polityczno-doktrynalne w Paryżu.

Potem, prawie do samej śmierci w 1274 roku, Tomasz uczył w Paryżu, w Orvieto, w Rzymie, w Witerbo, znowu w Paryżu i w Neapolu, jak też ogromnie intensywnie pisał swe dzieła.

Ten ogólny opis formacji Akwinaty – mimo poszczególnych obiecujących wątków – może być zniechęcający, gdyż rzuca się w oczy, że jedna z najpoważniejszych obecnie trudności w wykorzystywaniu pism Tomasa z Akwinu tkwi w odległości epok. Akwinata żył w XIII wieku – jak z kimś takim znaleźć wspólny grunt? Tak wiele od tamtego czasu dokonało się w filozofii, nauce, kulturze i obyczajach, że wydaje się, iż wszystko wtedy było inne. Wrażenie kompletnej inności jego czasów i naszych podaje w wątpliwość zasadność podejmowanego tutaj tematu czerpania inspiracji z myśli średniowiecznej w interpretowaniu danych współczesnych neuronauk. Dzięki jednakże analizie teorii, argumentów i używanych pojęć możemy sprawdzić w przybliżeniu zakres tej inności czasów, określić możliwe punkty wspólne czy też znaleźć jakieś analogie. Niektóre poglądy, teorie lub twierdzenia, które obiegowo uznane są za przestarzałe lub skompromitowane, przy uważnym zbadaniu wytrzymują krytykę, a nawet stają się inspirujące.

Gdzie jednak w dzisiejszej przestrzeni filozoficznej umieścić Tomasa z Akwinu (zakładając na tę chwilę, że da się w ogóle to zrobić)?

Stephen Boulter w swej książce o ponownym odkrywaniu filozofii zdrowego rozsądku zaproponował, by na najogólniejszym poziomie spojrzeć na filozofów lub sposoby myślenia w historii filozofii zachodniej cywilizacji jako na dwa wielkie plemiona⁷. Oto jest plemię, które ma tendencję do ignorowania czy wręcz pogardzania powszechnymi przekonaniem i opiniami ludzi niebędących filozofami, by w wolności od takich kajdan filozoficznie docierać do nawet najbardziej kontrintuicyjnych wniosków, a wyśmiewanie czy szyderstwa nefilozofów odbierać jako oznakę podjęcia właściwego kierunku. Drugie zaś plemię jest bardziej przyziemne, traktuje bardziej poważnie pospolite czy powszechne przekonania i ceni sobie tezy zdroworozsądkowe, akceptowalne nawet dla „zwykłego człowieka z ulicy”. Ogólnie można powiedzieć, że w tym zestawieniu Tomaszowi z Akwinu zdecydowanie bliżej jest do zdroworozsądkowego plemienia filozoficznego. Zdaniem Boultera to właśnie plemię zaczyna aktualnie nabierać impetu⁸.

Odczuwanie sympatii raczej w stosunku do teorii lub wniosków kontrintuicyjnych, sprzecznych z przekonaniem nieoświeconego tłumu, albo odczuwanie sympatii raczej w stosunku do teorii lub wniosków zgodnych z niewysublimowanym i prostym spojrzeniem doświadczonych przez życie ludzi, jest prawdopodobnie po części kwestią intelektualnego temperamentu czy naturalnej kompleksji umysłu, choć zapewne jest to też element, który da się także wtórnie kształtować lub modelować. W pismach Akwinaty można znaleźć szereg rzeczy, które mogą spotkać się z sympatią zwolenników filozofii zdrowego rozsądku, jak też rzeczy pomocnych w zmienianiu kierunku własnych początkowo odmiennych sympatii.

⁷ Por. Stephen Boulter, *The Rediscovery of Common Sense Philosophy* (Houndmills–New York: Palgrave, 2007), s. ix–xiv.

⁸ Głównymi bohaterami dla Boultera są G.E. Moore i Thomas Reid, ale ujęci są oni wraz z ich wielkim protoplastą, Arystotelesem. Akwinata, dzięki bliskości do myśli Arystotelesa, również pojawia się w tej książce jako reprezentant „Common Sense Philosophy”. Boulter mógłby dodać do swej listy również Cyncerona, który już w I wieku przed naszą erą pozwolił sobie na trzeźwą uwagę, że nie ma takich absurdów, których by ktoś z filozofów już nie wypowiedział („Sed nescio, quomodo nihil tam absurdi dici potest, quod not dicatur ab aliquo philosophorum”. – Marcus Tullius Cicero, *De divinatione*, II, c. 58, 118). Podobną uwagę z tego samego okresu znajdujemy u Warrona, który porównuje nedorzeczności wypowiedzane przez niektórych filozofów z sennymi majaczeniami chorego człowieka („Postremo nemo aegrotus quidquam somniat tam infandum, quod non aliquis dicat philosophus”. – Marcus Terentius Varro, *Eumenides*, fragm. 6, *Saturarum Menippearum*).

Spośród wyzwań, którym w XIII wieku stawiał czoło Tomasz z Akwinu, można przykładowo wyliczyć kilka podobnych do tych, z którymi mają do czynienia neuroetycy w XXI wieku.

a) Akwinata zmagał się z redukcjonistyczną metodologią wyjaśniania doświadczanej rzeczywistości. Odpowiadał on bowiem z jednej strony na starożytne teorie atomistów typu demokrytejskiego z ich podobną do nowożytnych i współczesnych tendencji ignorowania przyczynowości formalnej i celowej w wyjaśnianiu rzeczywistości, jak i z drugiej strony na redukcjonistyczne tendencje galenizmu.

b) Tomasz angażował się też w dyskusję z inną formą redukcjonizmu metodologicznego, którą we współczesnych terminach można wpisać w ramy sporu pomiędzy naturalizmem i supernaturalizmem. Krytycznie bowiem odnosił się z jednej strony do prób redukcji różnych dziedzin filozofii i nauki do teologii, z drugiej zaś strony sprzeciwiał się redukcji nadprzyrodzoności do poziomu natury czy też, innymi słowy, walczył o należyne szacunek dla nadprzyrodzonego sposobu ujmowania rzeczywistości, czyli dla teologii.

c) Wbrew pozorom tworzonym w niektórych współczesnych publikacjach, problem determinizmu i twierdzeń o braku wolnej woli nie zrodził się niedawno w wyniku rozwoju neuronauk, ale jest kolejnym wcieleniem starodawnych argumentów. Na kilka tych wcieleń odpowiadał też Akwinata i część jego rozwiązań może okazać się użyteczna we współczesnych debatach.

d) Przydatne też mogą być jego dyskusje dotyczące struktury człowieka – niebagatelne wyzwanie stojące również przed dzisiejszymi neuroetykami, gdyż nie wszyscy chcą się zgodzić na utożsamienie umysłu z mózgiem czy zrównanie na przykład miłości ze zmianami w ramach składu hormonów i neuroprzekazników.

e) Pochodnym problemem było dla Akwinaty, a jest także dla współczesnych neuroetyków, zapewnienie w przyjmowanej teorii i edukacji odpowiedniej roli uczuć i emocji w psychologii moralnej. Znowu, wbrew pozorom, to nie Antonio Damasio odkrył, ani nawet David Hume, że w podejmowaniu decyzji moralnych i ogólnie w moralności uczucia i emocje odgrywają fundamentalną rolę. Być może tym dwóm myślicielom należy się tytuł ponownych odkrywców rzeczy wcześniej dobrze znanych, lecz następnie przez całe pokolenia wpływowych myślicieli marginalizowanych i zapomnianych.

f) Tomasz z Akwinu aktywnie zaangażował się także w spór o wykorzystanie nowoodkrytych narzędzi ulepszają-

cych funkcjonowanie człowieka. W jego czasach chodziło o wykorzystanie narzędzi intelektualnych, dostępnych dzięki odkryciu i tłumaczeniu dawnych tekstów. Spór ten był wielowymiarowy: miał wymiar akademicki, społeczny, moralny, religijny i polityczny. Stanowi to interesującą analogię względem sporów podejmowanych w naszych czasach w stosunku do biomedycznych technologii ulepszania człowieka, powstałych w wyniku rozwoju neuronauk.

Nie jest to zapewne lista wyczerpująca, ale wydaje się, że wyliczone przykłady wystarczą, by wzbudzić bodaj zainteresowanie współczesnych neuroetyków, wiodące do prób poszukiwań inspiracji w tekstach Tomasa z Akwinu. Zanim jednak o tych przykładach powiemy sobie więcej, trzeba poruszyć szereg tematów, które mogą blokować chęć takich poszukiwań.

3.2. Problemy z historiografiami, czyli jak nie czerpać ze źródeł średniowiecznych

Szukanie inspiracji u autorów starożytnych czy średniowiecznych może być postrzegane jako zachowanie staromodne lub jako ekstrawagancja intelektualna, być może jako wsteczność, być może nawet jako symptom problemów osobowości. Oprócz indywidualnych negatywnych skojarzeń z osobami załężnionymi, bojącymi się jakichkolwiek zmian i nowości, agresywnymi względem postaw otwartości, jakąś rolę w podejrzliwym traktowaniu zainteresowania myślą starożytną i średniowieczną może też odgrywać nazbyt uproszczone pojmowanie postępu w historii ludzkiej myśli. Wpisywałoby się ono w problematycznie celowościowy czy teleologiczny schemat, zgodnie z którym to, co wcześniejsze, z konieczności jest mniej rozwinięte lub nawet niedorozwinięte, jest niegodnym zainteresowania etapem przejściowym, czymś wręcz wstydlivym, niemal jak wspomnienie własnego szczerbatego uśmiechu sześciolatka, nedorzecznych deklaracji dziewięciolatka czy pryszczatej twarzy dorastającego nastolatka. Dopiero sposób myślenia obecnej epoki jest wiekiem dojrzałym, pewną doskonałością, na której trzeba się skupić, żeby ją w pełni przeżywać, a wcześniejsze etapy trzeba pozostawić jako niepotrzebny balast lub przeszkodę w byciu sobą tu i teraz. Takie pojmowanie postępu historii ludzkiej myśli i triumfalnego marszu ku pełni ludzkości, wraz z wbudowaną ideą progresywizmu naukowego, choć wielokrotnie eksponowane i krytykowane jako rodzaj

wigowskiej historiografii (jedną z jej odmian jest historiografia marksistowska), jest jednak mimo wszystko dosyć rozpowszechnione. Można je uznać za pewną formę prezentyzmu lub chronologicznego snobizmu.

Dla współczesnych do przełknięcia łatwiejszy byłby autor należący do epoki nowożytności, bo to przynajmniej nowożytność, ale sugerowanie średniowiecza wydaje się wiązać z nadmiernymi oczekiwaniami względem czytelników. Takie odczucia mogą wynikać z tradycyjnego już, bo obecnego u samych jej początków, sposobu określania epoki nowożytności w jaskrawej opozycji względem wcześniejszych epok. Epokę nowożytności w historii filozofii czasem charakteryzuje się obojętnym lub wręcz negatywnym stosunkiem do historii i tradycji. W ramach tej narracji przywołuje się postać Kartezjusza, pierwszego wielkiego filozofa i naukowca nowożytności, który miał odwagę zadeklarować odrzucenie dotychczasowej tradycji filozoficznej jako bezwartościowej, by wreszcie z uwolnionym umysłem zacząć myśleć samodzielnie⁹. Jego postawa i dokonania umownie rozpoczynają epokę nowożytności. Podobnie przedstawiane są deklaracje i osiągnięcia dwóch wybitnych reprezentantów myśli oświecenia: Davida Hume'a i Immanuela Kanta.

Taka autoafirmacyjna narracja o wielkim postępie wyzwolenia ludzkiego myślenia, dokonanego dzięki zerwaniu z historią i tradycją, była i jest bardzo skuteczna. Często można znaleźć opracowania idei czy teorii filozoficznych, które zupełnie ignorują całe dziedzictwo myśli przednowożytnej. Jeśli zaś czasem pojawiają się odwołania do starożytności lub średniowiecza, bywa, że sposób referowania myśli przednowożytnej jest konstruowany w taki sposób, żeby każdy zrozumiał, że w gruncie rzeczy nie ma sensu zajmować się tą myślą.

Rekomendując lekturę tekstów Tomasza z Akwinu współczesnym neuroetykom, trzeba zatem również zwrócić uwagę, że na poszczególne historiografie wpływają nie tylko dokumenty danego okresu historycznego, ale także inne czynniki, które zniekształcają przedstawiane teorie

⁹ O problematyczności takiego ujęcia zob. np. Marjorie Grene, *Descartes among the Scholastics: The Aquinas Lecture 1991* (Milwaukee: Marquette University Press, 1991); John Cottingham, *A New Start? Cartesian Metaphysics and the Emergence of Modern Philosophy*, w: Tom Sorell (red.), *The Rise of Modern Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 145–166 [opublikowane także jako rozdz. 2 w John Cottingham, *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 53–74]; Roger Ariew, *Descartes among the Scholastics* (Leiden–Boston: Brill, 2011).

z przeszłości, czasem je upiększając, a czasem szpecąc. Poniżej przywołam dwa zdecydowanie szpecące kierunki w historiografiach, które mogą na samym początku ugasić jakąkolwiek iskierkę zainteresowania pismami Akwinaty w kontekście neuroetyki. Jeden z kierunków jest problematyczny dlatego, że neguje istnienie myśli naukowej w średniowieczu, drugi zaś jest problematyczny dlatego, że neguje istnienie myśli filozoficznej w średniowieczu.

W niedawno wydanej książce *Newton's Apple and Other Myths about Science*¹⁰, jej redaktorzy postanowili rozprawić się z 27 mitami o nauce, a na pierwszym miejscu umieścili rozdział dotyczący mitu o braku naukowej aktywności w okresie pomiędzy grecką starożytnością i rewolucją naukową. Autor tego rozdziału, Michael H. Shank już po raz kolejny w swej karierze przekonuje, że zaistnienie tego mitu, jego propagowanie i podtrzymywanie miało – i ciągle często ma – swe źródła w walce o władzę i wpływy. O typowej formie mitu o braku nauki w średniowieczu Shank bez ogródek twierdzi, że

ci, którzy go powtarzają, nie są zainteresowani rozumieniem historii, ale znalezieniem tępego narzędzia, którym można uderzać „chrześcijaństwo”, „Kościół”, „rzymski katolicyzm”, albo „religię”. Te rzeczywistości są przywoływane, by wyjaśnić rzekomo szybki schyłek starożytnej nauki [...]. Poręczność tego mitu w funkcji maczugi skłania ku podejrzeniu, że ma on niewiele wspólnego ze źródłami, a wiele wspólnego z wymyślaniem opowieści. Strukturalnie, w swej najłagodniejszej formie, mit o naukowej średniowiecznej próżni przydaje się do opowieści o późniejszej rewolucji¹¹.

¹⁰ Ronald L. Numbers, Kostas Kampourakis (red.), *Newton's Apple and Other Myths about Science* (Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2015). Podobny zabieg podejmowany był we wcześniejszej książce: Ronald L. Numbers (red.), *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion* (Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2009) – szczególnie godny polecenia w niej jest wstęp Numbersa i dwa pierwsze rozdziały (czyli s. 1–27) o podobnej tematyce, co omawiana tutaj poniżej.

¹¹ Michael H. Shank, *Myth 1. That There Was No Scientific Activity between Greek Antiquity and the Scientific Revolution*, w: *Newton's Apple*, s. 7–15 [tu: s. 9]. Zob. też Margaret J. Osler (red.), *Rethinking the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). Podobnie o tym, że obecnie historycy niechętnie mówią o naukowej rewolucji i odchodzą od tego sformułowania, pisze Stephen Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity, 1210–1685* (Oxford: Clarendon, 2006), s. 3. Gaukroger notuje w tej książce również ciekawą rzecz: „In the USA during the 1930s and 1940s, for example, scientific values were

Narracja o rewolucji naukowej nie miałaby swej wyrazistości i nośności, gdyby bodaj dopuścić myśl, że w poprzedzającym ją okresie także uprawiano naukę i że wiele z późniejszej nauki ma swe średniowieczne korzenie. Dla klarowności narracji lepiej zatem zanegować w ogóle naukę w średniowieczu. Shank zauważa, że

dorośli ludzie ze zmysłem krytycznym powinni w zasadzie być sceptyczni względem twierdzenia, że w jakimkolwiek okresie ludzkiej historii nic się nie wydarzyło przez millenium. Kuriozalnie, oni w to wierzą. Co więcej, choroba rozprzestrzeniająca ten mit może zarażać równie dobrze amatorów, co uczonych. Ta struktura narracyjna jest tak mocna, że nawet historycy średniowiecza jej się poddają¹².

Mimo że historycy nauki już dawno zgodnie uznali, że ta narracja jest zwyczajnie mitem wytworzonym z pobudek konfesyjno-politycznych, zmaganie się historyków nauki o demitologizację w tym aspekcie jest trudne, gdyż w różnych miejscach ciągle pojawiają się specjaliści z innych dziedzin, którzy, rozszerzając nieco swój autorytet poza własną dziedzinę, z pełnym przekonaniem powtarzają lub wpisują się w tę narrację i z oburzeniem reagują na próby jej kwestionowania.

Shankowi wtóruje Peter Harrison, autor rozdziału 24., poświęconemu pokrewnemu mitowi o tym, że religia zazwyczaj hamowała rozwój nauki¹³. Mit ten znany jest szerzej jako „mit konfliktu” pomiędzy religią i nauką. Harrison twierdzi, że obecnie historycy generalnie uznają takie myślenie za pogląd błędny, oparty na jawnych przekłamaniach i wymyślonych faktach¹⁴. Oprócz wskazania autorów powszechnie uznawanych za bezpośrednich twórców tego mitu (John Draper i Andrew Dickson White), Harrison skrótowo przywołuje także głębsze korzenie tego mitu.

contrasted with those of fascism, communism, Catholicism, and McCarthyism in particular” (s. 13).

¹² Tamże, s. 10.

¹³ Peter Harrison, *Myth 24. That Religion Has Typically Impeded the Progress of Science*, w: *Newton's Apple*, s. 195–201.

¹⁴ Jednym z najbardziej ordynarnych zmyśleń jest przypisywanie średniowiecznym myślicielom wierzenia o płaskiej ziemi. Mimo że powstało wiele publikacji obnażających zarówno niedorzeczność takich twierdzeń, jak i ich manipulatorski zamysł, nawet wykształceni ludzie w naszych czasach wciąż powtarzają to samo, najwyraźniej ciesząc się, że przyszło nam żyć w tak świetłej epoce. Zob. Lesley B. Cormack, *Myth 2: That Before Columbus, Geographers and Other Educated People Thought the Earth Was Flat*, tamże, s. 16–22. A także zob. Jeffrey Burton Russell, *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians* (New York: Praeger, 1991).

Wersji mitu o walce religii z nauką Harrison upatruje w „XVII-wiecznych protestanckich wystąpieniach przeciwko katolikom, w których starano się skojarzyć papizm z ignorancją, zabobonem i oporem względem nowej wiedzy”¹⁵. Ten protestancki sposób przedstawiania lub raczej wykluczania katolików, a także myśli średniowiecznej, jako wytworzonej przez ograniczenia katolicyzmu czy myśli właściwej katolikom, „był następnie przejęty i zastosowany znacznie szerzej przez francuskich *philosophes* i kluczowe postaci myśli oświecenia”¹⁶ – tyle że na tym etapie narracja ewoluowała i według niej naukę blokował nie tylko katolicyzm, ale w ogóle chrześcijaństwo. Następnym etapem życia tej narracji było jej inkorporowanie i transformacja w progresywistycznej i symplisticznej wizji historii Auguste’a Comte’a. Tu już nie tylko chrześcijaństwo, ale w ogóle religia blokowała rozwój nauki. Bo oto według Comte’a mamy trzy stadia rozwoju ludzkiej myśli: teologiczne, czyli religijne, metafizyczne, czyli filozoficzne, i pozytywne, czyli naukowe. Stadium teologiczne jest najbardziej zacofane, zanurzone w religijnych zabobonach, nienaukowe i wrogie nauce. Stadium metafizyczne jest okresem systemów filozoficznych, które zupełnie nie są przydatne i nie rodzą prawdziwej nauki – raczej tę naukę tłamszą sterylnymi formułkami i abstrakcyjnymi pryncypiami. Dopiero stadium pozytywne rodzi naukę dzięki systematycznemu badaniu świata i nauka ta staje się prawdziwym światłem dla ludzkości, wybawieniem z niemocy i opresji. Aby to trzecie stadium się rozwinęło, potrzeba jednakże wyeliminowania tradycyjnej religii. Wizja ta była ogromnie wpływowa w XIX wieku. Na wszystkich etapach przejmowania i transformacji tego mitu o konflikcie, myśl średniowieczna pełniła rolę ilustracji, jak nisko ludzki rozum może upaść, albo jak radykalnie może być zepsuty, czy też pełniła rolę retorycznego ekstremum, określanego w opowieści po to, by uwyraźnić wielkość obecnych zdobyczy nauki, lub też po to, by uzasadnić słuszność obranego kierunku, czyli porzucenia tego, co było dawniej, albo wreszcie po to, by z nią utożsamiać oponentów i tym samym skutecznie ich uciszać. Myśl średniowieczna była nie tylko wyszydzana jako nienaukowa, niezdolna do wydania na świat nauki, naukowo bezpłodna, ale też jako zwyczajnie antynaukowa.

Shank i Harrison są wybitnymi historykami nauki i w wielu innych publikacjach kompleksowo pokazują i dokładnie dokumentują to,

¹⁵ Harrison, *Myth 24*, s. 199.

¹⁶ Tamże.

o czym skrótowo piszą w przywoływanej tutaj książce¹⁷. Dołączają oni do grona wybitnych historyków, którzy od dekad wielokrotnie negują rozpowszechnione przekonanie o braku nauki w średniowieczu, wykazują fałszywość tezy o historycznym konflikcie katolicyzmu z nauką, jak też eksponują konfesyjno-polityczne motywy konstruowania i propagowania historycznie nieadekwatnych i przekłamanych narracji¹⁸. Choć w gronie historyków średniowiecznej nauki konsensus w tej sprawie jest wyraźny, wielu innych autorów wypowiada się na tematy historyczne lub wplata historyczne uwagi do swych wywodów, stale powtarzając te same, tradycyjne już tezy, często nieświadomi, że tezy te mają nikłe podstawy w rzeczywistości, dużo bogatsze zaś podstawy w wyobraźni skrzywionej chęcią marginalizacji.

Odkładając zatem te mity na bok, możemy rozbroić przynajmniej jeden rozbudowany stereotyp, który może blokować samą możliwość sięgania po pisma Tomasza z Akwinu i angażowania ich w dyskusjach neuroetycznych.

Sensowność takiego sięgania i angażowania może być jednakże podważona z innej strony. Są mianowicie takie interpretacje, które negują istnienie filozofii w średniowieczu. Religijność rzekomo była w tym okresie na tyle wszechobecna, że na filozofię zwyczajnie nie było miejsca ani w instytucjach, ani w umysłach. Przez długi czas był to szeroko rozpowszechniony obraz myśli średniowiecznej i obowiązywał w mainstreamie akademickim, szczególnie w krajach protestanckich. Obraz ten utracił swą moc przekonywania pod wpływem

¹⁷ Michael Shank jest profesorem historii nauki w Uniwersytecie Wisconsin-Madison, autorem, redaktorem i współredaktorem szeregu cennych publikacji. Szczególnie warte wspomnienia jest to, że jest współredaktorem (razem ze słynnym Davidem C. Lindbergiem) drugiego tomu wielkiej, ośmiotomowej historii nauki z Cambridge (redaktorami całości są wspomniani już Lindberg i Numbers) poświęconemu średniowieczu: *The Cambridge History of Science: Medieval Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013). Peter Harrison był profesorem nauki i religii w Uniwersytecie Oksfordzkim i dyrektorem Ian Ramsey Centre, a obecnie jest Australian Laureate Fellow i dyrektorem Institute for Advanced Studies in the Humanities w Uniwersytecie Queensland. Jest autorem wielu szeroko znanych i dyskutowanych książek, np. *Fall of Man and the Foundations of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), albo *Territories of Science and Religion* (Chicago–London: University of Chicago Press, 2015). Jest też redaktorem *The Cambridge Companion to Science and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

¹⁸ Oprócz wspomnianych powyżej, dodajmy następujących wybitnych autorów: John Hedley Brooke, Edward Grant, Richard C. Dales i William A. Wallace.

pogłębionych studiów i jak pięćdziesiąt lat temu w krajach anglosaskich wyjawienie zainteresowania filozofią średniowieczną skutkowało poważnym ryzykiem marginalizacji, tak w ostatnich czasach ryzyko to znacznie zmalało¹⁹.

Nieco zaskakująco, w ostatnich dziesięcioleciach poszczególni autorzy dobrze znający historię myśli średniowiecznej – wywodzący się również ze środowisk katolickich – argumentowali za tezą, że w średniowieczu zasadniczo nie było filozofii i wszystko było teologią. Jest to ciągle pogląd kontrowersyjny i występuje w różnych wersjach, od radykalnej po zaledwie teologizującą tendencję. Wydaje się, że większość znawców myśli średniowiecznej bez wahania potwierdzi, że w średniowieczu było miejsce na filozofię, rozumianą jako dziedzinę autonomiczną względem teologii. Znane są bowiem gorące spory dotyczące zakresu tej autonomii pomiędzy filozofami a teologami. Jasne jest też, że u niektórych autorów ta autonomiczność była większa, u innych zaś mniejsza. Tomasz z Akwinu, na przykład, należy do tych autorów, u których zasadniczo nie ma wątpliwości, że zapewniał autonomię filozofii. Poniżej jednak przedstawię przykład autora, który kwestionował tę dosyć powszechnie przyjętą interpretację.

John Inglis w swym studium o początkach i kolejach historiografii filozofii średniowiecznej pozwala zlokalizować przynajmniej część korzeni wyliczonych tutaj w pierwszym rozdziale stereotypów, jak też zdobyć odpowiedni dystans względem różnych sztamkowych sposobów przedstawiania teorii pochodzących ze średniowiecza²⁰. Jedną z głównych tez jego książki dotyczy zakresu wpływu poszczególnych autorów i instytucji na sposób pisania historii filozofii średniowiecznej – wpływu, który dokonuje się także ze względów moralnych, politycznych i teologicznych. Inglis radzi, by z tego typu wpływów sobie zdawać sprawę, żeby nie stawać się nieświadomie i mimowolnie wykonawcą czyichś skrytych zamiarów, ale wyrabiać sobie krytyczny osąd co do faktycznego stanu umysłów tworzących w tamtej epoce.

¹⁹ Tak to przedstawia Robert Pasnau we wstępie do redagowanego przezeń *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, t. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 7. Nie oznacza to jednak, że ryzyko to zupełnie zaniknęło, gdyż są środowiska, w których tego typu stereotypy czy uprzedzenia chronią się skuteczniej przed wiedzą: zob. Philip Jenkins, *The New Anti-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

²⁰ John Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy* (Leiden: Brill, 1998).

Inglis przedstawia szczególnie dwóch Niemców żyjących w XIX wieku, którzy utworzyli pewien model opisywania historii filozofii średniowiecznej. Jednym z nich był Joseph Kleutgen (1811–1883), a drugim Albert Stöckl (1823–1895). Zdaniem Inglisa, obydwaj ci autorzy pisali swe historie filozofii średniowiecznej z zamiarem realizacji konserwatywnej motywacji katolickiej, tak politycznej, jak i eklezjalnej, a w model przez nich wytworzony wpisywali się w XX wieku różni autorzy, ze słynnym Étienne Gilsonem na czele. Inglis pokazuje, że Kleutgen i Stöckl świadomie wydobywali średniowieczną tradycję filozoficzną, której szczyt upatrywali w myśli Akwinaty, by wskazać na alternatywę względem filozofii nowożytnej, ich zdaniem nierozdzielnie uwikłanej w sceptycyzm i indywidualizm²¹. Model historiografii średniowiecza wypracowany przez Kleutgena i Stöckla oparty jest na tezie, że autorzy średniowieczni, a szczególnie Tomasz z Akwinu, uprawiali logikę, epistemologię, filozofię natury, psychologię, metafizykę, filozofię moralną i polityczną w taki sposób, że nie stanowiły one konfliktu względem wiary religijnej – a także odwrotnie: ich teologia była w harmonii z poszczególnymi dziedzinami filozofii i nauki. Inglis opisuje, jak różne osoby i instytucje dla własnego interesu i w ramach walki o wpływy wspierały ten model i go promowały.

Aby jednak odpowiednio wyraźnie przedstawić ten model historiografii filozofii średniowiecznej, Inglis zarysowuje kontekst powstania tego modelu. Kontekstem tym były wcześniejsze rewolucyjne procesy sekularyzacyjne, kasaty zakonów i instytucji, w których jeszcze nauczano filozofii scholastycznej, masowe konfiskaty bibliotek i niszczenie dawnych ksiąg. Jeszcze wcześniej Inglis wspomina pojawienie się protestantyzmu z Marcinem Lutrem, dla którego używanie filozofii Arystotelesa w teologii było zdradą względem chrześcijaństwa, a opieranie się na naturze rozpoznanej rozumem nieoświeconym chrześcijańską wiarą – oznaką pogańskiej pychy. Takie przekonania wzięły się z tezy o braku ciągłości pomiędzy porządkiem natury i porządkiem krzyża, czyli tezy o radykalnej odmienności i wyższości chrześcijańskiej mądrości względem mądrości niechrześcijańskiej²².

Inglis opisuje także jedną z najważniejszych i najbardziej wpływowych postaci stanowiących tło dla Kleutgena i Stöckla prób odtworzenia średniowiecznej tradycji filozoficznej, mianowicie Johanna Jakoba

²¹ Por. tamże, s. 11.

²² Por. tamże, s. 22.

Bruckera. Brucker był niemieckim pastorem luterańskim, który w latach 1742–1767 opublikował monumentalną *Historia Critica Philosophiae*. Inglis przywołuje słowa Victora Cousina o tym, że historia Bruckera ustanowiła nowożytny gatunek powszechnej historii filozofii, a sam Brucker został nazwany „ojcem historii filozofii”²³. Brucker przedstawił historię filozofii średniowiecznej w taki sposób, by służyła jako młot na katolików czy też oręż przeciwko papistom²⁴. Jego narracja od początku do końca jest wojownicza, a cel jest jawnie eklezjalno-polityczny. Według tej narracji, w średniowieczu, gdy jeszcze świat cierpiał z powodu braku protestantyzmu, system eklezjalny był taki, że dogmat religijny tłumił i tłamsił rozum naturalny, a cały intelektualny wysiłek był podejmowany w tym celu, by zdobyć tytuły i przywileje kościelne²⁵. Nie trzeba dopowiadać, że katolicy dotychczas tkwią w tym opłakanym stanie. Według Bruckera jest tylko jeden bohater, prawdziwy filozof w średniowieczu: to William Ockham, który sprzeciwił się papieżowi i tym sposobem uwolnił swe myślenie z okowów dogmatów, by w tej świeżo zdobytej wolności przeciwstawić otępiałym realistom średniowiecznym filozofię nominalistyczną, przywracając trzeźwe myślenie i zainteresowanie podmiotem poznającym wraz z eksperymentalnie odkrywanymi konkretami świata natury²⁶.

Inglis przedstawia też ogromnie wpływową historię filozofii Hegla, dla którego w średniowieczu nie ma filozofii, jest tylko kościelna wiara, lub też raczej filozofia i teologia była tym samym. Historia Hegla wpisuje się doskonale w model historiografii wypracowany przez Bruckera. Powtarza on też niemal te same argumenty Bruckera o zaślepiającej filozoficzności

²³ Por. tamże, s. 30.

²⁴ Por. tamże, s. 30–35.

²⁵ Inglis w taki sposób, na przykład, referuje myśl Bruckera: „Scholastic thinkers were not free to think during the Middle Ages. They simply stated what church officials wanted to hear in order to obtain high office, a type of ambition evidenced by the love of titles. [...] The Middle Ages were a period when philosophy was bound up with the ambitions of academics in search of power and high standing linked, via vassal bishops and cardinals, to the Pope himself in Rome (Brucker 1766–1767, 3: 713)”. – Tamże, s. 33.

²⁶ „One of Brucker’s themes is that only those intellectuals who break the chain of pontifical power are able to be philosophers and exercise reason freely. For example, in fighting against the authority of the Pope, Ockham rid himself of the limitations placed on philosophy by Rome (Brucker 1766–1767, 3: 847–849). He was therefore able to dispel illusions about the reality of universals and focus attention on the real natural world”. – Tamże, s. 32.

umysł żądy kościelnej władzy i związanych z nią posiadłości, wychwala Ockhama za nominalizm i zwrot ku podmiotowi poznającemu, ale nieco odmiennie od Bruckera, Hegel dostrzega w średniowiecznym przebudzeniu religijnym coś pozytywnego²⁷. Hegłowska retoryka była mimo to bardzo szorstka w opisywaniu filozofii scholastycznej („barbarzyńska filozofia”, „bez rzeczywistej treści”, „puste pojmowanie, które jest jedynie błędzeniem pomiędzy bezpodstawną kombinacją kategorii”, „kompletny mętlik jałowego pojmowania”), choć ta retoryka, zdaniem Inglisa, była nie tyle wyrazem rozumienia tekstów średniowiecznych, ile przejętym stereotypem lub elementem świadomej walki politycznej. Inglis, pisząc o Bruckerze i Heglu, stwierdza, że rzadko cytowali teksty średniowieczne i mało wskazują na to, że kiedykolwiek je czytali²⁸.

Rozdziały historyczne książki Johna Inglisa (rozdz. 1–8) są bardzo cenne. Jest to prawdziwa kopalnia wiedzy, dobrze udokumentowane i rzeczowe studium. Dwa ostatnie rozdziały jednakże, zawierające poszczególne analizy teorii średniowiecznych, konkluzje i postulaty, wydają się rozczarowujące. W końcowych rozdziałach tej książki Inglis w dość zadziwiający sposób kwestionuje te interpretacje pism Tomasza z Akwinu, Jana Dunsza Szkota i Williama Ockhama, które przypisują im jakąś teorię wiedzy i filozofię moralną. Sugeruje on mianowicie, że ci autorzy nie przeprowadzają poszukiwań epistemologicznych, to znaczy nie zajmują się wyjaśnianiem natury wiedzy, ale raczej analizują ludzkie władze poznawcze, by wyjaśnić teologicznie moralną pielgrzymkę człowieka w drodze ku Bogu²⁹. Inglis pisze: „Jeśli jednakże Akwinata, Szkot i Ockham poszukiwali zrozumienia, aby wyjaśnić życie pielgrzyma na ziemi, a nie teorii wiedzy, wówczas Kleutgena–Stöckla model historii filozofii średniowiecznej, jak i ci wszyscy, którzy się weń wpisują, przeinaczają myśl średniowieczną”³⁰.

²⁷ „If we judge medieval philosophy by its content alone, then, according to Hegel [...] there was no medieval philosophy, only the faith of the church. [...] Hegel is interesting for the historiography of medieval philosophy because he represents a variation on Brucker's view that medieval philosophy was an intellectual exercise carried out in order to acquire ecclesiastical power. Hegel agrees that ecclesiastical property and material goods hindered clear thought, but he interprets the medievals in a more positive light. He sees in this period an awakening of the religious spirit. Hegel's point is that philosophy and theology were the same in the Middle Ages [...]”. – Tamże, s. 49–50.

²⁸ Por. tamże, s. 53.

²⁹ Por. tamże, s. 12 i 237–281.

³⁰ Tamże, s. 13.

Trudno pojąć, na czym jest oparte twierdzenie, że ci trzej autorzy średniowieczni nie poszukiwali teorii wiedzy, bo jeszcze trudniej przyjąć, że można takie poszukiwanie przeciwstawić wyjaśnianiu ludzkiego pielgrzymowania³¹. Innymi słowy, wydaje się, że mamy tu do czynienia z alternatywą: Inglis albo nie widzi w pismach tych średniowiecznych autorów teorii poznania i filozoficznej etyki (co mocno kłóci się z aktualną zawartością tych pism), albo zarzuca tym autorom, że byli ludźmi wierzącymi i to powodowało, że byli wewnątrznie niezdolni do uprawiania filozofii.

Zaraz po zacytowanym powyżej zdaniu, Inglis pisze: „Jeśli mamy precyzyjniej zrozumieć myśl średniowieczną, powinniśmy czytać autorów średniowiecznych według ich trosk, a nie tych z XIX i XX wieku”³². Wydaje się jednak, że Inglis nie zastosował własnych słów do siebie i przyłożył XX-wieczną nazbyt wąską troskę o świeckość myśli filozoficznej do pism autorów średniowiecznych.

Negując obecność filozofii w pismach wspomnianych autorów średniowiecznych, Inglis zbliża się do – pięknie zresztą przezeń opisanej i udokumentowanej – drugiej skrajności, której Kleutgen i Stöckl się sprzeciwiali. Inglisa twierdzenia zaczynają bowiem współgrać z nieopartą lekturą średniowiecznych tekstów narracją dawnych historyków protestanckich, z Jakobem Bruckerem na czele. Można też widzieć w stanowisku Inglisa podobieństwo do przywoływanego wcześniej stanowiska Hegla.

Inglis stara się przekonać swych czytelników, że u takich autorów, jak Tomasz z Akwinu, Duns Szkot czy William Ockham, nie było filozofii, ale tylko specyficzny rodzaj teologii: „Jeśli rozumieć filozofię jako rozumowanie o świecie naturalnym, trzeba nam ocenić ponownie, czy Akwi-

³¹ Na s. 277 Inglis cytuje jednego z autorów, który stwierdza, że lektura tekstów Akwinaty zakładająca istnienie jakiejś epistemologii to lektura przez okulary nowożytnej filozofii (Mark Jordan, *Ordering Wisdom: The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas* [Notre Dame: Notre Dame University Press, 1986], s. 118–119). Jak jeszcze o tym będziemy mówić, w czasach Akwinaty materiał czy tematy traktowane w czasie nowożytności w epistemologii, dyskutowano faktycznie w ramach filozofii przyrody i logiki, bez formalnego wydzielenia odrębnej dyscypliny. Z tego jednak faktu, że nie było formalnej dyscypliny epistemologii w tamtych czasach, nie da się wyciągnąć poprawnego wniosku, że nie było wówczas autonomicznej filozofii, albo że ci, którzy widzą jakąś ówczesną epistemologię, zadają gwałt myśli średniowiecznej. Tym bardziej kuriozalne jest dopatrywanie się w takiej lekturze kontrreformacyjnej żarliwości.

³² Tamże.

nata, Szkot czy Ockham mają filozofię³³. Tym samym nie jest daleko Inglisowi do twierdzeń wojowniczych XVIII-wiecznych luterańskich historiografii filozofii średniowiecznej, o których pisze, że ślady jakiegokolwiek znajomości tekstów średniowiecznych raczej się w nich nie narzucają. Narracja Inglisa jest, rzecz jasna, bardziej umiarkowana, ale i tak ob staje on przy tym, że mówienie o filozofii w pismach takich autorów, jak Akwinata, jest albo błędem, albo niebezpiecznie zbliża się do błędu, albo wreszcie ma ukryty moralny i polityczny zamiar. Gdy spytamy, na jakiej podstawie wyciągać takie wnioski, wywód Inglisa sprowadza się do odpowiedzi, że Akwinata był zakonnikiem i traktował całe swoje intelektualne zaangażowanie jako wyraz religijnej, pastoralnej i apostołskiej misji. Czy jednak rzeczywiście przeczy to istnieniu filozofii jako autonomicznej dyscypliny? A jeśli w ramach tej religijnej, pastoralnej i apostołskiej misji znajduje się przekonanie, że autonomiczności filozofii należy z religijnym wręcz zapalem przestrzegać? Wszyscy chyba badacze myśli Tomasza z Akwinu wiedzieli i wiedzą, że był on zakonnikiem i traktował całe swoje intelektualne zaangażowanie jako wyraz religijnej, pastoralnej i apostołskiej misji, ale dla niewielu wynika z tego, że nie ma w jego pismach autonomicznej filozofii. Dla wielu zaś poważne moralne zaangażowanie w odkrywanie prawdy i jej nauczanie jest ogromną wartością w filozofii, nie zaś jej mankamentem. Warunkiem jednak uznawania takiej wartości jest przyjęcie przednowożytnego pojmowania filozofii jako formy życia, sztuki życia, a porzucenie mitycznego pojmowania filozofii jako refleksji zdystansowanego do wszystkiego, niezaangażowanego obserwatora, któremu wszystko jest obojętne.

Nie sposób nie zgodzić się z Inglisem, że należy brać pod uwagę historyczny, społeczny, instytucjonalny i teologiczny kontekst pism

³³ Tamże, s. 13. Podobnie, na s. 276 pisze: „While significant medieval Latin thinkers transformed philosophy into theology, philosophers in the modern period would transform medieval theology back into philosophy”. A następnie pisze o historiografii Kleutgena i Stöckla, że celem ich twierdzeń, że w średniowieczu była jakaś filozofia, było staranie o uniknięcie subiektywizmu nowożytnego filozofii, prowadzącego do rewolucji, jak też wpłynięcie na takie pojednanie rozumu z objawieniem, które by zachowało tradycyjne instytucje Kościoła i państwa. Potem zaś twierdzi, że tak samo robiło wielu wybitnych mediewistów XX wieku. W moim mniemaniu, przekształcanie filozofii w teologię może odbywać się dwojako: 1) gdy, zachowując autonomię filozofii, czerpie się z niej obfite treści w dyskursie teologicznym; 2) gdy usuwa się w ogóle istnienie filozofii, by w ten sposób teologii zrobić więcej miejsca. Tomaszowi można przypisać pierwsze przekształcanie, a z pewnością nie drugie. Być może niektórym augustynikom średniowiecznym można przypisać to drugie, ale nie Tomaszowi.

Akwiny, ale myślę, że Inglis idzie za daleko podważając istnienie filozofii jako autonomicznej dyscypliny, bo takie podważanie jest wprost sprzeczne z tymi pismami. Aby wyrazić moje przekonanie, że Inglis przesadza, spróbujmy przyłożyć do tekstu książki Inglisa jego kryteria autonomiczności dyscypliny, jakie przykłada względem Akwinaty. Czy będzie rozumna sugestia, że książka Inglisa nie jest książką z historii, bo napisał ją dla pieniędzy, albo by dostać gdzieś dobrą posadę akademicką? Czy będzie stosowne doszukiwanie się ukrytego moralnego lub politycznego zamiaru w tej książce i wskazanie takiego, który przedstawi autora w kompromitującym świetle, albo w ogóle zdyskwalifikuje jako reprezentanta tej dziedziny akademickiej? W moim mniemaniu jedyne dopuszczalne odpowiedzi na oba pytania powinny być negatywne. Dlatego też, *toute proportion gardée*, myślę, że Inglis przesadza w swych konkluzjach, ale ze względu na niekłamana rewerencję względem niego, jak i to, że nie ma to znaczenia dla mojego tematu, nie mam zamiaru doszukiwać się w jego wnętrzu, ani w jego kontekście historycznym, społecznym czy instytucjonalnym powodów dla takiej przesady.

Ogólnie za to można chyba oddać się takiej oto refleksji o wszystkich współcześnie dostępnych wersjach historii myśli średniowiecznej, że mianowicie sposób pisania o sprawach relacji filozofii i teologii, nauki i filozofii lub nauki i teologii czasem jest pod wpływem różnych czynników pozamerytorycznych, ubranych w formę sprawiającą wrażenie rzeczowych argumentów. Mogą tu odgrywać rolę zwykłe, ludzkie przypadłości, miłości, troski, przywiązania, lęki, obawy i podejrzenia, które również wpływają na budowanie narracji historycznej i tworzenie całych modeli historiografii. Możliwość również takich wpływów trzeba brać pod uwagę w lekturze, by wyrabiać sobie zdanie o myśli średniowiecznej, a nie o podawanych jako myśl średniowieczna miłościach, żalach, lękach lub zranieniach samych historyków.

John Inglis nie jest jedynym współczesnym historykiem myśli średniowiecznej podważającym istnienie filozofii jako autonomicznej dyscypliny w tej epoce lub szczególnie w pismach Tomasza z Akwinu. Dołącza on raczej do grupy słusznie cenionych autorytetów. Jest też druga grupa, w moim mniemaniu jest to grupa stanowiąca większość, słusznie cenionych autorytetów, którzy podważają powyższe podważania i wykazują za pomocą wielu argumentów – moim zdaniem skutecznie – że przynajmniej w niektórych pismach Tomasza z Akwinu mamy przykłady filozofii jako autonomicznej dyscypliny względem teologii czy względem wpływu nadprzyrodzonego objawienia. Mamy też konkretne cyta-

ty, w których Tomasz wyraźnie mówi o odrębności filozofii względem teologii, o potrzebie porządku metodologicznego, właściwych dla danych dyscyplin metod wyjaśniania i zasad wykorzystywania dostępnych przesłanek³⁴. Temat odrębności filozofii w myśli Akwinaty będziemy rozwijać w następnym rozdziale.

Przywołałem studium Inglisa głównie z dwóch powodów. Po pierwsze, by wspomnieć o kontekście historycznym recepcji i rozwoju myśli tomistycznej, jak też o kontekście historycznym różnych wpływowych historiografii. Wydało mi się to ważne dla rozumienia bodaj części emocji (czy to tych bliższych odrazie lub wrogości, czy to tych bliższych sympatii lub entuzjazmowi) towarzyszących wspomnianiu postaci Tomasza z Akwinu w debatach etycznych³⁵. Kontekst sporów, walk i wojen protestancko-katolickich nie wybrzmiewa tak mocno w obecnym wieku, ale część emocji, związana ze społeczną czy kulturową pamięcią historyczną, pozostała i jest aktywna. Jako że wiele elementów myśli tomistycznej przyjęło się w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego, opozycja względem tej myśli bywała opozycją filozoficznie i teologicznie pozorną, realnie zaś opozycją polityczną, potrzebną dla

³⁴ Dosyć kompleksowo listy jednych, jak i drugich autorytetów, sporządza James Doig w swej książce *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001) i klarownie dowodzi, że „negacjoniści” nie mają racji. Doig wysuwa dosyć mocną tezę, że w komentarzu Akwinaty do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa mamy przykład nie tylko komentarza, ale także wyraz przekonań filozoficznych komentatora. Teza ta jest bardzo dobrze uzasadniona, choć mnie samemu bliżej do tezy łagodniejszej, mianowicie, że w tym komentarzu Akwinata stara się wydobyć myśl Arystotelesa, poszukuje jego zamysłu, intencji, by przedstawić jak najbardziej rozumną interpretację. Zgadza się Akwinata z Arystotelesem zapewne w wielu sprawach, od Arystotelesa się uczy i przyjmuje jego twierdzenia za swoje, ale faktycznie nie wiemy, jaka byłaby etyka Akwinaty, w odróżnieniu od jego teologii moralnej, bo etyki, która nie byłaby komentarzem, Akwinata nie napisał. W pismach teologicznych znajduje się wiele treści, które można uznać za etykę, ale wielu rzeczy musimy się po prostu zaledwie domyślać. Szerszą dyskusję problemów interpretacyjnych w tym zakresie i obfitą bibliografię przedstawia znakomita książka: Tobias Hoffmann, Jörn Müller, Matthias Perkams (red.), *Aquinas and the Nicomachean Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013) – szczególnie wstęp redaktorów (s. 1–12), ale też ważny dla poruszanego tutaj tematu jest praktycznie każdy z kolejnych rozdziałów.

³⁵ Dla równowagi, godny polecenia jest krótki zarys historyczny (także wrażliwy na kontekst polityczno-społeczno-kulturowy) nurtu myślenia tomistycznego autorstwa zaangażowanego tomisty: zob. Romanus Cessario, *A Short History of Thomism* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005).

budowania i konsolidacji tożsamości wspólnot protestanckich lub, szerzej (również wśród katolików i niechrześcijan), formą buntu przeciwko nadużyciom władzy, arogancji, próżności czy innym niechlubnym postawom ludzi Kościoła. Opozycja filozoficzna i teologiczna bywała pozorna w tym sensie, że nie tyle odnosiła się do myśli, co raczej do władzy z myślą tą utożsamianą czy też do władzy, która do tej myśli się dołączyła. W ramach opozycji bowiem myśl tomistyczna bywała przedstawiana na tyle karykaturalnie, by stanowić łatkę, metkę czy inny nośnik komunikacji poręczny z jednej strony w odcinaniu się od nadużyć władzy, wyrażaniu odmienności względem tępego samozadowolenia lub manifestowania zniesmaczenia niestosownym triumfalizmem, z drugiej zaś strony poręczny w stygmatyzacji, poniżaniu, wyśmiewaniu, wykluczaniu i marginalizacji. Inglis opisuje ważny aspekt zarówno protestanckiego, jak i katolickiego kontekstu powstawania modelu opisywania historii myśli średniowiecznej. Pozostałości modelu wypracowanego w protestanckiej historiografii z XVIII wieku i katolickiej na nią reakcji dają się zauważyć również dzisiaj i mogą one wpływać na część szeroko rozpowszechnionych stereotypów.

Drugi powód przywoływania książki Inglisa stanowi chęć przedstawienia ilustracji dla złożoności problematyki powstających współcześnie historii myśli średniowiecznej, w szczególności zaś myśli Tomasza z Akwinu. Elementów wpływających na kształt lub rodzaj narracji danej historii jest bardzo dużo i, jak słusznie zaznacza Inglis, dobrze jest zdawać sobie sprawę przynajmniej z części z nich. Jednakże, jak ostrożność jest zwykle wskazana, tak hermeneutyka podejrzeń raczej nie jest, gdyż może prowadzić do neurotycznego tropienia pozamerytorycznych wpływów nawet w najbardziej merytorycznych twierdzeniach. Ponadto, pewną naiwnością byłoby myśleć, że tylko inni autorzy kierują się jakimś skrytym moralnym zamiarem. Choć nie da się wyrobić sobie zdania na temat danego autora z odległej epoki jedynie wykorzystując teksty źródłowe, bo potrzeba szerszego spojrzenia na kontekst społeczno-kulturowo-religijny, którego dostarczyć mogą historycy danej epoki, jak i szerszego spojrzenia na kontekst rozwoju poszczególnych idei, to jednak teksty źródłowe pozostają najważniejszym źródłem i weryfikatorem dla ogólnych twierdzeń historyków. Teksty źródłowe też mogą służyć jako podstawa dla nowych inspiracji, dzięki uwolnieniu od nieaktualnych już trosk, obaw, podejrzliwości czy niechęci właściwych poprzednim pokoleniom.

3.3. Proste zasady czerpania ze źródeł średniowiecznych

Jak w każdym studium dotyczącym jakiejś teorii z przeszłości, tak i tutaj należy zapewne unikać dwóch skrajności w przedstawianiu myśli Tomasa z Akwinu. Pierwsza skrajność to przedstawianie jego myśli w sposób podobny do wyjmowania z formaliny martwej ropuchy i okazywania z obrzydzeniem ociekającego eksponatu zebranej gawiedzi. Druga zaś skrajność to bezkrytyczne przedstawianie myśli Akwinaty, jakby mówiło się, że wszystko było w niej tak idealne, nienaganne, cudowne i wzniosłe, że wystarczy przedstawić ją jako gotową do zastosowania w dzisiejszym świecie. (Zauważmy, że można sobie również wyobrazić popadanie w te same skrajności w przedstawianiu współczesnych danych neuro nauk czy neuroetyki). Obu skrajności trzeba unikać, bo obie podporządkowują troskę o prawdę czemuś innemu.

Szukanie inspiracji u dawnych autorów nie musi być tożsame z ich ubóstwianiem, choć z pewnością potrzebne jest raczej nastawienie intelektualne właściwe czasom przednowożytnym, porównywane często do stania na ramionach gigantów, którzy nas poprzedzili i dzięki którym więcej widzimy, niż nastawienie nowożytne, charakteryzowane dumnym i mocnym nadeptaniem na kark powalonym uprzednio na ziemię przodkom³⁶.

Czy można w ogóle zestawiać twierdzenia współczesnych etyków, czerpiących obficie z najnowszych badań neuronauk, z myślicielem średniowiecznym, czerpiącym obficie z przestarzałych ksiąg? Bliska znajomość pism któregoś z wielkich myślicieli z przeszłości chyba zawsze wzbudza pytanie o to, czym się praktycznie w życiu kierować, kto ma rację, kogo słuchać. Odpowiedź na te pytania nie jest prosta: co najmniej naiwne byłoby z góry zakładać, że generalnie w życiu moralnym należy kierować się najnowszymi publikacjami. Jeśli hipotetycznie mielibyśmy zestawić któregokolwiek z obecnie żyjących filozofów, neuronaukowców lub neuroetyków z Platonem, Arystotelesem, Cynceronem, Augustynem z Hippony czy Tomaszem z Akwinu, wcale nie byłoby oczywiste, że nam współcześni są bardziej wrażliwi, inteligentni i mądrzy. Z pewnością współcześni autorzy są lepiej poinformowani w różnych dziedzinach, znają różne urządzenia i cuda techniki,

³⁶ Przeciwwstawienie zaczerpnięte z książki Ralpa McInerny'ego, *Characters in Search of Their Author: The Gifford Lectures, Glasgow 1999–2000* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 2001), s. 24.

jak też umięją się nimi posługiwać, ale to nie oznacza, że są oni bardziej wrażliwi, inteligentni i mądrzy. Chociażby z tego tytułu można traktować współczesnych i dawnych myślicieli jako równoprawnych partnerów dialogu, zwłaszcza jeśli chodzi o sprawy moralne.

Nie oznacza to automatycznie, że przez wieki nie dokonał się żaden postęp moralny. Można stwierdzić, że obecny sposób życia całych społeczności charakteryzuje się w wielu aspektach wyższym poziomem moralnym, niż tego przykład mamy w różnych społecznościach starożytnych i średniowiecznych³⁷. Są też aspekty dyskusyjne, nie poddające się tak łatwej ocenie³⁸. Ale jeśli chodzi o same teorie moralne i wrażliwość, inteligencję lub mądrość autorów tych teorii, wówczas trudność oceny, kto stoi wyżej, jeszcze się wzmaga – do tego stopnia, że można traktować współczesnych i dawnych myślicieli na równi w dialogu w kwestiach moralnych³⁹.

Pod innym zaś względem nie może być równości w traktowaniu, bo dawni autorzy nie znają krytyk i teorii, które powstały po nich i nie mogą się do nich odnieść. Nie mogą też już obronić się przed błędnymi interpretacjami ich pism, ani przedstawić swych myśli w inny sposób, niż to zrobili. Pozostawili po sobie tylko pisma, pisane w różnych językach, w konkretnych kontekstach historycznych. Dlatego w interpretowaniu ich pism konieczne są co najmniej dwie zasady.

Po pierwsze, konieczny jest wysiłek wyobrażenia sobie stanu umysłu dawnych autorów, to znaczy sytuacji braku dostępu do szeregu oczywistych dla nas obecnie informacji przydatnych do myślenia o człowieku i moralności. Ich myślenie w tak okrojonych ramach wiedzy nie musi być dyskwalifikujące: znając bowiem dzisiaj podstawowe pryncypia myśli dawnych autorów i poszczególne reakcje na analogiczne argumenty lub sytuacje, możemy niejako przetransponować tok ich myśle-

³⁷ Przykładem autora bardzo optymistycznie patrzącego na rozwój moralny ludzkości, jest Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined* (New York: Viking, 2011).

³⁸ Przykładem autora, który ma parę zastrzeżeń względem wizji rozwoju moralnego ludzkości, jest Darcia Narvaez, *Neurobiology and the Development of Human Morality: Evolution, Culture and Wisdom* (New York: Norton, 2014).

³⁹ Żartobliwie pisze o tym Talbot Brewer w książce *The Retrieval of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2009): „The history of ethics looks like a story of progress only if its main texts are read in reverse chronological order. In some respects the past half-century of ethical theorizing counts as an exception, but it is the sort of exception that proves the rule” (s. 1).

nia, jak melodię w inną tonację lub raczej możemy nadać tej melodii współczesną aranżację.

Po drugie zaś, w interpretowaniu pism dawnych autorów szczególnie ważna jest zasada szacunku i życzliwości (choć ta zasada winna obowiązywać w każdej interpretacji). Za niestosowne należy zatem uznać próby przypisywania niecnym intencji dawnym autorom, również takiemu autorowi, jak Tomasz z Akwinu. Nie jest sztuką przypisanie niecnym intencji komukolwiek, by tak poradzić sobie z daną trudnością interpretacyjną lub poszerzyć przestrzeń dla siebie, marginalizując innych. Wydaje się, że przypisywanie niecnym intencji w takim przypadku więcej mówi o interpretującym niż o interpretowanym tekście.

Niedawnym przykładem wybitnego uprawiania historii etyki, które bardzo dobrze wciela powyższe dwie proste zasady i odróżnia się od problematycznie teleologicznego ujmowania dziejów etyki, jest trzytomowe dzieło pod tytułem *The Development of Ethics* napisane przez Terrence'a Irwina⁴⁰. Autor obecnie jest emerytowanym profesorem Uniwersytetu Oksfordzkiego, gdzie przepracował ostatnie dziesięć lat, a wcześniej przez ponad trzydzieści lat był profesorem Uniwersytetu Cornell. Przedstawia on wybrane aspekty dziejów myśli moralnej z podziwu godnym szacunkiem i życzliwością względem poszczególnych autorów, a też traktuje ich argumenty z należną powagą.

Irwin we wstępie do tego dzieła podaje użyteczną ogólną typologię postaw względem historii etyki. Po pierwsze, można napotkać skrajnie niehistoryczne ujęcia etyki, zgodnie z którymi dla etyka nie ma żadnych merytorycznych powodów, by zajmować się historią. Drugi typ postaw opiera się na podobnie skrajnym uznaniu, że „nie ma jednego zestawu problemów, które można by studiować lub opisywać w historii etyki”⁴¹, a to, co czasem się przyjmuje za podstawę takiej historii, jest wynikiem iluzji, spowodowanej niedostatecznym wzięciem pod uwagę uwarunkowań historyczno-kulturowych. Po trzecie, są postawy ukształtowane przekonaniem, że w historii etyki dokonała się ewolucja ze stopniowym dochodzeniem do obecnego stanu – można więc wyszczególnić w historii te elementy, które były postępowe, czyli rozwijające myśl moralną, i te, które były reakcyjne czy konserwatywne, blokujące rozwój i opóź-

⁴⁰ Terrence Irwin, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, t. 1: *From Socrates to the Reformation* (Oxford: Oxford University Press, 2007); t. 2: *From Suarez to Rousseau* (2008); t. 3: *From Kant to Rawls* (2009).

⁴¹ Irwin, *The Development of Ethics*, t. 1, s. 7.

niające nadejście współczesnych rozwiązań (Irwin zaznacza, że również historia nauki jest czasem opisywana w takim kluczu). Wreszcie czwarty typ postaw względem historii etyki charakteryzuje się poszukiwaniem jedności raczej niż ewolucji, by wśród zmienności okoliczności i zależności kulturowych odnajdywać względnie stałe zasady myślenia moralnego, wydobywając tym samym argumenty za tymi zasadami⁴².

Irwin wpisuje swoją historię etyki w czwarty typ postaw względem historii etyki. Tendencję do przyjmowania postaw drugiego typu Irwin zauważa przykładowo w *Short History of Ethics* Alasdaira MacIntyre'a, podobnie jak w dwóch późniejszych jego książkach *After Virtue* i *Whose Justice? Which Rationality?*⁴³. Natomiast przykładowym wcieleniem postawy trzeciego typu są *Outlines* Henry'ego Sidgwicka, gdzie cała historia ewolucyjnie zmierza do kulminacji myśli moralnej w utylitarystyce.

Cenną cechą historii Irwina wydaje się stałe poszukiwanie racji, którymi dany autor z przeszłości mógłby się obronić przed stawianymi mu później zarzutami. Jest to jedna ze strategii bronienia się przed dosyć szeroko przyjmowaną perspektywą patrzenia na historię etyki jako jednostajny postęp. Irwin nie podziela poglądu, że historia etyki da się tak właśnie scharakteryzować i nie uważa, że odrzucone koncepcje czy teorie są z pewnością błędne. Część swojego zadania jako historyka filozofii upatruje właśnie w tym, by wskazywać, że niektóre racje stojące za odrzuceniem poszczególnych teorii są niewystarczające albo opierają się na błędnych interpretacjach. Broni się zarazem przed zbyt łatwym przypisywaniem późniejszym krytykom szkolnych błędów, a robi to w taki sposób, że przyjmuje dosyć mocne założenie, że późniejsza krytyka danych teorii wskazuje na słabe punkty czy niedopracowanie tych teorii⁴⁴.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Jak w przypadku *Short History of Ethics*, wczesnej książki MacIntyre'a, mogą się łatwo zgodzić w upatrywaniu tendencji drugiego typu postaw, tak w przypadku późniejszych jego książek wydaje mi się to problematyczne.

⁴⁴ Por. tamże, s. 8.

* * *

Poszukując możliwości czerpania inspiracji z pism autora żyjącego w średniowieczu najpierw zaznaczyłem, że do tego potrzebny jest jakiś wspólny grunt. Wspólny grunt zaś jest na tyle problematyczny nawet w dyskusjach wśród współczesnych autorów, uformowanych przez różne sposoby myślenia i przejmujących przesłanki z różnych dziedzin, że niektórzy tracą nadzieję, że odnalezienie go jest w ogóle możliwe. Mimo oczywistych trudności, przyjąłem wariant względnie optymistyczny, zgodnie z którym odnalezienie elementów wspólnych i porozumienie z autorami z innych epok można osiągnąć – szczególnie przy założeniu tak minimalistycznego zamiaru, jakim jest tylko zachęta do czerpania inspiracji – choć trzeba mieć wzgląd na szereg czynników, które mogą w tym przeszkadzać. Niektórym takim czynnikiem przyglądaliśmy się bliżej, by rozbroić moc przekonywania kilku rozpowszechnionych stereotypów i tym samym oczyścić nieco proponowaną trasę z najobszerniejszych przeszkód. Zaproponowałem też dwie ogólne zasady czerpania z tekstów średniowiecznych i przytoczyłem niedawny i wybitny przykład stosowania tych zasad.

W następnym rozdziale będę kontynuował oczyszczanie naszej przestrzeni z innych przeszkód i poszukiwał możliwości czerpania filozoficznych treści ze źródeł konfesyjnie bardzo określonych.

4. Religijność, świeckość, naukowość

W poprzednim rozdziale przywołałem publikacje historyków, którzy pokazują korzenie antykatolickich, antychrześcijańskich i antyreligijnych narracji dotyczących naukowej i filozoficznej myśli średniowiecznej, oraz podkreślają potrzebę weryfikacji szeroko rozpowszechnionych stereotypów. Dotknąłem też problemu niektórych kontrowersyjnych interpretacji myśli Tomasza z Akwinu, zgodnie z którymi treści uznawane obecnie za filozoficzne, w rzeczywistości stanowią jego teologię, gdyż wpisują się w jego teologiczny zamysł, zgodny z realizowanym powołaniem. Ten temat trzeba rozwinąć w obecnym rozdziale, żeby uniknąć niepotrzebnych nieporozumień i usunąć możliwą przeszkodę w sięganiu po teksty Akwinaty, a zarazem wskazać atrakcyjny aspekt jego rozumienia problemu relacji religijności i naukowości. Proponuję najpierw spojrzeć szerzej na rozumienie świeckości i religijności, by nie pozwolić na zbyt łatwe szufladkowanie według rzekomo intuicyjnych, a faktycznie stereotypowych ujęć. Następnie opiszę podejście Akwinaty do religijności. Na końcu zaś podkreślę wagę rozumienia powolnej zmiany ujmowania religii i nauki podczas wieków oddzielających nas od średniowiecza.

4.1. Wymóg świeckości etyki i nauki a ponowożytność

Oprócz odległości epok, niemałą trudnością dla wielu neuroetyków może być również to, że Tomasz z Akwinu był głównie myślicielem religijnym. Jako dziecko spędził sporo czasu z benedyktynami – kilka lat mieszkał w klasztorze na Monte Cassino – potem jako młodzieniec wstąpił do zakonu dominikanów i przez całe życie był oddanym i przykładnym kapłanem katolickim i zakonnikiem, przejawiającym żarliwą wiarę w to, co ujmują chrześcijańskie dogmaty, żywiącym niezmienną nadzieję na wieczną szczęśliwość i płomienną miłość do Boga.

Jak więc można czerpać inspirację z takiego wyznaniowo określonego źródła dzisiaj, gdy od etyki i nauki jasno wymaga się świeckości? Wprawdzie nie ma obecnie wielu naśladowców Sigmunda Freuda,

którzy by otwarcie mówili o wierzeniach religijnych jako „zaburzeniu psychicznym”, „rozpowszechnionej obsesyjnej neurozie” wypływającej z „infantylnego” i „narcystycznego” sposobu myślenia¹, ale mimo wszystko Tomasz z Akwinu może się wydawać zbyt katolicki, zbyt kościółkowy, by go traktować poważnie we współczesnych naukowych debatach o etyce.

Zanim przejdę do uwag odnoszących się do religijności i myśli Tomasza z Akwinu, pozwolę sobie zauważyć rolę uwarunkowań geograficznych i historycznych w pojmowaniu religijności i świeckości. Wbrew pozorom nie jest bowiem łatwo raz na zawsze i dla wszystkich zdefiniować, czym jest religijność i świeckość.

Akwinata był oczywiście uwarunkowany przez swe życie prywatne, prywatną religijność i życie zawodowe, ale też trudno pominąć jego uwarunkowania geograficzne i historyczne. Urodził się w bardzo katolickim kraju, sporą część swego zawodowego życia spędził w bardzo katolickim wówczas Paryżu, gdyż był profesorem teologii na jednym z pierwszych uniwersytetów, założonym i prowadzonym przez duchowieństwo katolickie (innych uniwersytetów zwyczajnie nie było, z wyjątkiem tego w Neapolu, jak o tym wspomniałem w poprzednim rozdziale). Wpływało to niewątpliwie na jego rozumienie religijności i świeckości. Błędem jednakże byłoby twierdzić, że w jego czasach wszystko było religijne i że w ogóle jeszcze nie było pojęcia świeckości ani nie było miejsca na świeckość.

Z tego różnorodnego uwarunkowania nie musi wynikać, że jego myślenie jest dla nas dzisiaj bezużyteczne, podobnie jak różnorokie uwarunkowania współczesnych autorów nie muszą nam przeszkadzać w uczeniu się od nich i w czerpaniu od nich inspiracji. Religijność Tomasza z Akwinu nie tylko nie musi być dzisiaj przeszkodą, ale może być wręcz atutem pod kilkoma względami, a szczególnie atutem dla tych, którzy uważają, że religijność jest integralnym i niezbywalnym elementem ludzkiego istnienia i funkcjonowania.

Każdy z nas jest również geograficznie i historycznie uwarunkowany w rozumieniu religijności i świeckości. Dzisiejsi autorzy wychowani na przykład w Australii, Kanadzie, Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Bry-

¹ Por. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, tłum. i red. James Strachey (New York: Norton, 1961), s. 55, 16–21 (Cyt. za: Patrick Glynn, *God – The Evidence: The Reconciliation of Faith and Reason in a Postsecular World* [Rocklin, CA: Prima Publishing, 1997], s. 57, 181).

tanii, Szwajcarii lub Francji rozumieją w swych językach nieco inaczej dosłowne odpowiedniki słów 'religijność' i 'świeckość'. Dzisiejsi zaś autorzy wychowani w Polsce, byłych krajach Związku Radzieckiego, Kambodży, Korei Północnej czy Chinach prawdopodobnie noszą w sobie багаż doświadczeń związanych z różnymi formami totalitaryzmu komunistycznego. Багаż ten może powodować specyficzną wrażliwość skłaniającą ku temu, by z jednej strony stosować zasadę ograniczonego zaufania do wszystkiego, co przedstawiane jest jako naukowe, a z drugiej strony, aby dostrzegać istotne cechy religijności nawet tam, gdzie religijność dogmatycznie się neguje.

Długie dziesięciolecia cynicznego, a czasem brutalnego wpajania całemu społeczeństwu twierdzeń o naukowości marksizmu, dialektyki materialistycznej lub naukowo-postępowego charakteru socjalizmu realnego, owocują różnorako w postawach ludzi, którzy bezpośrednio lub pośrednio doświadczali tego typu przemocy, psychomanipulacji i niesprawiedliwości, ale jednym z poczesnych owoców jest stosowna doza sceptycyzmu względem samej pretensji do naukowości.

Elementem wspomnianej przemocy była również naukowo dowiedzona konieczność ateizmu. Ateizm był przedstawiany jako część intelektualnego oświecenia, warunek obiektywizmu i bezstronnego myślenia. Względem nieprzekonanych mocą „naukowych” argumentów w sprawie ateizmu owa „nauka” kazała używać argumentu przemocy: zamykać w więzieniach, torturować, wywozić w bydłących wagonach do łagrów Gułagu, mordować, konfiskować ich dobra i burzyć ich świątynie. Jako uzupełnienie tych „naukowych” praktyk należało stworzyć nowomowę, by ludziom już nic nie kojarzyło się z religią i sferą niematerialną. Uciekanie się w komunizmie do stosowania przemocy na taką skalę, by zaprowadzić materializm i ateizm, samo z siebie mogło rodzić podejrzenie, że prawdziwych naukowych argumentów na rzecz materializmu i ateizmu zwyczajnie nie ma, a chodzi jedynie o zdobycie jak najszerszych przestrzeni władzy i bezwarunkowego posłuszeństwa. Metody psychomanipulacji wykorzystujące wyśmiewanie, pogardę i lekceważenie względem chrześcijaństwa również skłaniały ku podejrzeniu o brak solidnych argumentów.

Wspomniałem totalitaryzmy komunistyczne, ale podobną rolę korygującą rozumienie naukowości, świeckości i religijności ma także niemiecki narodowy socjalizm, którego teoretyczną podbudowę współtworzyła ówczesna jakże naukowa i świecka antropologia biologiczna. Benno Müller-Hill w swej wpływowej książce dokumentującej naukowe

praktyki III Rzeszy², stara się pokazać, jak nauka pozbawiona ram tradycji religijnych, określających absolutne wartości moralne, zaczyna absolutyzować inne wartości i się im podporządkowywać. Autor, który jest wybitnym niemieckim naukowcem w dziedzinie genetyki, obnaża fałszywość wygodnego i pocieszającego mitu, że rasistowskie teorie w nazistowskich Niemczech były zaledwie pseudonauką. W pisaniu tej niewielkiej, ale solidnie udokumentowanej książki opierał się on zarówno na źródłach naukowych tamtych czasów, jak i na bezpośrednich rozmowach z żyjącymi jeszcze naukowcami, którzy w czasach nazizmu zaczynali swe – świetlane zazwyczaj w powojennych Niemczech – kariery, będąc asystentami najbardziej znanych profesorów. Profesorzy ci wpływali na myślenie nazistowskich elit, włącznie z Hitlerem, jeszcze przed dojściem Hitlera do władzy i formowali ideologię o czystości rasy i naukowo sterowanym rozwoju ludzkości, a także nawoływali do podejmowania szokujących dla współczesnego czytelnika rozwiązań służących „dobru” ludzkości. Müller-Hill przekonująco argumentuje, że ówczesna niemiecka antropologia biologiczna, której słynną częścią była eugenika, była ściśle naukowym przedsięwzięciem o najwyższych naukowych standardach w skali światowej³. Przeprowadzane eksperymenty naukowców w nazistowskich Niemczech na takich „podludziach”, jak mentalnie upośledzeni, Żydzi, Cyganie, Słowianie czy Murzyni, nie były wówczas bynajmniej postrzegane jako występki dewiantów czy skrzywionych psychicznie wyrzutków społeczeństwa, ale raczej były przykładami solidnie przeprowadzanych naukowych badań, poddawanych weryfikacji i aprobacie wspólnoty naukowej. Głosy sprzeciwu należały, niestety, tylko do niewielkiego marginesu. Tamte badania zaś są do dziś uznawane za naukowo cenne i obiektywnie ważne, a niektóre wyniki tychże badań z powodzeniem stosuje się do dziś w medycynie. Autor podkreśla, że jeśli mamy oceniać tamtą naukę samą w sobie, nie była to zła nauka, a napiętnowani potem naukowcy, którzy wpisywali się

² Benno Müller-Hill, *Tödliche Wissenschaft: Die Aussonderung von Juden, Zigeunern und Geisteskranken 1933–1945* (Reinbek: Rowohlt, 1984) – korzystałem z angielskiego tłumaczenia *Murderous Science: Elimination by Scientific Selection of Jews, Gypsies, and Others in Germany, 1933–1945*, tłum. George R. Fraser (Plainview, NY: Cold Spring Harbor Laboratory Press, 1998).

³ Podobnie o takim sposobie myślenia ówczesnej elity światowej nauki pisze Urban Wiesing, *The History of Medical Enhancement: From Restitutio ad Integrum to Transformatio ad Optimum?*, w: Bert Gordijn, Ruth Chadwick (red.), *Medical Enhancement and Posthumanity* (Dordrecht: Springer, 2008), s. 9–24.

w nazistowski program, nawet ci znani z najmroczniejszych praktyk, pełni poświęcenia działali jak najbardziej racjonalnie, metodycznie, systematycznie i uważnie dla rozwoju nauki i dla pożytku publicznego. Zdaniem autora, jest to przykład wysoko rozwiniętej, technokratycznie kierowanej i nadzorowanej nauki, uwolnionej jednakże od tradycyjnych religijnych i moralnych ograniczeń czy raczej wręcz zajmującej miejsce tradycji religijnej i moralnej.

Co najmniej dyskusyjne jest obecnie mniemanie, że świeckość rozumiana jako odrzucenie religii instytucjonalnych, a w szczególności chrześcijaństwa czy tym bardziej katolicyzmu, przyczyni wolności i niezależności myślenia u naukowców i etyków. Można wskazać dziesiątki przykładów zależności od czynników pozamerytorycznych i quasi-religijnych wykrzywiających naukową obiektywność w twórczości naukowej agnostyków i ateistów. Można też wskazać dziesiątki przykładów odkryć naukowych i teorii, które stanowiły niewątpliwy postęp w nauce, autorstwa pobożnych chrześcijan. Nie można natomiast wskazać, który czynnik (wiara w Boga zdefiniowana w instytucjonalnej religii lub wiara w inne rzeczywistości⁴) w postawie naukowców czy etyków bardziej naraża na podleganie błędom.

Wątpliwości w kwestii rozumienia świeckości narastają również przez to, że teoretyczne podstawy XX-wiecznych systemów totalitarnych, warstwa retoryczna i sama ich praktyka (z ich otwartą absolutyzacją poszczególnych sfer rzeczywistości, imitowaniem chrześcijaństwa w niemal liturgicznych rytuałach, kultem wodza, partii lub „świętych” zasłużonych dla rewolucji itd.) są kwalifikowane jako nowa religijność, religia polityczna, ersatz-religia lub religia materialistyczna⁵. Poza tym, szereg klasycznych już publikacji przedstawia oświeceniowe procesy

⁴ Prawdopodobnie część agnostyków lub ateistów oburzy próba charakteryzowania ich zwrotem „wierzący w inne rzeczywistości” w przeciwstawieniu do „wierzących w Boga”. W dalszej części tej sekcji wyjaśniam, że takie określenie nie musi być derogacyjne (tutaj nie jest). Zob. związane z tym tematem rozważania Gary’ego Guttinga zawarte w dwóch rozdziałach „Quine’s ‘Two Dogmas’: Argument or Imagination?” (s. 11–30) i „Materialism and Compatibilism: Two Dogmas of Analytic Philosophy?” (s. 122–150) jego książki: *What Philosophers Know: Case Studies in Recent Analytic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

⁵ O pojmowaniu totalitaryzmu jako religii godna polecenia jest lektura trzytomowego zbioru studiów *‘Totalitarismus’ und ‘Politische Religionen’*, pod redakcją Hansa Maiera (Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, t. 1: 1996, t. 2: 1997, t. 3: 2003) (korzystałem z angielskiego tłumaczenia autorstwa Jodi Bruhn: *Totalitarianism and Political Religions*, New York: Routledge, 2007).

sekularyzacyjne jako warunek wstępny dla zaistnienia tychże totalitaryzmów⁶.

Makabryczne doświadczenia XX wieku były także jednym z poważnych czynników często wyrażanego przez intelektualistów rozczarowania wielopoziomowo rozumianym oświeceniowym projektem postępu i wyzwolenia człowieka. Nie brakowało bowiem wybitnych autorów, którzy uznawali nawet stalinizm za postęp i dalszy rozwój idei oświecenia. Jak zdobycze epoki oświecenia i jej autoafirmacyjne narracje wraz z wątpliwym ujmowaniem religii i świeckości były utożsamiane z nowoczesnością lub nowożytnością, tak owo rozczarowanie i krytykę dziedzictwa oświecenia nazwano ponowoczesnością, ponowożytnością lub postmodernizmem. Coraz więcej mówi się również o postsekularyzmie, o mityczności oświeceniowej świeckości, o kryptoteologiach lub antyteologiach występujących w szatach socjologii, filozofii czy nauki.

Ateizm, jako najbardziej wyraźna forma negacji religijności, paradoksalnie bywa obecnie postrzegany w kategoriach religii ubóstwionej ludzkości lub boskiego człowieka. Ale nie tylko w ateizmie można upatrywać istotne cechy religijności. Również różnorodnie rozumiana świec-

⁶ Michael Lackey w esej *Secularization Theory and Theological Origins of Totalitarianisms*, w: C.G. Prado (red.), *Foucault's Legacy* (London–New York: Continuum, 2009) wspomina o tym, że „Foucault recognized many years ago that the traditional Enlightenment story about secularization was an incoherent fiction that significantly distorted our understanding of intellectual and political history. [...] Foucault's work will force us to reconsider those canonical studies, such as Erich Fromm's *Escape from Freedom*, Max Horkheimer's and Theodor W. Adorno's *Dialectic of Enlightenment*, Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*, and Benedict Anderson's *Imagined Communities*, which hold that secularization was a pre-condition for the emergence of the nation-state, totalitarianism, and fascism. Foucault refused to give credence to the secularization hypothesis, an intellectual move that has baffled some prominent scholars” (s. 125). Jeśli przyjąć takie rozumienie świeckości, jakie mniej więcej przyświecało wymienionym powyżej autorom owych kanonicznych studiów, wówczas foucauldiańską interpretację tego aspektu historii trzeba uznać za dosyć odosobnioną. Można jednak przyjąć inne rozumienie świeckości. Mark C. Taylor w swej książce *After God* (Chicago–London: University of Chicago Press, 2007) stara się wykazać, że „religion and secularity are not opposites; to the contrary, Western secularity is a *religious phenomenon*” (s. xiii). Zmieni się wtedy również rozumienie religii. Według Jeremy'ego Carrette w tym właśnie duchu należy ujmować dziedzictwo Foucaulta: „Religion after Foucault can never be the same [...] After Foucault 'religion' is taken out of its privileged realm and brought into the body politic and into the heart of culture”. – Jeremy R. Carrette, *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality* (London–New York: Routledge, 2000), s. xi.

kość, wolność lub racjonalność może być rozważana, traktowana, przeżywana i wprowadzana religijnie⁷.

Szeroko znana jest Paula Tillicha krótka definicja religijności jako „troski ostatecznej” (ang. *ultimate concern*). Troska ostateczna dotyczy tego, co dla danej osoby jest najważniejsze, najdroższe, najbardziej wartościowe, cenione ponad wszystko. W tym ujęciu każdy człowiek zdolny do jakiegokolwiek refleksji jest jakoś religijny, bo z konieczności każdy posiada coś takiego jak troska ostateczna. Przedmiot troski ostatecznej nie musi być stały przez całe życie – ludzie faktycznie dokonują różnych wyborów, które świadczą o mobilności subiektywnie obieranej wartości najwyższej. Wybór wartości najwyższej zakłada bodaj potencjalną gotowość poświęcenia wszystkiego innego na rzecz tego, co najcenniejsze. Definicja Tillicha jest zatem czysto funkcjonalna, nie dokonuje ewaluacji ważności takiego czy innego wyboru. Chodzi jedynie o uchwycenie faktyczności obrania jakiejś wartości

⁷ Jako ciekawostkę odnotujmy, że słynny szwajcarsko-brytyjski filozof i publicysta, Alain de Botton, w swej książce *Religion for Atheists* (London: Penguin, 2012) napisał, że mimo wszystkich jej dziwnych elementów, trudno tak od razu odrzucić religię stworzoną przez XIX-wiecznego francuskiego filozofa (uznawanego za pierwszego socjologa), Auguste’a Comte’a. Comte postulował kult Nauki, Ludzkości, Ładu i Postępu, chciał ustanowienia kapłanów tego kultu (których de Botton opisuje jako „coś w rodzaju dzisiejszych psychoanalityków”, choć ich funkcje można też odczytać bodaj częściowo w zadaniach dzisiejszych dziennikarzy i publicystów), stworzył swój kalendarz i dążył do zbudowania świątyni dla kultu własnego autorstwa (udało się to wyznawcom nowej religii dopiero po śmierci ojca-założyciela i można je po dziś dzień podziwiać w Paryżu lub Porto Alegre). De Botton również dąży do zbudowania świątyni dla ateistów w centrum Londynu i zebrał już ponoć większość potrzebnej sumy. Zjawisko to stanowi jeden z przykładów trudności w rozumieniu religijności i świeckości: de Botton bowiem upatruje największy konceptualny błąd Comte’a w nazwie swego projektu religią. Jeśliby Comte nie nazwał swego projektu religią (a siebie samego Wielkim Kapłanem), wówczas mieściłby się w ramach świeckości i jego wyznawcą stałby się nawet taki propagator świeckości i ateizmu, jak Alain de Botton. Podobny mechanizm występuje u tych, którzy deklarują, że są uduchowieni, ale nie religijni: jako ilustrację zob. Tom de Castella, *Spiritual but not religious*, BBC News Magazine (z 3 stycznia 2013): <http://www.bbc.co.uk/news/magazine-20888141>. Zob. też artykuł o kościele ateistycznym w Północnym Londynie, gdzie czyta się na przykład fragmenty *Alicji w krainie czarów*, śpiewa piosenki Stevie Wondera czy zespołu Queen i słucha kazań o fizyce cząstek elementarnych: Brian Wheeler, *What happens at an atheist church?*, BBC News Magazine (z 4 lutego 2013) <http://www.bbc.co.uk/news/magazine-21319945>. Rzecz jasna, wielu jest ateistów, którzy oburzają się na tego typu inicjatywy, choć istnienie tych inicjatyw ukazuje coś z ogromnie złożonego fenomenu religijności.

najwyższej, nawet niezależnie od poziomu świadomości danego wyboru czy od wygłaszanych deklaracji⁸.

Zgodnie z zauważalną przez wieki regularnością, trzeba chyba uznać, że również i dzisiaj w społecznościach akademickich występują postawy świadczące o tym, że czasem troska ostateczna dotyczy czegoś, co przekłada się na wybór raczej pieniędzy, wygody lub władzy niż prawdy. Czy te postawy nie są groźniejsze dla nauki i etyki niż jakakolwiek inna religijność? Jeśli przyjąć Tillicha funkcjonalne postrzeganie religijności, wówczas jak bronić nauki i etyki przed tak rozumianą religijnością różnorodnych korzyści? Jak obronić naukę i etykę przed swoistą prywatyzacją, sprzedajnością czy przed podleganiem skrytym zamiarom politycznym⁹? Powyższe pytania mają jedynie zobrazować trudność w wyraźnym uchwyceniu, na czym polega wymóg świeckości nauki i etyki. Prowadzą one do pytania bardziej podstawowego: jak zdefiniować świeckość nauki i etyki, by wziąć pod uwagę nie tylko religijność teistyczną, ale również inne formy religijności?

⁸ Zob. Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row, 1957), s. 52 („even if the act of faith includes the denial of God. Where there is ultimate concern, God can be denied only in the name of God”) i Robert Baird, *Category Formation and the History of Religions* (The Hague: Mouton, 1971), s. 18. Podobnie o religii i religijności jako fenomenie występującym powszechnie i stanowiącym wręcz podstawową strukturę ludzkiego doświadczenia, pisze John Caputo: „I am out to waylay the usual distinction between religious and secular in the name of what I shall call the ‘post-secular’ or a ‘religion without religion.’ [...] A lot of supposedly secular people love something madly, while a lot of supposedly religious people love nothing more than getting their own way and bending others to their own will (‘in the name of God’). Some people can be deeply and abidingly ‘religious’ with or without theology, with or without the religions. Religion may be found with or without religion”. – John D. Caputo, *On Religion* (London–New York: Routledge, 2001), s. 2–3. „[...] instead of distinguishing ‘religious people,’ the ones who go to church on Sunday morning, from non-religious people, the ones who stay home and read *The Sunday New York Times*, I would rather speak of the religious in people, in all of us. I take ‘religion’ to mean the being-religious of human beings, which I put on a par with being political or being artistic. By ‘the religious,’ I mean a basic structure of human experience and even, as I hope to show, the very thing that most constitutes human experience as experience, as something that is really happening”. – Tamże, s. 9.

⁹ O jednym z aspektów podlegania nauki i etyki zamiarom politycznym piszą Steven Rose, Richard C. Lewontin, Leon J. Kamin, *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature* (London: Penguin, 1984). Zob. też ciekawe w tym względzie refleksje zawarte w rozdziale 6 („Genomics as Power”) książki *Genomes and What to Make of Them* (Chicago–London: University of Chicago Press, 2008), s. 173–205, napisanej przez Barry’ego Barnesa i Johna Dupré.

Można chyba bez większych kontrowersji stwierdzić, że wymóg świeckości nauki i etyki nie jest tożsamy z wymogiem przyjęcia światopoglądu ateistycznego, choć w publikacjach poważanych naukowców można czasem natknąć się na takie właśnie utożsamienie. Wydaje się, że wymóg świeckości źródłowo miał na celu wyeliminowanie nadużyć myślowych, których dopuszczali się autorzy religijni, gdy instytucje kościelne były na tyle silne, by braki lub niedostatki rzetelności myślenia przepychać mocą religijnego autorytetu lub innymi środkami nacisku. Z obfitego doświadczenia jednak aż nadto wyraźnie wiadomo, że i władza uznawana lub podająca się za świecką dokonuje takich samych, albo jeszcze gorszych nadużyć¹⁰.

Świeckość, tak potężna dzisiaj nie tylko w Europie, ma również swoich proroków, kapłanów, wyznawców i orędowników, którzy – jak wszyscy ludzie – poddają się czasem pokusie nadużycia władzy. Jednym zaś ze sposobów unikania odpowiedzialności za nadużycia jest tworzenie lub posługiwanie się taką filozofią, w której nie ma miejsca dla samego pojęcia nadużycia władzy.

Miranda Fricker, na przykład, opisuje tego typu nurt w filozofii postmodernistycznej, który „neguje każdą ponadlokalną normę racjonalności i uzasadniania, a każda próba zawężenia myślenia przez powoływanie się na rozum jako taki, jest oceniana jako akt ‘terroru’”¹¹. Zdaniem Fricker, „uporczywe podkreślanie lokalności wszelkich norm osądu sprawia, że postmodernizm jest niezdolny do utrzymywania zwykłych krytycznych osądów, takich jak osąd, że niektóre formy struktur społecznych są zwyczajnie niesprawiedliwe, albo że niektóre wierzenia są zwyczajnie fałszywe”¹². I wskazuje, że tego typu dyskurs jest bardzo użyteczny dla tych, którzy mają władzę, chcą zachować swoją uprzywilejo-

¹⁰ Zauważmy na przykład, że większość przywódców Czerwonych Khmerów podważyli swą komunistyczną ideologię zastosowanej radykalnie w praktyce krwawych i wielowymiarowo dewastujących rządów w Kambodży w latach 1975–1979 (bestialsko zgładzili w tym czasie 20–25% ludności kraju), zdobyli na uczelniach wyśmienicie świeckiego Paryża (byli nawet nazywani „grupą paryską”). Przy podawaniu takich przykładów wypada również wskazać, w jaki sposób wspomniany krwawy terror wpływał lub wynikał ze świeckości. Podobnego jednak wskazania potrzeba dla uzasadnienia przekonania, że z religijnością lub chrześcijaństwem integralnie związane są nadużycia władzy.

¹¹ Miranda Fricker, *Feminism in Epistemology: Pluralism without Postmodernism*, w: M. Fricker, J. Hornsby (red.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 149.

¹² Tamże, s. 150.

waną pozycję i *status quo*, bo odbiera wszystkim innym możliwość krytyki i odbiera moc przeprowadzania zmian na lepsze. Takie uporczywe podkreślanie lokalności wszelkich norm osądu „pozbawia bezsilnych prawa do postrzegania ich własnych roszczeń jako osadzonych w czymś, co samo z siebie jest autorytatywne, w czymś, czego autorytet nie jest pomniejszony przez cyniczną niefrasobliwość innych”¹³. Fricker przedstawia krótką genealogię, dzięki której identyfikuje w postmodernizmie sedno racjonalnej niemocy: jej zdaniem, ten typ „postmodernizmu nie ma nadziei na możliwość rozróżnienia pomiędzy autorytatywnym a autorytarnym użyciem rozumu”¹⁴. Obierana zaś przez niektórych postmodernistów strategia ironizmu, lokalności lub nomadyzmu, nie chroni ich samych ani innych od dyskursywnego terroryzmu. Jeśli jakaś osoba jest dyskursywnym autorytarystą i terroryzuje innych, wówczas „ironiczne i nomadyczne strategie jedynie wydłużają listę jej wad o cynizm i kapryśność”¹⁵.

Jeśli zaś nie zgodzić się na posługiwanie się taką filozofią, trzeba uznać, że nadużycia władzy są związane nie tyle z grupami społecznymi lub organizacjami, ile raczej z wadami epistemicznymi i moralnymi konkretnych ludzi. W trosce zatem o jakość etyki i nauki lepszą strategią jest zmaganie się z przejawami tychże wad lub z samymi nadużyciami, a nie z instytucjami czy osobami, które przyznają się do jakiejś instytucjonalnie zorganizowanej religijności.

Wymóg świeckości nauki i etyki ma niewątpliwie sens metodologiczny, to znaczy podkreśla brak tożsamości etyki i nauki z teologią. Różnica pomiędzy etyką, wraz z pozostałymi dziedzinami nauki, a teologią polega na tym, że w teologii, oprócz prawd poznawalnych rozumem naturalnym (bez nadprzyrodzonej pomocy), używa się jeszcze (lub przede wszystkim) *prawd objawionych* jako przesłanek dla rozumowania. Prawd objawionych, niedostępnych rozumowi naturalnemu, nie używa się natomiast w etyce i pozostałych dziedzinach nauki. Metodologicznie ujmowana świeckość etyki będzie więc tutaj tożsama z niepowoływaniem się na takie przesłanki i treści objawione, które są niedostępne rozumowi naturalnemu. Na takim minimalistycznym rozumieniu świeckości etyki i nauki opiera się niniejsze studium.

¹³ Tamże, s. 151.

¹⁴ Tamże, s. 156.

¹⁵ Tamże, s. 157.

4.2. Religijność Tomasza z Akwinu a możliwość świeckiej etyki

W poprzedniej sekcji dyskutowaliśmy problem rozumienia świeckości etyki i nauki w dzisiejszym świecie i zmierzaliśmy do krytycznego wyszczególnienia kryteriów dla określenia zakresu możliwości czerpania inspiracji z tekstów religijnie określonych autorów. Jako że hipoteza dotycząca niezbywalnie religijnego charakteru znacznej większości ludzi jest bardzo prawdopodobna, a wydaje się, że świeckość może przybierać formy religijne, dlatego zastosowaliśmy minimalistyczne kryterium metodologiczne, które polega na zestawieniu etyki filozoficznej lub innych dziedzin nauki, z teologią. Teologia (w tym również teologia moralna lub etyka teologiczna) oparta jest na przesłankach objawionych, niedostępnych naturalnemu umysłowi, natomiast inne dziedziny na takich przesłankach się nie opierają. Takie rozumienie otwiera drogę do względnie swobodnego czerpania filozoficznych treści ze źródeł określanych jako konfesyjne lub religijne.

Od rozważań ogólnych przejdziemy teraz do prześledzenia przypadku religijności Tomasza z Akwinu, żeby dotknąć problemu możliwości odtworzenia świeckiej etyki z jego pism.

Religijność chrześcijańska może kojarzyć się z zanegowaniem lub lekceważeniem tego, co naturalne, szczególnie rozumu, by tak pomóc stworzyć się indywidualnie na działanie nadprzyrodzonej łaski, doświadczać nowego życia i cieszyć się boskim światłem, jakie niesie wiara w objawienie. Jednakże religijność Tomasza z Akwinu, jak i innych jego zakonnych współbraci (na przykład jego nauczyciela, Alberta Wielkiego), była znacząco odmienna od tego popularnego skojarzenia. Jedną z istotnych podstaw jego religijności była wiara w stwórcze działanie osobowo rozumianego Boga. Często powtarza się celną uwagę Josefa Piepera, że ze względu na miejsce tajemnicy stworzenia w dziele Tomasza z Akwinu, można go nazwać wręcz *Thomas a Creatore* – Tomasz od Stwórcy¹⁶. Proszą konsekwencją tej wiary w stworzenie była afirmacja wszystkiego, co naturalne i wdzięczność za bezwzględne obdarowanie bogactwem naturalnego istnienia. Jednym z wyrazów afirmacji natury i naturalnego poznania jest pierwsze pytanie zadane przezeń w jego *Summie teologii*: „Czy oprócz dyscyplin filozoficznych potrzeba jeszcze

¹⁶ Zob. Josef Pieper, *The Concept of 'Createdness' and its Implications*, w: *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Roma–Napoli, 1974, s. 189–198 (tu szczeg. s. 189).

innej nauki?” To obecność dyscypliny opartej na objawieniu, czyli teologii, domaga się uzasadnienia i wyjaśnienia, nie zaś obecność dyscyplin opartych na naturalnym rozumie, czyli filozofii. Odpowiedź Akwinaty pełna jest respektu dla wiedzy i nauki zdobywanej w sposób naturalny, ale ogniskuje uwagę na religijnie ujmowanym zbawieniu: dla osiągnięcia takiego celu konieczna jest, oprócz dyscyplin filozoficznych, dodatkowa nauka, która jest oparta na prawdach zawartych w Bożym objawieniu¹⁷. Akcentowanie roli tajemnicy stworzenia i dobroci stworzenia było na tyle mocne u Tomasza, że w późniejszych wiekach reformatorzy chrześcijaństwa zarzucali mu nadmierne uleganie wpływom pogaństwa.

W chrześcijaństwie pojawiały się nurty myślenia, które tak gorliwie i radykalnie akcentowały wielkość dzieła odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa, że tajemnica stworzenia była milcząco deprecjonowana. Szczególnie doktryna o grzechu pierworodnym miała być wystarczającym wyjaśnieniem tej deprecjacji: oto człowiek u prapoczątków swego istnienia zgrzeszył i odwrócił się od Boga-Stwórcy, niszcząc swoją, stworzoną uprzednio jako dobrą, naturę i wprowadzając zepsucie w pozostałe ziemskie stworzenia. W tej optyce wszyscy rodzący się po grzechu pierworodnym ludzie z natury zdolni są jedynie lub przeważnie do zła i grzechu, poznanie naturalne zaś w tej kondycji jest tak zwodnicze, że próby opierania się na nim są wyrazem pychy – korzenia wszelkiego zła – i wiodą niechybnie do upadku. Ratunkiem dla ludzi jest wyzwolenie przez krzyż Chrystusa, czyli duchowa śmierć starego człowieka, i Chrystusowe zmartwychwstanie, w którym udział mają wierzący. Chrystusowa śmierć i zmartwychwstanie otwierają na dar Ducha Świętego, czyli na światło nadprzyrodzonego poznania i nowe życie w sprawiedliwości przed Bogiem.

W przeciwieństwie do takich radykalnych ujęć, zdaniem Akwinaty, grzech pierworodny nie może zmienić źródłowej postawy afirmacji stworzenia i zawdzięczenia wszystkiego Bogu. W swej filozoficznej i teologicznej refleksji nad kondycją człowieka Tomasz z Akwinu doszedł do wniosku, że grzech pierworodny odjął człowiekowi dary nadprzyrodzone, którymi się wcześniej cieszył, ale nie zniszczył dobroci natury czy zdolności naturalnych, choć je zapewne zranił i osłabił. Gdyby było inaczej, to znaczyłoby, że grzech pierworodny kompletnie zniszczył dobroć natury, wówczas niemożliwe byłoby przypisanie jakiegokolwiek odpowiedzialności człowiekowi, który z samej natury byłby w stanie popełniać

¹⁷ Por. *STh*, I, 1, 1 corp.

jedynie złe czyny. A jednak tę odpowiedzialność ludzie często przypisują sobie i innym. Jest to na tyle poważna konstatacja, że partykularna interpretacja obrazowych opisów grzechu pierworodnego powinna ją uwzględnić.

Zdaniem Akwinaty, łaska nadprzyrodzona, która jest uznawana za nowe życie chrześcijanina, również nie niszczy natury, nie neguje jej, nie niweczy, ani nie zastępuje, ale na naturze się opierając, na naturze budując, samą naturę uwzniośla i udoskonala¹⁸. Jako że światło rozumu naturalnego i światło objawienia (innymi słowy: światło łaski) mają jedno źródło, czyli Boga, stąd niemożliwe jest, by te światła były ze sobą sprzeczne¹⁹. Pojawiające się trudności tylko zapraszają do podjęcia wysiłku zmierzającego ku lepszemu rozumieniu²⁰.

Na porządek metodologiczny te religijne przekonania przekładają się w ten sposób, że według Tomasza z Akwinu rzetelne poznanie prawd religijnych zakłada z konieczności poznanie świata naturalnego. Oprócz przekonań religijnych Akwinata opiera się też na racjach wynikających z refleksji nad sposobem ludzkiego poznania w ziemskiej, cielesnej kondycji. Akty Bożego objawienia adresowane są bowiem do ludzi poprzez słowa i znaki, które byłyby niezrozumiałe, gdyby nie uprzednio zdobyte zmysłowe doświadczenie naturalnego świata. Słowa objawienia przekazywane są w konkretnych językach, których nie można się nauczyć bez odniesienia do doświadczenia zmysłowego. Aby zrozumieć treść objawienia, konieczne jest odniesienie słów i znaków, będących nośnikami objawienia, do czegoś już poznanego. Sama struktura przekazu objawienia może zawierać wskazówkę, że objawienie dotyczy czegoś innego niż

¹⁸ Por. *STh*, I, 1, 8, ad 2; *Super II Sent.*, 9, 1, 8, arg. 3; *Super De Trinitate*, q. 2, 3; *STh*, II-II, 10, 10 corp.; *De malo*, 7, 7, ad 10.

¹⁹ „Dary łaski są w ten sposób udzielane naturze, że jej samej nie niszczą, ale raczej doskonalą. Dlatego i światło wiary, które jest nam dawane jako dar, nie niszczy światła rozumu naturalnego również danego nam przez Boga. I choć światło naturalne ludzkiego umysłu jest niewystarczające do ujawnienia tego, co ujawniane jest przez wiarę, to jednak jest niemożliwe, aby to, co jest nam przekazywane od Boga przez wiarę, było przeciwne temu, co dawane jest przez naturę. Wtedy jedno z nich musiałoby być fałszywe. A skoro obydwa mamy od Boga, Bóg byłby w nas sprawcą fałszu, co jest niemożliwe. Raczej, ponieważ w rzeczach niedoskonałych znajduje się pewne naśladownictwo rzeczy doskonałych, dlatego w tym, co jest poznawane dzięki rozumowi naturalnemu, znajdują się pewne podobieństwa do tego, co przekazywane jest dzięki wierze”. – *Super De Trinitate*, q. 2, 3 corp.

²⁰ „Jasne jest, że argumenty wysuwane przeciwko wierze nie mogą być ścisłymi dowodami, ale trudnościami, które można rozwiązać”. – *STh*, I, 1, 8, corp.

pierwotne znaczenie użytych słów czy znaków – często bowiem dotyczy czegoś wręcz niewyrażalnego. Ale zdolność nie arbitralnego odniesienia treści objawienia do tego, ku czemu ono zmierza (czyli zdolność odczytania treści objawienia, w przeciwieństwie do zdolności zaprojektowania lub utworzenia takiej treści), musi się opierać właśnie na precyzyjnie określonym znaczeniu literalnym. Podobnie jest z innymi znakami użytymi w przekazie objawienia. Rozpoznanie każdego znaku jako znaku musi być oparte na przynajmniej ogólnym odczytaniu tego, do czego znak odnosi. Zgodnie z dawną tradycją Tomasz pisze, że to ogólne odczytanie treści oznaczanych w objawieniu, czyli w dużej mierze poznanie rzeczywistości duchowych, możliwe jest dzięki identyfikowaniu przyczynowości, stosowaniu negacji i respektowaniu uwznioślenia (*per causalitatem – per negationem – per eminentiam*)²¹. Lecz w każdym z tych trzech sposobów poznawania rzeczywistości duchowych konieczne jest odwołanie do czegoś doświadczalnego zmysłowo ze świata natury. Bo wszelkie ludzkie poznanie, nawet to najbardziej oświecone Bożym objawieniem, jest możliwe, według Akwinaty, tylko i wyłącznie poprzez odniesienie do rzeczywistości naturalnej, doświadczonej zmysłowo²².

Im więcej więc błędów w poznaniu natury, tym większe niebezpieczeństwo błędnego rozumienia prawd religijnych²³. Akwinata znał z historii chrześcijaństwa i ze swoich czasów wiele przykładów tego mechanizmu błędnego rozumienia prawd religijnych. Wiedział dobrze, że teksty objawienia mogą być różnorako interpretowane i ludzie mogą sobie wyczytywać z nich dowolne dziwactwa. Jeśli do tego doloży się brak logiki lub pozór logiki, wówczas mogą powstać cudownie wzniosłe, uduchowione, zaangażowane, dynamiczne i mistyczne, choć z gruntu fałszywe i głupie teorie, destrukcyjne dla samego człowieka i całych społeczności wierzenia i praktyki religijne – a wszystko to śmiało popie-

²¹ Por. *In I Sent.*, d. 3, prol.; tamże, a. 3 resp.; tamże, d. 22, 1, 2, obj. 2; d. 35, 1, 1; CG, III, 49, 8; *STh*, I, 13, 8, ad 2; *Super De Trinitate*, q. 4, 3 resp.; *De pot.*, 9, 7; etc.

²² „Choć dzięki Objawieniu wnosimy się, by poznać coś, co inaczej byłoby dla nas nieznanne, to jednak nie w ten sposób, żebyśmy poznawali cokolwiek inaczej, niż przez rzeczy zmysłowe”. – *Super De Trinitate*, q. 6, 3; por. *STh*, I, 2, prol.

²³ Zob. np. CG, II, 3 i 4, gdzie Tomasz podaje przykłady błędów dotyczących rzeczywistości stworzonej, które negatywnie wpływają na rozumienie objawienia. Por. również Rudi A. te Velde, *Natural Reason in the Summa contra Gentiles*, w: Brian Davies (red.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 117–140.

rane cytatami z Biblii. Dlatego też wysiłek zgłębiania logiki i jej poprawnego stosowania we wszystkich dziedzinach ludzkiej myśli, jak też wysiłek zgłębiania świata natury były dla Akwinaty – jako myśliciela religijnego – obowiązkowe i ten obowiązek traktował iście religijnie.

Z lektury tekstów Tomasza widać wyraźnie, że od najwcześniejszych jego pism towarzyszyło mu przekonanie, iż zgłębianie świata natury jest wtedy najbardziej skuteczne i ma się wtedy najlepiej, gdy każdej dziedzinie poznania przyzna się odpowiednią autonomię i gdy świadomie ogranicza się wywód do własnego przedmiotu, nie mieszając argumentów z różnych dziedzin. Idąc za Arystotelesem, uczył takiej poprawności metodologicznej. Do mądrości zaś należy, według Akwinaty, zebranie wyników badań wszystkich dziedzin i nadanie im stosownego porządku. Mądrość tę można ujmować na poziomie tylko natury – wówczas rolę mędrca przyjmuje metafizyk. Można też rolę mędrca przypisać na poziomie nadprzyrodzonym teologowi, który rozważa prawdy wiary, porządkując, utrzymując porządek lub pracując na podstawie porządku wiedzy o świecie natury.

Dzięki takiemu ujęciu wiedzy teologicznej u Tomasza z Akwinu możliwe jest zupełnie świeckie czerpanie nie tylko z jego pism filozoficznych czy z jego komentarzy do pism filozoficznych, ale również zupełnie świeckie czerpanie z jego pism teologicznych. W pismach bowiem filozoficznych pilnował on porządku metodologicznego i nie mieszał argumentów religijnych z wiedzą zdobywaną w porządku naturalnym, a w pismach teologicznych treści filozoficzne są tak obfite, jak zawartość wody w winie. Jak zatem z wina da się wydobyć wodę, tak i z teologii Akwinaty da się wydobyć treści filozoficzne²⁴.

4.3. Religijna naukowość i naukowa religijność

Omawiając dzisiaj temat religijności Tomasza z Akwinu w relacji do nauki trzeba wspomnieć o ważnej zmianie w rozumieniu pojęć *r e l i g i a* i *n a u k a*, jaka zaszła w wiekach oddzielających nas od czasów średniowiecznych. Znany nam już z poprzedniego rozdziału Peter Harrison,

²⁴ Zob. *Super De Trinitate*, q. 2, 2–3. Nieco szerzej na ten temat pisałem w artykule *Metafizyka i teologia u św. Tomasza z Akwinu*, w: Robert J. Woźniak (red.), *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008), s. 163–186.

w książce *Territories of Science and Religion*²⁵ opisuje genealogię obydwu pojęć (nieco na wzór genealogii prezentowanych przez Nietzschego i Foucaulta), czyli przedstawia proces formowania się nowożytnego rozumienia słów ‘nauka’ i ‘religia’ w języku angielskim²⁶. Główna teza tej książki sprowadza się do stwierdzenia, że gdy dostrzeżemy, jak ‘nauka’ i ‘religia’ nabrały dzisiejszego znaczenia, zrozumiemy, że „problem” ich relacji czy ich problematycznego przeciwstawienia tkwi właśnie w sposobie, w jaki te kategorie wyewoluowały w czasie, szczególnie podczas ostatnich trzech wieków. Dla nas tutaj ten temat jest ważny w tym sensie, że z jednej strony dotyka kolejnego stereotypu, który może przeszkadzać lub uniemożliwiać sięganie po teksty średniowieczne, z drugiej zaś strony może być inspiracją dla refleksji nad możliwością poszerzenia współczesnego sposobu ujmowania aktywności naukowej i filozoficznej, by przeciwdziałać nadmiernemu rozczłonkowaniu i faktycznej separacji poszczególnych dziedzin.

Harrison rozpoczyna od analizy rozumienia łacińskich słów *scientia* i *religio*, jako że od nich pochodzą ich angielskie odpowiedniki. Co ciekawe, obiera Tomasa z Akwinu jako reprezentatywnego autora dla wielowiekowej tradycji łacińskiej (określa go jako – obok Augustyna – „prawdopodobnie najbardziej wpływowego chrześcijańskiego autora, poza autorami biblijnymi”²⁷) i referuje, jakie dla Akwinaty było główne znaczenie tych słów. Pierwotny sens słów ‘religia’ (*religio*) i ‘nauka’ (*scientia*) sprowadzał się mianowicie do cnoty (*virtus*) – wewnętrznej dyspozycji człowieka, doskonalącej go w drodze ku pełniejszemu przeżywaniu rzeczywistości, czyli w drodze ku pełni szczęścia.

²⁵ Peter Harrison, *Territories of Science and Religion* (Chicago–London: The University of Chicago Press, 2015). Książka jest pokłosiem jego Gifford Lectures wygłoszonych w 2011 roku.

²⁶ Ograniczenie jego analiz do ewolucji obu pojęć w języku angielskim jest podstawową trudnością dla przywoływania tej książki w niniejszym opracowaniu pisanym po polsku, ale kłopotem jedynie częściowym, jako że niemal identyczne problemy anachronistycznych narracji dotyczących relacji religii i nauki dotykają również autorów piszących po polsku. Lepiej by było przeprowadzić podobne analizy dla wydobycia genealogii polskiego rozumienia, lecz nie jest to odpowiednie miejsce dla podejmowania się takiego zadania. Zakładam zatem, że bodaj podobne procesy zachodziły także w innych językach europejskich, a ponadto że wpływ myśli anglojęzycznej na tworzenie się stereotypów zniechęcających lub uniezdalniających neuroetyków do czerpania z pism średniowiecznych, jest wystarczająco duży, by studium Harrisona tutaj przywołać.

²⁷ Tamże, s. 7. Tekst książki ujawnia niebywale szeroką erudycję Harrisona, ale Akwinata jest chyba najczęściej cytowanym autorem.

Harrison pisze, że dla Akwinaty od samego początku jest jasne, że *religio* jest cnotą – nie cnotą teologalną, bo takimi są tylko wiara, nadzieja i miłość, ale ważną cnotą moralną, będącą aspektem czy częścią kardynalnej cnoty sprawiedliwości. Religia jako cnota moralna była uznawana za sprawność obierania postawy znajdującej się pomiędzy przesadą w kierunku braku a przesadą w kierunku nadmiaru, czyli pomiędzy niereligijnością a zabobonem. Ponadto, z *religio* Akwinaty przede wszystkim związane są wewnętrzne akty pobożności i modlitwy. Ten wewnętrzny wymiar jest znacznie ważniejszy niż jakiegokolwiek zewnętrzne wyrazy tej cnoty. Zewnętrzne wyrazy tak rozumianej religii są także ważne (należą do nich adoracja, ofiary, śluby itd.), lecz uznawane są za wtórne względem aktów wewnętrznych²⁸.

Harrison zwraca uwagę, że takie rozumienie religii (wcale nie specyficzne tylko dla Akwinaty, ale raczej wspólne dla przednowożytnej kultury łacińskiej²⁹), jest znacznie odmienne od znanego nam w naszych czasach, zwykle utożsamianego ze zbiorem przekonań, praktyk i instytucji związanych ze sferą świętości czy nadprzyrodzoności.

Następnie Harrison zauważa, że począwszy od XVI wieku pojawił się powolny proces uprzedmiotowienia, obiektywizacji czy uzewnętrzniania tego, co wcześniej było przede wszystkim wewnętrzną dyspozycją. „Jak dla Akwinaty »wewnętrzne« akty religii wiodły prym”, tak w wiekach należących do nowożytności „szala przechyliła się zdecydowanie ku zewnętrzności”³⁰.

Intrygującą paralelę tego ruchu uprzedmiotowienia, obiektywizacji czy uzewnętrzniania daje się zauważyć, zdaniem Harrisona, również w przypadku pojęcia określanego łacińskim słowem *scientia* i jego angielską kalką *science*. Referuje on ponownie stanowisko Tomasza z Akwinu, dla którego *scientia* jest stałą i doskonalącą człowieka dyspozycją umysłu, czyli cnotą intelektualną i konstatuje: „Paralela z *religio* tkwi zatem w tym, że jesteśmy teraz przyzwyczajeni do myślenia tak o religii, jak o nauce najpierw raczej jako o systemach przekonań i praktyk niż o osobistych cechach”³¹. Harrison uwrażliwia też na inną różnicę w ujmowaniu pojęcia cnoty. Choć dziś jesteśmy przyzwyczajeni do

²⁸ Por. tamże, s. 7–8.

²⁹ Harrison przedstawia kilka przykładów z ojców Kościoła i autorów renesansu na s. 8–10.

³⁰ Tamże, s. 11.

³¹ Tamże.

ujmowania cnót jako należących wyłącznie do sfery moralności, dla Akwinaty (który w tym aspekcie czerpie z pism Arystotelesa) znaczenie cnoty jest szersze i dotyczy wszelkich dyspozycji doskonalących władze człowieka w drodze ku szczęściu. Jedną z najważniejszych władz jest władza poznania i jej doskonałość (czyli sprawność w ujmowaniu tego, co prawdziwe) zależna jest od uformowania stałych dyspozycji czy habitualnych usprawnień, zwanych cnotami intelektualnymi. Do dziedziny teoretycznej bezpośrednio odnoszą się trzy cnoty intelektualne: pojmowanie (*intellectus*), nauka (*scientia*) i mądrość (*sapientia*). Pojmowanie jest sprawnością uchwycenia zasad i podstaw rozumowania, nauka sprawnością wyciągania prawdziwych wniosków, mądrość zaś sprawnością ujmowania najwyższych przyczyn i wszechstronnego porządkowania zdobytych sprawności czy cnót. *Scientia* zatem jest przede wszystkim sprawnością umysłu stopniowo doskonaloną praktyką logicznego rozumowania³².

Harrison wskazuje, że takie ujęcie nauki (czyli jako czegoś pierwotnie związanego z aktem podmiotu poznającego, wtórnie zaś z przedmiotem poznania czy wyprodukowaną wiedzą) przetrwało aż do końca XVII wieku³³. Ale jak w średniowieczu nauka i religia były wyjaśniane pierwotnie przez ich wewnętrzny wymiar, tak w XVI i XVII wieku pojawiają się symptomy przenoszenia znaczenia religii i nauki z wymiaru wewnętrznego na wymiar zewnętrzny i powolnego zanikania wyjaśniania ich według cnoty. W XVIII zaś wieku angielski termin *science* nabrał wyraźniej zewnętrznego charakteru i częściej był definiowany przez metody i doktryny. Podmiotem tak rozumianej nauki stał się raczej pewien zobiektywizowany i uporządkowany korpus wiedzy niż podmiot poznający³⁴. Wiek XIX z kolei był okresem konsolidacji zewnętrznego względem podmiotu poznającego (pozapodmiotowego, instytucjonalnego) ujmowania nauki i wyłaniania się współczesnego rozumienia słowa *science* (w odróżnieniu od *natural philosophy*, *technology*, *humanities*, *religion*), a także budowania wyraźnych opozycji³⁵.

³² Por. tamże, s. 12.

³³ Por. tamże, s. 12–13. Harrison odnotowuje także ważne rozwinięcie Arystotelesowskiej koncepcji cnót intelektualnych w pismach Akwinaty w postaci ich połączenia z innymi cnotami i opisania wzajemnych zależności. „*Scientia*, then, was not only a personal quality, but also one that had a significant moral component” (s. 13).

³⁴ Por. tamże, s. 14–15. „During the sixteenth and seventeenth centuries, both religion and science were literally turned inside out” (s. 16).

³⁵ Por. s. 159–175.

Nawet jeśli przyjąć, że to nie łacińskie słowo *religio* powinno być analizowane, ale raczej *theologia* czy *sacra doctrina*, i tak – zdaniem Harrisona – średniowieczne ujmowanie relacji nauki i religii jest bardzo odmienne od współczesnego, gdyż odpowiednik naszej teologii był dla Akwinaty podgatunkiem nauki. *Sacra doctrina* była przez niego także określana terminem *scientia* i była wyjaśniana tą samą doskonalącą człowieka dyspozycją umysłu, czyli intelektualną cnotą³⁶. Jeśli zaś przyjąć, że to nie łacińskie słowo *scientia* powinno być analizowane, ale raczej *philosophia naturalis* czy *physica* (jako być może bliższe współczesnemu znaczeniu angielskiego *science*), wówczas podobnie zauważymy znaczną odmiennność, gdyż nauka w takim przednowożytnym ujęciu była częścią filozofii rozumianej jako forma życia. Działalność naukowa zmierzająca do wyjaśniania świata natury była podporządkowana celowi całej filozofii, czyli zdobyciu sztuki życia czy osiągnięciu dobrego życia. W dobre życie zaś wkomponowana była religijność jako część sprawiedliwości i jako wewnętrzna postawa dynamizująca działalność naukową³⁷. Można zatem powiedzieć, że w takim ujęciu naukowość miała wymiar religijny, religijność zaś mogła mieć wymiar naukowy.

Cóż zatem się stało, że taki proces uprzedmiotowiania, obiektywizacji i uzewnętrzniania dokonał się w nowożytności? Harrison wystrzega się wyjaśniania monokausalnego, wskazywania tylko na jeden czynnik czy jednorodną grupę czynników, ale też nie stroni od identyfikowania szeregu przyczyn i okoliczności, które wspólnie, jeśli nie doprowadziły, to przynajmniej ułatwiły dokonanie się tego procesu. Zżyma się na powtarzane nawet przez wielkich intelektualistów narracje o początku nauki w starożytnej Grecji (gdzie rzekomo rozpoczęło się wyjaśnianie naukowe, w przeciwieństwie do wyjaśnień mitologicznych i religijnych), śmierci lub hibernacji nauki w okresie średniowiecza (bo katolicyzm czy chrześcijaństwo ją stłumiło) i ponownym jej odrodzeniu wraz z dokonaniem Galileusza i wypełnieniu wraz z dokonaniem Newtona³⁸.

³⁶ Por. tamże, s. 17.

³⁷ Por. tamże, s. 18.

³⁸ Cytuje między innymi Karla Poppera: „In one of his last essays, the influential philosopher of science Karl Popper (1902–94) asserted that »the scientific tradition« was inaugurated by Thales and his immediate successors, and that it died in the West when it was suppressed by »a victorious and intolerant Christianity«. While science was »missed and mourned during the Middle Ages«, it was eventually revived during the Renaissance and »found fulfilment in Newton«. Similar contentions may also be found in many popular works on science and in school textbooks” (s. 24).

Przeciwstawia tym narracjom powstałe w ostatnich dziesięcioleciach studia historyków nauki, które ukazują fałszywość takich opisów historii. Przedstawia też przykłady wielu reprezentatywnych starożytnych tekstów, które wyraźnie obrazują, że takie narracje nie przystają do rzeczywistości, jaką znajdujemy w tekstach źródłowych, i jak narracje te bezkrytycznie przerzucają współczesne rozumienie nauki i religii na epoki, gdy pojęcia te miały odmienne znaczenia³⁹.

Wśród opisywanych przez Harrisona czynników prowadzących do zasadniczej zmiany rozumienia religii i nauki, szczególnie znaczące są często religijnie inspirowane (nie tylko na sposób protestancki) próby reformacji sposobu wyjaśniania rzeczywistości w XVI i XVII wieku. Dążenia do oczyszczenia chrześcijańskiego myślenia z pogańskich wpływów, szczególnie z wpływów Arystotelesa, przyczyniły się do porzucania wyjaśniania zmian zachodzących w przyrodzie według wewnętrznych władz i jakości zmieniających się bytów, na korzyść nowego rozumienia według praw natury. Zewnętrznie ustanawiane przez Boga prawa natury, a nie wewnętrzne właściwości bytów, miały być lepszym narzędziem wyjaśniającym rzeczywistość, między innymi dlatego, że bardziej bezpośrednio wskazywały na Boga jako źródło tych praw – opisywały bowiem raczej Boże decyzje, czyli relacje z Bogiem niż relacje pomiędzy własnościami przedmiotów⁴⁰. Arystotelesowskie formy bytów, które miały być źródłem władz, zdolności, działania i różnorodnych jakości, zaczęły być postrzegane z podejrzliwością i traktowane jako co najmniej zbędne. Tym bardziej podejrzliwie traktowane były Arystotelesowskie przyczyny celowe. Wiązał się z tym często religijnie motywowany sceptycyzm względem możliwości w postlapsarnej kondycji rozpoznania rozumem nieoświeconym Bożym objawieniem prawdziwych form czy natur rzeczy i ich zdolności przyczynowych⁴¹. Zepsuty grzechem rozum był raczej źródłem iluzji, złudzeń, samooszukiwania

³⁹ „Christian critique of pagan philosophy is often interpreted as evidence of bias against »science«. In fact much of that critique was directed against astrology, divination, the worship of deified heroes, and belief in the divinity of the celestial bodies, which is to say, against »superstition«. To speak of this as a conflict between science and religion is not merely to use inapplicable modern categories – it also involves a fundamental misunderstanding of the complicated way in which the cosmos was understood in Western antiquity” (s. 54).

⁴⁰ Por. tamże, s. 79 sq.

⁴¹ Ten temat Harrison rozwijał szerzej we wcześniejszej książce: *The Fall of Man and the Foundations of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

się i żalosnego nadęcia niż podstawą dla poznania godnego zaufania i szacunku. Przyczynowość formalna i celowa traciły zatem wcześniej przypisywaną im reputację, a ich miejsce zajmowała przyczynowość sprawcza – przy czym sprawczość Bożego działania wypierała czasem w ogóle sprawczość wyjaśnianych bytów (np. w przypadku okazjonalizmu). Harrison zauważa, że

pobożna idea, że Bóg jest jedyną prawdziwą przyczyną w kosmosie, a naturalne byty nie posiadają same z siebie żadnych zdolności przyczynowych, nieco paradoksalnie prowadziła do zrównania boskiej i naturalnej przyczynowości. Dla szeregu siedemnastowiecznych filozofów natury, a w szczególności dla stronników Newtona, regularności natury były manifestacją stałego i bezpośredniego działania Boga⁴².

Myślenie o boskiej przyczynowości jako działającej na tym samym poziomie i w tym samym sensie co przyczynowość naturalna, było, zdaniem Harrisona, korzeniem powstania specyficznego nowożytnego naturalizmu, w którym wyjaśnianie dzieł natury dokonywało się w perspektywie „albo–albo” (albo Bóg, albo natura), nie zaś w dawniej przyjmowanej perspektywie „i–i” (i Bóg, i natura – ale w radykalnie odmienny sposób). W takim ujęciu wyjaśnianie boskiego działania i wyjaśnianie działania natury, a więc nowożytna teologia i nauka zaczęły zajmować to samo terytorium, co stworzyło warunek ich wzajemnej rywalizacji⁴³. Pobożne motywacje prowadziły tym samym do całkiem niepobożnych skutków⁴⁴.

⁴² Harrison, *Territories of Science and Religion*, s. 79, a także s. 109–110, gdzie pisze: „From the twelfth century onward, the demarcation between natural philosophy and theology had been scrupulously upheld, and Aristotle’s understanding of the discrete subject matters and methods of the two disciplines was accepted both in principle and practice. Institutionally, this was reflected in the way in which the universities were organized, with the different curricula and goals of the faculty of arts and the higher faculty of theology. Although inevitably there were occasional demarcation disputes, in theory, those trained in natural philosophy in the arts faculty would not have presumed to speak on theological matters. However, the seventeenth century sees a blurring of the lines between natural philosophy and theology, and the emergence of new disciplinary combinations and vocational identities”. I dalej o fizyko-teologii powstałej w tym właśnie wieku.

⁴³ Por. tamże, s. 80. Zob. także s. 153, gdzie Harrison pisze m.in.: „If in the late seventeenth century it had been claimed that natural philosophy was a religious activity, in the nineteenth century it was suggested that natural theology was a scientific activity”.

⁴⁴ Podobnie o tym, że arystotelizm i tomizm były odrzucane w XVII wieku z powodu specyficznego rozumianych racji teologicznych i o protestanckim przygotowaniu pod-

Harrison zwraca też uwagę, że nowożytne egzorcyzmowanie rozumienia przyczynowości z pogańskich wpływów Arystotelesa (eliminacja przyczynowości formalnej i celowej) dotknęło nie tylko wyjaśniania natury nieożywionej, ale też ożywionej, a w szczególności człowieka, w tym ludzkich władz i cnót.

Cnoty były rozumiane jako stałe dyspozycje doskonalące władze naturalne. Władze naturalne, z kolei, poruszają byty, w których tkwią – w tym przypadku ludzi – ku ich naturalnym celom. Tak rozumiano działanie przyczyn celowych Arystotelesa. Protestanci reformatorzy zaprotestowali przeciwko kluczowym elementom tej koncepcji ludzkich dyspozycji i celów⁴⁵.

Oprócz wspomnienia radykalnego rozumienia doktryny o grzechu pierwotnym, uniezdolniającym ludzki umysł do rozpoznania naturalnego celu, Harrison pisze o krytycznym stosunku reformatorów względem Arystotelesowskiego pojęcia stałej dyspozycji (*habitus*), będącej podstawą dla rozumienia cnoty⁴⁶. Skoro człowiek może doskonalić się w cnocie poprzez praktykę, pojawia się podejrzenie w oczach reformatorów pojęcie moralnej zasługi. Było ono podejrzenie, bo w specyficznie protestanckiej optyce odbierało przynajmniej część chwały lub miejsca zasługom Chrystusa – wyłącznemu źródłu usprawiedliwienia. W ocenie Lutra, całe średniowieczne chrześcijaństwo było zepsute przez postrzeganie praktyki dobrych czynów jako drogi do zbawienia. Harri-

staw dla powstania fizyko-teologii, pisze Stephen Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity, 1210–1685* (Oxford: Clarendon, 2006), s. 455–509. Jeden z głównych problemów arystotelizmu polegał mianowicie na tym, że niedostatecznie podkreślał, że świat został zaprojektowany przez Boga: „Aristotelian natural philosophy had never presented a wholly satisfactory conception of the natural realm as far as Christian theology was concerned, because it failed to capture the single origin of the natural world and the fundamental assumption that the world was the product of design” (s. 507). Jedną z głównych tez Gaukrogera w tej książce jest taka, że powstanie naukowej kultury jest nowożytne, ale było możliwe dzięki przednowożytnemu przygotowaniu. W szczególności Gaukroger upatruje początków kultury naukowej, czyli postrzegania nauki jako uprzywilejowanego punktu wyjścia do rozumienia świata, nie w tzw. rewolucji naukowej XVII wieku, ale w XIII wieku, wraz z wkroczeniem arystotelesowskiej filozofii przyrody, która charakteryzowała się badaniem zmysłowego świata bez podporządkowania względem teologii i metafizyki. W XVII zaś wieku podjęto religijnie motywowane próby korygowania tej właśnie charakterystyki.

⁴⁵ Harrison, *Territories*, s. 80.

⁴⁶ Por. tamże, a także s. 88–92.

son referuje dalej: „Arystoteles i Akwinata byli dyskredytowani jako »durnie«, bo myśleli, jak to Luter określił, »że cnoty miłości, czystości i pokory mogą być uzyskane dzięki praktyce«⁴⁷. Tego typu wnioski wyciągane z lektury Biblii prowadziły do potrzeby reformy również w wyjaśnianiu moralności i zmiany rozumienia i roli cnót moralnych i intelektualnych: wyjaśnianie według cnót zostało zastąpione wyjaśnianiem według praw moralnych ustanowionych bezpośrednio przez Boga⁴⁸.

Zdaniem Harrisona, wielki wysiłek reformacji nauki był pochodną samoświadomości filozofów przyrody wczesnej nowożytności w ramach specyficznie chrześcijańskiego rozumienia historii. Jak pojawienie się reformacji religii było przez wielu z nich postrzegane jako zrządzenie Bożej Opatrzności, tak kolejnym krokiem przygotowującym ludzkość na koniec świata miała być reformacja wiedzy⁴⁹. Dzieło Francisa Bacona uznawane było za przełomowe, a w szczególności jego dwie podstawowe, mocno wyakcentowane idee „użyteczności” (*utility*) i „postępu” (*progress*) wyznaczały na tyle nowe podejście do zgłębiania natury, że wielu upatruje w nim początek nowożytnego rozumienia filozofii przyrody lub w ogóle początek nowożytnej nauki⁵⁰. Harrison pisze: „Postęp jest od teraz ujmowany jako efekt kumulacji wkładu wielu jednostek w tworzenie korpusu wiedzy. [...] taka koncepcja postępu jest możliwa tylko wtedy, gdy »nauka« i »religia« są bytami istniejącymi na zewnątrz i niezależnie od indywidualnych ludzi, a teorie czy treść zdaniowa są ich centralnym komponentem”⁵¹. Harrison przypomina, że takie podejście

⁴⁷ Tamże, s. 85.

⁴⁸ Por. tamże, s. 88–91. Harrison pisze na przykład: „Any legitimate conception of virtue and vice, for Locke, had to be reformulated in terms of moral law, the primary source of which is »the will of a supreme invisible law-giver«” (s. 91).

⁴⁹ Por. tamże, s. 117–120.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 153–157 o swoistej „beatyfikacji Bacona”, czyli o zachwycie protestanckich teologów dziełem Bacona i o aplikowaniu jego „maksym” czy „pryncypiów” do teologii, a nawet do lektury Biblii.

⁵¹ Tamże, s. 119. Zob. także s. 142, gdzie Harrison pisze o postępowości nauki i niepostępowości religii: „From the eighteenth century onward the idea of progress is one that tends to be associated with science. Arguably, this association was first made by Protestant interpreters of history, who linked the reformation of religion to a subsequent reformation of the sciences, and who regarded both developments as part of a providentially inaugurated phase of history. [...] Numerous Protestant commentators, including Francis Bacon and Thomas Sprat, had made similar connections between the reformation of religion and the progress of learning. These „Protestant”

współgrało z wynalezieniem druku i zdumiewającą kumulacją powstających ksiąg. „Użyteczność” filozofii i nauki, tak mocno podkreślana przez myślicieli XVII i XVIII wieku, miała stanowić cechę odróżniającą od dawnych sposobów myślenia, skupionych na rozwoju cnót moralnych i intelektualnych. Religijnie uzasadnianym imperatywem nowego podejścia do rzetelnego myślenia miała być użyteczność dla społeczeństwa czy ludzkości, jakiś zewnętrzny, mierzalny produkt wiedzy⁵².

Między innymi w tych czynnikach Harrison upatruje niebagatelny wpływ na powolny proces zmiany rozumienia religii i nauki z wewnętrznej stałej dyspozycji doskonalącej człowieka do zewnętrznego zbioru mierzalnych, użytecznych i uporządkowanych zdań, metod, przekonań, praktyk i instytucji.

Harrison podkreśla, że przypominanie dawnych, zapomnianych sposobów życia może eksponować pewne mity, na których opierają się granice przeciwstawianych współcześnie kategorii. Odkrywanie tych mitów związane jest też z poznawaniem motywacji ich twórców i propagatorów. Bywa, że tego typu motywacje są nam teraz obce, mity stają się więc niepotrzebne, granice zanikają lub przebiegają inaczej, a przeciwstawienia tracą sens.

Tomasz z Akwinu jest autorem, który reprezentuje długą tradycję rzetelnego myślenia o rzeczywistości, tradycję, z którą wielu wiodących autorów nowożytnych świadomie chciało zerwać, często z powodów konfesyjnych, specyficznej lektury Biblii czy innych, wątpliwych z dzisiejszego punktu widzenia przyczyn. Dzisiejsza releksja jego tekstów, wraz z profesjonalnym anulowaniem szeregu mitów, stała się dla Harrisona inspiracją dla implicytnie zawartej w książce propozycji krytycznego przemyślenia współczesnego ujmowania tak nauki, jak i religii. Spo-

interpretations of history, which attributed the impediment of the sciences to the Catholic Church, offered a ready-made narrative to Enlightenment critics of Catholicism who often turned out to be less discriminating in their attribution of blame”.

⁵² Por. tamże, s. 124–140, gdzie Harrison podaje cały zestaw religijnych motywacji przywoływanych przez autorów tego okresu, by uzasadnić użyteczność wiedzy i jej postępowy charakter, kontrastując zarazem to ujęcie z autorami przednowożytnymi. Po czym dodaje: „In time, of course, the rhetoric of »restoration«, which drew its potency from Christian ideas of creation, Fall, and redemption, faded from the picture. The idea of a partial return to a paradisaical perfection was replaced by a new idea of progress that had originally been justified in religious terms, but increasingly assumed a normative value of its own. Progress had once been understood as progress toward a particular end. Now it had become an end in itself” (s. 140–141).

sób rozumienia obydwu pojęć ma kolosalne znaczenie dla etyki: źródeł myślenia moralnego, możliwości i zakresu wykorzystywania badań naukowych w etyce, możliwości włączania sfery religijnej w ramy refleksji moralnej, możliwości czerpania w etyce z tekstów religijnie czy konfesyjnie określonych autorów, możliwości czerpania z tekstów teologicznych itd. Jakby dopowiedzeniem dla propozycji Harrisona z omawianej tutaj książki jest inny, obecnie realizowany przezeń projekt genealogii pojęcia świeckości⁵³. Nie jest to bowiem pojęcie oczywiste i jego wykorzystanie jest pod wieloma względami problematyczne. Niektórzy autorzy wskazywali, że świeckość bywała wyrazem alternatywnej i zamaskowanej teologii.

* * *

Jako że religijność św. Tomasza z Akwinu może stanowić przeszkodę w sięganiu po jego teksty przy badaniu współczesnych problemów etycznych, w tym rozdziale rozważaliśmy, czym jest religijność i na czym może polegać wymóg świeckości. Zaproponowałem zastosowanie prostej zasady, otwartej na różne rodzaje religijności, bez ich gradacji czy ewaluacji. Potem przyglądaliśmy się bliżej rodzajowi religijności, jakiej przykład daje Akwinata. Podkreślałem wagę odróżnienia sposobów interpretacji tekstów natchnionych i wypływającego stąd religijnego nastawienia do rzeczywistości. Następnie zaś prześledziliśmy pokrótce zarys genealogii nowożytnych pojęć „religia” i „nauka”, by kontrastowo tym lepiej dostrzec coś z atrakcyjności ujęcia proponowanego przez Tomasza.

Ujęcie to charakteryzuje się wolnością od reformatorskich trosk późniejszych wieków i szeregu niewyartykułowanych założeń funkcjonujących do dzisiaj. Koresponduje ono w jakiejś mierze z przywoływanym w pierwszym rozdziale powiedzeniem Peirce’a, że filozofia albo jest nauką, albo bzdurami, o ile rozumie się również samą naukę tak, jak ją rozumiał Peirce – jako formę życia zmierzającego do odkrycia prawdy. Takie rozumienie tak filozofii, jak i nauki, charakteryzuje postawę poznawczą Tomasza z Akwinu i odkrywane jest ponownie jako inspiro-

⁵³ Zob. jeden z pierwszych owoców tego wysiłku, gdzie podważa popularną narrację o sekularyzacji jako skutku nauki: Peter Harrison, *Science And Secularization*, „Intellectual History Review” 27 (2017): 47–70.

jące w dzisiejszym myśleniu o poznaniu. W post-Gettierowej epistemologii coraz więcej autorów opiera się na teorii cnoty w holistycznym ujmowaniu ludzkiego poznania i naukowego zaangażowania, czasem wprost obficie czerpiąc inspiracje z pism Akwinaty⁵⁴.

⁵⁴ Zob. np. Linda Trinkaus Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Abrol Fairweather, Linda Zagzebski (red.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Robert C. Roberts, W. Jay Wood, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* (Oxford: Oxford University Press, 2007); John Greco, *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press 2010).

5. Nie tak odległe światy

Nawet po zamieszczonym w poprzednim rozdziale wyjaśnieniu postawy myślowej i religijności Tomasza z Akwinu, jak i po zapoznaniu się z zarysem genealogii współczesnego rozumienia religii i nauki, wśród neuroetyków mogą pojawić się wątpliwości co do sensowności zajmowania się pismami Akwinaty. Można bowiem z łatwością znaleźć mnóstwo cytatów z jego twórczości, które – jak się wydaje – wprost przeczą ogólnie przyjętemu dzisiaj naukowemu naturalizmowi. Samo zaś powstanie neuroetyki można uznać za owoc królowania naturalizmu w filozofii. Na pierwszy rzut oka trudno przedstawić Tomasza z Akwinu jako naturalistę bez popadania w anachronizm. Można jednakże wskazać szereg racji, które mogą zjednać sympatię względem Akwinaty w ludziach, którym bliskie są idee naturalizmu w filozofii.

5.1. Naturalizm we współczesnej filozofii

W pierwszym rozdziale krótko wspomniałem o możliwym wpływie Franza Brentano na filozofię naszych czasów. Jednym z podstawowych dążeń Brentano w filozofii było zachowanie jak najściślejszej więzi z naukami przyrodniczymi czy wręcz uprawianie filozofii na sposób nauk przyrodniczych. Znamy już jego śmiałą tezę o tym, że „prawdziwą metodą filozofii jest jedynie metoda nauk przyrodniczych” i wiemy, że był przekonany, iż teza ta dobrze oddaje sposób myślenia Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Jak jednak w jego mniemaniu głoszenie takiej tezy nie przeczyło prawdom metafizycznym, religijnym czy istnieniu bytów nadprzyrodzonych lub duchowych, tak w późniejszych czasach filozofowie dążący do głębszego zjednoczenia z nauką byli bardziej radykalni i mniej subtelni w rozróżnianiu.

W latach trzydziestych ubiegłego wieku, a więc niedługo po zakończeniu wiedeńskiej kariery Franza Brentano, autorzy określanego mianem Koła Wiedeńskiego marzyli o logicznej redukcji wszystkich empirycznych twierdzeń do fizyki¹. W swym zdecydowanie antymetafizycznym

¹ Zob. Max R. Bennett, Peter M.S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Oxford: Blackwell, 2003), s. 302.

nastawieniu twierdzili, że każde zdanie dotyczące metafizyki, sfery duchowej lub nadprzyrodzonej jest puste i pozbawione znaczenia². Pamiętać jednak należy o politycznym kontekście tego typu twierdzeń: jak się wydaje, ich pierwotnymi adresatami byli niemieckojęzyczni zwolennicy quasi-mistycznych teorii metafizycznych, którzy przynosili niebezpieczeństwo rasizmu i faszyzmu. Niebezpieczeństwo to koszmarnie się zrealizowało, przyczyniając się zarazem – często przez przymusową emigrację – do rozpowszechnienia tez Koła Wiedeńskiego zwłaszcza na świat anglojęzyczny³.

W świecie zaś anglojęzycznym, w szczególności w Stanach Zjednoczonych, dalszy żywot wybranych idei Koła Wiedeńskiego upatruje się w twierdzeniach samozwańczych naturalistów pierwszej połowy XX wieku. Wspomina się między innymi tutaj takich autorów jak John Dewey, Ernest Nagel, Sidney Hook czy Roy Wood Sellars, którzy również dążyli do zbliżenia filozofii do nauki. Zarazem jednak coraz bardziej popularne stawały się przekonania, że rzeczywistość jest w całości czasoprzestrzenna i wyczerpuje się w naturze badanej w naukach przyrodniczych. W całej rzeczywistości nie ma więc miejsca na jakiegokolwiek nadprzyrodzone, nadnaturalne, niematerialne czy duchowe byty, a metody badań nauk przyrodniczych dają nam dostęp do wszystkich istotnych informacji o rzeczywistości⁴.

² Zob. Thomas Uebel, „Vienna Circle”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/vienna-circle>.

³ O politycznym kontekście logicznego empiryzmu w centralnej Europie i później w Stanach Zjednoczonych zob. Friedrich Stadler, *The Vienna Circle: Context, Profile, and Development*, w: Alan Richardson, Thomas Uebel (red.), *The Cambridge Companion to Logical Empiricism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), s. 13–40; George A. Reisch, *From ‘the Life of the Present’ to the ‘Icy Slopes of Logic’: Logical Empiricism, the Unity of Science Movement, and the Cold War*, tamże, s. 58–87. Podobnie, w kluczu sprzeciwu względem władzy politycznej, samoobrony i obrony bezbronnym można postrzegać wczesne etapy rozwoju nurtu fenomenologii (Husserl był uczniem Brentano) – zob. Andrzej Gniazdowski, *Antynomie radykalizmu: Fenomenologia polityczna w Niemczech 1914–1933* (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2015).

⁴ Por. David Papineau, „Naturalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), Edward N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism>. Autor uważa, że dzisiaj spora większość filozofów akceptuje tego typu tezy: zob. tamże. Jeszcze mocniej mówi w innym miejscu: „nearly everybody nowadays wants to be a ‘naturalist’”. – David Papineau, *Philosophical Naturalism* (Oxford: Blackwell Publishers, 1993), s. 1. Poza tym William Craig Lane i J.P. Moreland cytują Jaegwona Kima, który twierdzi, że „most philosophers today have

W drugiej połowie XX wieku różnorodność odmian filozofii nazywanych naturalistycznymi lub aspirujących do naturalizmu na tyle się spotęgowała, że powstały trudności w zdefiniowaniu samego terminu 'naturalizm'. Swoista inflacja znaczenia słowa 'naturalizm' w kontekście filozoficznym spowodowała, że niewiele rozumienia można nim kupić i niewiele można nim wyjaśnić. Mimo to w akademickich kręgach naturalizm stał się synonimem rzetelnej filozofii, która zainteresowana jest faktami, najlepiej naukowymi faktami, w przeciwieństwie do pozostałych trendów w filozofii, którym jakoby pozostaje zainteresowanie jedynie ideami, pojęciami, tekstami lub narracjami. W tej optyce naturalistami są naukowo nastawieni filozofowie, których powagę weryfikuje twarda nauka. Pozostali zaś filozofowie mogą zapewne mówić i pisać cokolwiek – i tak nikt tego nie będzie mógł zweryfikować, chyba że podobnie nastawieni filozoficznie koledzy i koleżanki, ale ich spory w każdym razie muszą być skazane na jałowość i niekonkluzywność⁵.

Jedną z najbardziej rozpoznawalnych postaci współczesnego naturalizmu jest Willard Van Orman Quine: jego esej *Epistemology naturalized* jest swoistym manifestem naturalistycznym traktowanym niemal jak dokument założycielski dla całego nurtu. Część krytycznych uwag względem naturalizmu odnosi się do ahistoryzmu, jakim charakteryzują się naukowci naturaliści: często sprawiają bowiem wrażenie, że filozofia

accepted naturalism – and more specifically, physicalism, as the best contemporary version of naturalism – as a basic commitment” – William Craig Lane, J.P. Moreland (red.), *Naturalism: Critical Analysis* (London–New York: Routledge, 2000), s. xi.

⁵ Hilary Putnam drwiąco porównuje współczesne naturalistyczne deklaracje większości filozofów do wiernopoddańczych aktów naukowców sowieckich pod reżimem stalinowskim: „Today the most common use of the term ‘naturalism’ might be described as follows: philosophers – perhaps even a majority of all the philosophers writing about issues in metaphysics, epistemology, philosophy of mind, and philosophy of language – announce in one or another conspicuous place in their essays and books that they are ‘naturalists’ or that the view or account being defended is a ‘naturalist’ one; this announcement, in its placing and emphasis, resembles the placing of the announcement in articles written in Stalin’s Soviet Union that a view was in agreement with Comrade Stalin’s; as in the case of the latter announcement, it is supposed to be clear that any view that is not ‘naturalist’ (not in agreement with Comrade Stalin’s) is anathema, and could not possibly be correct. A further very common feature is that, as a rule, ‘naturalism’ is not *defined*” – Hilary Putnam, *The Content and Appeal of „Naturalism”*, w: Mario De Caro, David Macarthur (red.), *Naturalism in Question* (Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2004), s. 59.

zaczęła się od Quine'a, a wcześniejszymi rzeczami właściwie powinna zajmować się nie filozofia, ale historia idei⁶.

Choć podejmowano rozliczne próby uchwycenia, czym jest obecnie naturalizm w filozofii, nie posiada on jednej standardowej definicji. Różni autorzy przypisują mu odmienne znaczenia i praktycznie wszystkie ujęcia są w jakiś sposób problematyczne⁷. Umownie jednak za względnie wspólny mianownik opisów naturalizmu można uznać postawę filozoficzną charakteryzującą się przekonaniem, że wszystko powstaje w wyniku działania naturalnych własności i przyczyn, a nadprzyrodzone lub duchowe wyjaśnienia są wykluczone lub nieuwzględniane. W takim ujęciu najbardziej charakterystyczną cechą naturalizmu jest antynadnaturalizm, czyli sprzeciw względem jakiegokolwiek nadprzyrodzoności. Bardziej szczegółowo wyróżnia się naturalizm metafizyczny i metodologiczny. Zgodnie z naturalizmem metafizycznym (czasem nazywanym ontologicznym) istnieją tylko byty naturalne, czyli te, które są badane przez nauki przyrodnicze. Naturalizm zaś metodologiczny (lub epistemologiczny) to pogląd, że do akceptowalnych metod uzasadniania i wyjaśniania należą tylko te, które są w jakimś sensie tożsame z metodami nauk przyrodniczych.

Tak określone ramy metodologiczne i/lub metafizyczne kształtują konsekwentnie sposoby myślenia o strukturze, działaniu i poznaniu człowieka. Niemal powszechne przyjęcie naturalizmu było zapewne jedną z głównych przyczyn tego, że przez ostatnie około 60 lat materializm osiągnął hegemonię w najbardziej liczących się ośrodkach filozofii akademickiej na świecie (można nawet natknąć się na synonimiczne traktowanie terminów 'materializm' i 'naturalizm'). Choć wyraźnie widać, że potęga materializmu nieco osłabła w ostatnich latach, bo wzrasta liczba niezadowolonych z materialistycznej diety, za wcześnie mniemać, że materializm został zastąpiony przez inny nurt o podobnej sile oddziaływania we współczesnej filozofii⁸.

Szczególnie trzeba tu wspomnieć o materializmie, jaki dominuje w filozofii umysłu. Różne odmiany materializmu łączy odmowa uznania

⁶ Por. Mario De Caro, David Macarthur, *Introduction*, w: *Naturalism in Question*, s. 17.

⁷ Por. tamże, s. 2.

⁸ Zob. 22 eseje zebrane w Robert C. Koons, George Bealer (red.), *The Waning of Materialism* (Oxford: Oxford University Press, 2010). We wstępie redaktorzy wyliczają nazwiska znaczących współczesnych filozofów, którzy odrzucają materializm lub przynajmniej poważnie sympatyzują z antymaterialistycznymi poglądami (s. ix).

niematerialnego lub duchowego komponentu bytu ludzkiego i utożsamianie właściwości umysłowych z właściwościami fizycznymi, różni je zaś sposób i zakres tego utożsamiania. Dusza ludzka bywa traktowana jako kategoria staroświecka, zwykły wymysł, postulat przestarzałych teorii filozoficznych, pozostałość po religijnych wierzeniach. Mówi się za to o rzeczywistości umysłu i różnorako wyjaśnia się relację pomiędzy umysłem i ciałem, często wprost utożsamiając umysł z mózgiem.

Z powodu ewoluującego pojmowania materii w fizyce, współcześni naturaliści zamiast terminu 'materializm' wolą używać słowa 'fizykalizm' na określenie swojej pozycji. W tym ujęciu jako ostateczne ontologiczne kryterium dla tego, co rzeczywiście istnieje, przyjmuje się wyniki badań fizyków dotyczące natury rzeczywistości. Fizykalizm zaś często rozumiany jest jako stanowisko filozoficzne, które zakłada monizm⁹.

Naturalizm może także charakteryzować sposób uprawiania etyki. Wówczas traktuje się wiedzę moralną lub poznanie spraw moralnych jako wiedzę empiryczną lub poznanie empiryczne, własności moralne traktowane są jako podobne do jakichś własności naturalnych lub też własności moralne są określane przez własności naturalne. Sądy moralne są więc w tej perspektywie albo rodzajem sądów opisowych, albo są określane przez sądy opisowe. Sama etyka zaś jest wówczas zależna od nauk przyrodniczych, a jej metody wyjaśniania lub uzasadniania norm moralnych są tożsame z tymi z nauk przyrodniczych, albo też metody te są modelowane według paradygmatu nauk przyrodniczych¹⁰.

W tym rozumieniu naturalizm w etyce przeciwstawiany jest racjonalizmowi w etyce, zgodnie z którym wiedza moralna cechuje się jakąś apriorycznością, czyli jest dana jako treść wypisana czy zakodowana w naturze lub strukturze ludzkiego umysłu, a przynajmniej poznawanie spraw moralnych dostępne jest obok lub niezależnie od poznania empirycznego.

Poza tym, naturalizm etyczny (podobnie zresztą jak racjonalizm etyczny) przeciwstawia się także nonkognitywizmowi etycznemu,

⁹ O procesie i problematyczności przechodzenia w określaniu naturalizmu od antynadnaturalizmu, przez materializm, fizykalizm aż po monizm, zob. John Dupré, *The Miracle of Monism*, w: *Naturalism in Question*, s. 36–39.

¹⁰ Por. John F. Post, „Naturalism”, w: Robert Audi (red.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 596 i James Lenman, „Moral Naturalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/naturalism-moral>.

zgodnie z którym kategorie etyczne albo nie dotyczą żadnej treści poznawczej, a służą jedynie wyrażaniu emocji czy wskazywaniu na odczucia, albo dotyczą jakiejś treści poznawczej, ale jedynie wtórnie względem wyrażania emocji czy postaw.

Wreszcie naturalizm etyczny przeciwstawia się nadnaturalizmowi etycznemu, w którym głównym źródłem poznania treści moralnych jest boskie objawienie, którego zakres, moc i treść moralna przekracza zdolności naturalnego poznania. Treści poznawalne w sposób naturalny określone są w tym ujęciu jako niewystarczające, by kierować skutecznie ludzkim postępowaniem i budować zdrowe społeczeństwo: dopiero Boże objawienie i wzmocnienie Bożym przykazaniem można uznać za wystarczającą podstawę dla życia moralnego jednostki i społeczeństwa.

W tak rozpisanej mapie teorii etycznych Tomasza z Akwinu stereotypowo zalicza się do grupy racjonalistów etycznych i nadnaturalistów. Nieco dalej zobaczymy, jak dalece to przypisanie jest trafne i co łączy go z naturalizmem etycznym.

Szybkie i efektowne wypłynięcie i ukazanie się światu nowej dziedziny neuroetyki dokonało się niewątpliwie na fali szczególnej estymy, jaką cieszył i nadal cieszy się naturalizm. Neuroetyka bowiem niejako programowo realizuje wytyczne klasycznego naturalizmu. W neuroetyce przecież czerpie się dane przede wszystkim z nauk przyrodniczych i w dużej mierze stosuje się metody tychże nauk, zwykle z wyłączeniem bytów nadprzyrodzonych czy duchowych. Neuroetyka jest więc niemal paradymatycznym przejawem bliskości nauki z filozofią. Z tego właśnie względu, że naturalizm jest bliskim kontekstem powstania neuroetyki jako odrębnej dziedziny, warto tutaj przyjrzeć się bliżej statusowi tych naturalistycznych tez, które wydają się uniemożliwiać dialog z takim autorem, jak Tomasz z Akwinu lub też sprawiają, że myśl Tomasa z Akwinu jest radykalnie obca względem głównego nurtu współczesnej filozofii.

5.2. Naturalistyczna metodologia Akwinaty

Czy rzeczywiście Tomasz z Akwinu mógł być inspiracją dla Franza Brentano w formułowaniu i bronienu tezy o tym, że jedyną prawdziwą metodą w filozofii jest metoda nauk przyrodniczych? W tej sekcji postaram się wydobyć szereg elementów myśli Akwinaty, które współgrają z wybranymi aspektami naturalistycznego programu współczesnej filozofii.

Tak jednoznacznie naturalistyczna teza Brentano wydaje się kłócić z popularnymi skojarzeniami dotyczącymi myśli Akwinaty. Bywa bowiem, że myśl Tomasza kojarzy się raczej z czymś w rodzaju systemu filozoficznego czy wręcz systemu dedukcyjnego, skonstruowanego na podstawie zbioru metafizycznych i teologicznych aksjomatów. Akwinata na pewno był przede wszystkim teologiem i był wyśmienitym metafizykiem. Z pewnością też żywił przekonanie o architektonicznej, hierarchizującej i mądrościowej roli metafizyki względem pozostałych dziedzin nauki na poziomie naturalnym. Teologia zaś dla niego jest jeszcze wyższym i bardziej porządkującym niż metafizyka sposobem pojmowania rzeczywistości, gdyż naturalne światło rozumu korzysta w teologii dodatkowo lub przede wszystkim ze światła nadprzyrodzonego, dostępnego dzięki objawieniu. Dlatego można i trzeba przedstawiać całość myśli Tomasza w kluczu metafizycznym lub teologicznym. Choć trzeba zarazem pamiętać o pewnych ograniczeniach takiej procedury, jeśli jest to wyłączny sposób przedstawiania jego myśli.

Podstawowe ograniczenie ma naturę komunikacyjną: współczesne pojmowanie metafizyki czy nawet teologii zwykle znacząco odbiega od założeń Akwinaty¹¹. Prezentację więc myśli metafizycznej lub teologicznej dobrze jest osadzić na wyjaśnieniu podstaw metod myślenia, by uniknąć powszechnych nieporozumień. Szczególnie, gdy chcemy zaproponować twórczość Tomasza z Akwinu jako ważne i atrakcyjne źródło inspiracji dla współczesnych dyskusji etycznych, nie można zatrzymać się na metafizyce i teologii, gdyż potwierdzilibyśmy tym samym stereotyp, że z myślą Akwinaty nie da się dyskutować, bo jest systemem dedukcyjnym opartym na zwykłym dogmatyzmie¹². W moim zaś mniemaniu stosowanie do myśli Tomasza kategorii systemu dedukcyjnego jest mniej uzasadnione niż stosowanie tej kategorii do współczesnej fizyki, biologii, neuronauk lub etyki.

¹¹ W następnym rozdziale nieco szerzej zobaczymy, na czym odmiennosc ujęcia Tomaszowej metafizyki może polegać.

¹² Dodajmy, że samo określenie „system filozoficzny” zostało wprowadzone jako narzędzie w historiografii przez znanego nam już z trzeciego rozdziału Jakoba Bruckera. Leo Catana zauważa, że narzędzie to do zupełnie niedawna służyło w historii filozofii raczej jako środek do wykluczania niż opisu, a z pewnością za takie służyło walczącemu o wpływy luteranizmu Bruckerowi. O problematyczności samego określenia „system filozoficzny”, jak i używania go w stosunku do któregośkolwiek autora przednowożytnego, zob. Leo Catana, *Historiographical Concept 'System of Philosophy': Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy* (Leiden–Boston: Brill, 2008).

Wspomniałem powyżej o kontekście historycznym dla naturalistycznej tezy Brentano i dla późniejszego rozwoju naturalizmu i podkreśliłem potencjalnie obronny wymiar naturalizmu filozoficznego względem teorii niosących niebezpieczeństwo wielkiej krzywdy i niesprawiedliwości. Podobnie, o takim kontekście trzeba też pamiętać w przypadku Akwinaty. Zakon kaznodziejski (dominikanie), do którego wstąpił młody Tomasz, został założony przez św. Dominika głównie ze współczucia względem ludzi, którzy krzywdzili samych siebie i innych powykrzywianymi, niezdrowymi, degradującymi formami duchowości czy religijności. Szczególnie uciążliwe i czasem wręcz tragiczne w skutkach były wierzenia, zgodne z którymi świat materialny został utworzony przez złego ducha i wszystko, co materialne, co cielesne, godne jest pogardy. Troska o prawdę („Veritas” to dewiza tego zakonu), o prawdziwe postrzeganie świata, Boga i miejsca człowieka w świecie, od samych początków była troską podstawową, żeby móc w ogóle zidentyfikować co człowieka niszczy, a co go buduje, co degraduje, a co rozwija, co szpeci, a co upiększa, co osłabia, a co wzmacnia, co zabija, a co ożywia. Bez tego nie byłoby możliwości odróżnienia obłądu, szaleństwa czy dewiacji od zdrowego funkcjonowania człowieka. Bracia dominikanie posyłani byli nie tylko do przyjmujących oficjalne nauczanie Kościoła, ale też by dyskutować z tymi, którzy uważali, że hierarchowie Kościoła się gruntownie mylą, albo z tymi, którzy przyjmowali tylko niektóre elementy nauki chrześcijańskiej, dodając do tego inne elementy z różnych religii i teorii mistycznych, albo z tymi, którzy w ogóle nie uznawali chrześcijańskiego nauczania. Dlatego tak ważne było dla dominikanów wypracowanie filozoficznych narzędzi myślowych, które by pozwoliły prawdę o rzeczywistości ujmować i ją przekazywać, używając argumentów opierających się nie tylko na autorytecie religijnym, ale też na zwykłym autorytecie rozumu i prostego doświadczenia. Ten kontekst historyczny wydaje mi się niezmiernie ważny dla odpowiedniej interpretacji pism i postawy myślowej Tomasza z Akwinu¹³.

Wyjaśnianie podstaw myślenia Tomasza z Akwinu trzeba zacząć od twierdzenia, że przejął on od Arystotelesa fundamentalne przekonanie

¹³ Więcej o kontekście historycznym początków tego zakonu i skutkach działalności poszczególnych nurtów religijnych, które powodowały współczucie św. Dominika i jego współpracowników, zob. Marie-Humbert Vicaire, *Dominik i jego Bracia Kaznodzieje*, tłum. Andrzej Graboń (Poznań: W drodze, 1985); Guy Bedouelle, *Dominik czyli łaska słowa*, tłum. Janina Fenrychowa (Poznań: W drodze, 2011); Simon Tugwell, *Pasja Dominika*, tłum. Krzysztof Pachocki (Poznań: W drodze, 2013).

o receptywnym charakterze ludzkiego poznania i o zmysłowych korzeniach poznania intelektualnego. Według Akwinaty doświadczenie zmysłowe jest podstawą dla wszelkiej naturalnej aktywności ludzkiego umysłu.

Nie należy jednak mylić arystotelesowskiego czy tomistycznego empiryzmu z czasowo późniejszym empiryzmem brytyjskim, jak też z jego współczesnymi spadkobiercami. Empirycy brytyjscy, podobnie jak rzecza ich naśladowców, właściwie mogą być nazwani epistemicznymi sensualistami, z tego względu że – z punktu widzenia myśli Arystotelesa czy Akwinaty – nie odróżniali oni wystarczająco poznania intelektualnego od zmysłowego i, niczym starożytni presokratycy, a później stoicy, często utożsamiali intelekt z wyobraźnią¹⁴. Tomasz z Akwinu mocno nalegał, by te dwie władze poznawcze właściwie odróżnić, gdyż w wyniku pomieszania mogą pojawić się fałszywe wnioski w innych dziedzinach, również w etyce. Mimo tego rozróżnienia i jasnej charakterystyki funkcji i działania intelektu, dla Akwinaty pozostaje w mocy to, że wszelkie, nawet najbardziej intelektualne operacje, aby były doświadczone jako cokolwiek znaczące, z konieczności muszą być odnoszone do treści doświadczenia zmysłowego. Nie należy więc też mylić arystotelesowskiego czy tomistycznego racjonalizmu z czasowo późniejszym racjonalizmem nowożytnym, charakteryzowanym jakąś formą aprioryzmu¹⁵.

Akwinata przejął również wypracowaną przez Arystotelesa metodę poszukiwań solidnej wiedzy i mądrości, czyli jego koncepcję nauki i metafizyki. W arystotelesowskim ujęciu nauka jest określana jako rzetelne poznanie dzięki najbliższym i własnym przyczynom. W nauce poszukuje się doskonałej formy wiedzy, charakteryzującej się pewno-

¹⁴ Zob. wyśmienity tekst: Stephan Schmid, *Faculties in Early Modern Philosophy*, w: Dominik Perler (red.), *The Faculties: A History* (Oxford: Oxford University Press, 2015), s. 150–197.

¹⁵ Miira Tuominen, Sara Heinämaa i Virpi Mäkinen we wstępie (*Introduction: Aristotelian Challenges to Contemporary Philosophy – Nature, Knowledge, and the Good*) do wydanej przez nich książki *New Perspectives on Aristotelianism and Its Critics* (Leiden–Boston: Brill, 2015), zaznaczają, że metody naukowej Arystotelesa nie uchwyci żadne proste przeciwstawienie empiryzmu i racjonalizmu, bo choć Arystoteles uznaje, że ludzkie poznanie bierze początek z doświadczenia zmysłowego, przekonuje zarazem, że dzięki racjonalności ludzie mogą wyciągać ogólne zasady i wnioski z tego doświadczenia (por. tamże, s. 5). To samo stosuje się do metody myślenia Akwinaty. Zob. również wyważoną i solidnie udokumentowaną interpretację Jean De Groot w książce *Aristotle's Empiricism: Experience and Mechanics in the 4th Century B.C.* (Las Vegas–Zurich–Athens: Parmenides Publishing, 2014).

ścią opartą na rozumieniu racji, powodów czy przyczyn dlaczego coś jest właśnie takie, a nie inne lub funkcjonuje właśnie tak, a nie inaczej. Poznanie różnych sfer doświadczanej rzeczywistości dzięki najbliższym i własnym przyczynom domaga się zróżnicowania autonomicznych dyscyplin naukowych. Metafizyka zaś, rozumiana jako dziedzina tworząca mądrość dzięki poznaniu w świetle przyczyn najwyższych, ma za zadanie odkrywanie najgłębszych struktur rzeczywistości. Aby to było możliwe, rolą metafizyki jest również porządkowanie zdobytej wiedzy, tworzenie całości, hierarchizowanie ważności twierdzeń, jak też wypracowywanie ogólnych prawideł myślowych i ich obrona. W dzisiejszych kategoriach można powiedzieć, że arystotelesowska metafizyka w interpretacji Tomasza z Akwinu była metanauką: miała między innymi umożliwiać i promować interdyscyplinarność, tworząc zarazem przeszczerń dla jedności nauki¹⁶.

Metoda poszukiwań (czyli owocnego stawiania pytań) i metoda tworzenia nauki (czyli ścisłego wyjaśniania i przedstawiania owoców zdobytej wiedzy) została wyłożona przez Arystotelesa w jego pismach logicznych. Poza tym Tomasz obserwował praktykę zastosowania tych metod w innych pismach Arystotelesa. Podział na metodę poszukiwań i metodę systematycznego wyjaśniania wart jest podkreślenia, gdyż ma duże znaczenie dla sposobu interpretacji poszczególnych pism Arystotelesa i Tomasza. W metodzie poszukiwań rozpoczyna się od rzeczy najbardziej oczywistych dla ludzkiego poznania, czyli najbliższych poznaniu zmysłowemu, by następnie postępować we wnioskowaniu ku rzeczom mniej oczywistym i względnie dostępnym lub zupełnie niedostępnym zmysłom¹⁷. Pamięć o tym, co jest bardziej oczywiste, jest ogromnie ważnym narzędziem myślowym chroniącym przed tym, aby nie podporządkowywać doświadczenia z góry założonym teoriom i koncepcjom, ale by teorie i koncepcje tworzyć lub je weryfikować na podstawie doświadczenia. W metodzie zaś systematycznego wyjaśniania-

¹⁶ O takim rozumieniu metafizyki z wyraźną inspiracją tomistyczną rozlegle pisze Benedict M. Ashley w książce *The Way toward Wisdom* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006).

¹⁷ Akwinata nie napisał komentarza do *Topik* Arystotelesa, a jedynie można znaleźć rozsiane w różnych miejscach jego uwagi odnoszące się do tego dzieła. Można przyjąć, że w sprawie metody poszukiwań Tomasz zasadniczo zgadzał się ze swym wielkim nauczycielem i współbratem, Albertem Wielkim: zob. William A. Wallace, *Albert the Great's Inventive Logic: His Exposition of the Topics of Aristotle*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 70 (1994): 11–39.

nia czasem trzeba rozpocząć od tego, co stanowiło punkt dojścia metody poszukiwań, by później po kolei przedstawiać poszczególne racje i aspekty. Może więc być tak, że punktem wyjścia w tej metodzie są sprawy nieoczywiste, choć wspólne wielu tematom lub aspektom.

Te dwa porządki, poszukiwań i systematycznej prezentacji, należy odróżnić jeszcze od porządku pedagogicznego. Porządek pedagogiczny zależny jest nie tylko od charakteru i porządku przekazywanej wiedzy, ale też od uwarunkowań adresatów nauczania.

Zdaniem Tomasza, który podąża w tym aspekcie za Arystotelesem, w ludzkim doświadczeniu najbardziej oczywistą, a zarazem najbardziej powszechną i rodzącą zdumienie cechą rzeczywistości jest zmienność. Doświadczenie zmian spontanicznie wybudza ku zadaniu pytania o przyczyny zmian. W arystotelesowskim ujęciu fizyka jest tą nauką, która na ogólnym poziomie zajmuje się ruchem i zmiennością – jako że zmienność dotyczy całej doświadczanej zmysłowo rzeczywistości, arystotelesowska fizyka obejmuje swoim zakresem wszystko, co tylko dostępne doświadczeniu zmysłowemu.

Fizyka też jest pierwszą nauką, według rekomendacji Akwinaty, której należy się uczyć w porządku pedagogicznym, po przejściu wszakże podstawowego naukowego przygotowania w postaci kursu logiki i matematyki. Logika jest trudną dyscypliną ze względu na dość abstrakcyjny przedmiot, ale za to jest konieczna dla wszystkich później uczonych dyscyplin¹⁸. Podczas kursu logiki (czyli w trakcie dawnego *trivium*) studenci mogli nauczyć się także podstawowych metod poszukiwań i systematycznego wyjaśniania. Matematyka (uczona w trakcie dawnego *quadrivium*) również traktowana była jako przygotowanie do późniejszego zgłębiania tajników świata natury, a jako że do przyswajania matematyki nie potrzeba wielkiego doświadczenia, mogła być uczona już na wstępnych etapach formacji. Jeśli jednak zaliczyć logikę i matematykę nie do dyscyplin naukowych, ale do siedmiu sztuk wyzwolonych, wówczas fizyka jest pierwszą nauką pobieraną w dawnym systemie nauczania częściowo odziedziczonym, a częściowo zmodyfikowanym i promowanym przez Akwinatę.

¹⁸ „Et propter hoc debet prius addiscere logicam quam alias scientias, quia logica tradit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis”. – *In Meta.*, II, 5, n. 335. Najlepszym dotychczas względnie całościowym opracowaniem logiki Akwinaty jest książka: Robert W. Schmidt, *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966).

Logika i matematyka były oczywiście traktowane również jako nauki, choć w początkowej formacji uczone były bardziej jako sztuki, bądź umiejętności, czyli jako utrwalone, wyćwiczone sposoby myślenia, metodycznego postępowania i wyjaśniania. W dalszej formacji ci, którzy później zostawali nauczycielami i samodzielnymi badaczami, rozwijali dalej te dyscypliny i zajmowali się nimi jako naukami.

Ostatnia część logiki, na przykład, zawarta przez Arystotelesa w *Analitykach wtórych*, była wyjątkowo trudna, bo dotyczyła tego, czym dzisiaj zajmuje się filozofia nauki albo częściowo epistemologia. Według interpretacji Akwinaty, Arystoteles wykląda w tym dziele swoje rozumienie paradygmatu nauki, aplikowalnego analogicznie do wszystkich rozwijanych przez siebie dziedzin nauki, z uwzględnieniem różnic pewności i ścisłości wynikających z przedmiotu badań i ludzkich ograniczeń poznawczych. Tomasz wskazuje, że Arystoteles opisuje naukę zarówno jako dyscyplinę naukową, jak i jako cnotę poznawczą, określaną krótko jako „poznanie pewne dzięki przyczynom” (*cognitio certa per causas*)¹⁹. W poprawnym zrozumieniu tego dzieła potrzeba więc oprócz podejścia przedmiotowego do nauki (nauka jako uporządkowany zbiór twierdzeń i metod), również i podejścia podmiotowego (nauka jako cnota poznawcza)²⁰. Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, podejście podmiotowe było dla Akwinaty bardziej podstawowe, znaczeniowo pierwotne i źródłowe.

Warto podkreślić, że doskonałość tej cnoty jest uwarunkowana nie tylko stopniem przyswojenia wiedzy, ale także charakterem przedmiotu poznania²¹. Podstawowa formacja podczas ostatniej części logiki miała za zadanie między innymi wytworzenie w adeptach nauki zdolności jasnej oceny, jakiego poziomu pewności i ścisłości można oczekiwać

¹⁹ Lub raczej *rei cognitio per propriam causam* – CG, I, 94.

²⁰ Między innymi z powodu pominięcia lub niedostrzegania wymiaru podmiotowego i potrzeby analogiczności, niektórzy autorzy uznali, że Arystoteles w tym dziele postuluje wyłącznie aksjomatyczno-dedukcyjny model nauki. Uzasadnienie tezy, że taka interpretacja jest chybiona, podawali ostatnio np. John J. Cleary, *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics* (Leiden: Brill, 1995); James G. Lennox, *Divide and Explain: The Posterior Analytics in Practice*, w: Alan Gotthelf, James G. Lennox (red.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 90–119; Sophia M. Connell, *Toward an Integrated Approach to Aristotle as a Biological Philosopher*, „The Review of Metaphysics” 55 (2001): 297–322; Miira Tuominen, *Apprehension and Argument: Ancient Theories of Starting Points for Knowledge* (Dordrecht: Springer, 2007) [szczeg. s. 37–112].

²¹ Zob. *In Poster.*, I, 41.

w danych dziedzinach wiedzy. Poznanie naukowe w takim ujęciu jest stopniowalne i orzekane analogicznie: brak pewności i ścisłości wiedzy wymaganej przez dany przedmiot wiedzy może skutkować albo w niedoskonałym posiadaniu wiedzy naukowej, albo wręcz w zwyczajnym braku wiedzy naukowej – zamiast wiedzy naukowej jest wtedy tylko opinia, czyli poznanie cechujące się niepewnością, albo też wierzenie, czyli wiedza oparta na jakimś autorytecie. Z drugiej strony, próby domagania się zbyt dużej pewności i ścisłości w dziedzinach, którym przedmiot na to nie pozwala, wynikają również z niedoskonałości cnoty nauki i określone są przez Tomasza jako wynik nieznamośności podstaw logiki.

Warunki pewnego i ścisłego poznania naukowego, jak i warunki budowania autonomicznych dyscyplin naukowych, są szczegółowo analizowane w *Analitykach wtórych* Arystotelesa. Z komentarza Akwinaty do tego dzieła można się między innymi dowiedzieć, że jednym z warunków naukowego poznania i wyjaśniania jest powoływanie się na najbliższe i własne przyczyny danych wydarzeń lub rzeczy. Dla Tomasza z Akwinu było jasne, że podkreślanie wagi przyczyn najbliższych i własnych w wyjaśnianiu odróżniało go czasem radykalnie od współczesnych mu i wpływowych na uniwersytetach i w hierarchii kościelnej neoaugustyników, podobnie jak Arystoteles odróżniał się w tym aspekcie od Platona²². Za Arystotelesem Tomasz uważał, że brak potrzebnego w badaniu fizycznej rzeczywistości szczegółowego doświadczenia rzeczy zmysłowych skutkuje zarówno mniejszą zdolnością dostrzegania tego, co dla wielu obeznanych z naturą jest oczywiste, jak i wadliwym wyborem zasad poznania naukowego²³. Powoływanie się w wyjaśnianiu

²² Przynajmniej tak tę różnicę postrzegał Arystoteles: zob. np. *De generatione et corruptione*, 1, 2, 316a5–13.

²³ Zob. fragment Tomaszowego komentarza do przytoczonego powyżej fragmentu pisma Arystotelesa: „Et dicit quod causa huius quod Plato minus potuit videre *confessa*, idest ea quae sunt omnibus manifesta, fuit inexperientia: quia scilicet, circa intelligibilia intentus, sensibilibus non intendebat, circa quae est experientia. Et ideo illi philosophi qui magis studuerunt circa res sensibiles et naturalia, magis potuerunt adinvenire talia principia, quibus possent multa sensibilia adaptare. Sed Platonici, qui erant indocti *existentium*, idest circa entia naturalia et sensibilia, respicientes ad pauca sensibilia quae eis occurrebant, ex multis *sermonibus* vel rationibus, idest ex multis quae in universali rationaliter considerabant, *de facili enuntiant*, idest absque diligenti perscrutatione sententiam proferunt de rebus sensibilibus. Potest autem considerari ex his quae prae manibus habentur, quantum differunt in perscrutatione veritatis illi qui considerant *physice*, idest naturaliter, attendentes rebus sensibilibus, ut Democritus, et illi qui considerant *logice*, idest rationaliter, attendentes communibus rationi-

na przyczyny ogólne lub należące do innych dziedzin (na przykład do teologii) może wprawdzie mieć swoją funkcję wyjaśniającą w poszczególnych przypadkach, ale jest czymś niewłaściwym w nauce jako dyscyplinie, bo niszczy jej autonomię i może skutkować w tworzeniu braków w wiedzy naukowej, gdzie mogłaby ona być zdobyta. W takich więc dziedzinach nauki, które mają za przedmiot jakieś aspekty zmieniającego się świata natury, powoływanie się na oparte na autorytecie objawienia wierzenia religijne jest w tym ujęciu również przejawem braku podstawowej formacji logicznej.

Z kursu logiki każdy ówczesny uczeń powinien był wiedzieć, że nie wszystko podlega w równym stopniu badaniu naukowemu. Arystoteles bowiem, rozważając co w ścisłym sensie znaczy poznać coś naukowo, zauważył, że potrzeba kilku współgrających ze sobą elementów: 1) trzeba znać przyczynę przedmiotu badania, 2) wiedzieć, że ta przyczyna sprawia, że przedmiot badania jest tym, czym jest, 3) wiedzieć, że nie może być inaczej²⁴.

Spełnienie trzeciego warunku jest trudne i praktycznie nieosiągalne w wielu badaniach uznawanych obecnie za naukowe, przykładowo w naukach przyrodniczych. Można bowiem w sposób wybitny uzasadnić jakąś teorię, ale często pozostaje niepewność, że coś z różnych powodów może dokonać się inaczej. Rzeczywistość przecież tylko w jakiejś mierze wpisuje się w tworzone przez naukowców modele teoretyczne.

W duchu arystotelesowskiej koncepcji nauki można na to odpowiedzieć, że choć winniśmy się starać o jak najdoskonalszą postać nauki,

bus, sicut Platonici”. – *In De generatione*, I, 3, 8. Takie ujęcie warto zestawić z wymysłem powtarzającym nawet przez wybitnych autorów, jakoby Arystoteles w swym myśleniu nie opierał się na obserwacji, tylko na rozumowaniu apriorycznym. Miira Tuominen, Sara Heinämaa i Virpi Mäkinen w cytowanym powyżej wstępie do książki o dzisiejszym spojrzeniu na Arystotelesa i jego krytyków, przywołują jeden z niedawnych przykładów takiego powtarzania. Cytują tam książkę Stephena Hawkinga i Leonarda Mlodinowa, *The Grand Design* (Random House, 2010), s. 23–24; 33 i notują, że na wzór niektórych niedoinformowanych wczesnonowożytnych postaci, „Hawking and Mlodinow seem to suppose that Aristotle in fact was a proponent of a method based on a priori reasoning instead of observation. [...] even today there are highly acclaimed natural scientists who wish to underline the scientific nature of their project by contrasting it with Aristotelianism and Aristotle’s philosophy. [...] Ironically, the critics of Hawking and Mlodinow have argued that their own theory lacks empirical support, a fault the authors attribute to Aristotelians and Aristotelian Scholastics”. – *Introduction*, s. 4.

²⁴ Por. *In Poster.*, I, 4 (Leon. 1*/2, s. 19, lin. 82–97).

jednak nie jest to coś negatywnego, nagannego czy zasmucającego, że trzeci warunek ścisłego poznania naukowego jest trudno osiągalny w wielu dziedzinach lub w ogóle nieosiągalny w poszczególnych przypadkach. To nawet bardzo dobrze, że świat nie wyczerpuje się w modelach geometrycznych i nie funkcjonuje doskonale według konstruktów teoretycznych. Jest o wiele bogatszy i nieustannie zmienny. Jakikolwiek smutek lub frustracja z tego powodu mogą być najdelikatniej ocenione jako nierozsądne²⁵. Podobnie nierozumne byłyby próby siłowego włączania rzeczywistego i narowistego w swej zmienności świata w ustalone przez siebie zbyt ściśle ramy teoretyczne²⁶.

Pośród całej zmienności świata da się zaobserwować pewne regularności zmian: pewne zmiany zachodzą zawsze lub w większości podobnych przypadków. Taka obserwacja może być podstawą do odszukania stałej przyczyny danych zmian, a szereg istotnych cech tej przyczyny

²⁵ Arystoteles pisał o takich, którzy nie przyjmują żadnej wypowiedzi, jeśli nie jest ona wyrażona matematycznie. Tomasz komentując *Metafizykę* pisze: „Deinde [...] dicit, quod quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum. Et hoc quidem convenit propter consuetudinem his, qui in mathematicis sunt nutriti”. – *In Metaph*, II, 5, 4. A potem wprost pisze, że do nauk przyrodniczych nie należy ścisłość matematyki ze względu na zmienny przedmiot. „Deinde [...] ostendit quod ille modus, qui est simpliciter optimus, non debet in omnibus quaeri; dicens quod acribologia idest diligens et certa ratio, sicut est in mathematicis, non debet requiri in omnibus rebus, de quibus sunt scientiae; sed debet solum requiri in his, quae non habent materiam. Ea enim quae habent materiam, subiecta sunt motui et variationi: et ideo non potest in eis omnibus omnimoda certitudo haberi. Quaeritur enim in eis non quid semper sit et ex necessitate; sed quid sit ut in pluribus. Immaterialia vero secundum seipsa sunt certissima, quia sunt immobilia. Sed illa quae in sui natura sunt immaterialia, non sunt certa nobis propter defectum intellectus nostri, ut praedictum est. Huiusmodi autem sunt substantiae separatae. Sed mathematica sunt abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum: et ideo in eis est requirenda certissima ratio. Et quia tota natura est circa materiam, ideo iste modus certissimae rationis non pertinet ad naturalem philosophum”. – Tamże, 6; podkr. moje.

²⁶ O pitagorejczykach, którzy postulowali istnienie drugiej niezauważalnej planety Ziemi (zwanej Antychton, czyli Przeciwiżemia lub Antyżemia), Arystoteles pisał, że bardziej starają się sprowadzić fenomeny do swej teorii niż znaleźć racje i przyczyny dla wyjaśnienia tych fenomenów. Oto fragment komentarza Tomasza z Akwinu do przytoczonego zdania: „Pythagorici non quaerebant hoc modo rationes et causas, ut applicarent eas ad ea quae sensu apparent; sed e converso ea quae sensu apparent, conabantur reducere, et per quandam violentiam attrahere ad quasdam rationes et opiniones intelligibiles, quas ipsi praecogitabant”. – *In De caelo*, II, 20, 4; podkr. moje.

może być uznanych za naturę danej klasy przedmiotów, działań lub zdarzeń. Obserwowane więc zmiany (czy to zmiany powstałe samoczynnie, czy też w wyniku zewnętrznego działania i testowania badającego) mogą być podstawą do określania, czym coś jest. Zwróćmy jednak uwagę, że w tym ujęciu wymogiem metodologii jest wykluczenie części obserwowanych zmian: tych mianowicie, które nie są regularne, które są uznawane za przypadkowe. Z takiego zaś metodycznego wykluczenia nie można wysnuć wniosku metafizycznego, że te nieregularne czy przypadkowe zmiany nie istnieją. Taki wniosek byłby błędny i Tomasz z Akwinu poświęcał sporo uwagi, by takiemu błędowi się sprzeciwić.

Verbalne lub pisemne określenie tego, czym coś jest, zapośredniczone jest z kolei językowo i kulturowo. Akwinata był przekonany, tak samo jak Arystoteles, że konkretne nazwy są arbitralnie ustanawiane i stopniowo przyjmowane lub odrzucane przez dane wspólnoty językowe²⁷. Docieranie do znaczenia konkretnych nazw może być procesem żmudnym, a ocena zasadności danego nazewnictwa zawsze musi nawiązywać do doświadczenia zmysłowego i do przyjętych praktyk językowych. Funkcjonowanie zaś danego języka to również przestrzeń względności i przejściowości.

Pamięć z jednej strony o źródłach rozpoznawalności natur przedmiotów, działań lub zdarzeń, a z drugiej strony o zapośredniczeniu językowo-kulturowym, winna oczywiście rodzić swoisty dystans intelektualny, który ma istotny wpływ na adekwatne wnioskowanie. Bywa bowiem, że natury identyfikowane są na podstawie procesów obserwowalnych zaledwie w większości przypadków, a nie w absolutnie każdym przypadku, ani też w każdym możliwym (czyli jeszcze nie zaobserwowanym) przypadku. Ścisłość wniosku jest więc umowna, względna, hipotetyczna, adekwatna do przedmiotu poznania, modyfikowalna pod wpływem nowych obserwacji i odkryć, obowiązująca zaledwie w większości przypadków (*non quid semper sit et ex necessitate, sed quid sit ut in pluribus*). Poza tym, dystans intelektualny wymagany jest dlatego, że wnioskowanie może być poprawne w ujęciu jednego odcienia znaczeniowego danej nazwy, zaś niepoprawne w innym ujęciu – równie dobrze uzasadnionym praktyką językową danej wspólnoty. Wrażliwość na aspekt względności językowej jest bardzo wyraźny w Tomaszowych komentarzach do różnych pism, jak i w jego sposobie formułowania

²⁷ Szerzej na ten temat zob. komentarz Akwinaty do *O interpretacji Arystotelesa*, szczególnie *In Peryerm.*, I, 2 (Leon. 1*/2, s. 11–12).

odpowiedzi na zadane pytania: po wielokroć rozróżnia sposób funkcjonowania danego słowa i od tego uzależnia swe wnioski.

Akwinata posługiwał się słowem 'fizyka' (*physica*) dwojako: może ono oznaczać tylko pierwszą i najbardziej ogólną część nauki przyrodniczej, albo może oznaczać całą naukę przyrodniczą z wszystkimi jej szczegółowymi częściami. W pierwszym przypadku fizyka dotyczyła ruchu lub zmienności na ogólnym poziomie i otwierała niejako lub wprowadzała naukę przyrodniczą. Po kursie fizyki w tym podstawowym znaczeniu przychodził czas na naukę kolejnych szczegółowych części nauki przyrodniczej, dotyczących różnych aspektów zmiennego świata natury: od ruchu ciał niebieskich i meteorologii, poprzez powstawanie substancji z podstawowych elementów, tworzenie się minerałów, roślin, budowy i funkcjonowania zwierząt, aż po strukturę biologiczną i psychiczną człowieka.

Ważne w naszych czasach jest zwrócenie uwagi, że również rozważania o duszy, czyli o zasadzie życia w roślinach, zwierzętach i człowieku, były domeną tak rozumianych nauk przyrodniczych. Przedmiot i tematy związane z psychologią należały w czasach Akwinaty do nauk przyrodniczych – dopiero XVIII wiek, wraz z Christianem Wolffem, a jeszcze wyraźniej wiek XIX przyniósł odseparowanie psychologii.

Jeszcze ważniejsze jest to, że przedmiot i tematy związane z epistemologią, czyli teorią poznania, były także częścią filozofii przyrody czy nauk przyrodniczych. Dla Akwinaty epistemologia była rozdziałem psychologii, sama zaś psychologia była rozdziałem nauk przyrodniczych. Choć na pierwszy rzut oka może brzmieć to jak żart, wydaje się, że coś w tym rodzaju właśnie postulował Quine parę dekad temu w ramach programu naturalizacji epistemologii. Wyodrębnienie epistemologii i wyobcowanie jej z nauk przyrodniczych to wynalazek autorów nowożytnych. Obecnie autorzy ponowożytni dążą do naturalizacji epistemologii, jakby dokonywali czegoś nowego, niespotykanego wcześniej w filozofii, choć można ten manewr postrzegać jako powrót do przednowożytnego sposobu postrzegania zjawiska poznania²⁸.

Trzeba też podkreślić, że tak dla Arystotelesa, jak i dla Akwinaty wszystkie nauki przyrodnicze stanowią zasadniczą jedność: wszystkie dotyczą naturalnych zmian obserwowalnych w doświadczeniu zmysłowym. Każda z trzech nazw: 'fizyka' (*physica*), 'nauka przyrodnicza'

²⁸ W ten sposób „nowość” współczesnego dążenia do naturalizacji epistemologii ujmuje także Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

(*scientia naturalis*), ‘filozofia przyrody’ (*philosophia naturalis*) – oznacza to samo. Fizyka, nauka przyrodnicza czy filozofia przyrody była jedną dyscypliną, która miała na celu tworzenie poznania pewnego dzięki znajomości własnych i najbliższych przyczyn zmieniających się bytów i zjawisk²⁹. W tym sensie w myśli Arystotelesa i Akwinaty nie ma różnicy pomiędzy naukowcem a filozofem: naukowiec jest filozofem, a filozof naukowcem. Nauki przyrodnicze są tylko jedną dziedziną zakresowo szerszej filozofii. Jeśli zatem gdzieś szukać naturalizmu, który polega na jedności filozofii i nauki, to u Arystotelesa i Akwinaty mamy wręcz paradygmatyczny jego przykład.

Co więcej, Akwinata był przekonany, że wiedza jest tym doskonalsza, im bardziej szczegółowa. Zdobycie ogólnej wiedzy w danej dziedzinie jest samo w sobie wartościowe, ale można porównać taką wiedzę do wstępnego etapu rozwoju. Doskonałość wiedzy, choć uwarunkowana konkretną dziedziną, zawsze tkwi w szczegółowości. Znajomość więc danej rzeczywistości dzięki ogólnym racjom lub przyczynom jest znajomością zaczątkową³⁰.

Dopiero po przebyciu całej nauki przyrodniczej Tomasz uznawał za słuszne przejście do kolejnego etapu formacji: uczenia się etyki. Nie tylko z tego powodu etyka miała być nauczana po fizyce, że uczniowie byli wtedy wystarczająco dojrzałi emocjonalnie i mieli wystarczające doświadczenie życiowe, by się mogli uczyć etyki, ale też z tego względu, że w etyce zakładane są różne elementy z nauk przyrodniczych. Do tych elementów należy na przykład prawidłowe ujęcie ludzkiej natury i jej dynamizmów, osadzenie sprawczości w zdolnościach naturalnych, uchwycenie kryteriów odróżnienia sprawczości od aktywności, prawidłowe ujęcie zmysłowych i intelektualnych władz poznawczych, albo zrozumienie natury i funkcjonowania uczuć, emocji czy popędów. Ważne, by zauważyć, że nie chodzi jeszcze o etykę teologiczną czy teologię moralną, ale o etykę filozoficzną, czyli taką, która nie czerpie przesłanek z nadprzyrodzonego objawienia, tylko opiera się na tym, co człowiek może poznać na poziomie naturalnym.

²⁹ Zob. Michael Augros, *Reconciling Science with Natural Philosophy*, „The Thomist” 68 (2004), s. 105–141.

³⁰ „Non solum oportet assignare omnes causas, sed oportet etiam dicere causas proximas, ut incipiendo a causis primis perveniamus ad causas proximas. Per causas enim primas habetur cognitio de re aliqua solum in universali et imperfecte. Per causas autem proximas habetur cognitio rei et perfecta”. – *In Meta.*, VIII, 4, 1738. Por. *In Phys.*, I, 1, 6–7; *In Meteor.*, I, 1, 1.

Naukę zaś metafizyki Tomasz pozostawiał na koniec filozoficzno-naukowej formacji początkowej. Zadziwiające dla dzisiejszego czytelnika są słowa Akwinaty o tym, że w filozofii nie byłoby potrzeby odrębnej dyscypliny metafizyki, gdyby nie udało się wykazać na poziomie naturalnym istnienia choćby jednego bytu istniejącego poza porządkiem natury, niepodlegającego zmienności właściwej światu natury. Fizyka przejęłaby wówczas funkcje metafizyki, czyli filozofii pierwszej, filozofii organizującej, porządkującej i hierarchizującej wszystkie inne dyscypliny, tworzącej przestrzeń do interdyscyplinarności, filozofii będącej krytyką i obroną pierwszych zasad poznania, filozofii, której przedmiotem jest byt jako byt. Jeśli nie byłoby możliwe wykazanie na poziomie naturalnym, że istnieje cokolwiek oprócz bytów natury, a więc bytów materialnych, z konieczności zmiennych, fizyka by wystarczyła, bo jej przedmiotem – jak już wspomnieliśmy – jest wszystko, co dostępne doświadczeniu zmysłowemu³¹. Można więc uznać, że jeśli naturalne próby wykazania istnienia czegoś poza porządkiem natury by się nie powiodły, Tomasz rekomendowałby coś w rodzaju ówczesnego fizykalizmu. Z jego słów wynika, że sama intuicja, że istnieje coś poza światem natury, albo samo pojęcie niematerialnej duszy, anioła lub Boga nie wystarczą do tego, by na tej podstawie budować odrębną dyscyplinę filozoficzną lub naukową³².

Z drugiej strony, warto dzisiaj zauważyć, że naukowa refleksja nad światem natury nie dostarcza żadnego zakazu względem zadawania pytania o przyczynę istnienia wszelkiego ruchu lub wszystkich zmiennych bytów. Można bowiem dzisiaj odnieść wrażenie, że taki zakaz funkcjonuje, albo przynajmniej, że stawianie takiego pytania jest wielce niestosowne lub podejrzane. Zauważalne u Arystotelesa i Akwinaty całkiem naturalistyczne podejście do filozofii i nauki nie powstrzymuje ich przed poszukiwaniem filozofii pierwszej i przed zadawaniem ostatecznych pytań³³. Przy końcu arystotelesowskiej fizyki pada pytanie

³¹ „Si non est aliqua alia substantia praeter eas quae consistunt secundum naturam, de quibus est physica, physica erit prima scientia. Sed, si est aliqua substantia immobilis, ista erit prior substantia naturali; et per consequens philosophia considerans huiusmodi substantiam, erit philosophia prima”. – *In Meta.*, VI, 1, 1170. Por. tamże, III, 6, 398; IV, 5, 593; XI, 7, 2267.

³² Szerzej o tym i o nieudanych próbach innych interpretacji myśli Akwinaty, zob. Ralph McInerney, *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2006).

³³ Por. odmienną pod tym względem postawę Quine’a: „I admit to naturalism and

o przyczynę wszelkiego ruchu i odpowiedź na to pytanie staje się dla fizyka podstawą, by pozostawić metafizyce funkcję filozofii pierwszej. Metafizyka ma obejmować nie tylko byty materialne, doświadczalne zmysłowo, badane w fizyce byty naturalne, ale również byty niematerialne, do których ludzki umysł na poziomie naturalnym ma dostęp dzięki złożonym wnioskowaniom.

Zgodnie z rozumieniem Tomasza, przedmiotem metafizyki jako filozofii pierwszej jest byt rozumiany w sposób najbardziej ogólny. Innymi słowy, w odróżnieniu od przedmiotu fizyki, którym jest byt rozumiany jako zmienny, przedmiotem metafizyki jest byt rozumiany właśnie jako byt – byt bez dodatkowych kwalifikacji. Ujmując jeszcze inaczej, metafizyka ma za przedmiot byt, z pominięciem jednej zasadniczej i powszechnie doświadczalnej jego cechy, jaką jest zmienność. Metafizyka abstrahuje od zmienności, historyczności, stawania się, ruchu, przemijania, gdyż pozostawia ten aspekt badań i wyjaśnień fizyce czy naukom przyrodniczym. Obejmuje natomiast refleksją również byty, które nie podlegają zmianom, byty niematerialne i niezłożone.

Uwaga dotycząca metodologicznego pozostawiania w metafizyce sfery zmienności fizyce czy naukom przyrodniczym jest ogromnie istotna dla uzmysłowienia sobie, jak nietrafne są zarzuty o statyczność arystotelesowskiej metafizyki. Te zarzuty – pomijając niezbyt rozsądną gloryfikację dynamiczności i gardzenie statycznością – podobne są do zarzucania algebrze, że nie jest kolorowa, albo że nie oddycha, czy nie tańczy, a geometria jest nieczuła na ból i nikogo nie kocha. Po to właśnie tworzone są różne dziedziny nauki, by trzymając się porządku metodologicznego dotrzeć do poznania, na którym można się oprzeć, by potem budować ogarniającą wszystkie dziedziny mądrość, spojrzenie całościowe, w którym wszystko ma swoje miejsce. Metafizyka jako dziedzina nie

even glory in it. This means banishing the dream of a first philosophy and pursuing philosophy rather as a part of one's system of the world, continuous with the rest of science". – W.V. Quine, „Reply to Putnam”, w: L.E. Hahn i P.A. Schilpp (red.), *The Philosophy of W.V. Quine* (La Salle: Open Court, 1986), s. 430–431. Dlaczego przyjęcie naturalizmu oznacza „banishing the dream of a first philosophy”? Jakie wyobrażenie filozofii pierwszej przeciwstawia się filozofii jako części czyjś systemu świata, zachowującej ciągłość z resztą nauki? Bo wyobrażenie filozofii pierwszej, jakie przedstawia Arystoteles i Akwinata, nie sprzeciwia się takiej filozofii, ale wręcz ją zakłada. Całkiem możliwe, że w cytowanych zdaniach chodzi o filozofię pierwszą, która obca była Arystotelesowi i Akwinacie, a która została przyjęta w nowożytności – zob. uwagi Johna Haldane'a z końca tej sekcji.

powinna zajmować się tym, co jest właściwą domeną fizyki czy nauk przyrodniczych, czyli zmiennością, przemijaniem czy historycznością, bo istnienie fizyki czy nauk przyrodniczych traciłoby sens. Metafizyka zaś rozumiana jako mądrość jak najbardziej ujmuje wszelkie dokonania fizyki.

Warte podkreślenia jest to, że w ujęciu Akwinaty metafizyka zajmuje się jedynie wtórnie możliwościami istnienia lub bytami potencjalnymi, o tyle mianowicie, o ile wyjaśnia to istnienie aktualne i byty rzeczywiste. W późniejszych bowiem czasach z różnych powodów metafizykę zaczęto kojarzyć z dziedziną myślenia o bytach możliwych – w domyśle: z dziedziną bezużyteczną i bezsensowną. To skojarzenie dotyczące metafizyki nie jest rzadkością również i dzisiaj.

Kolejna ważna uwaga dla poprawnego rozumienia metafizyki Tomasa dotyczy tego, że jego zdaniem uprawianie metafizyki nie może być niezależne od doświadczenia zmysłowego, gdyż metafizyka nie ma innej podstawy dla tworzenia pojęć, twierdzeń i ich weryfikacji, jak właśnie doświadczenie zmysłowe lub to, co z tego doświadczenia wynika. Tomasz przestrzegał przed taką nauką metafizyki, która pomijałaby rzetelną refleksję nad doświadczeniem zmysłowym, czyli która pomijałaby fizykę czy filozofię przyrody. Wówczas tacy adepci metafizyki zdolni są do powtarzania metafizycznych formuł i do żonglowania metafizycznymi terminami, tworząc być może nawet wrażenie głębi intelektualnej, ale brakuje im zwyczajnie rozumienia tego, o czym mówią³⁴. Metafizyka arystotelesowska w interpretacji Akwinaty czerpie szereg zasad wprost z fizyki i na fizyce jest z konieczności osadzona. Konieczność taka wynika z przyjętego przez Akwinatę rozumienia specyfiki ludzkiego poznania³⁵.

Tomasz bowiem świadomie odrzucił Augustyńską teorię iluminacji w wyjaśnianiu ludzkiego poznania, a obrał model arystotelesowski, czyli abstrakcjonistyczny. Używając dzisiejszych kategorii, można powiedzieć, że Tomasz odrzucił supernaturalizm w epistemologii, a obrał naturalizm³⁶. Według modelu arystotelesowskiego czy abstrakcjonistycznego,

³⁴ „[...] non attingunt mente, licet ea [metaphysicalia] dicant ore”. – *In Eth.*, VI, 7 (Leon. 47/2, s. 358, lin. 191–192).

³⁵ Zob. *Super De Trinitate*, 2, 3 ad 7; 5, 1 ad 9.

³⁶ „[...] up to the beginning of the XIII century the doctrine current among the Scholastics for explaining the origin of intellectual knowledge was Augustine’s theory of illumination. [...] But through the discovery of Aristotle and of his gnoseological, psychological and metaphysical theories, a new, different way of conceiving human knowledge, a way no longer dependent upon divine intervention but exclusively upon

istnienie umysłu czy intelektu poznajemy pierwotnie nie dzięki introspekcji, boskiemu oświeceniu czy nadprzyrodzonemu objawieniu, ale dzięki kompleksowej obserwacji zachowań i interakcji żywego organizmu, jakim jest człowiek, z otaczającą go rzeczywistością. W tym modelu uchwycenie, że istnieje coś takiego jak władza poznawcza czy intelekt, dokonuje się w działaniu, w funkcjonowaniu, we wchodzeniu w kontakt poznawczy, w procesach reagowania na otoczenie. Dopiero za pomocą wnioskowania z zachowań poznawczych w relacji z doświadczanym otoczeniem ujmujemy istnienie i funkcjonowanie władz poznawczych³⁷. Dlatego mówi się, że w abstrakcjonistycznym modelu wyjaśniania władz poznawczych pierwszym przedmiotem poznania ludzkiego intelektu jest byt dostępny nam w doświadczeniu zmysłowym³⁸. W tym modelu człowiek poznaje samego siebie czy własną duszę poprzez doświadczanie siebie jako poznającego otaczającą go rzeczywistość, istnienie Boga zaś na naturalnym poziomie poznaje dzięki złożonym wnioskowaniom na podstawie poznawania świata – kim Bóg jest, z kolei na naturalnym poziomie poznać nie może, ale wiele wnioskowań może przeprowadzić, by rozumnie stwierdzić, kim Bóg nie jest.

Można wspomnianą konieczność osadzenia metafizyki na fizyce obejść w ramach teorii iluminacji, albo nawet w ramach pokrewnego modelu intuicjonistycznego, dla którego pierwszym przedmiotem ludzkiego poznania może być własna dusza, albo nawet Bóg³⁹. W tym modelu metafizyka może zupełnie swobodnie powstawać i bujnie się rozwijać bez fizyki – do niczego nie są jej potrzebne nauki przyrodnicze. Według Akwinaty, aby uznać metafizykę za naukę lub coś w rodzaju metanauki, metafizyka musi zakładać nauki przyrodnicze. Aby zaś uznać metafizykę za mądrość, musi ona zawierać wyniki nauk przyrodniczych.

Dopiero po przejściu tych wszystkich filozoficznych etapów formacji początkowej Tomasz z Akwinu rekomendował naukę teologii. Teologia

the activity of the human mind, was revealed to the Mediaevals. This doctrine, under certain respects, could have been considered as dissacratory, pagan and irreligious. And, indeed, it appeared such to many people [...]” – Battista Mondin, *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), s. 20.

³⁷ W tym zasada *agere sequitur esse* albo *operari sequitur esse* jest bardzo pomocnym narzędziem wychwytywania podstaw części obserwowalnych zmian czy fenomenów.

³⁸ Zob. np. *STh*, I, 84,7c.; *Expositio De ebdomadibus*, 4.

³⁹ Zob. np. Suzanne Metselaar, *God as First Known: The Common Ground of Philosophy and Theology in Bonaventure's Thought* (Amsterdam: Vrije Universiteit, 2015).

jest, jego zdaniem, dyscypliną, która wykorzystuje narzędzia intelektualne wypracowane w różnych dziedzinach filozofii, by tym sposobem lepiej zrozumieć i przedstawić treść nadprzyrodzonego Bożego objawienia. W ramach teologii traktuje się wiele tematów należących do dyskursu filozoficznego, choć dyskurs teologiczny różni się zasadniczo pod kilkoma względami⁴⁰.

Wcześniej wspomniałem, że etykę Akwinaty stereotypowo zalicza się do grupy nadnaturalistów. Takie zaliczenie byłoby słuszne, gdybyśmy etykę rozumieli na tyle szeroko, by w niej zmieścić również teologię moralną lub etykę teologiczną. Wówczas Tomasz będzie oczywiście nadnaturalistą, jak chyba każdy chrześcijański teolog. Ale błędem jest myśleć, że Tomasz utożsamiał etykę, będącą częścią filozofii, z teologią moralną. Jak wspomniałem powyżej, Tomasz rekomendował nauczanie etyki przed kursem metafizyki i przed kursem teologii. Jeśli rozumieć etykę jako odrębną od teologii moralnej, wówczas trzeba uznać, że zaliczanie Akwinaty do grupy nadnaturalistów jest nieporozumieniem. Najbardziej rozpowszechnionym błędem tego typu jest czytanie *Summy teologii* jako reprezentatywnego źródła dla zrozumienia, czym dla Akwinaty była etyka filozoficzna. Nie da się zaprzeczyć, że z tego dzieła da się wyczytać wiele elementów pochodzących z etyki filozoficznej, choć z takiej lektury nie można robić Tomaszowi wyrzutów, że w teologii moralnej nie ma wyłącznie etyki filozoficznej⁴¹. Między innymi za sprawą odrzucenia Augustyńskiego iluminacjonizmu w teorii poznania, filozoficzna myśl moralna Akwinaty najtrafniej ujmowana jest w kategoriach naturalizmu, a niedawne próby negujące jego naturalizm etyczny, choć atrakcyjne dla części czytelników, nie przekonują większości znawców tej myśli⁴².

⁴⁰ Zob. znakomitą (krótką, rzeczową, erudycyjną i wyważoną) redaktorską przedmowę w: Gilles Emery, Matthew Levering (red.), *Aristotle in Aquinas's Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2015), s. v–ix i rozwinięcie w kolejnych rozdziałach poszczególnych problemów związanych z wykorzystaniem filozofii arystotelesowskiej (i nie tylko arystotelesowskiej) w teologii Akwinaty.

⁴¹ W poprzednim rozdziale dotknęliśmy innej trudności interpretacyjnej, związanej z głosami wybitnych znawców myśli Tomasza z Akwinu, którzy z pewnych względów traktują nawet komentarz Akwinaty do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa jako dzieło teologiczne, albo jako zaledwie wprawkę lub notatki służące do napisania drugiej, czyli moralnej części *Summy teologii*. Tam też znajdują się odniesienia do studiów wykazujących błędność takiego ujęcia.

⁴² Jednym z wczesnych, a później stałych obrońców tomistycznego naturalizmu był Ralph McInerney, *Naturalism and Thomistic Ethics*, „The Thomist” (1976): 222–242.

Naturalistę etycznego widzi w Tomaszu z Akwinu między innymi Terrence Irwin, przywoływany już powyżej, w trzecim rozdziale. W trzytomowej historii rozwoju etyki przedstawia on szeroko myśl Akwinaty jako „najlepszy wyraz arystotelesowskiego podejścia do filozofii moralnej i arystotelesowskiego naturalizmu”⁴³. „Arystotelesowski naturalizm” etyczny, nazywany także „naturalizmem tradycyjnym”, Irwin określa jako stanowisko, które charakteryzuje się szczególnie trzema elementami: „jest teleologiczne, gdyż podstawową wskazówkę dla działania obiera w celu ostatecznym, eudajmonistyczne, gdyż utożsamia cel ostateczny ze szczęściem, i naturalistyczne, gdyż utożsamia cnotę ze szczęściem w życiu wypełniającym naturę i zdolności racjonalnej ludzkiej natury”⁴⁴. Dodat-

Tendencję negowania widać wyraźnie w publikacjach autorów utożsamianych z „Nową Teorią Prawa Naturalnego” – szerzej o tym problemie pisałem w książce *Did Aquinas Justify the Transition from 'Is' to 'Ought'?* (Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2010). Zob. również Steven J. Jensen, *Knowing the Natural Law: From Precepts and Inclinations to Deriving Oughts* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2015).

⁴³ „Aquinas offers the best statement of the Aristotelian approach to moral philosophy and of Aristotelian naturalism”. – Irwin, *The Development of Ethics*, t. I, s. 4. Na 96 rozdziałów mieszczących się na ponad 2600 stronach tekstu trzech tomów, Irwin poświęca w pierwszym tomie aż 9 rozdziałów Tomaszowi z Akwinu (s. 434–652), w pozostałych zaś tomach Akwinata jest bodaj najczęściej przywoływanym autorem w dyskusjach propozycji wysuwanych przez innych autorów. Jeden z najwybitniejszych żyjących etyków, Stephen Darwall w swej recenzji (*The Development of Ethics*, „British Journal for the History of Philosophy” 19 [2011]: 131–147) pisze o dokonaniu Irwina jako o „the most important development in the history of the history of ethics” (s. 147). A wcześniej podaje szersze uzasadnienie: „It is doubtful, indeed, that any historian of ethics alive other than Irwin has the expertise necessary to assess the whole of these volumes properly. [...] Irwin is alone not just in his ambition, but also in his erudition and in the scholarly skills necessary to come to terms with the entire history of ethical philosophy in the west. No one else could have written such a work, and probably no one else is in a position adequately to review it. [...] *The Development of Ethics* is unparalleled, moreover, not just in its ambition, but also in its accomplishment. Never before has anyone had so much, and so much of interest and philosophical penetration, to say about so many figures in the history of ethics” (s. 135). Podobnie, słynny David O. Brink w swym artykule recenzyjnym, *Aristotelian Naturalism and the History of Ethics*, „Journal of the History of Philosophy” 52 (2014): 813–834, pisze: „The combination of scope and depth in *The Development of Ethics* is, as far as I know, without precedent. [...] it is hard to think of anyone else as well qualified historically, philologically, and philosophically to undertake such an ambitious interpretive and philosophical task and carry it out with such authority” (s. 814).

⁴⁴ Tamże.

kowo, jest to stanowisko metaetycznie realistyczne czy też obiektywistyczne. W tym kluczu przedstawia Tomaszową teorię woli, rozumu praktycznego, czynu, wolności, cnoty, dobra wspólnego i prawa naturalnego. Irwin zaznacza, że w jego rozumieniu naturalizm etyczny nie musi opowiadać się za taką czy inną próbą zdefiniowania właściwości moralnych, ani nie musi wykluczać odniesienia do Boga (czy to immanentnego, czy transcendentnego) lub bogów⁴⁵. Sposób dyskusji myśli Akwinaty i zestawiania jej z innymi historycznymi propozycjami, innymi tradycjami rywalizującymi z naturalizmem, alternatywnymi teoriami i koncepcjami, sprawia wyraźne wrażenie, że Irwin jest osobiście przekonany do istotnych elementów arystotelesowskiego naturalizmu i przedstawia je czytelnikowi jako zasadniczo aktualne ramy myślenia o moralności, choć domagające się pewnych korekt czy dopasowania akcentów.

Filozoficzną myśl Tomasza z Akwinu podobnie w kluczu naturalizmu ujmuje John Haldane, jeden z najwybitniejszych reprezentantów tomizmu analitycznego, czyli nurtu we współczesnej filozofii analitycznej, który charakteryzuje się z jednej strony zadomowieniem w filozofii analitycznej, a z drugiej strony wyraźnym czerpaniem inspiracji z myśli tomistycznej. Zastanawiając się, dlaczego problem indukcyjnego sceptycyzmu zaistniał dopiero w nowożytności, Haldane odrzuca stereotypowe odpowiedzi na to pytanie, przywołując kilka znaczących cytatów z pism logicznych Arystotelesa i z pism Akwinaty. Odpowiedzi za to upatruje w różnicy w podejściu do epistemologii. Píše w ten sposób:

Myśliciele średniowieczni mieli taki pogląd na epistemologię, który nowożytni odrzucili, a który pojawił się ponownie w XX wieku w pismach jednego z największych amerykańskich filozofów, to znaczy Quine'a. [...] zarówno empirycy, jak i racjoniści mają jedną wspólną cechę, która oddziela ich od myślicieli średniowiecznych. Jest nią wspólne założenie, że podstawowym projektem filozofii ma być wypracowanie podstaw wiedzy. To przesunięcie ze znaturalizowanej ku fundacjonalistycznej epistemologii miało szereg konsekwencji, spośród których poczesne miejsce zajmuje indukcyjny sceptycyzm. [...] to, że ani Akwinata, ani Quine nie mają kłopotów z indukcyjnym sceptycyzmem, ani nawet nie upatrują w nim rzeczywistego problemu, stanowi ważną zbieżność pomiędzy nimi. Obydwaj są filozoficznymi naturalistami⁴⁶.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ John Haldane, *Insight, Inference, and Intellection*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 73 (1999): 31–45 [tu: 37–39 – podkr. moje].

Haldane podkreśla, że Tomaszowi z Akwinu niesłusznie przypisywano czasem intuicjonistyczne teorie poznania, które bliższe są raczej ideałom Augustyńskim niż Arystotelesowskiem⁴⁷. Z tekstów zaś Akwinaty wyraźnie widać, że zdecydowanie opowiadał się za abstrakcyjnym modelem wyjaśniania ludzkiego poznania, co z jednej strony było zgodne z Arystotelesowskim naturalizmem, a z drugiej strony pociągało za sobą naturalistyczną metodologię. Jak zauważa Haldane, Akwinata przyjmował oczywiście Boże objawienie i uprawiał również teologię, ale

jeśli ograniczymy się do jego filozoficznej teologii, widzimy, że wystrzeżoną w niej racjonalistycznego aprioryzmu (przypomnijmy jego odrzucenie argumentu ontologicznego) czy nadprzyrodzonego intuicjonizmu – a tak samo jest w jego etyce, polityce, filozofii umysłu i działania, jak również w ogólnej metafizyce⁴⁸.

Zasadniczą zaś różnicą pomiędzy naturalizmem Quine'a i naturalizmem Akwinaty tkwi w tym, zdaniem Haldane'a, że „Quine jest redukcjonistycznym naukowym naturalistą”, a Akwinata „jest niereducjonistyczny i pluralistyczny w ujmowaniu tego, co naturalne”⁴⁹.

⁴⁷ Podobnie pisze Wayne Hankey, *Why Philosophy Abides for Aquinas*, „The Heythrop Journal” 42 (2001): 329–348. Hankey krytykuje interpretację myśli Akwinaty forsowaną wśród przedstawicieli „radikalnej ortodoksji”, szczególnie przez Johna Milbanka i Catherine Pickstock, zgodnie z którą filozofia zlewa się z teologią w jedno i faktycznie filozofia nie jest czymś odrębnym, a wszystko jest teologią, bo całe poznanie opiera się pierwotnie na intuicji, która jest partycypacją w boskim poznaniu. Takie przedstawianie myśli Akwinaty wpisuje się w ich szerszy projekt atakowania autonomicznego naturalizmu jako czegoś nihilistycznego. Hankey pisze o autonomii i odrębności filozofii w pismach Tomasza z Akwinu jako o narzucającej się oczywistości, ale mimo to podaje szereg argumentów, jakby zmuszony śmiałością negacji. Milbanka i Pickstock próby zamazywania różnicy między filozofią i teologią, albo teologizowaniu filozofii Hankey nazywa neo-Gilsonowską chrystianizacją filozofii i wykazuje, że taką interpretację można by proponować w odniesieniu do zwolenników Platonskiego czy Augustyńskiego iluminacjonizmu (podaje Kartezjusza jako przykład), ale z pewnością nie w odniesieniu do Akwinaty, zdeklarowanego zwolennika Arystotelesowskiej teorii poznania i krytyka alternatywnych rozwiązań. Akwinata pokazuje, że jest możliwe i potrzebne porzucenie supernaturalizmu w epistemologii i troszczenie się o autonomiczną filozofię i autonomiczny naturalizm, bez popadania w nihilizm.

⁴⁸ Tamże, s. 39.

⁴⁹ Tamże.

* * *

Jak widzieliśmy, Tomasz z Akwinu twierdził, że w naukach przyrodniczych czy w filozofii natury procesy naturalne winny być wyjaśniane przez czynniki czy przyczyny naturalne. Do tego bowiem sprowadza się wymaganie ścisłości nauki w postulatcie opierania wyjaśnień o przyczyny najbliższe, bezpośrednie i własne. Wymóg ten zaś wynika z analizy tego, co ludzie zwykli rozumieć, gdy mówią, co to znaczy wiedzieć. Jeśli więc przyjąć, że pod terminem 'naturalizm' rozumiemy naturalizm metodologiczny, wówczas – przy założeniu, że przedmiotem nauki i filozofii jest tylko natura lub wytwory natury – Tomasa można uznać za naturalistę. Dla Tomasa bowiem nie ma rozdźwięku pomiędzy naukami przyrodniczymi a filozofią, gdyż nauki przyrodnicze są jedną z głównych części filozofii.

Pozostając przy tym założeniu, Akwinata przyjmował nawet coś w rodzaju zasady przyczynowego domknięcia czy kompletności fizyki (*causal closure*), gdyż w obrębie wyjaśniania natury i jej wytworów przyjmował starożytną zasadę *ex nihilo nihil fit*. Rzecz jasna, według niego, jako że zasada ta dotyczy nauk przyrodniczych, pewność tej zasady jest taka, jakiej można oczekiwać od nauk przyrodniczych – a te, przypomnijmy, nie zajmują się każdą zmianą zachodzącą w świecie, ale częścią zmian, czyli zmianami według natury, po metodycznym odsianiu zmian przypadkowych. W tym sensie pozytywna część charakterystyki filozoficznego naturalizmu wpisuje się w sposób myślenia Akwinaty.

Dopowiedzenia domaga się stwierdzenie, że Akwinata był nieredukcjonistycznym naturalistą. Zwolennik współczesnego rozumienia redukcjonizmu naukowego może się na takie słowa uśmiechnąć i pomyśleć, że to gadanina ignorantów, którzy wyobrażają sobie, że możliwe jest jakiegokolwiek wyjaśnienie naukowe bez dokonania teoretycznej redukcji. Tomasz z Akwinu przyjmował, oczywiście, konieczność różnorodnych teoretycznych redukcji i uproszczeń, by móc cokolwiek zrozumieć z bogactwa rzeczywistości (dla przykładu: redukcja różnych pojęć do niewielkiej liczby kategorii na poziomie logicznym, fizycznym i metafizycznym, redukcja rodzajów przyczynowości, redukcja polegająca na obraniu jakiegoś konkretnego modelu wyjaśnienia, abstrakcja także jest pewną redukcją, uproszczeniem, by uchwycić, czym coś jest, pomijając jednostkowe właściwości itd.). Redukcja, abstrakcja czy uproszczenie, zdaniem Tomasa, nie jest fałszem, nie jest kłamstwem, jeśli dokonuje się w ramach wyznaczonych przez metodologię i nie towarzyszy im zaprzeczanie istnienia tego, co faktycznie istnieje, albo

jeśli nie towarzyszy im odmowa traktowania jako rzeczywistych tych aspektów, które wcześniej w danej dziedzinie metodycznie się wykluczyło w rozważaniu. Akwinata był nieredukcjonistycznym naturalistą w tym znaczeniu, że – zestawiając jego postawę myślową ze współczesnymi reprezentantami redukcjonistycznego naturalizmu naukowego – zachowywał kontrastowo większą uwagę, by w rzeczony zaprzeczania i wykluczenia bezpodstawnie nie popadać i dostrzegać nieredukowalne całości, gdzie tylko znajdował po temu wystarczające racje.

Według Akwinaty, podstawą ludzkiego poznania jest doświadczenie procesów naturalnych zachodzących w świecie, lecz dzięki złożonym operacjom intelektualnym, wychodząc od tego doświadczenia, możliwe jest wnioskowanie o istnieniu i własnościach przyczyn nie należących do świata natury. Wnioskowania te jednak, choć właściwe metafizyce, nie opierają się na innych metodach niż te, które są wypracowane i zweryfikowane w poznawaniu świata natury, dlatego że zwyczajnie nie ma dla człowieka innej możliwości, by wypracowywać i weryfikować swe metody myślenia.

Można zatem ostrożnie przyjąć, że Akwinata podpisałby się pod znanym twierdzeniem Franza Brentano: „prawdziwą metodą filozofii jest tylko metoda nauk przyrodniczych”, z tym, że „metoda nauki przyrodniczej” ma dla Akwinaty bardzo szerokie znaczenie. Znaczenie to jest tak szerokie, że myśl Tomasza z Akwinu, choć pasuje do części pozytywnej charakterystyki naturalizmu, czyli do naturalizmu metodologicznego, nie pasuje do części negatywnej charakterystyki naturalizmu, czyli do naturalizmu ontologicznego. Naturalizm ontologiczny zawiera twierdzenia wykluczające byty niematerialne lub poziom nadprzyrodzony, Tomasz zaś uznawał istnienie Boga, aniołów i niematerialnej duszy, która może istnieć i funkcjonować na poziomie nadprzyrodzonym.

Irwin i Haldane uważają, że naturalizm nie musi angażować się w wykluczanie Boga czy nadprzyrodzoności, ale są to głosy słabo słyszalnej mniejszości. Według szeroko podzielanej opinii wśród współczesnych filozofów jest wprost przeciwnie. Skąd w naturalizmie filozoficznym biorą się twierdzenia zaprzeczające istnieniu Boga lub bytów nadprzyrodzonych czy niematerialnych i jaki one mają cel? Jak naturalizm osiągnął zdolność wykluczenia możliwości działania Bożej łaski, czyli poziomu nadprzyrodzonego? W następnym rozdziale będziemy traktować o historycznych perypetiach związanych z tymi pytaniami i o użyteczności dla neuroetyki z zapoznawania się nawet z tematami teologicznymi w pismach Tomasza z Akwinu.

6. Filozoficzne pożytki ze zdrowej teologii

Jaka teologia jest zdrowa? Z punktu widzenia filozofii, zdrowa teologia to taka, która nie zabija filozofii, nie osłabia jej, nie zniewala, ani nie wchłania, ale ją wzmacnia, dba o jej autonomię, inspiruje i ożywia. Z punktu widzenia teologii można chyba mniemać, że zdrowa teologia to taka, która rozpoznaje hierarchię prawd objawionych wraz ze stopniowością ich pewności i przyznaje każdej z nich należne im miejsce, nie dopuszczając do tego, by jakieś aspekty objawienia przysłaniały inne ważne aspekty. Z punktu widzenia zaś psychologii i psychiatrii można chyba powiedzieć, że zdrowa teologia to taka, która prowadzi człowieka do integralnego rozwoju, do rozkwitu, do szczęśliwego życia.

W poprzednim rozdziale pisałem o naturalizmie we współczesnej filozofii i o kapitalnej roli naturalizmu dla neuroetyki, jak też o specyficznie naturalistycznej metodologii Tomasza z Akwinu. W tym rozdziale pokażę, jak zdrowa tomistyczna teologia może być filozoficznie użyteczna również dla tych, którzy nie mają zamiaru przyjmować przekonań teistycznych.

6.1. Tomaszowa koncepcja Boga a naturalizm

Mówiliśmy już o religijności Tomasza z Akwinu i możliwości odczytania świeckiej etyki z jego pism. Te wyjaśnienia mogą być niewystarczające dla neuroetyka, który zapewne jest zwolennikiem naturalizmu w filozofii. Dla filozofa lub neuroetyka, któremu bliski jest naturalizm, wielkim problemem może być to, że Tomasz był przekonany, iż nie tylko teologicznie, czyli nie tylko na podstawie specjalnego nadprzyrodzonego objawienia, ale i za pomocą racji filozoficznych można wykazać istnienie pierwszej przyczyny, którą nazywał Bogiem¹. Z innych zaś miejsc wiadomo, że chodzi mu o Boga wszechmocnego, który może działać

¹ O tym przekonaniu Tomasza z Akwinu nieco szerzej pisałem w artykule *Czy stworzenie wyklucza ewolucję?*, w: Bogusław Kochaniewicz (red.), *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj* (Poznań: UAM, Wydział Teologiczny, 2010), s. 71–94.

cuda. Takie przekonanie może być uznane nawet za niebezpieczne dla nauki. W tej sekcji spróbuję zidentyfikować możliwe religijne korzenie takich obaw, czy też ich ściśle teologiczne tło i skonstruować to teologiczne tło z alternatywnym ujęciem, jakie znajdujemy w tekstach Tomasa z Akwinu.

Nicholas Sturgeon definiuje etyczny naturalizm jako teorię, zgodnie z którą „etyczne fakty i właściwości są wyraźnie naturalnymi faktami i właściwościami, i są one poznawalne zasadniczo w ten sam sposób, jak inne naturalne fakty i właściwości są znane”². Jeśli akceptujemy tę definicję, Akwinata – tak jak Arystoteles – może być uznany za naturalistę w etyce. Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, można nawet szerzej powiedzieć, że w pewnym sensie Arystoteles i Akwinata byli metodologicznymi naturalistami, czyli nalegali oni, by pilnować porządku metodologicznego wewnątrz poszczególnych naukowych i filozoficznych dyscyplin (czyli by wyjaśniać dany przedmiot za pomocą najbliższych i własnych przyczyn, a nie za pomocą wyjaśnień z innych dyscyplin)³.

Zanim Sturgeon przedstawił tę definicję, napisał: „Naturalistyczny światopogląd jednakże jest praktycznie zawsze rozumiany jako ten, który przynajmniej odrzuca wiarę w nadprzyrodzoność, a więc częścią rozważanego problemu jest to, jakie jest miejsce moralnych wartości i obowiązków w świecie bez Boga czy bogów i bez nadprzyrodzonych przykazań czy sankcji”⁴. Innymi słowy, cokolwiek naturalizm znaczy, wszyscy ponoć się zgadzają, że jego najbardziej ogólną cechą jest odrzucenie przekonania, że istnieje coś takiego, jak nadprzyrodzoność czy Bóg. Takie rozumienie naturalizmu zawiera tezę ontologiczną, to znaczy zawiera zaprzeczenie istnienia Boga i wszelkiej nadprzyrodzoności. To odrzucenie przekonania o istnieniu nadprzyrodzoności czy o istnieniu Boga byłoby problematyczne dla Akwinaty, zatem z tego punktu widzenia niemożliwe jest przedstawianie go jako ontologicznego naturalisty.

² Nicholas L. Sturgeon, *Ethical Naturalism*, w: David Copp (red.), *Oxford Handbook of Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 91–121 [tu: s. 94–95].

³ Akwinata, rzecz jasna, nie napisał żadnego dzieła o samym naturalizmie, ale ten wniosek można wysnuć z lektury szeregu jego pism, szczególnie z jego komentarzy do Arystotelesa *Analitik wtórych*, *Fizyki*, i *Metafizyki*, ale także z jego wczesnego komentarza do *De Trinitate* Boecjusza, a dodatkowo z dziełka *De unitate intellectus* i *De aeternitate mundi*.

⁴ Sturgeon, *Ethical Naturalism*, s. 92.

Wspomniałem już o tym, że Akwinata hipotetycznie dopuszczał – znowu, idąc za Arystotelesem – że jeśli byśmy byli niezdolni do wykazania na podstawie fizyki, że istnieje pierwsza zasada czy pierwsza przyczyna świata naturalnego, wówczas metafizyka nie byłaby potrzebna: fizyka przyjąłaby zadania i funkcje metafizyki. Innymi słowy, jeśli nie byłiby w stanie naukowo wykazać istnienia pierwszej przyczyny, Arystoteles z Akwinatą przyjęliby jakąś formę fizykalizmu. Ale oni obydwaj byli przekonani, że możemy to wykazać na podstawie natury (to jest bez specjalnego religijnego objawienia, bez nadzwyczajnej nadprzyrodzonej interwencji), dlatego oprócz fizyki czy nauk przyrodniczych, czy filozofii natury, potrzeba innej filozoficznej dyscypliny, metafizyki.

Lecz to, co ich zdaniem fizyka może wykazać, było całkiem skromne: tylko istnienie pierwszej zasady czy pierwszej przyczyny tego złożonego i zmieniającego się świata natury. Zauważmy, że pytanie, jakie zadają w ich fizyce dotyczy *piętej* przyczyny, dlatego były to znak niezrozumienia pytania, gdyby – osiągnąwszy pozytywną odpowiedź co do jej istnienia – chcieć pytać, co jest przyczyną pierwszej przyczyny⁵. Akwinata by powiedział: jeśli się zgadzamy, że pytanie o istnienie pierwszej przyczyny może być zadane (inaczej trzeba by założyć specjalny kaganiec na rozum, żeby go nie zadawać), oznacza to, że się zgadzamy, że ta pierwsza przyczyna nie ma przyczyny. Inaczej mówiąc, pierwsza znaczy rzeczywiście pierwsza. Alternatywą dla niektórych jest mówienie o *causa sui*, ale nie jest to alternatywa dla Akwinaty, gdyż takie mówienie o pierwszej prostej przyczynie zakłada zgodę na sprzeczność samą w sobie, a na to godzić się nie chciał⁶. Ponieważ pytamy o przyczynę złożoności i zmian, w pytaniu, jakie ostatecznie fizyka zadaje, poszukujemy czegoś absolutnie prostego i niezmiennego. Według Arystotelesa i Akwinaty, fizyka posiada wystarczające narzędzia i jest upoważniona do tego, by bez obaw stwierdzić: tak, istnieje taka prosta i niezmienna pierwsza zasada, która jest przyczyną wszechświata, ale na podstawie fizyki nie możemy o niej wiele powiedzieć.

Dobrze jest zdać sobie sprawę, że ten skromny wniosek starożytnej i średniowiecznej fizyki jest dzisiaj szeroko przyjmowany. Jest przyjęty

⁵ Na dokładnie taki manewr pokusił się Bertrand Russell w jego znanej broszurze *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*.

⁶ Akwinata podaje ważne zastrzeżenie: „si aliquid a se ipso moveri dicatur, hoc not est secundum idem, sed secundum diversas sui partes, ita scilicet quod una pars eius sit movens, et alia mota”. – *De substantiis separatis*, c. 2.

nawet przez najbardziej znanego i zajadłego głosiciela Nowego Ateizmu, Richarda Dawkinsa. Píše on bowiem w swej książce *The God Delusion* następujące zdania:

Pierwsza przyczyna wszystkiego musiała istnieć [...], ale to musiało być coś prostego i dlatego – jakkolwiek zechcemy to nazwać – Bóg nie jest właściwym określeniem [...]. Pierwsza przyczyna, której szukamy, musiała być prostą podstawą dla samowznoszącego się żurawia, który z czasem wznioł świat, jaki znamy, do jego obecnej, złożonej postaci. [...] Sugerować, że ta pierwsza przyczyna, to wielkie nieznanne, które jest odpowiedzialne za istnienie czegoś raczej niż niczego, to byt zdolny do zaprojektowania Wszechświata i do przemawiania do miliona ludzi równocześnie, jest totalną abdykacją z odpowiedzialności znalezienia wyjaśnienia⁷.

Przyjmując konkluzję dawnej fizyki, że istnieje pierwsza przyczyna wszystkiego i że musi ona być prosta, Dawkins odmawia dalszego myślenia: mówi, że ta pierwsza zasada czy pierwsza przyczyna nie może być utożsamiona z Bogiem, gdyż zgodnie z posiadanym przezeń obrazem Boga, Bóg jest złożony, kapryśny, złośliwy i ma obsesję na punkcie grzechu⁸. I nie zgadza się, by myśleć o Bogu jako Stwórcy, bo w jego zdumiewającej opinii negowałoby to odpowiedzialność za znalezienie wyjaśnienia. Generalnie Dawkins reaguje alergicznie na każdą myśl o Bogu. Zadowala się przedstawianiem stereotypowego i karykaturalnego obrazu Boga, nie przyjmując do wiadomości, że można pojmować Boga inaczej. W ten sposób chce wykazać szkodliwość religii jako takiej dla funkcjonowania i rozwoju ludzkości⁹. Owo „wykazy-

⁷ Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006), s. 155.

⁸ Na s. 31, tamże, Dawkins daje garść innych epitetów określających wyobrażenie Boga, które w sobie nosi, a ponadto krótko ujawnia psychologiczne korzenie własnej alergii: „jealous and proud of it; a petty, unjust, unforgiving control-freak; a vindictive, bloodthirsty ethnic cleanser; a misogynistic, homophobic, racist, infanticidal, genocidal, filicidal, pestilential, megalomaniacal, sadomasochistic, capriciously malevolent bully. Those of us schooled from infancy in his ways can become desensitized to their horror”. Por. także s. 18, 37, 108, 252.

⁹ Ciekawie postawę myślową tego typu podsumował słynny brytyjski filozof Bernard Williams: „Humanism in the sense of militant atheism encounters an immediate and very obvious paradox. Its speciality lies not just in being atheist – there are all sorts of ways of being that – but in its faith in humanity to flourish without religion; moreover, in the idea that religion itself is peculiarly the enemy of human flourishing. The general idea is that if the last remnants of religion could be abolished, humankind would be set free and would do a great deal better. But the outlook is stuck with the fact that on its

wanie” opiera na tradycyjnym już, sofistycznym utożsamieniu religii z zabobonem.

Akwinata zdecydowanie by się zgodził, że obraz Boga odmalowany przez Dawkinsa jest kompletnie urojony i bez najmniejszej wątpliwości coś takiego sam by odrzucił. Najprawdopodobniej podzielałby obawę, że taki obraz mógłby hamować rozwój nauki lub nawet wykluczać możliwość nauki, i dodatkowo mógłby być na inne sposoby niebezpieczny czy szkodliwy. Znał bowiem takie obrazy Boga z historii, a także ze swoich własnych czasów i widział, jak zgubne konsekwencje takie obrazy mogą produkować w ludziach. Lecz dla niego możliwość posiadania urojonego obrazu Boga nie jest dobrym powodem do tego, by przestać myśleć o Bogu lub odrzucić możliwość istnienia Boga, gdyż brak przesłanek za tym, by zakładać, że to j e d y n y sposób myślenia o Bogu. Zabobony zaś traktował jako zagrożenie dla religijnie przeżywanej wiary.

Dla Akwinaty konkluzja, że pierwsza przyczyna istnieje, jest punktem wyjścia, zaproszeniem do poważnej pracy nad tym, co można o tej przyczynie wiedzieć. Dopiero po solidnej analitycznej pracy, tak filozoficznej, jak biblijnej, mógł z przekonaniem utożsamić tę pierwszą prostą, niepodzielną i niezmienną przyczynę, owo Dawkinsowe „wielkie nieznanne”, z Bogiem, który objawił się żydom i chrześcijanom. Obraz Boga, który przedstawia Akwinata, jest bardzo odległy od tego, który odmalowuje Dawkins¹⁰. Boże objawienie uwarunkowane jest słowami i znakami, które mogą być interpretowane mądrze, niezbyt mądrze lub wprost głupio: z tego samego tekstu Biblii ludzie mogą wnioskować filozoficznie i naukowo godne szacunku teorie, płytkie komunały lub szalone niedorzeczności.

Warto zadać w tym miejscu pytanie, dlaczego współczesny naturalistyczny światopogląd odrzuca przekonanie, że istnieje sfera nadprzyro-

own submission this evil, corrupting, and pervasive thing, religion, is itself a human invention: it certainly did not come from anywhere else. So humanists in this atheist sense should ask themselves: if humanity has invented something as awful as they take religion to be, what should that tell them about humanity? In particular, can humanity really be expected to do much better without it?” – Bernard Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline* (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2006), s. 136 (z rozdz. 13: „Human Prejudice”). Dodac̄ trzeba, że Williams był zdeklarowanym ateistą.

¹⁰ Zob. na przykład zwięzłą i filozoficznie przekonującą prezentację teistycznej propozycji Akwinaty autorstwa Johna Haldane’a w: J.J.C. Smart, J.J. Haldane, *Atheism and Theism*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 2003).

dzona lub że Bóg istnieje? Co jest przyczyną tego odrzucenia? Czy to odrzucenie jest w centrum naturalizmu, warunkiem *sine qua non* naturalizmu, czy też raczej jest elementem dodanym do niego, łatwym do oddzielenia od naturalizmu i niekoniecznym? Dlaczego naturalizm tak często definiowany jest negatywnie, przez negację nadprzyrodzoneości, przez zaprzeczenie Boga? Taka definicja jest wyraźnie reakcją na coś i na pierwszy rzut oka wcale nie jest jasne, co powoduje tę reakcję. W tym temacie, pisma Akwinaty w połączeniu z odrobiną historii wewnątrzchrześcijańskich dysput teologicznych wydają się szczególnie użyteczne w ujawnianiu szeregu milcząco przyjętych założeń, które wydają się istotne dla tego odrzucenia.

Jedną z głównych deklarowanych przyczyn, podawanych przez naukowych naturalistów, by odrzucić przekonanie o istnieniu nadprzyrodzoneości, jest chęć ochrony nauki i ludzkiego wysiłku rozumienia świata natury. W tej perspektywie jakiegokolwiek dopuszczenie możliwości istnienia Boga czy bytu nadprzyrodzonego zdolnego do interweniowania w świecie, sprawiłoby, że badania naukowe byłyby niemożliwe. Takie wyjaśnienie podaje na przykład Evan Fales w rozdziale „Naturalism and Physicalism” zamieszczonym w *The Cambridge Companion to Atheism*. Dla Falesa:

wnioski o przeszłości (i przyszłości), a tak naprawdę jakiegokolwiek wnioski o nieobserwowalnych przyczynach wyciągane ze znanych skutków, albo o nieobserwowalnych skutkach wyciągane ze znanych przyczyn, wymagają, żeby natura zachowywała się w sposób uporządkowany. Zatem sama możliwość historii – i ogólnie nauki – zakłada, że wydarzenia naturalne rządzone są przez prawa bez nadprzyrodzonego wpływu¹¹.

¹¹ Evan Fales, *Naturalism and Physicalism*, w: Michael Martin (red.), *The Cambridge Companion to Atheism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 118–134 [tu: 124]. Podobnie wypowiada się wielu filozofów i naukowców. Np. znany neuro-naukowiec Sam Harris, który nie może się nadziwić, dlaczego inni naukowcy, którzy sami są ateistami, boją się atakować religię, a nawet wypowiadają się o religii z szacunkiem, pisze w swej książce *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values* (New York: Free Press, 2010): „[...] if the basic claims of religion are true, the scientific worldview is so blinkered and susceptible to supernatural modification as to be rendered nearly ridiculous” (s. 16). Z powodu tolerowania tak wielkiego zła, jakim jego zdaniem jest religia, Harris oskarża innych naukowców-ateistów o hipokryzję, wygodnictwo i chciwość (wydaje się nieskalany refleksją, że być może sam czegoś nie rozumie lub w czymś się myli) i powtarza starą narrację w odnowionej wersji o ogromnym i nieprzejednanym konflikcie pomiędzy nauką i religią.

Przyznaje dalej, że nie jest to konieczne, by myśleć, iż te prawa natury wiążą się z doskonałą regularnością, ale niestety nie dyskutuje ogromnych konsekwencji alternatywnych rozwiązań. Przyznaje także, że Boże interwencje mogą występować rzadko, ale mimo to, dla niego sama możliwość cudu niebezpiecznie otwiera pole dla radykalnego sceptycyzmu, dlatego, jak twierdzi, powinniśmy odrzucić wiarę w nadprzyrodzoność. Szkoda jednakże, że nie wspomniał, iż radykalni sceptycy mają kilka innych argumentów i wydaje się to zupełnie obojętne dla nich, czy Bóg istnieje, czy też nie. Poza tym, to dość dziwne, że naturaliści powinni się przejmować takimi czysto spekulatywnymi niebezpieczeństwami – i dodatkowo przejmować się do tego stopnia, by wypowiadać tak szerokie i mocne filozoficznie twierdzenia, że Bóg nie istnieje.

Truizmem jest stwierdzić, że o Bogu ludzie myślą różnorako i różne mają o Bogu wyobrażenia. Z tego truizmu jednak nie wszyscy wyciągają wnioski. Przyjrzyjmy się zatem bliżej, jakie wyobrażenie Boga budzi tak fundamentalne obawy i stanowi zagrożenie dla poważnej skądinąd nauki. Jeśli powstają w naukowcach lub filozofach jakieś obawy przed uznaniem istnienia Boga, albo obawy względem osób takie istnienie uznających, prawdopodobnie mamy do czynienia z wyobrażeniem Boga jako kogoś zmiennego, wręcz kapryśnego, kto niczym nieskrępowanym i absolutnym aktem woli dziś realizuje jakiś projekt, a jutro go modyfikuje, albo zmienia zupełnie. Według takiego wyobrażenia zapewne Bogu coś się przestaje podobać i chce to swą nieograniczoną wolą zmienić, żeby mu się znowu spodobało, albo coś mu się nie udaje w dziele stworzenia, coś mu się wymyka, coś nie funkcjonuje według pierwotnego zamysłu i trzeba jego specjalnych interwencji, by ratować sytuację, naprawiać wcześniejsze partactwo czy łątać dziury. Takie wyobrażenie Boga bez wątplenia zawiera też aspekt konkurencji pomiędzy Bogiem a światem: oto Bóg musi się zmagać z przeciwnościami sił natury, czasem weń interweniując, by tak uchronić od nieszczęść biednych ludzi lub raczej chronić swoje dobre imię jako Stwórcy tego świata. Postrzeganie tej konkurencji Boga ze światem zazwyczaj ogniskuje się w relacji ludzkiej woli do woli Bożej. Do pełnego obrazu takiego Boga jako kandydata do naukowego bezwarunkowego odrzucenia brakuje jeszcze tego, że postęp naukowy jest najwyraźniej Bogu niewygodny i dlatego Bóg musi mu być przeciwny. Ludzie bowiem z postępem nauki stają się coraz bardziej autonomiczni i mniej pobożni, przestają więc w swej niezależności myśleć o Bogu. Nie od dziś przecież wiadomo – można by pomyśleć – że nauka niesie wyzwolenie od kajdan religii, a Bóg, lub

raczej służący mu ludzie, tracąc swe prerogatywy w zawodach z nauką, zazdrośnie będą naukę ograniczać różnymi zakazami.

Jeśli zatem przyjąlibyśmy istnienie takiego Boga, który w każdym momencie może zrobić zupełnie coś innego, niż to by wynikało z udowodnionych i potwierdzonych praw naukowych, wówczas może się wydawać, że otwieramy szeroko drzwi dla radykalnego sceptycyzmu: wszelkie twierdzenia naukowe traciłyby sens, nie byłoby możliwe żadne naukowe wnioskowanie, wszelka indukcja byłaby podważona.

Myśl Tomasza z Akwinu świadczy o tym, że powyżej opisane wyobrażenie Boga i jego relacji do stworzeń, choć oparte na skojarzeniach z obrazami biblijnymi, wcale nie jest jedyne i bynajmniej nie jest konieczne. Prymitywne myślenie o Bogu i karykaturalne przedstawianie Go ma się podobnie do samego Boga, jak prymitywne myślenie o jakichkolwiek innych osobach i karykaturalne ich przedstawianie do tychże realnie istniejących osób. Błędem byłoby odrzucenie przyjaciela, męża, żony lub własnego dziecka z tego powodu, że nie spodobała nam się ich karykatura, którą ktoś narysował dla zabawy, ze złośliwości lub ze zwykłej niezdolności utworzenia wiernego portretu. Dzięki pogłębionej refleksji nad kondycją ludzkiego umysłu i wykorzystując dokonania poprzedników, Akwinata wypracował metodę takiego myślenia o Bogu, które prawdopodobnie unika prymitywizmu i karykatury, a zarazem nie może zagrażać nauce, ale ją wręcz wspiera.

W czasach Tomasza z Akwinu toczyły się rozległe dyskusje pomiędzy chrześcijanami o tym, jak rozumieć Boga i do jakiego stopnia narzędzia filozoficzne powinny być używane dla wyjaśniania Bożego objawienia. Schematycznie i skrótowo można powiedzieć, że w świecie akademickim były dwa główne obozy, które różniły się zaledwie akcentem: jedni bardziej akcentowali Bożą mądrość, której oznaki widoczne są w stworzeniu, drudzy bardziej akcentowali Bożą wszechmoc, najbardziej widoczną w dziele odkupienia. Akwinata należał do tego pierwszego, raczej racjonalistycznego obozu, i odważnie korzystał z nowoodkrytych narzędzi filozoficznych w teologii. Jako że te narzędzia były w dużej mierze Arystotelesowskie, ten obóz był czasem nazywany arystotelikami. Drugi obóz był bardziej woluntarystyczny i raczej zdystansowany względem wytworów rozumu, gdyż rozum jest dotknięty, osłabiony czy nawet zepsuty przez konsekwencje grzechu pierworodnego. Ten obóz był – przynajmniej w warstwie retorycznej – bardziej biblijny i w znacznym stopniu oparty na pismach św. Augustyna z Hippony, stąd był czasem nazywany augustynikami lub neoaugustynikami. (Akwinata, wraz

z jemu podobnymi, przyjmował oczywiście i autorytet Biblii, i Augustyna czy innych ojców Kościoła, jego zaś adwersarze także posługiwali się Arystotelesowskimi narzędziami filozoficznymi, ale występujące między nimi różnice są wystarczająco charakterystyczne, by stosować to umowne nazewnictwo). Z czasem te dwa obozy się radykalizowały i w 1277 roku, krótko po śmierci Akwinaty, niektórzy augustynicy wystarali się o oficjalne kościelne potępienia szeregu twierdzeń arystotelików (potępienia te były jedynie sprawą lokalną, ale dotyczyły dwóch bardzo żywotnych centrów akademickich: Paryża i Oksfordu). Duża część tych twierdzeń była atakowana po to, by chronić Bożą wszechmoc przed wpływem pogańskiej filozofii, która postulowała jakieś ograniczenia na możliwość Bożych interwencji w świecie. Ograniczenia te polegały tylko na Bożej mądrości i miłości, ale mimo to niektórzy augustynicy byli przekonani, że nie może być innych ograniczeń dla Bożej mocy, jak tylko zasada niesprzeczności¹². Później obóz woluntarystyczny stawał się jeszcze bardziej radykalny (podobnie jak bardziej radykalne były też nurty arystotelesowskie): Bóg mógł zmieniać prawa natury, jak tylko chciał, albo zdecydować, że co do tej pory było złe, od teraz będzie dobre, i na odwrót.

Kulminację tego typu teologii można zapewne znaleźć w pismach Marcina Lutera, który jest znany z gwałtownych werbalnych ataków na rozum naturalny (rozum jako „największa dziwka diabła”, albo „najbardziej zażarty wróg Boga”) i na filozofię Arystotelesowską („najbardziej wyrafinowany deprawator umysłów”, „jego etyka jest najgorszym wrogiem łaski”, „nauki spekulatywne nie są naukami, tylko błędami”)¹³. Te ataki na rozum, poniżanie rozumu, negowanie jego wiarygodności i deprecjonowanie naturalnych zdolności poznania były oczywiście motywowane dobrymi intencjami: głównie chęcią wychwalania Boskiej

¹² Więcej o tych potępieniach, obfitej bibliografii na ten temat i różnicach w interpretacji ich znaczenia dla późniejszej myśli, zob. na przykład Jean-Pierre Torrell, *Tomasz z Akwinu: Człowiek i dzieło*, tłum. Agnieszka Kuryś (Kęty–Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki–Instytut Tomistyczny, 2008), s. 346–369; Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); John Marenbon, *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction* (New York: Routledge, 2007), s. 266–270; François-Xavier Putallaz, *Censorship*, w: Robert Pasnau (red.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, t. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 99–113.

¹³ Cytaty wybrane z obfitej kolekcji zgromadzonej w Jacques Maritain, *Three Reformers: Luther – Descartes – Rousseau* (New York: Scribner’s Sons, 1929), s. 30sq.

odkupieńczej mocy, gloryfikowania wzniosłości Chrystusowej zbawczej łaski i uwielbiania tajemniczości działania Ducha Świętego. W nazbyt uproszczonych, kontrastowych narracjach tego typu jakiegokolwiek uznanie naturalnej wartości lub naturalnej dobroci było traktowane jako zagrożenie względem wielkości nadprzyrodzonej.

W tej perspektywie to, co naturalne (nawet naturalne sprawności nabywane podczas nauki czy też dobre nawyki, czyli cnoty, powstające w wyniku praktyki) bywało postrzegane z podejrzliwością, bo wydawało się ograniczać zakres działania łaski, lub też ze wzgardą, gdyż grzech pierworodny zainfekował lub zniszczył ludzki ród, natura jest zwodnicza, skłonna do grzechu, a bez nadprzyrodzonej łaski nic nie jest warta, niezdolna do żadnego dobra, tylko do grzechu.

Ten rodzaj teologii i oferowany w niej woluntarystyczny obraz Boga miał ogromne praktyczne konsekwencje: domagał się specyficznej pobożności i zachowania, tworzył mocne kody kulturowe, trwały kulturowy bagaż, jak i zupełnie zrozumiałe, samozachowawcze, buntownicze reakcje. Ponadto, różnice w teologii były także wykorzystywane w dyskursie politycznym, w wieloletnich, krwawych i okrutnych zmaganiach o władzę, marginalizowaniu niewygodnych grup i konkretnych osób. Wszystko to mogło wpływać, nawet nieświadomie, na myślicieli należących do zachodnich kultur. Z dużym prawdopodobieństwem przejawy tych wpływów mogą być obserwowane w negatywnym aspekcie nowożytnego i współczesnego naturalizmu, podobnie jak przesadnie negatywne rozumienie ludzkiej natury, zainfekowanej czy zniszczonej przez grzech pierworodny, przyczyniły się do marginalizacji przednowożytnej etyki cnoty i ukształtowały niektóre nowożytne, jak też współczesne teorie moralne¹⁴.

Czytanie Akwinaty może być pomocne w dostrzeganiu, że ta woluntarystyczna teologia Boga i nadmiernie negatywna percepcja ludzkiej natury nie są bynajmniej jedyną opcją. W pismach Akwinaty można znaleźć wybitny przykład alternatywnego podejścia do myślenia religijnego, które sprawia, że główne zmartwienia i obawy negatywnego aspektu naturalizmu są co najmniej niekonieczne, jeśli nie bezprzed-

¹⁴ O tej ostatniej sprawie, zob. więcej na przykład Frans de Waal, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 1996), szczególnie s. 6–39; tenże, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2006), szczególnie s. 3–12; tenże, *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates* (New York–London: Norton, 2013), s. 25–54.

miotowe. Pisma Akwinaty oferują potwierdzenie, że można w pełni wierzyć w chrześcijańskie objawienie (co oznacza nie tylko teoretyczne zaakceptowanie kilku twierdzeń, ale także pobożność i całe życie moralne) i równocześnie – a być może nawet właśnie z powodu tej wiary – przyjąć pozytywny aspekt naturalizmu, czyli respektować i wspierać rygor i autonomię dyscyplin filozoficznych i naukowych, by utrzymać ciągłość czy zażyłość pomiędzy filozofią (włączając w to etykę) a nauką. Analiza cudów przedstawiona przez Akwinatę również pokazuje, że nauka nie jest w żadnym razie zagrożona¹⁵. W jego pismach można odnaleźć pewne narzędzia intelektualne, by argumentować za taką współczesną wersją naturalizmu, która opiera się pokusie imperialistycznego, autorytarnego, bezdyskusyjnego odrzucenia religii czy negacji możliwości istnienia Boga. Powtórzmy, takie odrzucenie jest być może uzasadnione, jeśli się uważa, że zyskujemy cokolwiek z takiego negowania. Pamiętać jednak trzeba, że przez to legitymizuje się jakiś specyficzny obraz Boga: Boga, który jest zmienny, kapryśny, wstrętny i ma obsesję na punkcie grzechu. Lecz czemu zamiast tego nie uznać, że są alternatywne obrazy Boga, które nie prowokują takich negacji czy odrzuceń? Wydaje się, że wystarczy zdefiniować naturalizm pozytywnie, bez wyłączenia możliwości takiego wyjaśnienia Boga i religii, które by odpowiadały pozytywnym zasadom naturalizmu. Czyż nie lepiej jest pozostać otwartym na taką możliwość?

Teksty Akwinaty o Bogu zawierają wiele filozoficznych założeń, nie zawsze widocznych i oczywistych dla współczesnego czytelnika. Jak wynika z zapisów samego Tomasza, bezpośredni adresaci jego tekstów o Bogu mieli już poważne filozoficzne przygotowanie, by poprawnie rozumieć jego wywód. Współcześnie więc, aby uniknąć nieporozumień i błędów anachronizmu, potrzeba przesłedzenia nie tylko tekstów o Bogu, ale również tego, co najprawdopodobniej wiedzieli współcześni Tomaszowi i zakładali to jako oczywistości. Jak już widzieliśmy wcześniej, Akwinata wylicza schematycznie, jakie dziedziny powinny być przyswojone, zanim rozpocznie się naukę metafizyki i teologii: najpierw trzeba sobie przyswoić siedem sztuk wyzwolonych (gramatyka, logika, retoryka, arytmetyka, geometria, astronomia, muzyka), następnie całą

¹⁵ Zob. Aloïs Van Hove, *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique* (Bruges-Paris: Gabalda, 1927); François Pouliot, *La doctrine du miracle chez Thomas d'Aquin: Deus in omnibus intime operatur* (Paris: Vrin, 2005).

ówczesną filozofię natury (od ogólnych rozważań zawartych w *Fizyce* Arystotelesa, poprzez kolejne szczegółowe części tego, co nosiło tytuł *scientia naturalis* – nauka przyrodnicza czy też *naturalia* – nauki o przyrodzie), później przychodził czas na etykę filozoficzną, a dopiero na końcu można było rozumnie rozpocząć naukę metafizyki i teologii, wraz z teologią moralną jako częścią teologii, częścią opisującą i wyjaśniającą Boże działanie w ludzkiej aktywności.

W tym opracowaniu nie ma potrzeby ani miejsca, by przedstawiać wszystkie argumenty Tomasza na rzecz jego rozumienia Boga. Nie ma też tym bardziej miejsca, by wyjaśniać wszystkie założenia tych argumentów. Ograniczymy się tylko do skrótowego wyciszczenia wybranych twierdzeń, by w ten sposób zaznaczyć odmiennosć myśli Tomasza o Bogu w stosunku do stereotypowych skojarzeń budzących obawy lub sprzeciw filozofów i naukowców.

Dodajmy, że poniższe twierdzenia opierają się najpierw na filozoficznej analizie podstawowych elementów ludzkiego doświadczenia, na przykład: Jak opisać ruch lub zmianę? Czym jest ruch lub zmiana? Co jest podstawą zmiany? Co jest jej początkiem i kresem? W czym może być zmiana? Jak opisać działanie? Czym jest przyczyna? Czym jest czas? Czym jest doskonałość? Czym jest pełnia, a czym brak? Czym jest osoba? Czym poznanie? Czym decyzja? Czym wolność? Czy istnieje źródło wszelkich zmian? Dopiero odpowiedziawszy na te i tym podobne pytania Tomasz rozpoczyna refleksję nad tym, w jaki sposób i co można poznać na temat tego pierwotnego źródła wszelkich zmian. Przyjmując Arystotelesowskie zakorzenie ludzkiego poznania w doświadczeniu zmysłowym, okazuje się, że filozoficznie o pierwotnym źródle wszelkich zmian można niewiele powiedzieć, ale używając zwykłej logiki, szczególnie negacji i rozumowania analogicznego, a także innych narzędzi z filozofii natury i metafizyki, można przedstawić szereg argumentów, które pozwolą określić kierunek myślenia, zakreślić pewne granice, wskazać na większe prawdopodobieństwo takiego pojmowania, a nie innego, albo ująć jakąś konsekwencję. Z tego względu, wiele z filozoficznych twierdzeń o pierwotnym źródle wszelkich zmian, czyli o Bogu, ma charakter hipotetyczny: zakładając, że istnieje to pierwotne źródło wszelkich zmian, rozumiemy, że samo nie może być zmianą, ani podstawą czy podmiotem zmian. Jeśli nie może być zmianą ani podmiotem zmian, najprawdopodobniej charakteryzuje się takimi cechami, które wszelką zmienność wykluczają itd. Poniżej podaję taki właśnie przykładowy szereg skrótowych twierdzeń o Bogu charakterystycznych dla

filozoficznej myśli Tomasza. Trafność filozoficznych rozważań o pierwszej przyczynie określana jest przez Akwinatę oczywiście w relacji do treści objawienia biblijnego i tradycji, choć rozważania filozoficzne skłaniają go także ku określonym interpretacjom tegoż objawienia i tradycji.

W związku z tym, że pierwsza przyczyna, którą Tomasz nazywa Bogiem, jest czymś prostym, musi być również czymś absolutnie niezmiennym, bo zmienia się tylko to, co ma w sobie jakieś złożenie. Musi także być czymś nieprzemijającym i w pełni doskonałym, czyli nie podlega żadnemu dążeniu ku pełni, bo jest pełnią. Akwinata podaje również racje, które wskazują na to, że Bóg jest bytem osobowym, a też że jest absolutną aktualizacją wszelkiej żywotności, mocy i mądrości. Bóg do niczego więc nie dąży, bo wszystko doskonale posiada. Jego działanie jest Nim samym: każda aktywność Boga jest tożsama z Jego istotą, podobnie jak każdy Boży atrybut. W sposób wolny (to znaczy: nie z konieczności swej natury) stworzył wszechświat. Wolność Boga jest niejako ograniczona tym, kim Bóg jest: jest ona przejawem Jego natury, jakby skrępowana Jego pozostałymi cechami, w szczególności mądrością. Mówienie o skrępowaniu wolności Boga pozostałymi cechami jest trafne tylko pod warunkiem utożsamienia Bożej wolności z innymi atrybutami. Jeśli więc słusznie przypisuje się Bogu wolność, należy to tak rozumieć, że Bóg jest wolnością (podobnie jak miłością, sprawiedliwością, mądrością, mocą itd.). Bóg stworzył wszechświat i czas z niczego, to znaczy bez żadnego materiału, podłoża czy pośrednictwa, a sam jest całkowicie poza czasem i przestrzenią, czyli jest zarazem zawsze i wszędzie bez następstwa czasu i bez ograniczeń przestrzennych. Będąc poza czasem i przestrzenią, stworzył świat, który nie jest doskonały ani najlepszy z możliwych, ale jest światem zmierzającym ku swemu kresowi, światem względnie uporządkowanym, zmieniającym się według względnej regularności powstawania i przemijania, rozwoju i ginięcia.

Regularność ta jest odkrywana przez człowieka i definiowana jako rozmaite prawa lub reguły. Część zdarzeń ma charakter konieczny, wiele natomiast ma charakter przypadkowy, a mała część zależy od arbitralnej decyzji samego człowieka. Spośród zaś wydarzeń przypadkowych postrzeganych zmysłowo są takie, które trzeba uznać za cudowne w sensie ścisłym, czyli są one na tyle nadzwyczajne, że powodują zdziwienie u obserwatora, bo wydaje się, że nie mogą być dokonane przez żadne stworzenie i powstają poza prawidłościami praw odkrytych w świecie. Wszystko to jednak, co dokonuje się w świecie – czyli i to, co konieczne,

i to, co przypadkowe, i to, co zależne od ludzkiej woli – wszystko w każdym szczególe podlega bezpośredniej Bożej Opatrzności, to znaczy Bożej mocy i Bożemu zamysłowi doprowadzenia wszystkiego do kresu. Do zamysłu Bożego bowiem i do Bożej sprawczości należy nie tylko to, by coś się dokonało, ale również i sposób dokonania. Innymi słowy, Bóg stwarza świat i w każdym momencie podtrzymuje świat w istnieniu, każde wydarzenie zaś sprawiane jest jego mocą, by zrealizowało się w sposób, który w różnych instancjach jest konieczny, przypadkowy lub dobrowolny.

W sferze sprawczości podkreślić należy, że według Akwinaty Bóg jest bezpośrednim sprawcą wszelkiego dobra, nawet wtedy, a być może szczególnie wtedy, gdy niejako do współpracy angażuje swe stworzenia. Stworzenia zaś nie zawsze mają świadomość pierwszeństwa sprawczości Boga. Dzięki rozbudowanym analizom dotyczącym przyczynowości i Bożej transcendencji, Tomasz wypracował taki model wyjaśniania relacji Bożej sprawczości, który pozwala przypisywać Bogu w stu procentach autorstwo powstania tego, co istnieje, mimo tego, że słusznie i zgodnie z prawdą oceniamy w różnych sytuacjach, że coś w stu procentach zależy od działania jakiegoś stworzenia¹⁶. W obu przypadkach bowiem mówimy o dwóch radykalnie różnych rodzajach sprawczości, przystawalnych do siebie jedynie na tyle, by zachować to samo słowo, ‘sprawczość’ – głównie z powodu braku innych podobieństw na określenie Bożego działania. Dlatego też w sensie ścisłym nie może być współpracy między Bogiem a ludźmi, a jedynie coś na podobieństwo współpracy. Współpraca bowiem zakłada ten sam rejestr sprawczości i możliwość przypisania części sprawczości każdemu z działających. Bogu zaś i stworzeniom nie przypisuje się części sprawczości względem danego skutku, tylko całość, choć na inny sposób¹⁷.

¹⁶ Zob. np. Michał Paluch, *Dlaczego Tomasz* (Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2012), s. 61–116.

¹⁷ „Non sic idem effectus causae naturalis et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus”. – CG, III, 70, n. 2466. Por. In *Peryherm.*, I, 14. Szerzej temat przeznaczenia i Tomaszowego modelu wyjaśniania Bożej sprawczości w ludzkim działaniu, zob. Michał Paluch, *La profondeur de l'amour divin: La prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 2004); Harm Goris, *Divine Foreknowledge, Providence, Predestination, and Human Freedom*, w: Rik Van Nieuwenhove, Joseph Wawrykow (red.), *The Theology of Thomas Aquinas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005), s. 99–122.

Powiedzieliśmy powyżej, że według Akwinaty świat natury jest względnie uporządkowany i regularność zmian w nim zachodzących jest podstawą dla ludzkiego wysiłku odkrywania praw i reguł. O tej kolejności czasowej i logicznej Tomasz pamiętał i nie przypisywał tymże prawom i regułom statusu absolutnego. To nie prawa i reguły rządzą światem i procesami w nim zachodzącymi, ale raczej regularność zachodzenia procesów jest podstawą do ludzkiego formułowania praw i reguł. To nie świat natury ze swymi procesami ma się podporządkowywać zdefiniowanemu przez człowieka prawu, ale na odwrót: prawa podlegają weryfikacji na podstawie obserwacji zachodzących procesów. Jakiegokolwiek odstępstwa, wyjątki czy aberracje w procesach naturalnych – na ile nimi pozostają – nie negują raz zdefiniowanych praw i reguł, bo te ostatnie były przeważnie definiowane jako ujmujące większość przypadków, a niekoniecznie bezwzględnie wszystkie przypadki. W myśli Tomasza z Akwinu, który również w tym względzie idzie za Arystotelesem, ludzkie poznawanie świata natury powinno charakteryzować się odpowiednim dystansem i świadomością, że ludzkie sądy zazwyczaj dotyczą tylko części prawidłowości i mają charakter względny, to znaczy, aplikują się tylko do większości przypadków, a ostatnią instancją jest zawsze realnie istniejący świat, nie zaś wymyślona teoria, wypracowana definicja czy odkryte prawo. Prawa i reguły pozwalają nam coś więcej rozumieć, ale jeśli przypisujemy im więcej ścisłości, niż im się faktycznie należy, wówczas prawdziwość naszego rozumienia jest wątpliwa.

Błędne byłoby, zdaniem Tomasza z Akwinu, takie wyjaśnianie obserwowalnych zmian w świecie, które by odmawiało mocy przyczynom stworzonym, żeby w ten rzekomo sposób podkreślić lub wywyższyć moc Boga-Stwórcy. Moc i doskonałość bowiem Stwórcy tym bardziej się ujawnia, im stworzenia są doskonalsze, a więc gdy między innymi są zdolne do samodzielnego działania. „Odmawianie doskonałości stworzeniom jest odmawianiem doskonałości Bożej mocy”¹⁸ – głosi Akwinata. Dlatego też, jeśli kiedykolwiek wydarzy się coś zadziwiającego, nie powinniśmy się spieszyć z mówieniem o cudzie, ale najpierw starać się wyjaśnić dane wydarzenie w sposób naturalny. Dopiero wtedy, gdy

¹⁸ „Perfectio effectus demonstrat perfectionem causae: maior enim virtus perfectionem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahare ergo perfectioni creaturarum est detrahare perfectioni divinae virtutis”. – CG, III, 69, n. 2445. „Detrahare ergo actiones proprias rebus, est divinae bonitati derogare”. – Tamże, n. 2446.

wszelkie możliwości wyjaśnienia naturalnego zawodzą, a inne elementy definicji cudu są spełnione, możemy z jakimś prawdopodobieństwem odwoływać się do cudu. W wielu jednak przypadkach trzeba sobie zdać sprawę, że zwyczajnie jeszcze nie znamy przyczyny naturalnej danego zdarzenia¹⁹.

W takim wyobrażeniu Boga nie ma zatem miejsca na jego konkurowanie ze światem czy wolnością człowieka. Człowiek może konkurować lub chcieć konkurować ze wszystkimi i ze wszystkim, ale w Tomaszowej wizji Bóg nie ma konkurenta i go mieć nie może – podobnie jak drzewo nie może konkurować ze słońcem albo stokrotka z ogrodnikiem. Bezsensowne byłoby w ujęciu Tomaszowym wyobrażenie sobie Boga jako oponenta rozwoju naukowego czy ludzkiej wolności. To Bóg jest bezpośrednim sprawcą wszelkiego dobra, bo jest bezpośrednią przyczyną wszelkiego istnienia, rozwój naukowy i ludzka wolność zaś są niewątpliwie dobrami. Można zaś sobie wyobrazić ludzi, którzy tworzą sobie błędne wyobrażenia o Bogu, myślą sobie, na przykład, że Bóg jest częścią świata, rozpycha się w tym i tak zatłoczonym świecie, zabiera miejsce do życia czy ekspresji, ma jakieś pretensje – i starają się temu wyobrażeniu się sprzeciwiać, z nim konkurować lub walczyć. Ale ten sprzeciw, konkurowanie i walka mają albo charakter cynicznej gry politycznej, by zdobyć większy zakres władzy, albo charakter donkiszotowski, urojony właśnie, by przywołać sformułowanie Dawkinsa, odwracając jego sens.

Trzeba więc przyznać, że są takie wyobrażenia o Bogu, które wydają się negować możliwość wiedzy naukowej. Nie są to jednakże jedynie możliwe wyobrażenia. Pisma Tomasza z Akwinu są przykładem wybitnego myślenia o Bogu, które zamiast negować lub osłabiać dążenie do nauki, wprost przeciwnie, afirmuje je i wspiera. Ewentualne cudowne interwencje Boga w działanie natury, których nie da się wykluczyć bez popadania w antymirakulowy dogmatyzm, jeśli w ogóle się dokonują, dokonują się na tyle rzadko, że nie stanowią zagrożenia dla naturalnej regularności procesów i nie podważają dokonań nauki. Owszem, w Tomaszowym ujęciu teologowie, filozofowie i naukowcy winni w sobie mieć na tyle trzeźwości umysłu, by czasem powstrzymać się od ferowa-

¹⁹ Więcej o Tomaszowej koncepcji cudu w kontekście jego myślenia o mocy stwórczej Boga, zob. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. III (*O podtrzymywaniu w istnieniu rzeczy przez Boga – O cudach*), red. Mikołaj Olszewski, Janusz Pyda (Kęty–Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki–Instytut Tomistyczny, 2010).

nia sądów, gdy brakuje im pewności, albo by skłonni byli do ostrożności w wyciąganiu wniosków²⁰.

W tym zatem ujęciu to nie z nauki wynika postulat usunięcia Boga, tylko z wnętrza człowieka, który wyobraża sobie Boga jako zagrożenie dla nauki. Są też zapewne ludzie, którzy w imię Boga starają się ograniczać naukę, ale istnienie takich ludzi nic nie mówi o istnieniu Boga – może mówić jedynie o jakimś dyskusyjnym i być może niebezpiecznym wyobrażeniu wytworzonym w umysłach tychże ludzi. W zgodzie z Tomaszową wizją, w imię Boga lub bez powoływania się na Boga, można i trzeba starać się ograniczać ludzką pychę, arogancję, lekko-myślność, głupotę i inne tego typu przypadłości (zasadniczo począwszy od samego siebie), a nie samą naukę.

Na argument zaś, że istnienie wszechmocnego Boga, który może działać cuda, tworzy podatny grunt dla radykalnego sceptycyzmu, można odpowiedzieć, że dla radykalnego sceptyka każdy grunt jest dobry. Zanegowanie istnienia Boga, by tak obronić pewność ludzkiego poznania, niewiele zmienia. To nie z przyjęcia prawdy o istnieniu wszechmocnego Boga wynika problem sceptycyzmu. Czyż bowiem z tego, że radykalni sceptycy czasem zamiast o wszechmocnym Bogu mówią o szalonym naukowcu, który się świetnie bawi programując i tworząc w naszych głowach różne idee i myśli, rzekomo dotyczące otaczającej nas rzeczywistości, bylibyśmy gotowi zanegować istnienie naukowców?

A co z argumentem, że taki niezmienny i prosty Bóg nie jest Bogiem Biblii? Bóg Biblii, mówi nam profesor Dawkins, jest złośliwy, kapryśny, zmienny itp. Jestem niemal pewien, że profesor Dawkins nam wybaczy, iż w kwestii sposobu odczytywania objawienia biblijnego obierzemy sobie innego eksperta i oprzemy się na innym autorytecie.

Dodać należy, że Akwinata w swym myśleniu o Bogu jest wierny chrześcijańskiemu objawieniu i długiej tradycji – i tę wierność potwier-

²⁰ Pięknie i kompetentnie historię nowożytnego metodycznego zawężenia rozumienia przyczynowości i nieuzasadnionych metafizycznych wniosków dotyczących innego pojmowania przyczynowości opowiada Michael J. Dodds, *Unlocking Divine Action: Contemporary Science and Thomas Aquinas* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2012). Po wyjaśnieniu Tomaszowego ujęcia przyczynowości i transcendencji Boga, w ostatnim rozdziale (s. 229–258) Dodds traktuje także o cudach. Szerzej o historii przyczynowości i naukowego wyjaśniania zob. William A. Wallace, *Causality and Scientific Explanation*, 2 t. (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1974).

dzał po wielokroć Kościół katolicki w swym oficjalnym nauczaniu, stawiając Tomasza za wzór i filozofia, i teologa²¹.

6.2. Trwały „teologiczny kac”

W sekcji 4.2. wspominałem o tym, że dla Tomasza z Akwinu filozofia jest obecna w teologii jak woda w winie – czyli jest jej relatywnie dosyć dużo – i że potem był krytykowany przez reformatorów chrześcijaństwa za używanie pogańskiej filozofii w teologii. Faktycznie Akwinata był za to krytykowany jeszcze za swego życia przez augustyńskich czy neoaugustyńskich kolegów, czy też być może wrogów. Powyżej mówiliśmy o głośnych potępieniach z marca 1277 roku, w których podjęto stanowczą próbę swoistej destylacji, czyli odparowania tej niechcianej wody z teologicznego wina. Lecz jeszcze w czasie najintensywniejszej aktywności Akwinaty, w grudniu 1270 roku koledzy ci wystarli się u biskupa Paryża, Stefana Tempier, o potępienie trzynastu tez, które dotyczyły konieczności wydarzeń, wieczności świata i ograniczeń boskiej mocy i wiedzy. Choć Tomasz nie był głównym winowajcą, część tez była powiązana z jego twórczością. Było to pierwsze poważne ostrzeżenie, dobrze Tomaszowi znane²². Potępienia z 1277 roku dotyczyły szerszego spektrum problemów, ale jednym z celów było ograniczenie zapędów myślenia filozoficznego w teologii i zapewnienie większej przestrzeni dla Bożej wszechmocy. Po takim ograniczeniu argumentów filozoficznych, myślenie o Bożej wszechmocy mogło skuteczniej uderzać do głowy i zmieniać perspektywę patrzenia na wiele problemów, bo teologiczne wino stawało się jakby koniakiem. Reformatorska zaś gorliwość z późniejszych wieków w usuwaniu pogańskich wpływów i wydobywania czystego Bożego objawienia, podobna już była do produkcji spirytusu.

²¹ O niezmienności Boga w pismach Akwinaty szerzej, rzetelnie i z wrażliwością na troski współczesnej nauki zob. Michael J. Dodds, *The Unchanging God of Love: Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, 2nd ed. (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2008).

²² Można dopatrywać się w pismach Tomasza napisanych po tym potępieniu większej uwagi, by nieco inaczej tłumaczyć tematy powiązane z potępionymi tezami, ale raczej nie zmiany stanowiska – zob. np. Michał Paluch, *Czy Akwinata stał się woluntarystą. Kilka obserwacji na temat wciąż niezakończonego sporu*, „Przegląd Tomistyczny” 22 (2016): 313–330.

Poszukiwanie teologicznego radykalizmu w patrzeniu na Bożą wszechmoc ma swój urok, coś z autentyczności, jakiejś czystości. Stała jednakże dieta myślowa oparta na takich specyfikach zazwyczaj nie trwa długo i powoduje sprzeciw organizmu, odruch wymiotny i odrazę. Może to być jeden z korzeni negacji Boga i nadprzyrodzoności. Agnostycy w tym porównaniu niech będą abstynentami: piją tylko filozoficzną wodę. Tomasz zaś serwuje nam wino: wyborne, ze szlachetnej winorośli, odpowiednio nawodnionej, z owoców mocno nasłonecznionych i dojrzałe w solidnych beczkach tradycji²³. Czy komuś przeszkadza, że obecnie jest ono w butelkach nieco starych, jakby z innej epoki? A może to właśnie jest lepiej, że z innej epoki?

Pić albo nie pić? Oto jest pytanie! Nawet jeśli ktoś się nie zdecyduje wypić, może poznać, że mamy do dyspozycji różne sposoby patrzenia na Bożą wszechmoc i że negatywne filozoficzne czy naukowe postawy najprawdopodobniej nie są konieczną reakcją na samą wszechmoc, a jedynie reakcją na pewną przesadę w jej ujmowaniu, znaną czy to z autopsji, czy też z obserwacji innych podmiotów intoksykacji.

Stephen Boulter opisał ostatnio zadziwiający fenomen przechodzenia kaca z neoaugustyńskiej imprezy z 1277 roku na późniejsze pokolenia różnorodnych myślicieli, którzy nie pamiętali już samej imprezy i nie pamiętali źródła bólu głowy, ale mimo to uparcie pielęgnowali go w sobie, co skutecznie odbierało im radość ze zdroworozsądkowego filozofowania²⁴. Boulter pokazuje, jak ten wielopokoleniowy kac przejawiał się nawet w kimś odzegnującym się od religijnych trunków²⁵. Mało tego, ten kac prawdopodobnie zatruwa życie niektórych filozofów aż do naszych czasów, czego możliwe przykłady Boulter również podaje.

²³ Możemy tu umownie przyjąć, że specjalistą od teologicznego piwa jest nauczyciel Tomasza, Albert Wielki – jak na Niemca przystało.

²⁴ Stephen Boulter, *The Rediscovery of Common Sense Philosophy* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), s. 75–97. Ponownie, z innego punktu widzenia i jeszcze wyraźniej opisuje on wpływ potępień z 1277 roku na późniejszą filozofię w kolejnej książce, *Metaphysics from a Biological Point of View* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), s. 7–42.

²⁵ Fraza ‘teologiczny kac’ pojawia się w *Rediscovery*, s. 93: „If I am right, we are then faced with an historic irony: The problem of induction owes less to Hume’s empiricism than it does to the theologically motivated Condemnations of 1277. The enlightenment’s greatest atheist bequeathed to philosophy a problem that makes sense only in a theological context. The problem of induction is quite simply a theological hang-over”.

Boulter zaznacza, że pełne wyjaśnienie złożonych fenomenów występujących na przestrzeni całych wieków domaga się analizy wielu czynników i rozpatrzenia różnorodnych aspektów, ale prześledzenie jednego czynnika może być również owocne, jeśli odgrywa on centralną rolę. Wysuwa on hipotezę, że taką rolę w zasadniczej zmianie sposobu uprawiania filozofii odegrało modalne założenie dotyczące istnienia konieczności i możliwości. Zauważa on mianowicie, że od starożytności, szczególnie od Arystotelesa, aż do wczesnego i średniego okresu średniowiecza panowała ogólna zgoda co do tego, że oprócz konieczności logicznej rzeczywistość przejawia także inne rodzaje konieczności²⁶. Potem zaś, autorzy z późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności kontynuowali metafizyczną refleksję, tyle że szeroko przyjęto odmienne, węższe pojmowanie konieczności. Zdaniem Boultera, z tym nowym pojmowaniem konieczności pojawiły się takie formy racjonalizmu w metafizyce (kojarzone zazwyczaj z Kartezjuszem, Spinozą czy Leibnizem), które nie stanowiły wcześniej poważnej alternatywy. Zmieniona wersja myślenia metafizycznego była potem mocno i skutecznie zaatakowana przez Hume'a i Kanta, co owocowało przekonaniem, że w ogóle metafizyka jest niemożliwa. Lecz zarówno atakowani, jak i atakujący wspólnie przyjmowali zmienioną, choć wcale nie oczywistą wersję podstawowego założenia modalnego. Założenie to przyjmowane było, według Boultera, przez większość nowożytnej ortodoksji filozoficznej, aż do przełomowej książki Saula Kripke, *Naming and Necessity*²⁷. Od tego czasu przybywa głosów kontestujących ten modalny konsensus.

Dlaczego nastąpiła zmiana w pojmowaniu konieczności? Boulter upatruje punkt zwrotny właśnie w potępieniach z 1277 roku. Wskazuje najpierw, że dla Arystotelesa wiedza naukowa „nie była ograniczona do logiki i matematyki, ale była możliwa także w metafizyce i naukach przyrodniczych”²⁸. Zauważa przy tym, że takie stanowisko nie było niczym wyjątkowym w starożytności. Potem cytuje długie passusy z *Summy przeciw poganom* (II, 30), gdzie Tomasz z Akwinu przedstawia różne rodzaje ścisłej konieczności, jakie da się zaobserwować w rzeczywistości stworzonej. Boulter zwraca uwagę, że Akwinata ciągle jeszcze

²⁶ Zob. Boulter, *Metaphysics*, s. 11.

²⁷ Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell, 1972). Por. Boulter, *Metaphysics*, s. 12; tenże, *Rediscovery*, s. 80, gdzie dodatkowo wspomina o wcześniejszych przełomowych pracach Ruth Barcan Marcus z logiki modalnej, zob. zbiór jej artykułów: *Modalities: Philosophical Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

²⁸ Boulter, *Metaphysics*, s. 21.

był przekonany, że można uchwycić konieczność porządku naturalnego i że temu porządkowi naturalnemu ciągle jeszcze przypisywał potrzebne dla takiego uchwycenia cechy modalne. Po czym dodaje: „Ale wszystko to wnet się zmieni”²⁹. Udana kampania neoaugustyników o poszerzenie pojmowania Bożej wszechmocy prowadziła do zawężenia pojmowania lub wręcz negacji konieczności fizycznej, czyli naturalnej, i metafizycznej – a w konsekwencji, dodajmy, także konieczności moralnej. Skoro Bóg może w swej wszechmocy uczynić wszystko, czego nie wyklucza zasada niesprzeczności, wówczas cała rzeczywistość jest radykalnie kontyngentna i cokolwiek niesprzecznego może zaistnieć. W świetle potępień z 1277 roku konieczność fizyczna i metafizyczna stały się doktrynalnie niepoprawne, bo przez radykałów teologicznych były postrzegane jako potencjalne ograniczenia dla Bożej wszechmocy.

Boulter pisze, że można zauważyć znaczącą zmianę w sposobie myślenia autorów scholastycznych po wspomnianych potępieniach. Zaczęli oni przywoływać Bożą wszechmoc w wyjaśnianiu różnych tematów w filozofii przyrody czy metafizyce i formułować sceptyczne tezy przypisywane obecnie zazwyczaj filozofom wczesnej nowożytności³⁰. Boulter przytacza cytaty z pism Williama Ockhama, przypominające sceptyczny argument Kartezjusza o złym demonie, jak też z pism Mikołaja z Autrécourt, przypominające sceptyczny argument Hume’a o braku konieczności przyczynowej, i efektownie zestawia to z linią obrony Bożej wszechmocy wyrażoną w potępieniach³¹.

Boulter wiąże z tymi potępieniami dwie metodologiczne konsekwencje pojawiające się w późniejszej filozofii. Pierwsza to ciążenie filozofów ku matematyce, bo oprócz logiki, jedynie z nią mogli wiązać nadzieję na odnajdywanie konieczności, na której mogłaby się opierać nauka. Starania o to, by refleksja filozoficzna przybierała formę systemu aksjomatyczno-dedukcyjnego, były wyrazem troski o zachowanie wymaganego charakteru modalnego wiedzy naukowej. Druga metodologiczna konsekwencja była taka, że quasi-matematyczna metafizyka

może być uprawiana „z fotela”, tworząc eksperymenty myślowe wykorzystujące połączenia pomiędzy tym, co wyobrażalne i logicznie możliwe. Jeśli bowiem porządek pozamentalnej rzeczywistości jest czysto logicznym porządkiem, jak tego wymaga szacunek dla Bożej wszech-

²⁹ Tamże, s. 23.

³⁰ Por. tamże, s. 25.

³¹ Boulter, *Rediscovery*, s. 90–92.

mocy, tylko mały krok trzeba zrobić do twierdzenia, że można odkryć metafizyczną strukturę lub porządek rzeczywistości dzięki apriorycznej refleksji nad porządkiem logicznym własnych ram pojęciowych³².

Obie te konsekwencje mocno odróżniają nowożytny wersje metafizyki od sposobu myślenia Arystotelesa czy Akwinaty, bo nie przyjmowali oni podstawowej modalnej przesłanki, że nie ma innej konieczności oprócz logicznej, albo że nierozumną rzeczą jest przyjmować inną konieczność niż konieczność logiczną³³. Dla nich też to, co sobie można wyobrazić lub pojąć, nie jest wystarczającym przewodnikiem dla stwierdzenia, że coś może lub nie może zaistnieć. Co jest możliwe z logicznego punktu widzenia lub możliwe dla wyobraźni, łatwo może rozbić się o wielość uwarunkowań świata naturalnego, pozostawiających większość możliwości logicznych i wyobrażeniowych pustym dywagacjom. Uwarunkowania zaś świata naturalnego są, według Arystotelesa i Akwinaty, dostępne poznawczo, możliwe jest odkrywanie konieczności fizycznych i metafizycznych wystarczających do wyciągania odpowiednio ścisłych wniosków i tworzenia wiedzy naukowej, nawet bez pomocy matematyki (choć oczywiście nie wykluczając matematyki).

Lecz jeśli uznać, że jedyną formą konieczności jest konieczność logiczna, wówczas niewiele trzeba, by przyjąć „zasadę separowalności”. Boulter formułuje ją następująco:

Jeśli można pojąć X bez Y, ponieważ żaden nie jest częścią definicji drugiego, wówczas X i Y są różnymi bytami i mogą istnieć osobno, niezależnie od tego, jak blisko są połączone. I odwrotnie, jeśli nie można pojąć X bez Y, bo jeden jest częścią definicji drugiego, wówczas X i Y nie są różnymi bytami i nie mogą istnieć osobno³⁴.

Boulter śledzi występowanie takiego modelu wnioskowania w argumentach wielkich postaci filozofii nowożytnej: u Kartezjusza (argument za przyjęciem w ciałach materialnych wyłącznie cechy ruchu, wielkości, kształtu i układu części; argumenty z Pierwszej Medytacji ze scenariuszem zakładającym istnienie *malin génie*; czy też argument za przyjęciem realnego rozróżnienia między umysłem i ciałem) i Hume'a (argument przeciwko konieczności przyczynowej), jak i w słynnych argumentach z XX wieku: Wittgensteina (raczej twierdzenie niż argument: że jest tylko

³² Boulter, *Metaphysics*, s. 31.

³³ Zob. Boulter, *Rediscovery*, s. 78.

³⁴ Boulter, *Metaphysics*, s. 32.

logiczna konieczność), G.E. Moore'a (*Open Question Argument*), Chalmersa (*zombie argument*), Nagela (*explanatory gap argument*) czy wreszcie Quine'a (argument przeciw esencjalizmowi)³⁵.

Najbardziej doniosłe wykorzystanie „zasady separowalności” związane jest, zdaniem Boultera, z argumentem Hume'a przeciwko konieczności przyczynowej. Znaczenie tego argumentu jest tak duże, gdyż „zanegowanie fizycznej, naturalnej lub przyczynowej konieczności było trwałym dogmatem empirycyzmu od czasów Hume'a”³⁶ i ciągle bywa uznawane za pewnik. Hume pisze mianowicie o możliwości rozróżnienia pojęcia przyczyny i skutku: skoro są one rozróżnialne, można sobie wyobrazić istnienie jednego bez drugiego; czyli są separowalne, a więc rzeczywiście mogą istnieć osobno; jeśli zaś mogą istnieć osobno, nie może być między nimi koniecznego związku, a zatem także i pewnego czy koniecznego poznania, z którego można by wywnioskować istnienie jednego z istnienia drugiego³⁷. Hume nie uzasadnia przejścia od tego, co można sobie wyobrazić, do tego, co może zaistnieć. Żeby przejść od stwierdzenia, że coś jest logicznie możliwe, do stwierdzenia, że coś może zaistnieć, trzeba założyć, że istnieje tylko konieczność logiczna.

Lecz zgodnie z wyjaśnieniami Boultera, brakującym uzasadnieniem stosowanej przez Hume'a zasady separowalności jest przyjęcie istnienia wszechmocnego Boga, który może uczynić wszystko, czego nie wyklucza zasada niesprzeczności³⁸. Przyjęcie takiego rozumienia wszechmocy Boga pozwala uznać, że co jest logicznie możliwe, możliwe jest także fizycznie. Jednakże takie rozumienie wszechmocy Boga wydaje się wykluczać istnienie naturalnej czy fizycznej konieczności, bo te formy konieczności wprowadzałyby ograniczenia dla nieskończonej mocy Boga.

Boulter zaznacza, że nic nie wskazuje na to, żeby Hume wiedział, skąd wzięła się „zasada separowalności”. Podczas gdy autorzy późnego średniowiecza, a nawet Kartezjusz, wykorzystywali tę zasadę, wyraźnie zaznaczając jej teologiczny kontekst, tak Berkeley i Hume nie zdradzają żadnych oznak świadomości, skąd ta zasada się wzięła i jakie są jej podstawy – traktują ją po prostu jako oczywistość i stosują bez żadnego odniesienia do Bożej wszechmocy, ani do czegoś, co by zapewniło jej

³⁵ Zob. tamże, s. 32–37.

³⁶ Tamże, s. 80.

³⁷ Zob. tamże, s. 38–39. Por. *Rediscovery*, s. 84.

³⁸ Zob. tamże, s. 87.

poprawne funkcjonowanie³⁹. Boulter cytuje słowa Hume'a o „ustalonej maksymie w metafizyce, że *cokolwiek umysł jasno ujmuje, zawiera ideę możliwego istnienia*”⁴⁰, ale nie wspomina o tym, że w innym miejscu Hume szczerze się przyznał do tego, że nie wie, jak zapewnić spójność niektórym zasadom i że mimo to nie umie ich odrzucić. W „Dodatku” do drugiego wydania jego *Traktatu* Hume załącza mianowicie ważną uwagę o niepewnych założeniach dotyczących podstaw jego filozoficznego projektu: „są dwie zasady, których spójności nie mogę osiągnąć, ani nie umiem porzucić żadnej z nich, mianowicie że *wszystkie nasze odrębne percepcje są odrębnymi bytami*, i że *umysł nigdy nie dostrzega żadnego rzeczywistego związku pomiędzy odrębnymi bytami*”⁴¹.

Jak na ironię, obie zasady pochodzą ze scholastycznych dyskusji twierdzeń, których dotyczyły wspomniane wyżej potępienia. Te dwie zasady mają sens jedynie w specyficznie rozumianym kontekście teologicznym i są *de facto* zasadami teologicznymi (a co jeszcze ważniejsze, zostały zrodzone przez kiepską teologię, jak na to wskazuje późniejsze nauczanie Kościoła⁴²), ale na tyle głęboko zakorzeniły się w nowożytnej filozofii, że nawet ci filozofowie, którzy byli wrodzy chrześcijaństwu, powtarzali je jako niepowątpiewalne. Obie te zasady byłyby stanowczo odrzucone przez Tomasza z Akwinu⁴³.

Jeśli spostrzeżenia Boultera są słuszne, że wpływ specyficznej teologii, rodzącej potępienia z 1277 roku, wydaje się docierać do naszych cza-

³⁹ Zob. tamże, s. 92–93.

⁴⁰ „[...] establish'd maxim in metaphysics, *That whatever the mind clearly conceives includes the idea of possible existence*”. – Cyt. za: Boulter, *Metaphysics*, s. 40.

⁴¹ „[...] there are two principles, which I cannot render consistent; nor is it in my power to renounce either of them, viz. *That all our distinct perceptions are distinct existences, and that the mind never perceives any real connexion among distinct existences*”. – David Hume, *A Treatise of Human Nature*, wyd. David Fate Norton, Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 637.

⁴² Począwszy od „rehabilitacji” Tomasza z Akwinu w 1325 roku (dwa lata po oficjalnej kanonizacji) przez biskupa Paryża, Stefana Bourret, który odwołał wyrok ekskomunikacji swojego poprzednika na te tezy, które dotyczyły lub mogły dotyczyć myśli Akwinaty – zob. François-Xavier Putallaz, *Censorship*, w: Robert Pasnau (red.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, t. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 101.

⁴³ Np. „Non enim necesse est ut ea quae intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura”. – *De substantiis separatis*, c. 2; albo wyrażona w różnych dziełach nauka o dostrzegalnych rozumowo realnych relacjach, które występują pomiędzy odrębnymi bytami, np. *De potentia*, q. 7, a. 9–11, a także *STh*, I, 13, 7; *CG*, IV, 14, n. 3504–3510.

sów i oddziaływać nawet na ludzi odzeganujących się od jakiegokolwiek teologii, sięgnięcie po pisma Akwinaty może być użyteczne. Użyteczność takiej lektury może polegać na zobaczeniu, w kontraście do ujęć radykalnych, czym jest umiarkowanie i harmonia w myśleniu o Bogu i o świecie, czyli że oprócz kiepskiej teologii dostępna jest też zdrowa teologia i oprócz obrazów Boga rodzących postawy obronne, są też obrazy Boga, które takich postaw nie wzbudzają⁴⁴. Użyteczność takiej lektury może też polegać na odkrywaniu myśli wolnej od wątpliwego założenia modalnego, zrodzonego z bagażu potępień. Boulter postuluje, by odrzucić wspomnianą powyżej „ustaloną maksymę w metafizyce” i wprost zachęca, by sprawdzić, jak myśleli mistrzowie metafizyki, którzy pracowali przed tymi potępieniami i przekonać się, jak wygląda metafizyka wolna od teologicznie umotywowanych założeń modalnych, które tracą sens bez teologicznej podpórki. Pisze on, że jedną z uderzających rzeczy u tych autorów jest brak argumentów wykorzystujących model wnioskowania określony jako zasada separowalności: „Przed 1277, tego, co ktoś może pojąć, nie uznawano za dowód w sprawie pozamentalnych stanów rzeczy”⁴⁵. Boulter nieco prowokacyjnie uważa, że żeby zrozumieć naturę metafizyki, lepiej jest szukać inspiracji u Akwinaty niż u współczesnych metafizyków analitycznych, „spośród których wielu wciąż pracuje pod wpływem Carnapa i Quine’a”, bo ci ostatni w swym myśleniu metafizycznym „bardziej zdradzają wpływ XIII-wiecznej i XIV-wiecznej teologii niż Akwinata”⁴⁶.

* * *

Jeśli przyjąć, że teologia Tomasza z Akwinu jest zdrowa, w sensie zakreślonym we wstępie do tego rozdziału, wówczas jednym z filozoficznych pożytków z lektury tak pojętej zdrowej teologii może być większa samodyscyplina filozoficznych naturalistów, by – przyjrząwszy się bliżej obrazowi Boga negowanemu zazwyczaj w naturalizmie i obrazowi przedstawionemu przez Tomasza – zwyczajnie powstrzymać się od negowania

⁴⁴ Nie oznacza to bynajmniej, że Tomasz z Akwinu przedstawia jakiegoś boga grzecznie uczesanego i bezsilnego. Akwinata odmalowuje obraz, który jest na tyle wierny treści objawienia, że od paru wieków aż do dzisiaj przedstawia się go wiernym Kościoła katolickiego jako *sana doctrina* – zdrowa nauka.

⁴⁵ Boulter, *Metaphysics*, s. 40.

⁴⁶ Tamże, s. 10.

istnienia Boga czy nadprzyrodzoności. Będzie to też powstrzymaniem się od tworzenia antyteologii, albo wręcz kryptoteologii, czyli sytuacji, gdy zamiast Boga milcząco traktuje się coś innego jak dobro najwyższe czy wartość najwyższą, godną tego, by poświęcić dla niej wszystko inne. Taka samodyscyplina będzie zapewne bardziej odpowiadała zakresowi kompetencji i przedmiotowi rozważań, jak i wyznaczonym przez naturalizm ramom metodologicznym.

Innym filozoficznym pożytkiem może być odrzucenie pewnych zasad modalnych, które poprawnie funkcjonują jedynie w kontekście niezdrowej teologii. Takie odrzucenie może otwierać drogę dla budowania realistycznej metafizyki bliskiej praktyce badań naukowych (realistycznej w sensie Tomaszowym, ale też realistycznej w sensie Peirce'owym, czyli w odróżnieniu od specyficznie nowożytnej metafizyki nominalistycznej).

Innym filozoficznym pożytkiem ze zdrowej teologii może być duża doza pokoju, pochodzącego z wolności od paranoidalnego strachu przed niebezpieczeństwami sceptycyzmu i z wolności od imperatywu tropienia i negowania iluzji.

Wreszcie, wydaje się, że zdrowa teologia może dobrze wpływać na filozoficzne myślenie o naturze i wyrażać się w postawach pełnych szacunku. Ten temat rozwiemy w następnym rozdziale.

7. Postawy wobec ludzkiej natury

W rozdziale 6 przyglądaliśmy się bliżej obrazowi Boga, jaki prawdopodobnie stanowiłby zagrożenie dla samego naturalizmu, filozofii i nauki, i zestawiliśmy ten obraz z Akwinaty myśleniem o Bogu, by przez to zasugerować, że negacje Boga, transcendencji czy nadprzyrodzoności, związane z naturalizmem, mogą być niekoniecznym elementem, niepotrzebnie i błędnie dołączonym do samego naturalizmu. Lektura filozoficznych i teologicznych tekstów Tomasza z Akwinu może być w tym sensie użyteczna, by wyraźnie zobaczyć, że odrzucany w naturalizmie sposób myślenia o Bogu nie jest jedyny. W konsekwencji, taka lektura może pomóc z jednej strony unikać dogmatycznego antyreligijnego, quasi-religijnego lub wręcz religijnego negowania istnienia Boga i wszystkiego, co się z Bogiem może skojarzyć, a z drugiej strony zachować pełną szacunku otwartość na doświadczenie większości ludzi żyjących na świecie.

Rozdział 5 zakończyłem cytatem o różnicy pomiędzy naturalizmem Quine'a a naturalizmem Tomasza z Akwinu. Ten pierwszy został określony jako redukcyjny naukowy naturalizm, a drugi jako nieredukcyjny i pluralistyczny w ujmowaniu tego, co naturalne. Dla naszych rozważań nad użytecznością myśli Akwinaty we współczesnych debatach etycznych uchwycenie czegoś z tej różnicy jest o tyle ważne, że dotyczy szeregu podstawowych, a często niewyartykułowanych założeń. Szczególnie dyskusje z pogranicza neuronauk i etyki mogą być wrażliwe na nieporozumienia wynikające z bezkrytycznego przyjmowania lub narzucania innym wątpliwych ram myślenia.

7.1. „Naukowe ujęcie ludzkiej natury”

Według jednego z najbardziej znanych neuronaukowców zajmujących się także tematami etycznymi, 98 lub 99 procent neuronaukowców kognitywnych opowiada się za redukcją umysłu do mózgu w wyjaśnianiu fenomenów mentalnych¹. Nawet jeśli przyjąć, że jest w tym trochę

¹ Taką opinię Michaela Gazzanigi zanotował Richard Monastersky, *Religion on the Brain*, „Chronicles of Higher Education”, 26 maj 2006, A15.

przesady wynikającej z myślenia życzeniowego, zdecydowana większość publikacji zaliczanych do neuronauk wpisuje się w kierunek wyznaczony przez redukcjonizm materialistyczny, naturalistyczny czy fizykalistyczny. Podobnie dominującą obecnie nauką wizję człowieka przedstawia inny znany neuronaukowiec, Patrick Haggard. Redaktorzy oxfordzkiego podręcznika do neuroetyki umieścili między innymi rozdział jego autorstwa o neuroetyce wolnej woli². Według Haggarda, tę dominującą wizję charakteryzują głównie neuronaukowy materializm i ujęcie atrybucyjne psychologii społecznej (Haggard powołuje się na psychologów społecznych, którzy współpracują z neuronaukowcami i wspomagają swe badania najnowszymi narzędziami neuronauk). Istotne konsekwencje tej wizji dla teorii moralnych Haggard przedstawia następująco:

W materialistycznym ujęciu neuronaukowym uważa się, że przyczyną postępowania są procesy mózgowe. „Świadoma decyzja”, „świadomy zamiar” i inne stany tego typu nie mogą być przyczynami naszych czynów, ale raczej są odzwierciedleniem bardziej podstawowych procesów mózgowych, które p o w o d u j ą nasze czyny³.

Natomiast w ujęciu atrybucyjnym uważa się, że:

zachowanie jest określone zasadniczo nieświadomie. Lecz atrybucyjny nacisk na wnioskowanie *post-factum* sprawia, że wolna wola wydaje się jeszcze bardziej iluzoryczna niż w ujęciu neuronaukowym. Ujęcie atrybucyjne postrzega ludzkie zachowanie jako nieświadomie określone przez wydarzenia środowiskowe. Umysł ludzki zatem tworzy narratywne konfabulacje, by przedstawić wyjaśnienia własnego zachowania. W tym ujęciu teoria osobistej odpowiedzialności za czyny jest faktycznie zwykłym mitem. Może to być całkiem przydatny mit dla zorganizowania społeczeństwa, gdyż może on każdego zachęcić do używania tej samej narracji, by wyjaśnić ich zachowania – i to wydaje się działać. Ale mit odpowiedzialności nie mógłby być podstawą ani dla znaturalizowanej etyki, ani dla naukowego ujęcia ludzkiej natury⁴.

² Patrick Haggard, *Neuroethics of Free Will*, w: Judy Illes, Barbara J. Sahakian (red.), *The Oxford Handbook of Neuroethics* (New York: Oxford University Press, 2011), s. 219–226. Nieco szerzej na podobny temat i z podobnymi konkluzjami: tenże, *Intention and Agency*, w: Michael S. Gazzaniga, George R. Mangun (red.), *The Cognitive Neurosciences*, 5th ed. (Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2014), s. 875–885.

³ Haggard, *Neuroethics of Free Will*, s. 223.

⁴ Tamże. Wielu autorów zaliczanych do neuroetyki nie posuwa się do tak radykalnych ujęć, ale podobne zapewnienia można również napotkać w publikacjach innych

Ortodoksja redukcjonistyczna oparta jest na przekonaniu, że całości są tym samym, co części, z których się te całości składają, a zatem uchwycenie właściwości części danej rzeczy lub procesu wyjaśni całość. Całości dadzą się więc zredukować do części, albo wyjaśnienia nauki, która ma za przedmiot badanie jakichś całości, da się sprowadzić do wyjaśnień nauki, która ma za przedmiot badanie mniejszych części. Takie założenie zgodne jest z przyjętymi sposobami wyjaśniania naukowego, nastawionymi na identyfikowanie mechanizmów występujących w najdrobniejszych elementach badanej rzeczywistości⁵. Alternatywne ujęcia emergentystyczne opierają się na przekonaniu, że całości mogą

autorów. Na przykład Bruce N. Waller, *Against Moral Responsibility* (Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2011) pisze: „The basic claim of this book is that – all the extraordinary and creative efforts of contemporary philosophers notwithstanding – moral responsibility cannot survive in our naturalistic-scientific system. Moral responsibility was a comfortable fit among gods and miracles and mysteries, but the deeper scientific understanding of human behavior and the causes shaping human character leaves no room for moral responsibility.” – s. vii (zob. także s. 21 i 82). Albo Stephen G. Morris, *Science and the End of Ethics* (New York: Palgrave, 2015) twierdzi, że współczesna nauka (w szczególności teoria ewolucji i neuronauki) pokazuje nam, że nasze sądy moralne nie korespondują z żadnymi faktami, a właściwości moralne nie istnieją i nie są niczym rzeczywistym: „given the strong evidence indicating that our moral faculty is an evolutionary adaptation, we should conclude that our moral judgments do not correspond to any facts [...] scientific insights suggest that there are no moral facts that could ground notions like morally right, morally wrong, and moral responsibility in their traditional senses” (s. 8). „[...] the picture of the mind revealed by science provides reason for denying the existence of moral truths. [...] the belief in moral truths is a peculiarity of human psychology that has no connection to anything real. The moral truths that most of us take to be obvious turn out to be deceptions played out by our own minds” (s. 15). Zdaniem Morrisa, skoro nauka nam tak mówi, trzeba to przyjąć, porzucić tradycyjną etykę i otworzyć się na badania naukowe, które wskazują, co służy zachowaniom łagodnym, a co im nie służy. I w ten sposób rozwiniemy etykę, bo jednym z kluczowych celów etyki jest „promowanie łagodnego zachowania” (s. 8). Podobnie, Neil Levy, jeden z najbardziej rozpoznawalnych neuroetyków, od wielu już lat wszelkimi dostępnymi środkami, w dużej części również badaniami neuronaukowców, walczy z wolną wolą, wolnością i odpowiedzialnością moralną, choć sam deklaruje, że przyjmuje nieredukcjonistyczne stanowisko.

⁵ Redukcjonizm może być różnorako ujmowany i stosowany, podobnie jak teorie nieredukcjonistyczne. Nie miejsce tu, by wchodzić w szczegóły, bo moim celem nie jest usystematyzowanie dostępnych rozwiązań (tym kompetentnie zajęli się inni), ale raczej podważenie części popularnych wśród neuronaukowców i neuroetyków przekonań i pokazanie, że jest spora przestrzeń do wykorzystania myśli Tomasza z Akwinu w dzisiejszych dyskusjach.

być czymś więcej niż ich części i że istnieją takie całości, których nie da się zredukować do ich części bez utraty informacji istotnych dla ich naukowego wyjaśnienia. Dodatkowo, w ujęciach emergentystycznych przyczynowość całości może różnić się od przyczynowości części i całość może wpływać na przyczynowość poszczególnych części.

Wykorzystywanie twierdzeń współczesnych neuronaukowców w dyskursie etycznym bez ewaluacji zakładanej przez nich metafizyki (w szczególności ich założeń modalnych, natury przyczynowości i struktury rzeczywistości), przyjmowanej metody i jej znaczenia, nie wydaje się rozsądne, dlatego niektórzy autorzy, poważnie zajmujący się neuroetyką z pełnym poszanowaniem nauki, nawołują do przyjęcia krytycznej postawy⁶. Gdyby się zgodzić, że neuroetycy mają po prostu przyjąć od neuronaukowców konkluzje ich eksperymentów i teorii, wówczas – biorąc pod uwagę zapewnienia dwóch powyżej zacytowanych autorytetów – dziwne byłoby sugerowanie, że lektura tekstów Tomasza z Akwinu może się do czegokolwiek przydać. Jeśli jednak neuroetycy mają krytycznie przyjmować dane pochodzące z neuronauk, wtedy myśl Akwinaty może być różnorako przydatna.

Przyjmować postawę krytyczną względem wyników współczesnej nauki może ktoś, kto współczesną naukę zna znakomicie. Inaczej pojawia się ogromne ryzyko zwykłego dyletanctwa i zarozumiałości. Są jednak elementy w poszczególnych dyscyplinach naukowych, których te dyscypliny nie badają, ale je przejmują lub zakładają. W neuronaukach nie bada się na przykład, czym jest natura, przyczynowość, konieczność, ruch, zmiana, działanie, aktywność, informacja, struktura, konfiguracja, relacja całości i części, relacja podmiotu i działania, władza i zdolność, rozum i wola, moralność i odpowiedzialność, znak i wartość, dobro i życie – ale wszystko to jest przejmowane bądź to z innych dziedzin, bądź z wiedzy ogólnej. W przejmowaniu takich pojęć, a też struktur myślenia, sposobów argumentacji i różnych mniej konkretnych wyobrażeń, jest bardzo dużo miejsca na arbitralność, niekonkluzywność lub pomyłki. Znajomość historii poszczególnych idei, samej nauki i filozofii wydaje się dobrym narzędziem, by wyostrzyć zmysł krytyczny.

Są też dostępne szczerze wyznania naukowców i filozofów, które dają do myślenia i tworzą pewną przestrzeń dla pytań, co jest wnioskiem, a co założeniem, jakie jest źródło poszczególnych twierdzeń i wyklu-

⁶ Takimi autorami są np. Erik Parens, Martha Farah, Walter Glannon, Maartje Schermer czy Kathinka Evers.

czeń. Na przykład Richard C. Lewontin, wybitny biolog ewolucyjny, matematyk, genetyk i komentator społeczny, szeroko znany ze sprzeciwu względem determinizmu w biologii i z eksponowania przejawów „prawicowej ideologii” w biologii, krytykując kolegów naukowców za szkoderstwo nauce przez epatowanie publiczności nieuzasadnionymi twierdzeniami, za składanie bezpodstawnych obietnic, związanych z rozwojem nauki, za brak samokrytycyzmu i za naiwną wiarę w metodę naukową, pozwala sobie także oddać się refleksji na temat funkcji autorytetów przyjmowanych przez naukowców i pierwotnych założeń względem całej rzeczywistości:

Nasza chęć przyjęcia twierdzeń naukowych, które sprzeciwiają się zdrowemu rozsądkowi, jest kluczem do zrozumienia rzeczywistej walki pomiędzy nauką a nadprzyrodzonością. Jesteśmy po stronie nauki *mimo* narzucającej się absurdalności niektórych z jej wytworów, *mimo* niedotrzymywania wielu jej ekstrawaganckich obietnic w sprawie zdrowia i życia, *mimo* tolerowania we wspólnocie naukowej nieuzasadnionych opowieści, bo mamy wcześniejsze zobowiązanie, zobowiązanie względem materializmu. To nie metody i instytucje nauki przymuszają nas, by przyjąć wyjaśnienie materialistyczne świata zjawisk, ale wprost przeciwnie, to my jesteśmy zmuszeni przez nasze aprioryczne trzymanie się przyczyn materialnych, by stworzyć przyrząd do badania i zbiór pojęć, które wydadzą materialne wyjaśnienia, bez względu na to, jak sprzeczne z intuicją, bez względu na to, jak zagadkowe dla niewtajemniczonych (*no matter how mystifying to the uninitiated*). Co więcej, materializm ten jest absolutny, bo nie możemy pozwolić na jakąś Bożą Stopę w drzwiach. Wybitny znawca Kanta, Lewis Beck zwykł mówić, że kto może wierzyć w Boga, może wierzyć w cokolwiek. Odwoływanie się do wszechmocnego bóstwa jest równoznaczne z przyzwoleniem, że w każdym momencie regularności natury mogą być przerwane, że mogą zdarzyć się cuda⁷.

W poprzednim rozdziale widzieliśmy także inne świadectwa podobnego oporu względem Boga i nadprzyrodzoności, ale tutaj dodatkowo widzimy powiązanie negacji Boga z formowaniem rozumienia metody naukowej, by ta metoda również wtórnie wykazywała wcześniejsze fundamentalne założenie. Jeśli przyjąć, że Lewontin faktycznie opisuje szersze zjawisko, a nie projektuje własnych stanów mentalnych, mielibyśmy

⁷ Richard C. Lewontin, *Billions and Billions of Demons*, „New York Review of Books” 44 (9 January 1997), s. 31 [dostępne on-line: www.nybooks.com/articles/1997/01/09/billions-and-billions-of-demons/].

do czynienia z dostosowywaniem aparatu wyjaśniającego, uwarunkowanego antyteistyczną postawą czy teofobią, ale też uwarunkowanego postawą względem natury w ogóle i ludzkiej natury w szczególności.

Oprócz tego, w neuronaukach zazwyczaj nie bada się też, czym jest nauka, a rozumienie, czym ona jest, bywa w poszczególnych reprezentantach tej dziedziny dosyć wątpliwe. Wybitny współczesny filozof nauki, John Dupré, krytykując imperialistyczny scjentyzm i scjentyistyczną metodologię, cytuje z aprobatą innego wybitnego XX-wiecznego filozofa nauki, Imre Lakatosa, który twierdził, że naukowcy zwykle rozumieją naukę mniej więcej tak samo, jak ryby rozumieją termodynamikę⁸.

Są też dziedziny mojego życia, życia moich dzieci i mojego społeczeństwa, w które współczesna nauka (lub raczej ludzie reprezentujący współczesną naukę, albo ludzie biorący współczesną naukę na swe sztandary) może chcieć wejść, ingerować lub specyficznie ulepszać. Obawa przed dyletanctwem i zarozumiałością musi zatem być wyważona co najmniej obawą przed naiwnością i uprzedmiotowieniem.

Jako że współczesne „naukowe ujęcie ludzkiej natury”, a szczególnie redukcjonistyczna metodologia wpływająca na neuronauki, wydają się wykluczać z pola zainteresowania ujęcie Tomasza z Akwinu, poniżej przytoczę kilka przykładów postaci filozofów współczesnych, których krytyczne analizy wydają się przydawać atrakcyjności nieredukcyjnemu i pluralistycznemu ujmowaniu natury, jakiego przykład mamy u Akwinaty.

⁸ Zob. John Dupré, *Human Nature and the Limits of Science* (Oxford: Oxford University Press, 2001), s. 113. Dupré odrzuca też monistyczną (fizykalistyczną) i redukcyjną (mechanicystyczną) metafizykę, jak też współczesne rozumienie kompletności fizyki (kompletność przyczynową czy przyczynowe domknięcie) i Hume'a pojęcie przyczynowości. Inną próbkę jego bezpośredniego stylu warto tu zacytować: wspomina mianowicie „[...] Steven Pinker's physically if not intellectually weighty, but very widely noticed, *How the Mind Works* [New York: Norton, 1997]. The view presented therein, that the mind is a computer programmed by natural selection in the Stone Age, is as reductive and simplistic an approach to its topic as anyone is likely seriously to propose, and is as lacking in serious insight into the human condition as such an attempt is likely to prove. Yet this is the work of a respected scientist and is treated with considerable public interest. This points to an intellectual pathology well worth critical attention”. – Tamże, s. 184.

7.2. Ach, te kobiety...

Głosy krytyki naturalistycznego redukcjonizmu naukowego zasadniczo nie negują wartości wyjaśnienia redukcjonistycznego, ale raczej podważają jego kompletność bądź wyłączność, a także niedostatecznie uzasadnione wnioski metafizyczne i moralne. Praktycznie od samego początku powstania i rozwoju nowożytnej metody naukowej pojawiali się autorzy sprzeciwiający się postawom tych, którzy – upojeni sukcesami nowożytnej nauki – postponowali inne sposoby wyjaśniania i relegowali wszystko, czego nie uchwytowała ich metoda naukowa, do sfery iluzji, zabobonu, mitu, nieważnych przekonań przednaukowych czy psychologii ludowej⁹. Nie wszyscy dają się przekonać, że nie liczy się to, czego nie da się policzyć.

Dużo jest autorów, którzy współcześnie również podnoszą temat problematyczności braku umiarkowania w stosowaniu redukcjonizmu naukowego. Niektórzy z krytyków wspominają o możliwie religijnych lub quasi-religijnych motywacjach stojących za scjentyistyczną i redukcjonistyczną przesadą. Ciekawym przykładem jest Mary Midgley, emerytowana filozof z Uniwersytetu Newcastle. Znana jest w Wielkiej Brytanii z elokwentnego eksponowania i krytyki wszelkich przejawów pretensjonalności naukowej, scjentyzmu i redukcjonizmu w dyskursie akademickim, ale też wszelkich przejawów braku rzetelności w argumentacji. W szeregu swoich publikacji wskazuje ona na milcząco przyjęte założenia, w jakiś sposób schowane przed czytelnikiem i szmuglowane w różnych argumentach z pozą dostojnego obiektywizmu naukowego lub wysublimowanej filozofii. Trzeba podkreślić, że Midgley jest daleka od negowania lub podważania nauki czy zdobyczy naukowych, daleka jest także od podważania wartości filozofii. Piętnuje jedynie przesadę, nieuzasadnione nauką wnioski o charakterze metafizycznym, moralnym czy wręcz religijnym, a też jakkolwiek nieuczciwość intelektualną. Choć sama odcina się od wszelkiej zorganizowanej religijności, przestrzega przed lekceważeniem religii i nie zgadza się na zwalczanie religii pod pozorem wprowadzania racjonalności lub opierania

⁹ Część tej historii opowiada Stephen Gaukroger w trzech tomach: *The Emergence of a Scientific Culture Science and the Shaping of Modernity, 1210–1685* (Oxford: Oxford University Press, 2006); *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility Science and the Shaping of Modernity, 1680–1760* (tamże, 2010); *The Natural and the Human Science and the Shaping of Modernity, 1739–1841* (tamże, 2016).

życia na nauce. Przypisywanie takiej funkcji nauce powoduje, że staje się ona pokraczną religijnością. W książce *Myths We Live By* pisze: „nie atakuję nauki, tylko jej bronię przed błędnymi interpretacjami” i przed wykorzystywaniem nauki do wprowadzania jakiejś „imperialistycznej ideologii”¹⁰.

Midgley szeroko opisuje szczególnie trzy mity, które odziedziczyliśmy po epoce oświecenia, a które ciągle kształtują wyobraźnię społeczną: mit umowy społecznej, mit postępu i mit wszechkompetentnej nauki. Wszystkie one mają centralną cechę wspólną: urok redukcji przynoszącej przyjemność twierdzenia, że rzeczywistość jest o wiele prostsza, niż się wydaje. Ta cecha wspólna często przybiera formę „jedyństwa” czy „nitylkizmu” (*nothing-buttery*), czyli opisywania rzeczywistości jedynie z jednej perspektywy i wykluczania innych opisów jako nieważnych, niepoważnych lub złudnych¹¹.

W odniesieniu do tego trzeciego mitu, pisze o jego moralnym i społecznym zastosowaniu: „Od XVIII wieku scjentyści prorocy mieli tendencję antychrześcijańską, do utrzymywania, że chrześcijaństwo zawiodło w oczyszczaniu społeczeństwa i musi być jakoś wymienione na naukę. Rosyjska rewolucja śmiało podążyła za tym projektem, ale rezultaty były rozczarowujące”¹². A dalej obnaża przykłady błędów w naukowo brzmiącym redukowaniu, upraszczaniu i spłaszczaniu rzeczywistości i ludzkiego doświadczenia, wskazując zarazem, że stanowisko poznawcze, szczególnie względem metafizyki, choć może być przedstawiane jako nieskażone żadnym moralnym uprzedzeniem, najczęściej jednak wyraża coś z moralnej postawy względem życia¹³.

Zauważa ona, że „w naszej tradycji centralnym motywem redukcji materialistycznej było moralne oburzenie względem Kościoła. Większość wielkich filozoficznych redukcjonistów była wściekle antyklerykalna, często zupełnie słusznie”¹⁴. A następnie wylicza kilka wielkich postaci:

Centralną troską Hobbesa było zdyskredytowanie okropieństw XVII-wiecznych wojen religijnych. Celem Hume’a był atak na represywną moralność chrześcijańską, szczególnie tyranie XVIII-wiecznego

¹⁰ Mary Midgley, *The Myths We Live By* (London–New York: Routledge, 2011 – pierwsze wydanie z 2004), s. 30.

¹¹ Zob. tamże, s. xiii.

¹² Tamże, s. 25.

¹³ Por. tamże, s. 56.

¹⁴ Tamże, s. 58.

Szkockiego Kościoła Kalwińskiego. Celem Nietzschego było przekucie zadowolonego z siebie sentymentalizmu jego własnego luterańskiego wychowania. I tak dalej¹⁵.

Lecz różne wersje oświeceniowej redukcji miały „wspólny motyw: redukcjonizm jest przede wszystkim moralną kampanią przeciwko chrześcijaństwu”¹⁶. Zdaniem Midgley, jest to niebezpieczny błąd, gdyż obsesja na punkcie kościołów odwiodła uwagę od redukcji używanej przeciwko pojęciu ludzkiej jednostkowości, co obecnie w jej oczach jest o wiele większym zagrożeniem. Po tym trzeźwo zauważa:

W polityce XX-wieczne państwa ateistyczne nie nastrajają pozytywnie do wyłącznie świeckiego podejścia do reform. Okazuje się, że niegodziwości, które zachwyciły religię, nie ograniczają się tylko do religii, ale towarzyszą każdej skutecznej ludzkiej instytucji. Nie jest też jasne, czy sama religia jest czymś, z czego ludzkość może albo powinna być wycieczona¹⁷.

W dzisiejszych tendencjach redukcjonistycznych w filozofii i nauce Midgley zauważa podobnie niepokojące elementy. Szczególnie metafora mechanizmu, która mocno wkroczyła w myślenie świata zachodniego począwszy od XVII wieku aż do dzisiaj, choć często jest użyteczna, nie zawsze pozytywnie wpływa na postrzeganie człowieka, społeczeństwa i świata przyrody.

Midgley określa pewne postawy naukowców i filozofów jako postawy religijne, obierające źródło zbawienia w konkretnych teoriach naukowych. Opis tego fenomenu wyjątkowo mocno wybrzmiał w książkach *Evolution as Religion*¹⁸ i *Science as Salvation*¹⁹. W tych książkach przedstawia imponującą kolekcję zaskakująco religijnie brzmiących cytatów z publikacji naukowców i filozofów „z najwyższej półki”, i żyje się na ich małpowanie chrześcijańskiego języka i eschatologii, misyjną gorliwość, by naukę obdarzać religijną czcią, z nauki czerpać religijne treści i sens życia, a wszystko, co nie jest nauką, traktować jak zabobon.

¹⁵ Tamże, s. 59.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Mary Midgley, *Evolution as Religion: Strange Hopes and Stranger Fears* (London–New York: Routledge, 2002 – pierwsze wydanie z 1985) – dedykacja tej książki brzmi: „To the Memory of Charles Darwin Who Did Not Say These Things”.

¹⁹ Mary Midgley, *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning* (London–New York: Routledge, 1992).

W tej ostatniej książce wskazuje również, że wyraźne wśród współczesnych naukowców i filozofów dążenie, by pozbyć się teleologii, czyli wyjaśniania według przyczyny celowej, pozbyć się nawet pojęć, które teleologię sugerują, jest oparte na poważnej pomyłce co do samej teleologii, ale też co do ludzkiego funkcjonowania. Zauważa ona, że

generalne ataki na teleologię często faktycznie ujawniały jej złe użycie – momenty, gdy nieumiejętnie posługiwano się nią w wyjaśnianiu. Lecz pomysł, by ją pominąć zupełnie, może nie być bardziej praktyczny niż pomysł, by przestać oddychać. Celowościowe myślenie jest wpisane w nasze poważne próby zrozumienia czegokolwiek, a przede wszystkim w samą naukę²⁰.

W staraniach, by pozbyć się teleologii, dopatruje się ona pozamerytorycznych motywacji, by przeciwstawić się religii, by nie sugerować, że może istnieć jakiś Stwórca, albo by pozbawić pewnych przesłanek oponentów politycznych. Midgley zauważa, że przekonanie, iż potrzebujemy myślenia celowościowego jest dzisiaj nie tylko niemodne, ale może być odrzucone albo zlekceważone jako ekstrawaganckie²¹.

Podobnie jest z naturą rozumianą na sposób arystotelesowski. Midgley w tej samej książce wyraźnie docenia dawny sposób patrzenia na naturę, charakteryzujący się podziwem, szacunkiem, pewną wręcz weneracją czy kontemplacją. Zestawia ten nurt z literalnie antyarystotelesowską, mechanicystyczną wizją natury, królującą w filozofii i nauce od XVII wieku. Przytacza słynne fragmenty z czwartego tomu *Novum Organum* Francisca Bacona (1620), obrazując tym samym radykalną zmianę spojrzenia na naturę w głównych środowiskach rozwijających nowożytną naukę:

Bacon odnosił się lekceważąco do arystotelików jako ludzi, którzy stoją przed Naturą jak impotenci, którzy nie mieli „nigdy jej zdobyć ani posiadać”. Arystoteles – mówi Bacon – jako kontemplatyk, „pozostawił samą Naturę nietkniętą i nienaruszoną”. W kontraście do tej postawy, Bacon wzywał „prawdziwych synów wiedzy”, by „dalej penetrować” i by „pokonać Naturę w działaniu”, ażeby „przechodząc przez zewnętrzne dziedzińce natury, które wielu przemierzało, mogli znaleźć drogę aż do jej wewnętrznych komnat”. Ludzkość będzie wtedy zdolna nie tylko „wywierać łagodny wpływ na bieg Natury”, ale będzie zdolna „pokonać i poddać sobie naturę, wstrząsnąć nią aż do jej podstaw” i „odkryć

²⁰ Tamże, s. 9.

²¹ Por. tamże, s. 11.

sekrety ciągle zamknięte w łonie Natury”. Ludzie, dodał Bacon, powinni zawrzeć pokój między sobą, aby zwrócić się „ze zjednoczonymi siłami przeciw Naturze Rzeczy, nacierać i okupować jej zamki i warownie”. Dzięki temu naukowcy spowodują „prawdziwie męskie narodziny czasu”, dzięki czemu poddadzą sobie „Naturę z wszystkimi jej dziećmi, zwiążą ją, aby służyła i stała się niewolnicą”²².

Midgley podkreśla, że tego typu sformułowania, specyficznie erotyczna poetyka i wrażliwość nie były w tamtych czasach ani w następnych wiekach niczym wyjątkowym. Z takim postrzeganiem natury trudno oczywiście oczekiwać, że natura będzie podstawą dla jakiegokolwiek normatywności: poszukiwanie normatywności w naturze będzie w tym podejściu raczej przejawem zabobonu²³.

Zastanawiające są motywy stosowania takiego języka do opisu postawy badacza natury. Midgley częściowe wyjaśnienie upatruje w zmienionym obrazie naukowca, który ma być w tym paradygmacie raczej niszczycielem: ma zniszczyć wszystkie zabobony, usunąć wszelkie tajemnice, wskazać, że badana materia jest bezwładna, bierna, nie ma w niej niczego magicznego ani tajemniczego, jeśli przyłoży się do niej narzędzia doświadczeń naukowych, jeśli dokładnie się ją zmierzy i wykorzysta do własnych celów. Dziedzictwo wieków myślenia o naturze będzie w tej optyce jedynie zbędnym balastem, stratą czasu i energii, materiałem zaciemniającym to, co naukowiec chce wyjaśnić. Oto naukowiec musi oczyścić wszelkie myślowe śmieci, które nagromadziły się przez wieki i położyć nowe fundamenty pod poszczególne dyscypliny nauki: „Mechanistyczni XVII-wieczni naukowcy przejawiali nową gorliwość w oczyszczaniu, namiętność do dezynfekcji, czasem kompulsję mycia poznawczego”²⁴.

Midgley przywołuje szereg podobnych historycznych przykładów zmiany nastawienia, a obraz naukowców i nauki, jaki wyłania się z jej

²² Tamże, s. 77.

²³ Francis Bacon, wspomniany już w poprzednim rozdziale (sekcja 4.3), znany jest skądinąd z popisywania się swym „wyrafinowanym” rozumieniem przyczynowości formalnej i celowej – tę ostatnią porównywał do konsekrowanego dziewictwa: „As Physic and the inquisition of Efficient and Material causes produces Mechanic, so Metaphysic and the inquisition of Forms produces Magic. On the other hand the inquisition of Final Causes is barren, and like a virgin consecrated to God produces nothing”. – Francis Bacon, *Of the Dignity and Advancement of Learning*, III, 5, w: *The Works of Francis Bacon*, wyd. James Spedding, et alii (London: Longman, 1858), 4.365.

²⁴ Midgley, *Science as Salvation*, s. 79.

narracji, przyczynia się do tworzenia swoistego dystansu, z jakim opisuje postawy widoczne we współczesnych publikacjach uznanych naukowców. Nie neguje ona samej nauki, ale raczej kontestuje naukową zarozumiałość, wyśmiewa naukowy imperializm, eksponuje zadziwiającą naiwność wielkich postaci nauki, tworzących mity i posługujących się mitami nie mniej groźnymi, a czasem śmiesznymi, od tych, które swą naukowością rzekomo chcą zwalczyć. Zdecydowanie negatywnie reaguje na próby naukowego wykluczania innych sposobów wyjaśniania rzeczywistości, ograniczanie sfery tego, co ważne, obsesję oszczędności teoretycznej, akcentowanie tylko jednego wymiaru, pasującego tylko do jednej metody lub jednego paradygmatu myślenia i postuluje pluralizm spojrzeń, dostrzeganie złożoności, gdziekolwiek ona występuje i hojne afirmowanie nieredukowalności różnorodnych całości, jakie napotykaemy w naszym doświadczeniu.

Duża doza zdrowego rozsądku, widoczna w publikacjach Mary Midgley²⁵, argumenty iskrzące dowcipem i okraszone chwytliwymi sformułowaniami i obrazami, przyciągają zapewne wielu czytelników, lecz ułański niemal rozmach niektórych jej argumentów może także dystansować innych. Z pewnością nie sposób odmówić jej niebywałej inteligencji, wielkiej erudycji i szerokości spojrzenia. Midgley jest znana między innymi ze swego zaangażowania na rzecz kobiet, zwierząt i szerzej ochrony przyrody – jej nastawienie poznawcze jest więc również naznaczone troską, którą można postrzegać w kategoriach politycznych.

Twardogłowi naturaliści i materialistyczni redukcjoniści mogą zatem łatwo zlekceważyć takie głosy krytyki, wykorzystując stereotyp zaangażowanej ekologicznie feministki, pełnej pretensji do męskiego sposobu myślenia o naturze: skuteczności, użyteczności, ścisłości wywodu i teoretycznej oszczędności.

Rzeczywiście, wśród autorów wskazujących, że czegoś brakuje nowożytnemu paradygmatowi naukowemu i że ważna część ludzkiego doświadczenia w nim się nie mieści, sporo jest kobiet. Zamiast mocniej wciskać rzeczywistość w ustalone wcześniej ramy, przycinać rzeczywistość do tego paradygmatu, postulują one raczej jego rozszerzenie lub porzucenie elementów zanadto zawężających perspektywę spojrzenia.

²⁵ Zob. np. taką uwagę: „[...] no amount of information about Einstein's brain would enable a neurologist who was ignorant of physics to learn anything from that brain about relativity theory”. – Midgley, *The Myths We Live By*, s. 76.

Na przykład, Marjorie Grene, wybitna filozof biologii (uznawana za wiodącą postać w utworzeniu filozofii biologii²⁶) i historyk filozofii nowożytnej, również wyraźnie zauważała religijne motywacje stojące za niektórymi teoriami naukowymi i przesadzonym redukcjonizmem²⁷. W wielu publikacjach wyrażała swe obiekcje względem poszczególnych elementów współcześnie panującego nowożytnego paradygmatu naukowego. Jej zdaniem jest on zbyt mocno przesiąknięty newtonowską jednostronnością w ujmowaniu natury i kartezjańską epistemologią. Jedną z charakterystycznych cech takiej epistemologii jest opór przed kategorią życia, wymazywanie różnicy pomiędzy czymś ożywionym i nieożywionym, branie w nawias pojęcia życia czy wręcz obawa przed kategorią życia. Oprócz potrzeby poszerzenia nowożytnej epistemologii, Grene uważała, że potrzeba także bogatszej ontologii, żeby usunąć ze współczesnej nauki (a raczej filozofii nauki, bo praktyka zazwyczaj jest bogatsza) pozostałości newtonowskiego i kartezjańskiego zawężenia. Przede wszystkim, założenia ontologiczne powinny, według niej, pozwolić rozpoznać różnorodność form rzeczywistości i być dostosowane do tego, by pomieścić poznanie jako formę życia²⁸. Jej zdaniem, przyglądanie się praktyce badań i wyjaśniania raczej niż teorii biologów, prowadzi do uznania dwóch zasadniczych pojęć potrzebnych dla poszerzenia tak epistemologii, jak i ontologii procesów biologicznych, mianowicie for-

²⁶ Zob. Kara Rogers, „Marjorie Grene”, *Encyclopædia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Marjorie-Grene> (15.11.2017). Szerzej o wpływie jej myśli i osobowości, zob. Alan Donagan, Anthony N. Petrovich, Jr., Michael V. Wedin (red.), *Human Nature and Natural Knowledge: Essays Presented to Marjorie Grene on the Occasion of Her Seventy-Fifth Birthday* (Dordrecht: Reidel-Kluwer, 1986).

²⁷ Zob. np. „The eighteen sixties and seventies saw the triumph of Darwinism over religion, but also the rise of Darwinism as religion: as a religion of humanity, inspired by the inhumanity of literal Christian belief. [...] This ‘damnable doctrine’ of Christianity has been the target of evolutionary ethics from the early T.H. Huxley to Julian Huxley, George Gaylord Simpson, or Theodosius Dobzhansky in the present generation. Sin, punishment, the last vestige of the jealous Hebrew god, such thinkers feel, have been vanquished under the benevolent banner of purely naturalistic nature, unplanned and therefore unresentful”. – Marjorie Grene, *The Knower and the Known* (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1974 – pierwsze wyd. 1966), s. 186. I jeszcze: „The modified, but still characteristically Darwinian theory has itself become an orthodoxy, preached by its adherents with religious fervour, and doubted, they feel, only by a few muddlers imperfect in scientific faith”. – s. 188 (podkr. moje).

²⁸ Zob. tamże, s. 224.

my i celu²⁹. Arystotelesowska przyczynowość formalna i celowa w relacji do pojmowania przyczynowości i modeli wyjaśniania we współczesnej nauce jest stale powracającym tematem w jej publikacjach i ciągle wskazywała ona na potrzebę poszerzenia rozumienia nowożytnej przyczynowości³⁰.

Podobne filozoficzne zastrzeżenia względem specyficznie nowożytnych ograniczeń w wyjaśnianiu rzeczywistości wyraża Alicia Juarrero. Jej zdaniem, nowożytne starania o wyeliminowanie przyczynowości formalnej i celowej z filozofii i nauki, skupienie na wyjaśnieniu funkcjonowania mechanizmów i przyjęcie Hume'a rozumienia przyczynowości doprowadziło do kłopotów z odróżnieniem działania lub czynu od aktywności czy nawet aktywacji lub dziania się. By przeciwdziałać nazbyt bezcielesnej koncepcji wolności i nazbyt mechaniczystycznej koncepcji natury, leżącym u podstaw wspomnianych kłopotów, proponuje zmodyfikowaną koncepcję przyczynowości, zawierającą elementy przyczynowości formalnej i celowej, wykorzystując do tego między innymi teorię systemów dynamicznych i teorię informacji³¹. Według niej, przyjęcie tak rozbudowanego rozumienia przyczynowości pozwoli uniknąć notorycznych w nowożytności trudności w uchwyceniu ludzkiego czynu czy sprawczości, jak też pozwoli wyjaśnić przyczynowość odgórną (*top-down* lub *downward causation*).

Inna z kolei kobieta, Jennifer Hornsby, profesor filozofii, w swym sprzeciwie wobec redukcjonizmu naukowego naturalizmu nie waha się odwracać oskarżeń redukcjonistów o akt wiary w prawdziwość popularnych przekonań dotyczących istnienia nieredukowalnych całości, przyczynowości mentalnej czy rozumienia sprawczości, i oskarżać oskarżających o akt wiary w ich własne założenia³². Również jej zda-

²⁹ Zob. tamże, s. 201.

³⁰ Zob. kolekcję jej artykułów: Marjorie Grene, *The Understanding of Nature: Essays in the Philosophy of Biology* (Dordrecht–Boston: Reidel, 1973).

³¹ Zob. Alicia Juarrero, *Dynamics in Action: Intentional Behavior as a Complex System* (Cambridge, MA–London: The MIT Press, 1999).

³² Zob. Jennifer Hornsby, *Physicalism, Conceptual Analysis, and Acts of Faith*, w: Ian Ravenscroft (red.), *Minds, Worlds & Conditionals: Essays in Honour of Frank Jackson* (Oxford: Oxford University Press, 2008). Oskarżanie się fizykalistów i antyfizykalistów o akt wiary ma już pewną tradycję. Tutaj mowa o Franku Jacksona oskarżeniu o akt wiary przeciwko swoim oponentom i o Hornsby odwróceniu tego oskarżenia przeciwko Jacksonowi. Lecz wcześniej podobny manewr wykonała Naomi Scheman w rozdziale *Feminism in Philosophy of Mind: Against Physicalism*, w: Miranda Fricker, Jennifer Hornsby (red.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (Cam-

niem, we współczesnym naukowym naturalizmie, charakteryzującym się trudnym do pogodzenia z codziennym doświadczeniem redukcjonizmem, jednym z podstawowych problemów jest rozumienie przyczynowości³³. Sugeruje ona, że szereg problemów skłaniających redukcjonistów do przyjmowania odległych od codziennego doświadczenia stanowisk, wynika stąd, że *par default* przyjmują oni Hume'a rozumienie przyczynowości lub zbliżone do niego. Hornsby przywołuje publikacje słynnych kobiet-filozofów (G.E.M. Anscombe, Nancy Cartwright, Helen Steward), jak też szereg innych publikacji z ostatnich kilkunastu lat, świadczących o poszerzającym się rozpoznaniu potrzeby odrzucenia teorii Hume'a w różnych gałęziach filozofii i zbliżeniu do arystotelizmu³⁴.

Podobnie Lynne Rudder Baker przez całą swą karierę argumentowała przeciwko sztucznie ustanawianym w filozofii barierom dla rozpoznania poszczególnych rzeczywistości, które stanowią zasadniczą część codziennego doświadczenia. Bariery te, jej zdaniem, nie mają wystarczających podstaw naukowych ani filozoficznych. Jedną z niepoślednich racji rozwijania metafizyki zwykle doświadczanych rzeczy ma naturę moralną – od takiej metafizyki zależy, jej zdaniem, racjonalność debaty o moralnych, politycznych, społecznych i prawnych problemach³⁵. Uzasadniając swe dążenie, by rozpoznawać różne formy istnienia, przyczynowości

bridge: Cambridge University Press, 2000). Scheman sprzeciwia się hegemonii fizykałizmu w filozofii w mocnych słowach: „Feminist perspectives shift attention to understanding persons as both bodily and social, and knowledge as interpersonal and interactive. Physicalism then appears not so much false as empty” (s. 53). Potem, podawszy przykład próby wyjaśnienia czym jest miłość, Scheman cytuje Jaegwona Kima, który zarzuca zwolennikom rozszerzonej teorii superwencji (*global supervenience*) przyjmowanie jej jako „a mere article of faith seriously lacking in motivation both evidentially and explanatorily” (s. 58). Scheman odwraca jednak ostrze zarzutu przeciwko Kimowi: „The unmotivated act of faith is, thus, on the part of the physicalists, who not only have boundless and groundless faith in the explanatory powers of some unimaginably remote Future Physics, but who are willing to sacrifice common sense (as well as real science) on its altar, placing ontological requirements on the objects of explanation in advance of working out what those explanations are” (s. 58–59).

³³ Zob. Jennifer Hornsby, *Simple Mindedness: In Defense of Naive Naturalism in the Philosophy of Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

³⁴ Jennifer Hornsby, *Causality and 'the Mental'*, „Humana. Mentis Journal of Philosophical Studies” 29 (2015): 125–140.

³⁵ Zob. Lynne Rudder Baker, *The Metaphysics of Everyday Life: An Essay in Practical Realism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 7.

i działania, a także różne wymiary doświadczanej rzeczywistości, cytowała między innymi znane nam już słowa Charlesa Sandersa Peirce'a, by nie udawać, że wątpimy w coś w filozofii, w co nie wątpimy we własnych sercach³⁶. Przedstawiała racje za większą hojnością ontologiczną, by zamiast sprowadzania całej rzeczywistości do pustynnego krajobrazu ontologicznego, postulowanego przez Quine'a w jego wersji naturalizmu, jak i zakładanego w tendencjach eliminatywistycznych współczesnych redukcjonistów naukowych, dopuścić w myśleniu filozoficznym i naukowym istnienie większej różnorodności, podobnej raczej do angielskiego ogrodu. Dzięki porzuceniu skąpstwa ontologicznego czy surowości ontologicznej, Baker znajdowała ontologiczną „przestrzeń dla nas i naszych pierwszoosobowych perspektyw”³⁷.

Inna wybitna filozof, Susan Haack, podobnie apelująca już od dekad o poważne potraktowanie codziennego doświadczenia w filozofii, zacytowaną powyżej poradę Peirce'a umieściła jako motto dla jej tekstu promującego perspektywę niewinnego realisty w filozofii nauki³⁸. Haack znana jest z niezależności myślenia w różnych dziedzinach, od filozofii logiki i języka, przez epistemologię, metafizykę, filozofię nauki, filozofię prawa, aż po filozofię społeczną. Praktycznie w każdej z tych dziedzin uznawana jest za autora wnoszącego poważny głos w dyskusji³⁹. Sama określa siebie jako feministkę, choć również w tym aspekcie pozostaje niezależna od głównego nurtu, wyrażając krytyczne sądy względem

³⁶ Zob. tamże, s. 240. Zob. też sekcję 1.2. powyżej.

³⁷ Lynne Rudder Baker, *Naturalism and the First-Person Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 2013), s. 234. Zob. także jej wcześniejsze książki: *Saving Belief: A Critique of Physicalism* (Princeton: Princeton University Press, 1987); *Explaining Attitudes: A Practical Approach to the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); *Persons and Bodies: A Constitution View* (tamże, 2000).

³⁸ Zob. Susan Haack, *Truth and Progress in the Sciences: An Innocent Realist Perspective*, w: Kurt Pritzl (red.), *Truth: Studies of a Robust Presence* (Washington, DC: The Catholic University Press, 2010), s. 310–335. Wcześniej w roli motto te same słowa Peirce'a umieszczone są w rozdziale 5 jej słynnej książki *Defending Science – Within Reason: Between Scientism and Cynicism* (Amherst: Prometheus Books, 2007 – pierwsze wyd. z 2004).

³⁹ W jednym z autorskich rankingów została na przykład włączona do zacnego grona największych filozofów (razem z G.E.M. Anscombe są jedynymi tak wyróżnionymi kobietami XX wieku) – zob. Peter J. King, *One Hundred Philosophers: The Life and Work of the World's Greatest Thinkers* (London–New York: Quarto–Barrons, 2004). Zob. też Cornelis de Waal (red.), *Susan Haack, A Lady of Distinctions: A Philosopher Replies to Her Critics* (Amherst: Prometheus Books, 2007).

poszczególnych kierunków myślenia feministycznego⁴⁰. Wspomniane umieszczenie cytatu z Peirce'a w roli motta jej artykułu nie jest u niej przypadkowe, bo Haack jest uznawana także za wybitnego znawcę myśli Peirce'a i kontynuatora jego idei⁴¹.

Krytykuje ona między innymi wpływowe współcześnie nurty w filozofii nauki, które, jej zdaniem, błędnie ujmują naukową racjonalność w wąsko logicznych czy wręcz wąsko semantycznych ramach. Haack proponuje ujmować racjonalność szerzej, by zawrzeć w niej interakcje naukowców ze światem i relacje języka naukowego ze światem. Takie szersze ujmowanie racjonalności naukowej musi mieć nie tylko wymiar epistemologiczny, ale też metafizyczny, dlatego promuje dwie kluczowe idee przejęte od Peirce'a: epistemologiczną koncepcję „krytycznego zdrowego rozsądku” (*Critical Common-Sensism*) w ujmowaniu nauki i metafizyczną koncepcję realizmu.

Ta pierwsza pozwala w pełni rozpoznać dobre owoce nauki i pomaga unikać dwóch skrajności w postawach względem nauki. Z jednej strony perspektywa krytycznego zdrowego rozsądku broni przed różnorako przejawiającym się scjentyzmem⁴², czyli zbyt optymistycznym spojrzeniem na naukę, łatwowiernością niedostatecznie uwzględniającą teoretyczne ograniczenia podstaw nauki, jej zawodność, jak też wady naukowców, instytucji i organizacji⁴³. Z drugiej zaś strony krytyczny zdrowy rozsądek broni przed nową wersją cynizmu, modną w niektórych postmodernistycznych nurtach, relatywizującą lub wymazującą prawdę, negującą wartość i sensowność nauki, podważającą rzeczywiste dokonania naukowe i ich konsekwencje. Jak jeszcze kilkanaście lat temu Haack uważała, że postmodernistyczny cynizm jest większym zagrożeniem, tak w ostatnich kilku latach przy różnych okazjach powtarza, że – szczegól-

⁴⁰ Zob. np. rozdz. 7 w jej *Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays* (Chicago–London: University of Chicago Press, 1998), s. 123–136; albo jej wcześniejszy esej: *Science 'From a Feminist Perspective'*, „Philosophy” 67 (1992): 5–18.

⁴¹ Haack była przewodniczącą Charles S. Peirce Society w 1995–1996 roku. Zob. też jej *Why I'm a Peirce Person*, w: Francesco Belluci, Ahti-Veikko Peitaarinen, Frederick Stjernfeld (red.), *Peirce: Five Questions* (New York: Automatic Press, 2014), s. 81–95.

⁴² Haack wyróżnia sześć symptomów scjentyzmu: zob. jej *Six Signs of Scientism*, „Logos & Episteme” 3 (2012): 75–95.

⁴³ Zob. jej próbę uchwycenia łatwowierności jako wady epistemicznej: *Credulity and Circumspection: Epistemological Character and the Ethics of Belief*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 88 (2014): 27–47.

nie w filozofii – wahadło przesunęło się wyraźnie w stronę scjentyzmu i w nim obecnie upatruje główny problem na wielu poziomach.

Zgodnie z realizmem Peirce’a, jest jeden rzeczywisty świat, który jest bardzo zróżnicowany, zawierający oczywiście to, co istnieje aktualnie i fizycznie, ale także rzeczywiste możliwości, potencjalności i ukierunkowania. Haack nazywa rozpoznanie takiej rzeczywistości „niewinnym realizmem” (*Innocent Realism*), by je odróżnić od niektórych realistów modalnych, którzy z takiej niewinnej metafizycznej przesłanki, że w realnym świecie zawarte są także możliwości, przechodzą do „bardzo-odległego-od-niewinności wniosku, że aktualny świat jest zwyczajnie jednym z wielu możliwych”⁴⁴.

Peirce przedstawiał swe realistyczne stanowisko w przeciwstawieniu do powszechnie w nowożytności panującego nominalizmu, jak już o tym wspominaliśmy w sekcji 1.2. Haack wcześniej traktowała twierdzenia Peirce’a o złych skutkach nominalizmu w nauce i filozofii z pewnym dystansem, ale po dłuższym czasie uznała wagę tego przeciwstawienia⁴⁵. Wcześniejszy opór przypisuje wpływowi Quine’a na jej myślenie. W końcu dostrzegła, że choć Quine’owi blisko jest w wielu aspektach do realizmu Peirce’a, kryteria Quine’a są niewystarczające, podczas gdy propozycja Peirce’a o wiele lepiej odpowiada praktyce naukowej i codziennemu doświadczeniu⁴⁶. Obecnie szeroko tłumaczy, jak ważne jest dla naukowca i dla filozofa rozważającego naukę lub opierającego się na nauce, opowiedzenie się po stronie realizmu i odrzucenie sztucznych barier dla racjonalnego zgłębiania rzeczywistości.

Haack sugeruje, że trudność w przyjęciu propozycji Peirce’a może tkwić w błędnym utożsamieniu jej z realizmem platońskim, tzn. stanowiskiem, zgodnie z którym uniwersalia istnieją jako niezależne byty. Realizm platoński był natomiast nazywany przez Peirce’a platońskim nominalizmem. Dla Peirce’a podstawowe pytanie dotyczyło tego, czy nazwy naturalnych klas bytów odpowiadają czemuś, co wszystkie byty tych klas mają wspólnego ze sobą, niezależnie od naszych myśli, niezależnie od naszego rozpoznania, czy też te klasy są ustanowione przez jakieś podobieństwo zrodzone jedynie ze sposobu pojmowania poszcze-

⁴⁴ Haack, *Truth and Progress in the Sciences*, s. 331.

⁴⁵ Zob. jej esej z 2012 roku *The World According to Innocent Realism: The One and the Many, the Real and the Imaginary, the Natural and the Social*, w: Susan Haack: *Reintegrating Philosophy* (2016), s. 33–58.

⁴⁶ Zob. jej *Extreme Scholastic Realism: Its Relevance to Philosophy of Science Today*, „Transactions of the C.S. Peirce Society” 27 (1992): 19–50.

gólnych przedmiotów. Innymi słowy, jego pytanie dotyczyło tego, czy prawa natury i ogólne typy, klasy czy rodzaje (*generals* Peirce'a) są czymś rzeczywistym, czy też są tylko wytworem umysłu. Jego odpowiedź jest taka, że byty mają wspólne natury, a prawa – niezależnie od tego, czy są rozpoznane przez człowieka, czy też nie, są rzeczywiste. Być czymś rzeczywistym jednakże nie jest tożsame z aktualnym istnieniem (jak w platońskim nominalizmie), ale raczej jest skontrastowane względem „wytworu umysłu” – oznacza zatem sposób istnienia niezależny od umysłu⁴⁷. Te kwestie wprost dotyczą przedmiotu i statusu nauki: czego dotyczą nasze pytania, co rozpoznajemy w badaniu naukowym, czym są natury rzeczy, przyczynowość, prawa natury, prawidłowości, konieczności i zależności. I dlatego właśnie Peirce uważał, że nominalizm zawęży spektrum zadawanych pytań w nauce i blokuje rozwój nauki. Dlatego też z niestrudzonego podkreślania prawdy scholastycznego realizmu uczynił jedną z najbardziej wyróżniających cech jego pragmatyzmu (swoją pragmatyzm musiał nazwać pragmatycyzmem, gdy zobaczył, że inni – szczególnie James i Schiller – przejęli jego idee i je zniekształcili narzucając im nominalistyczne założenia)⁴⁸.

Haack z nim się zgadza, choć próbuje wyrazić bardziej przystępnie dla współczesnego odbiorcy prowokacyjne sformułowania, używane przez Peirce'a. Pisał on bowiem o swym stanowisku jako o „ekstremalnym scholastycznym realizmie” – co musiało brzmieć bardzo ekscentrycznie w jego czasach, a w naszych czasach w najlepszym razie skazywać na margines myśli filozoficznej. Peirce nazywał swe stanowisko w taki właśnie sposób, by odróżnić je z jednej strony od realizmu platońskiego, a także przyjąć bardziej jednoznacznie stanowisko realizmu, niż tego przykład widział w myśli szkotystycznej. Duns Szkot stał na stanowisku realizmu i był dla Peirce'a głównym źródłem inspiracji, ale mimo to, Peirce dostrzegał w jego pismach oznaki skłonności nominalistycznych, jak wspominaliśmy w sekcji 1.2 (dodajmy tutaj, jako że jesteśmy po lekturze sekcji 6.2, że Duns Szkot jest myślicielem funkcjonującym już po potępieniach z 1277 roku i wpływ tych potępień jest w jego myśli widoczny). Haack przedstawia ekstremalny scholastyczny realizm Peirce'a jako „część naukowej metafizyki, rodzaj abdukcyjnej hipotezy na ogólnym poziomie”⁴⁹ i uzasadnia swe przekonanie, że mimo większej

⁴⁷ Zob. tamże, s. 22–23.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 29.

⁴⁹ Tamże, s. 24.

złożoności tego stanowiska od założeń nominalistycznych, odpowiada ono o wiele lepiej na pytanie, jak nauka jest w ogóle możliwa, odpowiada także lepiej praktyce naukowców badających rzeczywistość i codziennemu doświadczeniu. W tym także kontekście Haack przywołuje Peirce'ową krytykę nowożytnych racjonalistów i empiryków (którzy także byli nominalistami), a szczególnie rozumienie przyczynowości i praw natury przyjęte od czasów Hume'a, by zestawić Peirce'owy realizm z różnymi wpływowymi współczesnymi teoriami nauki, skrywającymi założenia lub wpływy nominalistyczne.

Przedstawiana po wielokroć przez Haack krytyka nazbyt zawężającego rozumienia racjonalności naukowej powiązana jest z jej różnorakimi próbami walki z przejawami relatywizmu, kapryśnych interpretacji i wymazywania kryteriów prawdziwości, ale też walki z przejawami scjentyistycznego redukcjonizmu, wtłaczania rzeczywistości w zbyt ciasne ramy i domagania się uznawania autorytetu wszechkompetentnej nauki. Haack wyraźnie zaznacza, że jej krytyka nie jest w żadnej mierze antynaukowa, ani nie ma żadnego ukrytego religijnego zamiaru, gdyż jest ateistką, nie wierzy w nadprzyrodzoność, ani nie przyjmuje istnienia duszy. Kieruje nią raczej troska o rozpoznanie tego, co istnieje i tego, co rzeczywiste, i powstrzymanie się od arbitralnego wykluczania z filozofii części codziennego doświadczenia.

Jednym z głównych źródeł inspiracji dla Haack w jej propozycjach w epistemologii, metafizyce i filozofii nauki jest myśl Peirce'a. Jednym zaś z głównych źródeł inspiracji dla Peirce'a w tych dziedzinach jest myśl rozwijana w średniowieczu. Dążenia Peirce'a, by uniknąć tendencji nominalistycznych, jakie odnajdywał w pismach Dunska Szkota, zbliżają go w pewnych aspektach do myśli Akwinaty. Pogłębione więc studia nad tekstami Akwinaty wydają się w tym świetle nieść nadzieję na odnalezienie narzędzi myślowych, dzięki którym można będzie w etyce bardziej krytycznie i zdroworoządkowo spojrzeć na twierdzenia współczesnych neuronaukowców.

7.3. Filozoficzne wrażliwości i obawy

Ten wianuszek nazwisk wybitnych kobiet-filozofów, wraz z krótkimi opisami ich „narzekan” na nadmierny naukowy redukcjonizm i zbyt wąskie rozumienie przyczynowości we współczesnej nauce i filozofii, może sprawić fałszywe wrażenie, że to problem wyłącznie kobiecy. Męż-

czynn wyrażających podobną krytykę jest, oczywiście, również bardzo dużo⁵⁰. Przytoczyłem powyżej stanowiska kobiet, bo wydaje się, że pośród wybitnych reprezentantów filozofii relatywnie więcej jest kobiet niż mężczyzn wypowiadających się w ten właśnie sposób. Chciałem też przez to zasugerować, że oprócz wszelkich możliwych argumentów za i przeciwko redukcynemu fizykalizmowi w ujmowaniu bytu i funkcjonowania człowieka, ogromną rolę odgrywa również pewna wrażliwość, kształtująca postawę wobec życia i natury. Kontury tej właśnie wrażliwości i postawy wobec życia i natury, wyłaniające się z uwag przywoływanych autorek, wydają się dominować w popularnym przedstawianiu myśli przednowożytnej bardziej niż w popularnych charakterystykach myśli nowożytnej, co w pewnej mierze prawdziwe jest w przypadku Tomasza z Akwinu.

Wpisuje się ta sugestia w ogólną psychologiczną typologię umysłów filozofów zaproponowaną przez Williama Jamesa. W pierwszym wykładzie o pragmatyzmie, próbując opisać ówczesną sytuację w filozofii, James zauważył, że wykorzystując historię filozofii da się wskazać dwa generalne typy intelektualnych temperamentów filozofów: delikatnych (*tender-minded*) i twardzieli (*tough-minded*)⁵¹. Całą historię filozofii James postrzegał jako kolidowanie ze sobą różnych temperamentów, ukrytych w warstwie retorycznej pod płaszczem bezosobowych argumentów. Czerpiąc także z własnego doświadczenia relacji z innymi filozofami, mówił o lekceważeniu jednych przez drugich i pewnej obawie jednych przed drugimi, bo jedni postrzegani bywają przez drugich jako sentymentalisci, podatni na myślenie religijne, przekonani o wolności, bezpodstawnie optymistyczni i w gruncie rzeczy nieco tępi, inni zaś postrzegani bywają przez oponentów jako mało wyrafinowani, bezwzględni, nieczuli, materialistyczni, pesymistyczni, fatalistyczni, niereligijni i sceptyczni. Podział ten, rzecz

⁵⁰ Zob. np. Tom Sorell, *Scientism, Philosophy and Infatuation with Science* (London–New York: Routledge, 1991) czy też książki Raymonda Tallisa, cytowane już w sekcji 2.3, szereg publikacji Alvina Plantingi, albo poszczególne teksty zebrane w Mario De Caro, David Macarthur (red.), *Naturalism in Question* (Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2004). Z wcześniejszych krytyków fizykalizmu znany jest np. Howard Robinson, *Matter and Sense: A Critique of Contemporary Materialism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); zob. też wydany przezeń zbiór tekstów różnych autorów: *Objections to Physicalism* (Oxford: Clarendon, 1993) i inny zbiór wydany razem z Tallisem: *The Pursuit of Mind* (Carcanet: Manchester, 1991).

⁵¹ Zob. William James, *Pragmatism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979 – pierwsze wyd. z 1907).

jasna, dopuszcza wiele odcieni szarości i nieokreśloności, a konkretne postaci mogą być trudne do zakwalifikowania, lecz samo wyszczególnienie tych generalnych dwóch rodzajów konstrukcji umysłów filozoficznych i wskazanie niebagatelnej roli właśnie pozaracjonalnej wrażliwości, wydało się Jamesowi użyteczne.

Mnie też ta typologia wydaje się użyteczna, przynajmniej dla zlokalizowania lub nazwania części stereotypów funkcjonujących zazwyczaj w warstwie niewerbalnej, ale też dla podkreślenia, że przedstawiane argumenty nie są wszystkim, co odgrywa rolę w filozofii. Cytowane powyżej kobiety łatwo jest włączyć w ramy pierwszego typu wyszczególnionego przez Jamesa. Tomasz z Akwinu byłby zapewne jednym z paradygmatycznych przykładów tego typu konstytucji umysłowej czy sposobu patrzenia na świat.

Spśród współczesnych mężczyzn, wypowiadających podobne do przywołanych w poprzedniej sekcji zastrzeżenia względem wystarczalności wyjaśnień ludzkiej natury według charakterystycznie nowożytnej nauki, przywołam tylko jednego, powszechnie znanego filozofa, którego publikacje zdążyły wejść do kanonu klasyki filozofii XX wieku. Thomas Nagel jest uznawany za jednego z najbardziej wpływowych i wnikliwych filozofów. W swej książce *The Last Word* z 1997 roku, gdzie rozważa kwestię realizmu w filozofii i nauce (czyli o tym, co ma ostatnie słowo, co jest ostatecznym weryfikatorem, co ma ostateczny autorytet poznawczy), umieszcza ostatni rozdział o ewolucyjnym naturalizmie i obawie przed religią⁵². Z wyraźnym zachwytem i aprobatą cytuje parokrotnie fragmenty z Charlesa Sandersa Peirce'a o jego pojmowaniu realizmu⁵³. Lecz takie stanowisko wydaje mu się niepokojące (*alarming*), bo trudno oprzeć się wrażeniu, że obraz świata, jaki jest z tym stanowiskiem związany, jest religijny lub quasi-religijny. Zauważa, że: „Myśl o tym, iż relacja pomiędzy umysłem i światem jest czymś fundamentalnym, powoduje w wielu współczesnych ludziach spięcie”. Po czym wprost stwierdza: „Sądzę, że jest to jeden z objawów obawy przed religią, która ma ogromne i często szkodliwe konsekwencje dla nowożytnego życia intelektualnego”⁵⁴. Dalej uściśla, że nie chodzi mu o „zupełnie zrozumiałą wrogość” względem niektórych religijnych instytucji, ani o religijność

⁵² Zob. Thomas Nagel, *The Last Word* (Oxford: Oxford University Press, 1997), s. 127–143.

⁵³ Zob. tamże, s. 127–129.

⁵⁴ Tamże, s. 130.

rozumianą jako zabobon, ale o coś znacznie głębszego: o obawę przed religią. Nagel wyznaje, że sam podlega tej obawie czy wręcz strachowi przed religią, dlatego może mówić także z własnego doświadczenia. Wyznanie to jest na tyle charakterystyczne, że warto je zacytować tutaj w całości:

Mówię z doświadczenia, sam będąc pod mocnym wpływem tej obawy (ang. *fear*): chcę, żeby ateizm był prawdziwy i niepokoi mnie to, że niektórzy z moich najbardziej inteligentnych i wykształconych znajomych są ludźmi religijnymi. Nie chodzi tylko o to, że nie wierzę w Boga i, oczywiście, mam nadzieję, że mam rację w tym przekonaniu. Chodzi o to, że mam nadzieję, że nie ma Boga! Nie chcę, żeby był jakiś Bóg; nie chcę, żeby wszechświat był taki⁵⁵.

Dla Nagela jest to jasne, że przyjęcie realizmu Peirce'a może się spokonać z oporem luźno związanym z samym realizmem, ale mocno związanym ze stosunkiem do religii. Realizm taki bowiem wprowadza coś na kształt „problemu kosmicznego autorytetu”, czegoś poza nami, co weryfikuje nasze myślenie, co ma mieć ostatecznie, decydujące słowo.

Nagel podejrzewa, że właśnie ten problem stoi za wieloma przejawami scjentyzmu i redukcjonizmu w naszych czasach⁵⁶. Obawa przed religią może, jego zdaniem, dotyczyć nie tylko istnienia Boga, ale też takiego porządku kosmicznego, w którym umysł nie da się zredukować ani wyjaśnić przypadkiem. W jego opinii związana z tym jest „głęboko zagnieżdżona awersja w nowożytnym ‘odczarowanym’ *Weltanschauung* względem każdej ostatecznej zasady, która nie jest martwa – czyli pozbawiona wszelkiego odniesienia do możliwości życia czy świadomości”⁵⁷.

W eseju *Secular Philosophy and the Religious Temperament*, opublikowanym w 2010 roku, Thomas Nagel rozwija temat relacji umysłu do świata i rozważa filozoficzne alternatywy z jednej strony dla myślenia religijnego, z drugiej zaś dla „niewzruszonego czy twardogłowego ateizmu”⁵⁸. Zauważa najpierw, że filozofii analitycznej zarzuca się, iż niewiele w niej treści, którymi można by karmić duszę, niewiele treści ku zbudowaniu, podczas gdy od początku znaczącym elementem ożywiający filozofię była tęsknota za kosmicznym pojednaniem, odnalezienie-

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 131.

⁵⁷ Tamże, s. 133.

⁵⁸ Zob. Thomas Nagel, *Secular Philosophy and the Religious Temperament: Essays 2002–2008* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

niem zadowalającej jedności z całą rzeczywistością. Podaje przykład głęboko religijnego temperamentu Platona i zaznacza, że nie chodzi mu o religię, ale o sposób uprawiania filozofii. Filozoficzny temperament religijny to dla niego „dyspozycja poszukiwania takiego ujęcia świata, które może odgrywać jakąś rolę w życiu wewnętrznym – rolę, którą w niektórych ludziach odgrywa religia”⁵⁹. Albo inaczej, religijny temperament jest przejawiającym się nawet bez Boga pragnieniem harmonii z rzeczywistością, pragnieniem „życia nie tylko życiem stworzenia, jakim ktoś jest, ale w pewnym sensie uczestnictwa w życiu wszechświata jako całości”⁶⁰. W tym, co pisze Nagel, widać takie właśnie pragnienie, choć nie przyjmuje on istnienia Boga, ani nie szuka religii jako takiej. Poszukuje natomiast takiej formy myślenia filozoficznego, która będzie odkrywała, czy niosła, znaczenie dla ludzkiego życia. W dążeniach naukowców i filozofów do zredukowania wszystkiego, co istnieje, do tego, co może odkryć i wyjaśnić fizyka, dostrzega też redukcję sensu ludzkiego życia i sprowadzanie znaczenia relacji z innymi i wszechświatem do absurdu⁶¹.

W książce zaś *Mind and Cosmos* z 2012 roku argumentuje, że prawdziwe uznanie trudności problemu relacji umysłu z ciałem musi w końcu prowadzić do zmiany szeroko przyjętego sposobu przypisywania miejsca naukom fizycznym w opisywaniu porządku naturalnego⁶².

⁵⁹ Tamże, s. 4.

⁶⁰ Tamże, s. 6.

⁶¹ „But the universe revealed by chemistry and physics, however beautiful and awe-inspiring, is meaningless, in the radical sense that it is incapable of meaning” (tamże, s. 7). Albo finał tego eseju: „[...] if the Platonic alternative is rejected along with the religious one, we must go back to the choice between hardheaded atheism, humanism, and the absurd. In that case, since the cosmic question won't go away and humanism is too limited an answer, a sense of the absurd may be what we are left with” (s. 17). W następnym zaś eseju pisze: „Yet the impulse to find an explanation of everything in physics has over the last fifty years got out of control. The concepts of physical science provide a very special, and partial, description of the world that experience reveals to us. It is the world with all subjective consciousness, sensory appearances, thought, value, purpose, and will left out; what remains is the mathematically describable order of things and events in space and time. [...] But reductive physicalism turns this description into an exclusive ontology. The reductionist project usually tries to reclaim some of the originally excluded aspects of the world, by analyzing them in physical (e.g. behavioral or neurophysiological) terms, but it denies reality of what cannot be so reduced. I believe the project is doomed” (s. 25 – podkr. moje).

⁶² Zob. Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

Z niezmiennie ateistycznego stanowiska decyduje się wyraźnie opowiedzieć się przeciwko naukowej i filozoficznej ortodoksji i argumentować, że materialistyczna, redukcjonistyczna neo-Darwinowska koncepcja natury jest prawie na pewno błędna. W jego opinii, obecna ortodoksja w sprawie postrzegania kosmicznego porządku wynika zwyczajnie z bezpodstawnych założeń, które kłócą się ze zdrowym rozsądkiem⁶³. Ponadto, zaznacza, że zgłaszanie wątpliwości, czy powstanie życia i jego rozwój da się w pełni wyjaśnić mechanizmami, bez odwołania do jakiegś celowości, wydaje się dziś skandaliczne, ale to dlatego, że „prawie każdy w naszej świeckiej kulturze był przymuszany do postrzegania redukcyjnego programu badań jako świętego, pod pozorem, że wszystko inne nie będzie nauką”⁶⁴. On sam opowiada się mocno za antyredukcjonizmem w wyjaśnianiu immanentnego porządku naturalnego, odcinając się zarazem od jakichkolwiek bytów transcendentnych, czy od hipotezy Inteligentnego Projektu. Występuje jednakże przeciwko sekowaniu czy wykluczaniu z kręgu naukowej czy filozoficznej dyskusji tych, którzy taką hipotezę podtrzymują. Nawiązując do swego teofobicznego wyznania z przywoływanej powyżej wcześniejszej książki, ponownie pisze:

Przyznaję się do mojego własnego bezpodstawnego założenia w tym, że uznaję za niemożliwe spojrzeć na alternatywę projektu jako na rzeczywistą opcję. Nie ma we mnie *sensus divinitatis*, który uzdalnia – a nawet przynagla – tak wielu ludzi do widzenia w świecie wyrazu boskiego celu w sposób tak naturalny, jak widzą w uśmiechniętej twarzy wyraz ludzkiego uczucia⁶⁵.

W przypisie zaś uściśla, że nie tylko nie ma w nim otwartości, ale ma w sobie mocną awersję względem takiej idei.

Nagel przedstawia szereg argumentów, które składają się na obraz ograniczoności wyjaśnień w ramach redukcyjnego materializmu. Pisze

⁶³ Zob. tamże, s. 3.

⁶⁴ „I realize that such doubts will strike many people as outrageous, but that is because almost everyone in our secular culture has been browbeaten into regarding the reductive research program as sacrosanct, on the ground that anything else would not be science” (tamże, s. 4).

⁶⁵ „I confess to an ungrounded assumption of my own, in not finding it possible to regard the design alternative as a real option. I lack the *sensus divinitatis* that enables – indeed compels – so many people to see in the world the expression of divine purpose as naturally as they see in a smiling face the expression of human feeling” (tamże, s. 6). A w przypisie: „I am not just unreceptive but strongly averse to the idea, as I have said elsewhere”.

o niewystarczalności wskazywania mechanizmów funkcjonujących na różnych poziomach rzeczywistości i o potrzebie włączenia jakiejś formy wyjaśniania teleologicznego. Zżyma się na wyjaśnianie wszystkiego teorią ewolucji i dostrzega w tym podobieństwo do wcześniejszego wyjaśniania wszystkiego Bogiem (pisze nawet żartobliwie o „Darwinism of the gaps”). Jego zdaniem, wyjaśnienia życia i umysłu według redukcyjnego materialistycznego neo-Darwinizmu są po prostu niewiarygodne, a obecną ortodoksję nazywa „heroicznym tryumfem ideologicznej teorii nad zdrowym rozsądkiem”.

Nagel nie przedstawia wypracowanej alternatywy względem krytykowanego przezeń redukcyjnego materializmu, ale poprzez nagromadzenie argumentów pokazujących znaczne ograniczenia sugeruje, że takiej alternatywy bardzo potrzeba.

* * *

Pytanie o zakres redukcjonizmu w nauce może być ujmowane w aspekcie stosowania teoretycznej i ontologicznej zasady oszczędności. Zasada ta jest uznawana za jedną z wersji brzytwy Ockhama i traktowana jako cenne narzędzie metodologiczne eliminujące różnorakie teoretyczne udziwnienia, wprowadzane zbyt często przez myślicieli do własnych teorii. Udziwnienia te pojawiają się z różnych powodów: czasem są wynikiem chęci wytworzenia wrażenia subtelności i wyrafinowania, czasem powstają z lęku zrodzonego z doświadczenia własnej ignorancji i są zasłoną dla braku wyraźnego rozumienia, czasem wypływają z przesadzonego dążenia do oryginalności, czasem świadczą o próżniaczym pięknoduchostwie, czasem są pochodną akademickiego pieniactwa lub jeszcze innych wad niweczających pracę intelektualną.

Wbrew popularnemu przekonaniu, że tę zasadę dopiero w XIV wieku wynalazł William Ockham (stąd wyrażenie „brzytwa Ockhama”), trzeba zaznaczyć, że zasadę tę promował Arystoteles i była ona dosyć powszechnie przyjęta przez autorów średniowiecznych, także przez Akwinatę⁶⁶. Przypisywanie wynalezienia takiej brzytwy Ockhamowi jest częścią nowożytnej historiografii, o której już mówiliśmy wcześniej,

⁶⁶ Zob. Maxwell J. Charlesworth, *Aristotle's Razor*, „Philosophical Studies” (Ireland) 6 (1956): 105–112; Elliott Sober, *Ockham's Razors: A User's Manual* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), s. 4–12.

mającej na celu zdyskredytowanie raczej niż wyjaśnienie. Według narracji tej historiografii, Ockham wyciął w pień wszystkie dziwactwa postulowane przez Arystotelesa i w filozofii scholastycznej, będące pozostałościami po magicznych wierzeniach, i dzięki temu otworzył drogę dla nadejścia nowożytności. Ockham miał, co prawda, wyraźną predylekcję do wycinania i redukcji, ale to raczej kwestia temperamentu i gustu (a być może także braku wyobraźni), czy ktoś zwraca uwagę na złożoność doświadczenia i rzeczywistości, i stara się coś z złożoności oddać w opisie lub wyjaśnieniu, albo tę złożoność pomija jako nieważną. Lecz samej zasady oszczędności teoretycznej i ontologicznej, w formie, jaką się powszechnie przypisuje Ockhamowi, nie ma w pismach Ockhama, natomiast jej sens Ockham przejął ze sformułowań Arystotelesa, podobnie jak jego starsi scholastyczni koledzy, Duns Szkot czy Tomasz z Akwinu.

Quine słynnie zasugerował, że to od estetycznego zmysłu zależy sprzeciw względem przeludnionej ontologii, a zasada oszczędności wyraża „upodobanie w pustynnych krajobrazach”⁶⁷. Lecz wydaje się, że to raczej takie właśnie upodobanie wpływa na specyficznie redukcjonistyczne rozumienie tej zasady (czyli wpływa na zastąpienie brzytwy siekierą i „uprawianie metafizyki siekierą” – według określenia Peirce’a), czy też na ocenę, co jest przeludnieniem, a co upragnioną wielością i bogactwem. Co dla jednego jest oszczędnością, dla innego jest skąpstwem. Co dla jednego jest olśniewającą prostotą, dla innego jest niedopuszczalnym uproszczeniem. Co dla jednego jest wystarczającym wyjaśnieniem, dla innego jest nieznośną powierzchownością. Jedni lubią pustynne krajobrazy, inni mają upodobanie w angielskich ogrodach, puszcach i dżunglach. Jak więc różnorakie wady moralne i intelektualne mogą prowadzić do udziwnień teorii i ich niepotrzebnego skomplikowania, tak też podobne lub inne wady mogą prowadzić do swoistej szermierki brzytwą Ockhama, wycinania wszystkiego, czego jeszcze nikt inny nie wyciął i pozostawiania zaledwie kikutów lub kadłubów bytów czy teorii.

Dążenia do redukcji w nauce muszą mieć jakieś granice, a wyznaczenie tych granic jest ciągle przedmiotem debat. Mówienie, że debata jest już zakończona i ma być tak, jak mówią poszczególni utalentowani

⁶⁷ Zob. Willard Van Orman Quine, *On What There Is*, w: tenże, *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953), s. 1–19 [tu: s. 4].

i utytułowani neuronaukowcy, nie wydaje się wystarczająco uzasadnione⁶⁸. Być może jest to kwestia gustu, temperamentu, wrażliwości i związanych z nimi obaw, jak tego świadectwa widzieliśmy w tym rozdziale, jednakże zbyt daleko posunięty redukcjonizm może skutkować tym, że potem będzie brakować podstaw dla racjonalnego określenia, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe. Może brakować podstaw dla racjonalnej obrony przed uprzedmiotowieniem i wykorzystaniem. Będziemy zaś zmuszeni zredukować etykę, jak nam to już proponują niektórzy autorzy, do „promowania łagodnego zachowania”, albo badania zachowań prospołecznych i antyspołecznych – czyli w rezultacie do dziecinnego zastanawiania się, czy Jasiu był grzeczny, czy nie, i co zrobić, aby był grzeczny.

Temat *Ody do radości* z IX Symfonii Beethovena można dosyć prosto i adekwatnie przedstawić kilkoma dźwiękami, i rzeczywiście jest on tak przedstawiany, na przykład w grających kartkach okolicznościowych.

⁶⁸ Na przykład, John Bickle, autor często przywoływanej książki *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account* (Amsterdam: Kluwer, 2003), zaznacza w innej swej książce, *Psychoneural Reduction: New Wave* (Cambridge, MA–London: The MIT Press, 1998): „[...] one can assert without serious challenge that nonreductive physicalism in some form or other is the currently accepted solution to the mind-body problem, at least within Anglo-American philosophy of mind” (s. 2). Konsensus filozoficzny zaś określa w ten sposób: „Consensus holds that reductionism is dead. Well-known arguments by Donald Davidson, Hilary Putnam, Jerry Fodor, Richard Boyd, Ned Block, and others show that reductionism is either superfluous or false. And consensus is quite inclusive. Being a reductionist nowadays, as Jaegwon Kim notes, ‘is a bit like being a logical positivist or a member of the Old Left: an aura of doctrinaire naiveté hangs over such a person’” (s. 1). Cytat z Kima pochodzi z jego artykułu: *The Myth of Nonreductive Materialism*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 63 (1989): 31–47 [tu: s. 32]. Albo Robert N. McCauley w rozdziale *Reduction: Models of Cross-Scientific Relations and Their Implications for the Psychology–Neuroscience Interface*, w: Paul Thagard (red.), *Philosophy of Psychology and Cognitive Science* (część wielotomowego podręcznika: Dov M. Gabbay, Paul Thagard, John Woods [red.], *Handbook of the Philosophy of Science*), (New York: Elsevier, 2007), s. 105–158, również zaznacza, że szczyt entuzjazmu filozofów w sprawie możliwości redukcji psychologii do neuronauk przypada na lata 90. zeszłego wieku, ale tuż przed końcem XX wieku w filozofii psychologii panował już antyredukcyjny konsensus (tutaj s. 105). Cytuje tam również Kima narzekającego na antyredukcyjny klimat. McCauley stara się w tym rozdziale przekonać, że jeszcze nic straconego i jest nadzieja na wypracowanie zadowalającego modelu, bo mimo głosów niezadowolonia, pęd ku takiemu redukcjonizmowi w ostatnich latach jeszcze się nasilił i wysublimował.

Można być zachwyconym prostotą i adekwatnością schematycznego odwzorowania, a nawet dumnym z rozpoznania mechanizmu. Lecz taka redukcja IX Symfonii do melodyjki z grającej kartki, z równoczesnym wykluczeniem całego bogactwa muzyki tego utworu, ma swoją cenę, na którą nie wszyscy chcą się zgodzić. I nie chodzi, oczywiście, o cenę związaną z kosztami produkcji i dystrybucji kartki. Muzycy filharmonii byłiby niezadowoleni z perspektywy zastąpienia ich występów prostym otwieraniem grającej kartki. Z dużym prawdopodobieństwem także i dotychczasowi odbiorcy wysokiej kultury oburzyliby się na czyjąkolwiek sugestię – nawet na sugestię wielkich naukowców i laureatów Nagrody Nobla – że skoro postęp naukowy i techniczny pozwolił nam na redukcję IX Symfonii, to teraz wystarczy nam otwieranie okolicznościowych kartek grających, a inne potrzeby i przeżycia są tylko iluzją. Szkoły muzyczne, filharmonie i studia nagrań zamienimy na laboratoria i hale przemysłowe, byśmy mogli naukowo redukować również inne przestrzenie naszego życia, i jeszcze na tym zarabiać, zamiast dotować wiecznie deficytową kulturę. Nawet perspektywa lepszego, bo bardziej użytecznego wykorzystania tych przestrzeni nie wszystkich przekona.

Dla nieprzekonanych nieuchronnością naukowego redukcjonizmu ludzkiej natury i dla próbujących obronić się przed dumnym marszem „naukowego ujęcia ludzkiej natury”, w którym rzekomo nie ma miejsca na odpowiedzialność moralną, wolny wybór czy świadomą decyzję, lektura tekstów Tomasza z Akwinu może być użyteczna i inspirująca. Dzięki takiej lekturze można odnajdywać narzędzia myślowe, które pomogą wyjaśniać różne aspekty codziennego doświadczenia i wskazywać słabe punkty w argumentacji niektórych neuronaukowców i ujętych tą argumentacją filozofów. Szczególnie użytecznym owocem takiej lektury może być rozwiewanie bodaj części obaw, o których wspominali cytowani powyżej Fales, Dawkins, Lewontin czy Nagel. Innym niebagatelnym owocem może być odkrywanie konsekwencji specyficznie przednowożytnej postawy względem natury, jak też ponowne odkrywanie szerokiego rozumienia przyczynowości, mieszczącego również przyczynowość celową i formalną.

8. Nowe zastosowanie dawnych rozwiązań

Zakładam, że dla neuroetyków użyteczne jest rozumienie, czym jest nauka, skąd biorą się poszczególne jej postulaty, jakie korzenie mają konkretne ramy myślowe przyjmowane w neuronaukach, jakie są podstawowe ograniczenia poszczególnych ram i jakie są alternatywy. W poprzednich rozdziałach sugerowałem, że w związku z tym zainteresowanie historią poszczególnych idei i sposobów myślenia stanowi dla neuroetyków podobne wyzwanie, co studiowanie zdobyczy neuronauk i zaproponowałem przyjrzeć się bliżej myśli Tomasza z Akwinu. Przyglądanie się myśli autora z odległej epoki może być traktowane jak narzędzie myślowe, pozwalające lepiej zrozumieć nieoczywistość niektórych założeń dzisiaj powszechnie przyjmowanych. Dawne pisma mogą być też źródłem odkrywania innych, bardziej szczegółowych narzędzi myślowych i inspiracji do proponowania alternatywnych ujęć.

Jako że z sugestią lektury pism Akwinaty wiąże się dla wielu neuroetyków kilka, wydawałoby się, nieprzekraczalnych przeszkód dotyczących jego religijności, specyficznej metafizyki i teologicznego zaangażowania, w kolejnych rozdziałach wyjaśniałem, że to, co wygląda na pierwszy rzut oka jak przeszkoda, może okazać się raczej atutem.

Wspomniałem o kontekście powstawania XX-wiecznego rozumienia naturalizmu, o platońskim kontekście naturalizmu Arystotelesa, jak też o neoplatońskim i neomanichejskim kontekście naturalizmu Tomasza z Akwinu. Jak arystotelesowski naturalizm może być postrzegany jako sposób na przewyciężenie platońskiego dualizmu w ujmowaniu człowieka, tak współczesny naturalizm bywa postrzegany jako sposób na przewyciężenie dualizmu kartezjańskiego. W poprzednim rozdziale przytoczyłem opinie szeregu wybitnych autorów, którzy zgłaszali potrzebę korekty współczesnego rozumienia czy zastosowania naturalizmu w wyjaśnianiu ludzkiej natury. Być może więc użyteczne będzie także uwzględnienie kontekstu kształtowania się myśli arystotelesowskiej w sporze z innym ujęciem człowieka, mianowicie z demokrytejskim materializmem. Mówiąc o myśli arystotelesowskiej, jak zwykle w tym opracowaniu, chodzi o Akwinaty prezentację i wykorzystanie tej myśli, zatem ważne i ciekawe może być również jego ustosunkowanie się do

późniejszych rodzajów materializmu, występujących u autorów stoickich czy u Galena. W tym rozdziale rozwinę ten temat i ponownie zaproponuję, by spojrzeć na teologiczny kontekst filozoficznej myśli Akwinaty nie jako na zaraźliwą chorobę, źródło potencjalnej infekcji dla świeckiego myślenia, ale jako na atut, narzędzie myślowe pomocne w identyfikowaniu innych form myślenia religijnego, naleciałości kiepskiej teologii, form kryptoteologii i antyteologii, a także pomocne w zdroworozsądkowym rozumieniu ludzkiej natury.

8.1. Otwartość na śmiesznych staruszków

W poprzednim rozdziale sugerowałem, że bezkrytyczne przyjmowanie wypowiedzianych przez kilku słynnych naukowców i filozofów zapewnień dotyczących „naukowego ujęcia ludzkiej natury” może być wyrazem naiwności. Przytoczyłem szereg przykładów współczesnych autorów apelujących o umiarkowanie w stosowaniu redukcjonistycznej metody w naukowym zgłębianiu ludzkiej natury, o porzucenie tendencji imperialistycznych w nauce, o rozszerzenie rozumienia przyczynowości, o poważniejsze wzięcie pod uwagę codziennego doświadczenia i o szacunek dla odmiennych (czyli ukształtowanych szerszym spojrzeniem niż zawężające spojrzenie nowożytnej nauki) postaw względem rzeczywistości, a szczególnie względem natury ożywionej.

Niektórzy z tych autorów podkreślali potrzebę wzięcia pod uwagę praktyki naukowej naukowców i dostosowywania rozumienia nauki czy filozofii nauki do tejże praktyki. Takie głosy życzliwej krytyki bywają skuteczne. Jednym z przykładów skuteczności może być powstanie w ciągu ostatnich dwóch dekad nurtu filozofii nowego mechanizmu (*new mechanical philosophy*, albo *new mechanism*). Kierunek ten jest nowym sposobem myślenia o filozoficznych założeniach u podstaw wielu dziedzin nauki, szczególnie w biologii, neuronaukach i psychologii¹. Nie jest to jedna teoria, ale raczej rodzina podobnych ujęć, czy też raczej pewien nurt w filozofii nauki, charakteryzujący się między innymi tym, że kształtowany jest bliską obserwacją praktyki naukowców. Powstał on w dużej mierze w reakcji na silną pozycję logicznego empiryzmu w filo-

¹ Zob. Carl Craver, James Tobery, „Mechanisms in Science”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/science-mechanisms>.

zofii nauki XX wieku, a pierwsze zwiastuny zmiany nastawienia ostatnich dekad zeszłego wieku wiązały się z przepracowaniem rozumienia przyczynowości i tak zwanym „praktycznym zwrocie” w sposobie myślenia o nauce. Charakterystyczne dla logicznego empiryzmu było abstrakcyjne zajmowanie się teoretycznymi cechami nauki i przyjmowanie fizyki jako głównego punktu odniesienia. Dla nowego mechanizmu zaś głównym punktem odniesienia jest biologia.

Odkrywanie mechanizmów funkcjonowania rzeczywistości od dawna uznawane jest za jeden z podstawowych elementów wyjaśnienia naukowego, ale ten nurt nazywa się nowym dlatego, że koryguje zbyt jednostronną mechanicystyczną filozofię kartezjańską czy filozofię właściwą dla wczesnej nowożytności. Nowy mechanizm porzuca przede wszystkim założenie, że odkrywane mechanizmy są maszynami lub częściami maszyn, a też dystansuje się względem nadto zawężonej metafizyki, w której mieści się niewiele rodzajów bytów, zmian czy przyczyn². Przedstawiciele nowego mechanizmu zasadniczo zgadzają się również, że mechanizmy nie muszą być deterministyczne (bo w rzeczywistości wiele jest czynników, które mogą wpłynąć na działanie mechanizmu lub przeszkodzić jego działaniu), a odkrywanie mechanizmów nie musi (czasem nie powinno) wiązać się z redukcjonizmem.

Nowy mechanizm odcina się także od nieuzasadnionego wykluczenia teorii naukowych i dużej części praktyki naukowej stosowanego przez przedstawicieli logicznego empiryzmu, pod pozorem, że są one niedostatecznie naukowe, i od dążenia do redukcji wszystkich dziedzin nauki do fizyki. Jako że biologia, czy inne dziedziny traktujące organizmy żywe, opierały się takiej redukcji, pojawiały się nawet głosy, że w takim razie dziedziny te nie są nauką lub są niedostatecznie naukowe i trzeba dokonać jakiejś ich transformacji, żeby zmieściły się w paradygmacie wypracowanym w ramach logicznego empiryzmu. Nowe ramy myślenia o nauce i praktyce naukowej, powstałe w reakcji na tę przesadę i oderwanie od realiów, rezonują więc z przywoływanymi zarzutami o scjentyzm, imperializm, wykluczanie kategorii życia i nieuzasadnione zawężanie perspektywy spojrzenia i wyjaśnienia.

Gościnne, otwarte, ekumeniczne spojrzenie na naukę i wyjaśnianie naukowe, a także na samą naturę, rozwijane w nurcie nowego mechani-

² Przykładowo, Stuart Glennan, *The New Mechanical Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2017), pisze: „[...] the New Mechanists are not committed to atomism either metaphysically or methodologically” (s. 6).

zmu, zaskakująco koresponduje z poszczególnymi aspektami nieredukcyjnego i pluralistycznego naturalizmu Arystotelesa (nazywanego czasem ojcem biologii) i Tomasza z Akwinu, w ramach którego fizyka i biologia współtworzyły jedną naukę o naturze i stanowiły integralną część filozoficznego ujęcia natury³. Rzecz jasna, z dzisiejszego punktu widzenia, jest też wiele aspektów ogromnie problematycznych w tej starożytnej czy średniowiecznej wersji naturalizmu, ale znacznie poszerzone spojrzenie na naukę i jej wyjaśniające strategie, jakie reprezentują zwolennicy nowego mechanizmu, otwiera jedną z możliwości wykorzystania niektórych narzędzi myślowych uznawanych wcześniej za zdyskredytowane i nienaukowe.

W powszechnej świadomości filozofów i naukowców ciągle chyba najbardziej zdyskredytowanym narzędziem myślowym w naturalizmie arystotelesowskim jest przyczynowość formalna i związany z nią hylemorfizm i esencjalizm. Drugie miejsce (albo być może *ex aequo* pierwsze) zapewne zajmuje przyczynowość celowa, czyli wyjaśnianie teleologiczne. Esencjalizm i teleologia są dla wielu jak śmieszni staruszkowie, którzy nie mają nic do powiedzenia współczesnemu człowiekowi, a jedynie mogą snuć opowieści, jak to dawniej bywało. Niektórzy jednak dostrzegają w tych opowieściach jakąś mądrość, której znaczenie można wykorzystać także dzisiaj.

³ Tiberiu Popa pokazuje, że Arystoteles nie sprzeciwiał się wyjaśnianiu według mechanizmu, gdy krytykował Demokryta, bo sam używał tego typu wyjaśnień, ale raczej sprzeciwiał się uznawaniu go za wystarczający lub wyłączny. Zob. jego *Mechanisms: Ancient Sources*, w: Stuart Glennan, Phyllis Illari (red.), *The Routledge Handbook of Mechanisms and Mechanical Philosophy* (New York: Routledge, 2018), s. 13–25. Jeszcze śmielej i bardziej integralnie przedstawia myśl Arystotelesa Jean De Groot w wymienionej książce *Aristotle's Empiricism: Experience and Mechanics in the 4th Century B.C.* (Las Vegas–Zurich–Athens: Parmenides Publishing, 2014). Po przedstawieniu swej interpretacji myśli Arystotelesa i wielu przykładów jego sposobów wyjaśniania, które można wpisać w model mechanizmu, pisze: „I do not ascribe to Aristotle mechanism as a conceptual approach known to modernity. Instead, I show that Aristotle appropriated for his narrative natural philosophy a key mathematical formulation that belonged to a genuine though fragmentary mechanics that he knew” (s. 366). Wyjaśnia też, że jej interpretacja wcale nie sprzeciwia się uznawaniu centralności pojęć substancji, istoty, formy czy teleologii w filozofii natury Arystotelesa. Natomiast Daniel De Haan wyjaśnia, w jakim sensie tomistyczna wersja arystotelesowskiego hylemorficznego animalizmu (zwana przez niego tomistycznym hylemorficznym personalizmem) jest zgodna z nurtem nowego mechanizmu. Zob. jego *Hylo-morphic Animalism, Emergentism, and the Challenge of the New Mechanist Philosophy of Neuroscience*, „Scientia et Fides” 5 (2017): 1–30.

Historia dyskredytacji przyczynowości formalnej i celowej, czy też hylemorfizmu, esencjalizmu i teleologii jest sama w sobie fascynująca, a nie mniej fascynujące są przemiany w historiografiach, czyli sposobach przedstawiania tej historii. Śledzenie tych zawłości rodzi pytanie, z jednej strony, co faktycznie zostało odrzucone, a do czego krytyka się nie odnosiła, z drugiej zaś strony, czy to historycznie uwarunkowane odrzucenie zachowuje swą moc dla dzisiejszego myślenia. W poprzednich rozdziałach już przywoływaliśmy poszczególne aspekty tej historii i zmian w historiografiach, i nie będziemy tego tutaj rozwijać. Dla naszego tematu ważne jest pokazanie użyteczności myśli Akwinaty we współczesnych debatach etycznych podejmujących wyzwanie neuronauk. Wskazanie historycznych przemian i wątpliwych teologicznych przesłanek stojących za odrzuceniem niektórych narzędzi myślowych służyło w poprzednich rozdziałach temu, by zaprosić do ponownego przyjrzenia się tym narzędziom, w wolności od tamtych wątpliwych przesłanek i związanych z nimi stereotypów. Jak widzieliśmy, potrzebę takich starodawnych narzędzi myślowych dla opisu i wyjaśnienia zwykłego ludzkiego doświadczenia zauważa wielu autorów (choć jest to prawdopodobnie ciągle mniejszość) i dostrzega ich wręcz niezbywalność dla oddania tych aspektów doświadczenia, które były charakterystycznie pomijane w nowożytnej nauce. Pomijanie zaś części doświadczenia i programowe wykluczanie niektórych sposobów wyjaśniania przyczynia się do powstawania szeregu problemów związanych z nowożytnymi i współczesnymi teoriami moralnymi, albo do roszczeń wysuwanych przez naukowców, by etycy zmieniali swe teorie, prawodawcy dostosowywali systemy prawa i systemy penitencjarne, a rodzice bardziej naukowo wychowywali swe dzieci.

Przykłady roszczeń niektórych neuronaukowców i „empirycznie uformowanych” lub „naukowo nastawionych” filozofów przytaczałem w poprzednim rozdziale, ale tutaj przytoczę jeszcze jeden znaczący przykład dotyczący konkretnego problemu, z którym muszą mierzyć się neuroetycy. Chodzi mianowicie o często dyskutowany problem determinizmu. Problem ten nie wynika z badań neuronauk, a raczej z często przyjmowanych w neuronaukach założeń epistemologicznych i metafizycznych. Przykład ten jak w soczewce skupia szereg założeń, które są wynikiem co najmniej dyskusyjnego dziedzictwa i będzie podstawą dla skrótowej prezentacji użyteczności poszczególnych aspektów myśli zawartej w pismach Tomasza z Akwinu.

8.2. Determinizm *encore*

W oksfordzkim podręczniku do neuroetyki mieści się rozdział autorstwa dwóch sławnych szwajcarskich uczonych z Uniwersytetu Genewskiego, Bernarda Baertschiego i Alexandre'a Maurona, pod tytułem *Genetic Determinism, Neuronal Determinism, and Determinism Tout Court*⁴. Deklarowanym celem autorów w tym tekście jest umieszczenie neurodeterminizmu na właściwym miejscu. Zestawiają determinizm neuronalny z genetycznym, by pokazać, że to dwa różne determinizmy: genetyczny jest, ich zdaniem, determinizmem kwalifikowanym (ograniczonym, w wąskim znaczeniu), natomiast neuronalny jest po prostu determinizmem, czyli determinizmem *tout court*, jeśli się go odnosi do człowieka.

Baertschi i Mauron zaznaczają, że determinizmu *tout court* nie da się pojąć bez skonstrastowania go z wolną wolą, rozumianą jako „posiadana przez osoby zdolność do podejmowania decyzji i działania według niezakłóconej własnej woli”⁵. Kryterium zaś niezakłóconości polega, ich zdaniem, na możliwości wyboru pomiędzy różnymi opcjami. Twierdzą, że zablokować taką zdolność może wszechwiedzący i wszechmocny Bóg, który od początków czasów już zdecydował, kto pójdzie do piekła, a kto do nieba (powołują się na Marcina Lutra *De servo arbitro*). A następnie piszą:

Co bardziej interesujące dla naszego tematu, natura też może to zrobić. Od XVII wieku – a szczególnie z sukcesem newtonowskiej fizyki [...] – powstało nowe rozumienie natury, które zastąpiło perspektywę arystotelesowską. W tej nowej koncepcji świat jest przyczynowo domknięty: każde wydarzenie jest spowodowane przez inne wydarzenie tego samego ontologicznego rodzaju i nie ma miejsca dla wydarzenia, które by nie było uwiecznione w przyczynowej sieci świata. Krótko mówiąc, każde wydarzenie w świecie ma przyczynę, a przyczyny i skutki mają tę samą materialną naturę, ich interakcje zaś są regulowane przez prawa natury. To jest fizyczny determinizm lub determinizm *tout court*⁶.

⁴ Bernard Baertschi, Alexandre Mauron, *Genetic Determinism, Neuronal Determinism, and Determinism Tout Court*, w: Judy Illes, Barbara J. Sahakian (red.), *The Oxford Handbook of Neuroethics* (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 151–160.

⁵ Tamże, s. 155.

⁶ Tamże, s. 156.

Autorzy zauważają, że Kartezjusz znalazł sposób, by „wierzyć w prawdę fizycznego determinizmu i wolnej woli”, dzięki przypisaniu wolnej woli czemuś pozanaturalnemu, czyli duszy. Lecz jego rozwiązanie szybko uznano za nie do utrzymania z powodu

niemożliwości wyjaśnienia interakcji pomiędzy duszą i ciałem [...] bez pogwałcenia domknięcia przyczynowego świata: gdy wola podnosi ramię, musi stworzyć ruch z niczego, bo dusza jest nieporuszonym bytem, który nie może utracić ilości ruchu, jaki przekazuje ramieniu⁷.

Dlatego też w postoświeceniowej filozofii i nauce zapanowało rozwiązanie zgodne z fizycznym determinizmem. I tak do dzisiaj uważa większość współczesnych naukowców, przekonują autorzy, przywołując autorytet Jaegwona Kima. Wyjaśniają zarazem, że nasze decyzje i działania są wprawdzie poprzedzone rozważaniem, ale motywy i powody też uznaje się za przyczyny, które są wydarzeniami mózgowymi, bo – cytując tym razem z aprobatą Cabanisa – myśl jest organiczną wydzieliną mózgu⁸. Tradycyjne rozumienie wolnej woli jest zatem nie do pogodzenia z determinizmem: „skoro determinizm jest rezultatem naszej najlepszej koncepcji świata (tzn. koncepcji naukowej), trzeba zrezygnować z wolnej woli”⁹.

Baertschi i Mauron wskazują na trzy możliwe postawy względem takich ustaleń. Radykalni determiniści zgadzają się ze wszystkim, libertarianie negują determinizm, a kompatybiliści przyjmują determinizm, ale modyfikują rozumienie wolnej woli, by tak ocalić odpowiedzialność moralną. Według radykalnych deterministów odkrycia neuronauk powinny prowadzić do porzucenia pojęcia odpowiedzialności i transformacji systemu prawa. Zdaniem autorów, taki wniosek jest przedwczesny: do porzucenia kompatybilizmu i przemian instytucjonalnych i społecznych potrzeba więcej badań empirycznych. Lecz libertarianie

⁷ Tamże. Podobne troski towarzyszą Christofowi Kochowi, gdy pisze w swej książce *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach* (Englewood, CO: Roberts & Company, 2004): „Particularly troublesome is the mode of interaction between the soul and the brain. How and where is this supposed to take place? Presumably, this interaction would have to be compatible with the laws of physics. This, however, would require an exchange of energy that needs to be accounted for. And what happens to this spooky substance, the soul, once its carrier, the brain, dies? Does it float around in some hyperspace, like a ghost?” (s. 5).

⁸ Por. Baertschi, Mauron, *Genetic Determinism*, s. 156.

⁹ Tamże, s. 156.

są w trudnej sytuacji, bo filozoficzna debata dotycząca neuronauk i wolnej woli „staje się mniej filozoficzna, a bardziej empiryczna”. Autorzy przypominają, że mamy obecnie możliwość obrazowania mózgu i odkrywamy coraz więcej mechanizmów w mózgu. Libertarianie więc, żeby zachować swe stanowisko, muszą zanegować neurodeterminizm i „twierdzić, że niektóre stany mentalne lub wydarzenia nie są przyczynowo połączone ze stanami lub wydarzeniami mózgowymi”¹⁰. Po czym następuje zaskakująca propozycja:

Ten antagonizm jest dobrze znany; nowością teraz jest to, że mamy pomysł na empiryczny test tych metafizycznych stanowisk dzięki neuronaukom (odkrycie niespowodowanego wydarzenia mentalnego sfalsyfikuje determinizm, zaś stały brak odkrycia takiego wydarzenia uprawomocni determinizm *tout court*)¹¹.

Baertschi i Mauron uważają, że dzięki takiej strategii neuronauki potwierdzą słuszność którejś z koncepcji człowieka.

Nie mam wątpliwości, że przy takich strategiach można potwierdzić słuszność czego tylko..., powiedzmy naukowo, mózg zapragnie. Propozycję testu trudno uznać za poważną. Jak ma się dokonać empiryczne odkrycie niespowodowanego wydarzenia mentalnego? Nic się nie zaświeci w skanerze? Nie pojawią się nowe kolory na monitorze, albo na wydruku, i to uznamy za dowód? Skonstruuuj narzędzie, które ma rejestrować część zmian w aktywności mózgu, a potem, na podstawie jego użycia, stwierdź, że nic innego nie ma – oto przepis na naukowy sukces i egzystencjalny luz. Wszystko staje się wtedy rozkosznie proste. Stare problemy metafizyki znikają jak mgła w promieniach tak wysublimowanej nauki. Z etyką też nie trzeba się męczyć, a tylko poczekać na więcej badań empirycznych (bo filozofia, oczywiście, nie jest empiryczna, prawda?). I wtedy wszystko będzie jasne: będziemy mieli determinizm *tout court* i etyka stanie się *trop courte*, żeby cokolwiek pisnąć. Neuro nauki za to nam odkryją wszystkie nasze mózgowo mechanizmy i powiedzą, jak żyć.

Czy faktycznie da się neuronaukowo zbadać moją aktualną decyzję, uwarunkowaną frustracją, że jeszcze nie skończyłem tej sekcji rozdziału

¹⁰ Tamże.

¹¹ „This antagonism is well-known; what is now new is that we have the idea of an empirical test of those metaphysical positions by the neurosciences (the discovery [of] an uncaused mental event will falsify determinism, the continuing failure to discover such an event will corroborate determinism *tout court*)”. – Tamże, s. 159.

i odczuwam irytujące skutki infekcji, ale mimo to postanawiam jeszcze godzinę popracować, a potem wrócić do domu, wręczyć żonie kwiaty (akurat te specyficzne kwiaty, które dla nas coś szczególnego oznaczają, i akurat dzisiaj, bo dla nas obojga ten dzień ma szczególne znaczenie) i przez cały wieczór zachować łagodność w stosunku do wrzeszczących i sporadycznie posłusznych dzieci? Jak takie postanowienie można zobaczyć w skanerze i odgadnąć jego znaczenie? Jak zmierzyć jego intensywność: może to tylko taka myśl, której nie zrealizuję, bo za słabo chcę? Jakie materialne przyczyny można tu wykryć? To, że jadłem mięso indyka i mam podwyższony poziom odpowiednich aminokwasów, potrzebnych do wytworzenia odpowiednich neuroprzekazników? A jeśli akurat jadłem coś bardzo ubogiego w treści, które mogły zadziałać? Co w innych sytuacjach, gdy jadłem to samo, ale nie podejmowałem takich właśnie postanowień? Czy zwolennicy determinizmu *tout court* mają nadzieję, że już wkrótce będziemy się uczyć matematyki nie tak tradycyjnie, ale patrząc na skany mózgowi matematyków?

Jeśli nauka nam mówi, że trzeba zrezygnować z wolnej woli, bo wyklucza ją naukowy determinizm, co w takim razie z drugą tradycyjną władzą duszy, zawsze występującą przy wolnej woli, a mianowicie, co z rozumem? Czy w naukowym ujęciu ludzkiej natury jest miejsce na rozum, intelekt czy racjonalność? Jeśli dobrze rozumiem, rozum też się nie mieści w takim ujęciu – miejsca wystarczy, być może, tylko na wyobraźnię, ale jedynie taką, w której nie ma pojęć, zdań, rozumowań, ani dowodów¹².

¹² I tak, faktycznie, przekonują Owen Flanagan, Hagop Sarkissian, David Wong, *Naturalizing Ethics*, w: Walter Sinnott-Armstrong (red.), *Moral Psychology*, t. 1: *The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness* (Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2008), s. 1–26. Jeden z głównych celów tego tekstu polega na propozycji, by w etyce normatywnej, rozumianej jako część ludzkiej ekologii, przyjąć pluralistyczny relatywizm. Standardowo referują nienaturalistyczne stanowisko Kartezjusza w sprawie wolnej woli jako nieporuszonego poruszyciela i twierdzą, że taka wolna wola „violates the basic laws of science” (s. 7). Wcześniej zaznaczają, że naturalista podobnie nie może przyjąć Kantowskiego postulatu „of a faculty of pure practical reason” (s. 6). Potem zauważają, że „naturalists from Hume on have tried to tame the concept of free will. The picture that Hume and other compatibilists paint is a fairly good fit with our best contemporary science” (s. 8). Następnie zaś uznają, że kompatybilizm potrzebuje dosyć znaczącej korekty, żeby być zgodny z neuronaukami: „What is ‘new’ – and thus what warrants the name ‘neocompatibilist’ – is the outright denial of any faculty that fits the description of free will. Why? Because the concept utterly fails to locate anything significant that we mean to be talking about. There is no such thing

Co sprawia, że decyduję się cytować tutaj rozdział tych autorów? Czy jestem zdeterminowany, by ich zacytować? Czy to sprawia moja dieta lub ćwiczenia fizyczne? Oksytocyna? Dopamina? Serotonina? A może testosteron? Czy neuroendokrynologia może pomóc w odpowiedzi na to pytanie? Co sprawia, że rozważam, czy ich zacytować, czy też nie? Co sprawia, że decyduję się poczytać szerzej, żeby zobaczyć, czy te twierdzenia są reprezentatywne? Czy to też jest zdeterminowane? Jaka byłaby różnica na poziomie neuronauk, gdybym, zamiast czytać szerzej, zdecydował się zacytować tych autorów po prostu z tego powodu, że ta książka przypadkiem (przypadkiem?) wpadła mi w ręce?

A tak w ogóle, skoro jest ten determinizm *tout court*, to po co o nim pisać, po co kogokolwiek przekonywać, skoro tak fundamentalnie nikt nie może przekonać się nie da? Bo jak przekonać kogoś, kto nie ma wolnej woli? Chyba że zwolennicy determinizmu *tout court* wierzą, że oni muszą pisać o determinizmie, bo są do tego po prostu zdeterminowani, domaga się tego na przykład Duch Ewolucji, a czytelnik jest zdeterminowany do tego, żeby czytać ich teksty i przyjąć ich zdeterminowane argumenty.

Co jednak będzie z tymi, którzy nie przyjmują tych argumentów? Być może też są zdeterminowani, żeby ich nie przyjąć, bo takie właśnie jest ich naukowe przeznaczenie. Za same zaś próby wyłamania się z determinizmu, za odrzucenie Ewangelii według świętej Nauki, spotka ich deterministyczna i przewidziana odwiecznie kara – zdeterminowani recenzenci niczym archaniołowie z piórami połyskującymi wykluczą ich z życia w zdeterminowanej nauce niosącej nadzieję na pełnię wyjaśnienia: za łamanie deterministycznego dogmatu zostaną wrzuceni w ciemności paranauki, gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębów wszystkich wykluczonych. Wszyscy zaś wierzący w determinizm *tout court* będą się cieszyć i radować, że uwierzyli w prawdę i będą sobie gratulować we wspólnocie wybranych.

Może jest jednak inne wyjaśnienie tego, że niektórzy nie przyjmują tych argumentów? Może po prostu ich nie rozumieją? Są zbyt tępi, żeby widzieć oczywistość naukową, którą tak wielu świątłych wyraźnie widzi?

as ‘will’ and thus no such thing as a ‘free will.’ (Here is one of the rare places where the eliminativist move is totally warranted.) There is no faculty of will in the human mind/brain. Talk of dedicated faculties can be useful when speaking of sensory and perceptual systems, but no respectable cognitive neuroscientist thinks there are distinctive faculties of will, reason, imagination, and the like” (tamże – podkr. moje).

A jak neuronaukowo wyjaśnić, że są zbyt tępi, by przyjąć argumenty za determinizmem *tout court*? Z pewnością się da, na przykład, wskazać, że mają coś niedorozwiniętego w mózgu i dlatego nie pojmują, albo podlegają zwyczajnie iluzji, jakich dużo wykazuje się w publikacjach neuro naukowych, reklamuje zaś, deklamuje i wychwala w niektórych publikacjach psychologicznych i filozoficznych – przede wszystkim iluzji wolnego wyboru. Jedynie neuronaukowcy wierzący w determinizm *tout court* i ich naśladowcy nie podlegają iluzji, a reszta tłumu podlega. Wyłącznie wierzący w determinizm *tout court*, dzięki metodzie naukowej i skanerom wyszli z jaskini i po prostu wiedzą, że cała reszta doświadczająca wolnego wyboru ogląda tylko cienie na ścianie i nie zdaje sobie sprawy z tego, że to wszystko jest iluzją.

Twierdzenia dotyczące determinizmu zderzają się z powszechnym ludzkim doświadczeniem sprawczości i wolnego wyboru. Ludzie zwyczajnie doświadczają, że mogą coś zrobić, choć nie muszą, mogą siebie zmuszać do czynności nieprzyjemnych ze względu na większe dobro, mogą zarządzać czasem w ciągu dnia, by czegoś dokonać, lub z takiego zarządzania zrezygnować, z powodu słabości, lenistwa albo też głosu rozsądku. Przywoływanie przypadków podlegania zaskakującym iluzjom poznawczym, by podważyć to powszechne przekonanie o sprawczości, jest przywoływaniem anomalii, co jedynie potwierdza istnienie stanu normalnego. Jeśli tego rozróżnienia na anomalie i stany normalne nie zachowamy, wówczas doświadczenia i twierdzenia autorów przekonujących do determinizmu nie mają żadnej wartości, bo na jakiej podstawie mam wierzyć, że ich badania, albo wnioski nie są wynikiem iluzji, albo moje ich rozumienie nie jest iluzoryczne? Mówienie o tym w ogóle traci sens i staje się zupełnie arbitralną paplaniną. W tym wymiarze takie przekonywania o determinizmie podobne są do prób negocjowania zasady niesprzeczności: one same znoszą, usuwają, negują swą sensowność.

8.3. Przykłady pomocnych narzędzi

Czy pisma Tomasza z Akwinu mogą być tu pomocne? Tak, i to pod wieloma względami. Wymienię teraz pokrótce szereg elementów, które w takim kontekście – i w kontekstach podobnych – z pożytkiem można wykorzystać.

a) Po pierwsze, cenne tutaj mogą okazać się wydobyte przez Akwinatę Arystotelesowskie zdroworozsądkowe narzędzia myślowe, wypracowane w sporze przede wszystkim z sofistami, pitagorejczykami, demokrytejskimi atomistami i Platonem, dotyczące porządku poznania i wyjaśniania¹³. Narzędzia te pozwalają między innymi na rozumny sprzeciw względem wciskania doświadczenia (*per quandam violentiam* – jak to trafnie określił Akwinata) w zbyt ciasne ramy z góry założonej teorii¹⁴. Oczywiście codziennego doświadczenia sprawczości skłania ku poszukiwaniu innych wyjaśnień niż bezwarunkowe przyjęcie determinizmu lub abdykacja ze starania o poznanie prawdy.

b) Po drugie, naturalistyczna postawa poznawcza Arystotelesa, jak ją wyjaśnia i naśladuje Akwinata, nie pozwala na stwierdzenie, że filozofia tym różni się od nauki, że nauki są empiryczne, a filozofia nie jest empiryczna. Jak widzieliśmy, arystotelesowska filozofia pozytywnie realizuje powiedzenie Peirce'a o tym, że filozofia albo będzie nauką, albo bredniami. Ani filozofia, ani etyka nie może z założonymi rękami czekać na więcej badań empirycznych, bo do natury filozofii i etyki należą właśnie badania empiryczne, wyjaśnianie ich, teoretyczne porządkowanie i mądrościowe integrowanie. Jeśli mowa o badaniu empirycznym, nie chodzi o empirię w sztucznie zawężonym zakresie¹⁵, ale badanie

¹³ Arystoteles, oczywiście, bardzo dużo zwyczajnie przejął od innych i czasem swą zależność wyrażał, co Akwinata również zauważał i podkreślał w swych komentarzach. Na przykład, gdy Tomasz pisał o tym, że Arystoteles był uczniem Platona, Platon zaś chętnie uczył się od innych i dużo przejął tak od dawnych filozofów natury, Empedoklesa, Anaksagorasa, pitagorejczyków i innych, jak i od sobie współczesnych, do których sam docierał, udając się w dalekie podróże (zob. *In Meta.*, I, 10, n. 152). Albo gdy pisał o tym, że powinniśmy być wdzięczni wszystkim poprzednikom, gdyż odkrycie prawdy jest wielkim dobrem. Winniśmy być wdzięczni nie tylko tym, którzy odkryli i dobrze wyrazili jakąś prawdę, ale też tym, którzy powierzchownie traktowali jakieś tematy i nie przyjmujemy ich opinii – ci ostatni również przyczyniają się do naszego ćwiczenia się w poszukiwaniu prawdy (zob. tamże, II, 1, n. 288). Albo gdy referował słowa Arystotelesa, by „kochać obie strony sporów: i tych, z którymi się zgadzamy i przyjmujemy ich opinie, i tych, których opinie odrzucamy. Bo jedni i drudzy starali się poznać prawdę, w czym również nam pomogli” (tamże, XII, 9, n. 2566).

¹⁴ Zob. sekcja 5.2.

¹⁵ Zob. bardzo ciekawe refleksje językoznawcy dotyczące angielskiego słowa *empirical*: Anna Wierzbicka, *Experience, Evidence, and Sense: The Hidden Cultural Legacy of English* (Oxford: Oxford University Press, 2010), s. 6–8. Zauważa ona, że *empirical* jest ogromnie ważne dla języka angielskiego – w porównaniu na przykład do francuskiego *empirique*, używane jest prawie dwa razy częściej. Co ciekawsze, te słowa nie znaczą

doświadczenia szeroko rozumianego, również codziennego doświadczenia. Jeśli zaś mowa o badaniu, nie chodzi o badanie w sztucznie zawężonym zakresie, ale badanie szeroko rozumiane, dokonywane różnorodnymi narzędziami myślowymi. Przyjęcie tak rozumianej filozofii może być cennym narzędziem w sporze ze zbyt łatwym przeciwstawianiem rzekomo górnolotnej filozofii zajętej szybującymi w hiperprze stworzach ideami wraz z niesprzecznymi możliwościami, twardo stępującej po ziemi nauce zajętej badaniami empirycznymi. Filozofia w takim przeciwstawieniu nie ma prawie nic do powiedzenia, a z pewnością nic normatywnego. Neuroetykom pozostawałoby tylko wchłanianie twierdzeń neuronaukowców i bezkrytyczne aplikowanie ich do problemów moralnych, jeśli w ogóle jeszcze jakieś się ostoją.

c) Po trzecie, arystotelesowski naturalizm w wersji Tomasza z Akwину może być użyteczny w kwestionowaniu implicytnego zazwyczaj, a bardzo kontrowersyjnego przeciwstawiania człowieka naturze, zamiast uznawania człowieka za część natury – człowieka w całej rozciągłości, włącznie z racjonalnym poznaniem i chceniem. Problematyczne w tym przeciwstawieniu jest wyobrażenie tak człowieka, jak i natury. Mówienie o tym, że natura (podobnie jak Bóg) może zablokować zdolność wolnego wyboru, jak to widzieliśmy w cytacie przytoczonym w poprzedniej sekcji, jest przykładem właśnie takiego implicytnego przeciwstawienia. Niewyrażone, ale założone w tym przeciwstawieniu pozostaje wyobrażenie człowieka – podmiotu obdarzonego władzami poznawczy-

dokładnie tego samego w obu językach: „*empirical* has positive connotations, whereas *empirique* often has negative ones” (s. 7). We francuskim „one finds collocations like *naïf et empirique*, whereas one could not say naive and empirical in English. In different contexts, *empirique* can be translated into English as *ad hoc*, *anecdotal*, *haphazard*, *based on rule of thumb*, *groping*, and the like. As such glosses intimate, the French word – which in context is often opposed to *raison* (‘reason’), *scientific* (‘scientific’), and *méthode* (‘method’) – implies a lack of method, a lack of planning, a lack of thought, and a lack of a rational or logical basis. These facts show that the words *empirique* and *empirical* are not just slightly different in their meanings but reflect very different concerns, attitudes, priorities, and values. A comparison of the relevant entries in French and English dictionaries points in the same direction. French dictionaries describe *empirique* in somewhat pejorative terms and contrast it with *rationnel* (‘rational’), whereas English dictionaries tend to describe *empirical* in positive terms and contrast it (as a preferred alternative) with ‘theories’” (tamże). Dalej Wierzbicka notuje, że dawniej, w XVII i XVIII wieku częściej można było napotkać użycie słowa *empirical* w znaczeniu zbliżonym do *empirique*, ale dokonała się dosyć wyraźna zmiana semantyczna.

mi i wolitywnymi – jako czegoś poza naturą, ale w jakiś sposób złączonego z naturą. Natura z kolei wyobrażona jest jako coś martwego, pasywnego, niezdolnego do pomieszczenia w sobie całego, żywego, spontanicznego, poznającego i twórczego człowieka, a jedynie małe cząsteczki składające się na poszczególne mechanizmy. Potem przychodzi różnorodnie uwarunkowana refleksja, że przecież nie ma i nie może być niczego poza naturą, a to skutkuje w „naukowej” negacji władz człowieka, rozpoznawanych od tysięcy dzięki refleksji nad codziennymi doświadczeniami. Nie ma, mówią, wolnej woli ani rozumu, bo żaden szanujący się neuronaukowiec ich w mózgu nie widział, nauka więc je wyklucza, a zbyt prymitywnie, bo nienaukowo, byłoby wierzyć, że wolna wola czy rozum to jakaś eteryczna, niewidoczna, nieweryfikowalna, tajemnicza substancja, notorycznie gwałcąca „prawa nauki”.

Naturalizm Arystotelesa i jego rozwinięcie u Akwinaty dostarcza narzędzi myślowych dla przedstawienia rozumnego antidotum na takie problemy. Dla Arystotelesa i Akwinaty dusza (ze swymi władzami, intelektem i wolą) nie jest czymś pozanaturalnym, lecz czymś zupełnie naturalnym, czymś, dzięki czemu coś żywego zasadniczo odróżnia się od czegoś martwego¹⁶. Poziomy, rodzaje czy formy życia są różne i rozpoznajemy je dzięki funkcjonowaniu organizmów. Na jeden z poziomów, rodzajów czy form zupełnie naturalnego życia wskazuje poznanie rozumne i chcenie uformowane tym poznaniem.

Przyglądanie się zaś tekstom teologicznym Tomasza z Akwinu dotyczącym łaski uświęcającej i możliwości funkcjonowania człowieka na poziomie nadprzyrodzonym dostarcza wyjaśnień, że w wyniku przyjęcia Bożego objawienia i jego zbawczego działania, nic z arystotelesowsko-naturalistycznego pojmowania natury, duszy, poznania i chcenia nie traci na wartości, a wprost przeciwnie, nabiera nowej wartości, wartości symbolicznej i wymiaru sakramentalnego. Przyglądanie się zaś Tomaszowym teologicznym tekstom dotyczącym tajemnicy Stworzenia przyczynia się także do krytycznej oceny twierdzeń o boskim blokowaniu wolnej woli: takie mówienie świadczy prawdopodobnie o tym, że coś poszło nie tak w myśleniu o Bogu jako Stwórcy.

¹⁶ „Whoever has got accustomed to think ‘nature’ and ‘mind’ (or ‘spirit’) as mutually exclusive concepts, is quite understandably almost unable to imagine that there possibly could exist an act of will, that is to say, a *spiritual* act, which nevertheless happens in the way of a natural process”. – Josef Pieper, *The Concept of ‘Createdness’ and Its Implications*, w: *Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario* (Napoli, 1974), s. 189–198 [tu: 196].

d) Po czwarte, przyglądanie się wyjaśnieniom Akwinaty, na czym polega arystotelesowskie rozumienie nauki, może być cennym narzędziem w bodaj częściowym odkrywaniu korzeni nowożytnej i współczesnej nauki i dostrzeganiu dyskusyjnych założeń pochodzących z trosk specyficznie religijnych i przesłanek jawnie teologicznych. Częścią tych korzeni jest początkowo metodologiczne (genialne samo w sobie, owocne i skuteczne) zawężenie rozumienia przyczynowości w jednej dziedzinie czy jednym sposobie wyjaśniania rzeczywistości (identyfikowanie mechanizmów w naturze), a następnie niewystarczająco uzasadniona ekstrapolacja tego zawężonego rozumienia, skutkująca w zrównaniu i związaniu przyczynowości naturalnej z przyczynowością stwórczą Boga, wraz z metafizycznym wykluczeniem innych rodzajów przyczynowości i marginalizacją lub lekceważeniem innych sposobów wyjaśniania rzeczywistości, jako rzekomo nazbyt pogańskich lub niedostatecznie pobożnych. Nowa, specyficznie rozumiana przyczynowość sprawcza (siła poruszająca atomy) i świat wyobrażony jako olbrzymi zbiór odbijających się od siebie kul bilardowych, lub puszczone kiedyś w ruch *perpetuum mobile*, miały odtąd wyłącznie mieć charakter naukowy, bo pozwalały z jednej strony na przyczynowe domknięcie, utworzenie kompletnego systemu, w którym wszystko się zgadza i wszystko da się wyjaśnić działaniem i reagowaniem mechanizmów, a z drugiej strony ułatwiały wyraźniejsze wskazanie Boga – Wielkiego Projektanta tego świata i mechanizmów¹⁷. W ten sposób Bóg stał się konkurentem przy-

¹⁷ Margaret J. Osler, wybitna historyk nauki, jest znana z jednej strony z podważania narracji o rewolucji naukowej, a z drugiej strony z umiejętności dostrzegania i wydobycia religijnych czy teologicznych przesłanek z pism autorów wczesnej nowożytności. Zob. np. jej wymieniony tekst *From Immanent Natures to Nature as Artifice: The Reinterpretation of Final Causes in Seventeenth-Century Natural Philosophy*, „The Monist” 79 (1996): 388–407, gdzie wyjaśnia, jak, i z jakich powodów, to zawężanie się stopniowo dokonywało. Wbrew obiegowym twierdzeniom o powszechnym odrzuceniu przyczynowości celowej w nowożytności, zestawia zwykle przywoływanych Bacona, Kartezjusza i Spinozę, z tym, co twierdził Gassendi, Boyle, Leibniz czy Newton. Pisze na przykład: „[...] final causes – like many other Aristotelian concepts – were not eliminated from natural philosophy but were, rather, translated into terms appropriate to the metaphysics or theology characteristic of the new mechanical philosophy. In this sense, Aristotelianism continued to set at least part of the agenda for the mechanical philosophers, who saw as one of their tasks the project to translate the Aristotelian metaphysics of matter, form, and the four causes into the new mechanical metaphysics of matter and motion. [...] Although most seventeenth-century mechanical philosophers rejected immanent final causes – in the sense of the actualization

czyn naturalnych i trzeba było chcieć obecności takiego konkurenta, inaczej jego obecność trzeba było tylko znosić. A nie wszyscy chcieli znosić: zaczął na tyle uwierać w myśleniu mniej pobożnych myślicieli, że wykazanie jego zbędności było tylko kwestią czasu¹⁸. Zawężenie jednak rozumienia przyczynowości pozostało, a troska o przyczynowe domknięcie jeszcze bardziej się zradyzalizowała, żeby już wygnany Bóg-konkurent nie mógł wrócić.

W pismach Akwinaty można znaleźć narzędzia myślowe do wskazywania, że doświadczana w świecie przyczynowość ma szersze znaczenie i możliwe jest także inne, zupełnie rozumne wyjaśnianie doświadczanej rzeczywistości, bez konieczności popadania w metafizyczną poezję, nawiedzoną arbitralność czy dziwaczne postulaty¹⁹. Możliwe jest także filozoficzne przyjmowanie Boga jako pierwszej przyczyny wszechświata bez ryzyka załamania się filozofii i nauki i bez negowania koniecznościowych twierdzeń nauki. Przyswojenie sobie filozoficznej i teologicznej analizy relacji transcendentnego Boga do wszechświata z pism

of forms – they accepted the idea of finality as imposed on nature from without. What is at stake here is not the rejection of final causes *per se*, but their reinterpretation within a new concept of nature. With the mechanical reinterpretation of final causes, the idea of individual natures that possess immanent finality was replaced with the idea of nature as a whole which is the product of the divine artificer. Nature became a work of art” (s. 389–390). I dalej: „Isaac Newton (1642–1727) thought of final causes in much the same terms as Boyle – as God’s providential intentions impressed on the creation. Newton’s overwhelming concern to establish the existence of divine activity in a world created and ruled by an Arian God, caused him to understand the significance of all his work in natural philosophy and alchemy as one extended argument from design” (s. 401). Zob. także jej *Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy*, „Osiris” 16 (2001): 151–168.

¹⁸ Zob. sekcja 4.3

¹⁹ Zob. William A. Wallace, *The Modeling of Nature: Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996). Jest to przystępna prezentacja współczesnej arystotelesowskiej interpretacji filozofii nauki i filozofii natury. Autor był wybitnym historykiem nauki i znawcą myśli Tomasza z Akwinu. Skrótowo o zmianach w ostatnich dekadach XX wieku w filozofii nauki i filozofii natury i o miejscu dla arystotelesowskiego ujęcia, zob. jego *A Place for Form in Science: The Modeling of Nature*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 69 (1994): 35–46. Albo o ukrytej obecności i funkcjonowaniu pojęcia niematerialności we współczesnej nauce, zob. jego *Immateriality and Its Surrogates in Modern Science*, tamże 52 (1978): 28–38. Zob. także szereg innych jego tekstów zebranych w *From a Realist Point of View: Essays on the Philosophy of Science* (Washington, DC: University of America Press, 1979).

Akwiny, wyposaża umysł w narzędzia do identyfikowania urojonych obaw i niepotrzebnych sprzeciwów.

e) Po piąte, studiowanie tekstów Akwinaty pomaga w krytycznym spojrzeniu na libertarianizm. Jeśli trzeba wybrać pomiędzy determinizmem, kompatybilizmem i libertarianizmem, Tomasa koncepcja wolnego wyboru jest libertariańska²⁰. Lecz wersja libertarianizmu Akwinaty wyraźnie kontrastuje z tymi wersjami libertarianizmu, które zdradzają nierealistyczny obraz człowieka, gdyż zdają się ulegać pokusie angelizmu lub wręcz oczekiwać dla ludzkiej wolności prerogatyw właściwych Stwórcy stwarzającego *ex nihilo*. Jako że myśl Akwinaty jest odmienna względem tych wersji libertarianizmu, dlatego też są interpretacje jego myśli wpisujące ją raczej w ramy kompatybilizmu. Ten manewr wydaje się problematyczny między innymi z tego powodu, że w ramach myśli Tomasa z Akwinu trzeba mocno zmodyfikować także pojęcie determinizmu, o czym poniżej. Być może do myśli Akwinaty w ogóle nie pasuje ani określenie ‘determinizm’, ani ‘libertarianizm’, ani ‘kompatybilizm’²¹.

Libertarianizm Akwinaty można nazwać umiarkowanym ze względu na jego mocne podkreślenie aspektu zwierzęcego w ludzkiej naturze, niosącego szereg elementów determinujących, czyli zawężających spektrum możliwych do podjęcia wyborów²². Dodatkowo, natura racjonalna jeszcze to spektrum zawęża, jeśli rozważaniu mają podlegać tylko te

²⁰ Klarownie o tym, że myśl Akwinaty najtrafniej przedstawiać w ramach indeterminizmu, również indeterminizmu intelektualnego, zob. Tobias Hoffmann, Cyrille Michon, *Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism*, „Philosophers’ Imprint” 17 (2017): 1–36. Zob. także Cyrille Michon, *Le libre arbitre*, w: Thierry-Dominique Humberrecht (red.), *Saint Thomas d’Aquin* (Paris: Cerf, 2010), s. 237–272; Eleonore Stump, *Aquinas’s Account of Freedom: Intellect and Will*, w: Brian Davies (red.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 275–294.

²¹ Wyważoną prezentację oferuje Brian J. Shanley, *Beyond Libertarianism and Compatibilism: Thomas Aquinas on Created Freedom*, w: Richard Velkley (red.), *Freedom and the Human Person* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2007), s. 70–89.

²² „[...] the indeterminacy of choice does not require that a given choice have no cause or causes at all. It only requires that the presence of the causes not make the choice necessary. They must not preclude the possibility of an opposite choice or preempt the person’s own self-determination”. – Stephen L. Brock, *Causality and Necessity in Thomas Aquinas*, „Quaestio” 2 (2002): 217–240 [tu: 237].

wybory, które są zgodne z prawdą o ludzkiej naturze. A do prawdy o ludzkiej naturze należy to, że jest ona dana i odkrywana jako już ukierunkowana na spełnienie, nakierowana i zwierzęco, i racjonalnie. Spektrum możliwych do podjęcia wyborów jest zatem znacznie węższe niż w przypadku bytów nieuformowanych czy nieograniczonych naturą zwierzęcą. Lecz nie ma tu podstaw, by mówić o determinizmie intelektualnym, bo odniesienie poznania intelektualnego do racjonalnego chcenia było wyjaśniane przez Akwinatę w ramach przyczynowości celowej, nie zaś sprawczej. Do natury człowieka w sposób istotny należy zwierzęcość, co wprost narzuca się w codziennym doświadczeniu, dlatego ludzka racjonalność (poznanie i chcenie) nie może być modelowana na wzór intelektu boskiego czy anielskiego.

Akwinata uznawany jest za specjalistę od aniołów. Słusznie zwą go *Doctor Angelicus*, bo głębia, porządek i spójność jego rozważań dotyczących natury anielskiej i anielskiego sposobu poznawania i chcenia wydają się bezkonkurencyjne w całej historii chrześcijaństwa²³. Lecz na te rozważania w kilku kluczowych aspektach można także patrzeć jak na negatyw: nie takie mianowicie jest poznanie i chcenie człowieka, bo człowiek nie jest czystym duchem, tylko zwierzęciem rozumnym i z istotnej zwierzęcości człowieka trzeba wyciągnąć wnioski, by nie oderwać się zanadto od doświadczenia. Tomasz mocno podkreślał, że dusza ludzka i anioł są różnymi rodzajami bytów – dusza należy do świata fizycznego, anioł zaś do niego nie należy²⁴. Można traktować rozważania Akwinaty o aniołach jako sposób na rozbrojenie pokusy angelizmu, w jaką popadało wielu myślicieli, wyobrażających sobie człowieka jako anioła z przypadkowo dołączonym do niego ciałem, czy też milcząco zakładających takie właśnie rozumienie człowieka. Myślenie o człowieku według modelu anielskiego wydaje się bardziej pobożne, bardziej biblijne, bardziej mistyczne, głębokie i teologiczne, ale faktycznie może być bardziej fałszywe i trudne do pogodzenia z doświadczeniem, a poza tym rodzi szereg problemów w epistemologii i etyce.

²³ Zob. np. Serge-Thomas Bonino, *Les Anges et les Démons: Quatorze leçons de théologie catholique* (Paris: Parole et Silence, 2007); Tiziana Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie: Subjectivité et fonction des substances séparées à la fin du XIII^e siècle* (Paris: Vrin, 2002); też, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome* (Paris: Vrin, 2002).

²⁴ Zob. Stephen L. Brock, *The Physical Status of the Spiritual Soul in Thomas Aquinas, „Nova et Vetera”* (English Edition) 3 (2005): 231–257.

Można mniemać, że pokusa angelizmu była właściwa epoce myślenia magicznego, religijnego, średniowiecznego czy przednaukowego, a teraz, w epoce zupełnie świeckiej myśli naukowej, nie ma sensu nawet o czymś takim wspominać. Lecz takie mniemanie jest co najmniej przesadzone. Podam tu trzy przykłady współczesnego ulegania pokusie angelizmu, czyli formułowania filozoficznych argumentów w taki sposób, jakby człowiekiem-podmiotem nie był żywy organizm, ale coś poza ciałem, przygodnie złączonego z ciałem.

Zacznijmy od samego libertarianizmu. Niektórzy zwolennicy libertarianizmu tak dalece podkreślają zakres wolnej woli, że narzucającym się obrazem podmiotu działającego jest wyabstrahowany duch, niezwiązany ograniczeniami cielesnymi i własną historią (w szczególności historią wychowania i własnych wad nabytych).

Lecz nawet zdeklarowani przeciwnicy libertarianizmu wydają się przyjmować tak absurdalnie wyabstrahowane libertariańskie stanowisko, gdy wdają się w spory z autorami posądzanymi o blokowanie nauki w ważnych dla neuroetyki debatach o biomedycznym ulepszaniu człowieka. Neil Levy, w swej książce *Neuroethics*, referuje filozoficzne argumenty przeciwko bezpośredniej ingerencji w mózg w technologiach ulepszania i część z nich wpisuje w ramy opozycji pomiędzy zwolennikami postawy faworyzującej samoodkrywanie i zwolennikami postawy faworyzującej samokreację²⁵. Ci pierwsi mówią o roli autentyczności i odkrywaniu swego prawdziwego „ja” czy znajdowaniu swej właściwej miary, o mądrości przyjęcia czegoś zastanego i wdzięcznej akceptacji czegoś podarowanego. Ci drudzy zaś, z którymi Levy się utożsamia, odwołują się do innej autentyczności, związanej z tworzeniem samego siebie, wzięciem własnego życia w swoje ręce i realizacji twórczego projektu. Ten drugi rodzaj autentyczności nie stawia przeszkód w stosowaniu nowoczesnych technologii ulepszania przez bezpośrednie ingerencje w mózg. Levy wprost odwołuje się do Jean-Paula Sartre’a jako głównego źródła inspiracji dla tej postawy – autentyczność Sartreańska „nie może polegać na wyrażeniu jakiegoś uprzednio danego »ja«, bo *nie ma* żadnego uprzednio danego »ja«”²⁶. W opinii Levy’ego, tamto nie-

²⁵ Zob. Neil Levy, *Neuroethics: Challenges for the 21st Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 104–105.

²⁶ Tamże, s. 105. Zaraz po zacytowanym zdaniu, Levy kontynuuje: „Sartre’s argument for this claim doesn’t bear up under examination; nevertheless the claim itself is true. What *could* constitute my essence, to which I am bound to conform?”

-Sartreańskie pojmowanie autentyczności „opiera się na romantycznej, ale biologicznie niewiarygodnej idei, że mamy wrodzoną osobowość”²⁷. Słowa zaś Erika Parensa, który pojednawczo proponuje, by uznać, że oba stanowiska dotyczą czegoś prawdziwego i atrakcyjnego w myśleniu o człowieku²⁸, Levy zwyczajnie zbywa stwierdzeniem, że stanowisku jego oponentów „nie powinno się przypisywać żadnej wagi, niezależnie od jego intuicyjnej atrakcyjności, gdyż pojęcie własnego »ja«, które jest nam dane, i za które powinniśmy być wdzięczni, nie jest koherentne”²⁹. Co do intuicyjnej atrakcyjności, Levy wyjaśnia, że zna badania kognitywistów, które pokazują, że niektóre nasze intuicje są wyrazem heurystyk, uprzedzeń czy zwykłych irracjonalności i w tym stopniu powinno się je ignorować w rozumowaniu moralnym³⁰.

Levy chce natomiast, żebyśmy wierzyli, że nieromantyczne i biologicznie wiarygodne, zupełnie koherentne, rozumnie intuicyjne i bez uprzedzeń atrakcyjne jest ujęcie autentyczności prezentowane przez Sartre’a³¹. I wierzyć by można było, gdybyśmy wyobrażali sobie człowie-

²⁷ Tamże, s. 108. Wcześniej stara się wykazać, że rozróżnienie na treatment/enhancement jest moralnie nierелеwantne. „Obviously, this view depends upon our being able to identify a natural [...] baseline from which disease or disability is a departure. The problem with this approach is simply that we can't do this. The very idea is biological nonsense” (s. 97). Warto dodać, że Levy wydaje się sprowadzać naturę wyłącznie do opisów dostarczanych przez genetykę.

²⁸ Zob. Erik Parens, *Authenticity and Ambivalence: Toward Understanding the Enhancement Debate*, „Hastings Center Report” 35 (2005): 34–41.

²⁹ Levy, *Neuroethics*, s. 131.

³⁰ Zob. tamże.

³¹ Levy jest także autorem książki poświęconej Sartre’owi: Neil Levy, *Sartre* (Oxford: Oneworld, 2002). Wyznaje tam, że w antyesencjalizmie Sartre’a widzi ontologiczne podstawy dla standardowej wersji liberalizmu. „Sartre stands opposed to all those forces, and all those political philosophies, that liberalism opposes” (s. 50), czyli – według jego pojmowania – przeciwko tym, którzy chcą chronić tradycyjne sposoby życia, instytucje i praktyki z tego powodu, że są tradycyjne (tak jakby w liberalizmie chodziło o zmiany tradycyjnych sposobów życia, instytucji i praktyk tylko z tego powodu, że są tradycyjne). Lecz Levy znajduje pewien problem, który obrazuje przykładem: „Perhaps, as a result of embracing liberalism, I set myself the project of freeing myself from a religious upbringing I now regard as repressive and narrow-minded, and recreating myself as a tolerant cosmopolitan who is beyond such parochial loyalties. Let us assume that I am successful in this project. Now, according to the liberal there is no reason for me not to identify myself with my project. I may now say of myself that I *am* a tolerant, open-minded cosmopolitan. Sartre, on the other hand, denies me the right to claim this. For him, human existence does not just *precede* essence; it is exclusive of it” (s. 51). Inny przykład, wielu gejów mocno utożsamia się ze swą seksu-

ka jako anioła (w tym przypadku raczej upadłego), do którego w niewyjaśniony sposób dołączyło się jakieś ciało.

Inny przykład implicytnego ulegania pokusie angelizmu dotyczy jednego z podstawowych argumentów radykalnego sceptycyzmu, wykorzystywanego często do krytyki korespondencyjnej teorii prawdy. Według tego argumentu nie możemy sprawdzić naszych własnych reprezentacji poznawczych, czy są prawdziwe, czy fałszywe, bo żeby to zrobić, musielibyśmy postawić się poza sobą, by zdobyć niezależny dostęp poznawczy do tego, co próbujemy sobie przedstawić i to porównać z naszą reprezentacją³². Lecz żeby ten argument miał jakąkolwiek moc przekonywania, trzeba założyć, że człowiek nie jest organizmem żyjącym w czasie, ale bezczasowym „ja-poznawczym” (aniołem?, bogiem?), analizowalnym wyłącznie punktowo w momencie zaistnienia reprezentacji poznawczej i wyłącznie od wewnątrz, poprzez samopoznanie czy wgląd w siebie. Inaczej zaś oczywiste jest, że weryfikacja reprezentacji poznawczej dokonuje się w czasie, wraz z zapamiętywaniem i ekspozycją na inne doświadczenia, wraz z testowaniem, próbowaniem, porównywaniem czy, wreszcie, wraz z lekturą lub dyskusją z innymi. Postawienie się poza sobą następuje w czasie, bo dzięki pamięci porównujemy nasze reprezentacje nabyte sekundę, minutę, dzień czy rok temu, z tym, czego doświadczamy obecnie. Jest to procedura wprawdzie zawodna, ale z pewnością możliwa i zdroworozsądkowo można wnioskować, że zasadniczo działa ona poprawnie.

Wreszcie trzecim przykładem ulegania pokusie angelizmu jest najczęściej przywoływany eksperyment na potwierdzenie słuszności neurodeterminizmu. Doświadczenia Benjamina Libeta i pozostałe doświadczenia modyfikujące Libetowy pierwowzór, miały podważać ludzką wolność lub

alnością. Jeśli chciałbyś powiedzieć, że jesteś homoseksualistą, „Sartre will deny that it is legitimate for you to say this. You are a human being; that is, a being that does not have an essence at all. Nothing causally determines your behaviour; nor is there any normative ideal to which you must conform. You cannot be anything at all” (s. 54). Te przykłady problemów antyesencjalizmu Sartre’a wydają się błęde, jeśli sobie zdamy sprawę, że tego typu filozofia służyła wielkiemu egzystencjaliście do usprawiedliwiania horrendalnych wyczynów stalinizmu, jak też seksualnego wykorzystywania wielu nieletnich i publicznego nawoływania do depenalizacji pedofilii, żeby można było dalej wykorzystywać, bez lęku i ukrywania się, i chlubić się wyzwaniem dziewczynek od ich opresywnego wychowania i esencjalistycznego myślenia.

³² Zob. Mark H. Bickhard, *Is Embodiment Necessary?*, w: Paco Calvo, Toni Gomila (red.), *Handbook of Cognitive Science: An Embodied Approach* (San Diego: Elsevier, 2008), s. 30.

sprawczość, czyli negować libertarianizm, przez wykazanie, że mózg aktywuje się ułamek sekundy przed uświadomionym aktem zarejestrowanym przez badanych. Taki eksperyment (pomijając jego pozostałe problematyczne założenia) mógłby się powieść tylko wtedy, gdy człowieka rozumie się jako ducha uwięzionego w maszynerii ciała albo jako anioła przypadkowo połączanego z ciałem. Jeśli zaś rozumie się człowieka tak, jak o tym pisał Arystoteles i jak tłumaczył Akwinata, czyli jako żywy organizm, którego specyficzne funkcje życiowe wyrażają się w aktach poznania intelektualnego i takiegoż chcenia, wówczas eksperyment Libeta i jemu podobne tracą zwyczajnie sens: sam ich zamysł od samego początku jest chybiony. Chyba żeby uznać ich użyteczność w tym, że wykazują, iż wiatraki tak naprawdę nie są smokami i nie trzeba z nimi walczyć. Przeciwwstawianie sprawczości człowieka względem sprawczości mózgu ma sens tylko w angelicznym wyobrażeniu człowieka. Podobnie jak uznawanie świadomości za osobę czy człowieka również skrywa takie wyobrażenie.

Warto sobie przemyśleć, jakie pytanie przyświecało Libetowi i jakie wyobrażenie człowieka stało za wymyśleniem tego eksperymentu. Człowiekiem mianowicie miała być świadomość, świadomy siebie umysł. Problem pojawił się wtedy, gdy okazało się, że świadomy siebie umysł nie był świadomy tego, co dzieje się w mózgu – wtedy można było podkreślić założony wcześniej dualizm i wskazać, że to nie świadomy siebie umysł działa, ale cielesny mózg, a umysłowi tylko się to wydaje.

Dla Akwinaty człowiekiem jest jednostka czy organizm zaliczany do gatunku człowieka, zwierzęcia rozumnego. Ta jednostka ma różne cechy i funkcje, na przykład świadomość, ale to jej jednostkowość w tej naturze stanowi o tym, że jest osobą³³. Cechy i funkcje zazwyczaj ją określają, ale jeśli jakiejś cechy brakuje, albo gdy jakaś funkcja nie jest aktywna, albo jest uszkodzona, człowiek nadal pozostaje człowiekiem i osobą, bo jest jednostką tej konkretnej natury. W tym między innymi przejawia się naturalizm Akwinaty, że przywiązuje wagę do tego, co najbliższe ludzkiemu doświadczeniu: namacalna, wyraźna jednostkowość ludzkiego ciała jest dla niego ważniejszym kryterium bytowości niż (o wiele bardziej zawodne i czasem nieweryfikowalne) subiektywne odczuwanie własnej podmiotowości.

³³ Por. np. *De potentia*, q. 9, a. 1–2 (do tej pory nie ukazało się wydanie krytyczne tego dzieła, ale polskie tłumaczenie zawiera tekst łaciński w jego najlepszej dotychczas wersji, a dodatkowo zamieszczone są w nim poprawki użyte przez redaktorów przygotowującego właśnie wydania krytycznego – zob. Bibliografia).

Wszystko, co eksperyment Libeta, i jemu podobne, pokazują, to jedynie to, że w mózgu się coś aktywuje, gdy działamy. Rzecz jasna, że się aktywuje, bo nie jesteśmy aniołami, które wloką za sobą zbędne, nieużyteczne, przekłete ciała, ale jesteśmy ludźmi, czyli zwierzętami, które dzięki swej rozumnej naturze są zdolne do bardzo skomplikowanych operacji intelektualnych.

f) Po szóste, pisma Tomasza z Akwinu mogą być użyteczne w takiej relatywizacji determinizmu, by był akceptowalny z punktu widzenia zwykłego zdroworozsądkowego doświadczenia. Akwinata zmagał się z determinizmem teologicznym, gdy odpowiadał na teorie myślicieli żydowskich i muzułmańskich, ale też odpowiadał na wyzwania determinizmu formułowanego na poziomie filozoficznym. W przypadku determinizmu teologicznego (choć być może należy tu mówić raczej o teologii filozoficznej), prekursora znanego z późniejszych wieków okazjonalizmu, odbierającego realną zdolność przyczynową stworzeń i przypisującego rzeczywistą przyczynowość wyłącznie Bogu, Akwinata stanowczo odrzucał taki okazjonalizm, dużo miejsca poświęcił obronie zdroworozsądkowego myślenia o doświadczeniu, w którym pełno jest zdarzeń przypadkowych, i o rzeczywistej przyczynowości stworzeń. Nie negował bynajmniej boskiej przyczynowości, ale zaproponował ponowne przemyślenie tajemnicy stworzenia i pojęcia przyczynowości. Jego rozwiązanie polega między innymi na wykorzystaniu abstrakcyjnego modelu wyjaśniania ludzkiego poznania (zamiast iluminacjonizmu czy intuicjonizmu) i, dzięki temu, na podkreśleniu analogiczności ludzkiego rozumienia tak Boga (w szczególności boskiej transcendentcji), jak i boskiej przyczynowości. Dzięki tej analogiczności łatwiej jest pilnować porządku poznania i wyjaśniania, czyli zachować trzeźwość oceny, co jest bardziej oczywiste, a co mniej. Ponadto rozwiązanie Akwinaty polega też na uwzględnieniu w rozumieniu stwórczej przyczynowości nie tylko faktu zaistnienia danego skutku, ale również modalności jego zaistnienia (że mianowicie dany skutek dokona się w sposób konieczny, przypadkowy lub dobrowolny)³⁴.

³⁴ Zob. ciekawe porównanie perspektyw myślenia średniowiecznych reprezentantów trzech religii w tej materii: David B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986) i tenże, *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004).

Jeśli zaś chodzi o determinizm formułowany racjami filozoficznymi, w pismach Tomasza z Akwinu znajdziemy między innymi argumenty korygujące wczesne wersje determinizmu naturalistycznego. Opiera się on na Arystotelesie dyskusji z determinizmem niektórych presokratyków (szczególnie Demokryta i Empedoklesa), w ramach którego wyjaśniano świat natury wąsko rozumianą przyczynowością materialną i sprawczą, i uznaje za oczywiste, że Arystoteles wykazał, iż takie rozwiązanie może wyjaśnić tylko cząstkowo obserwowalne w naturze zmiany. Akwinata uznaje też, że Arystoteles słusznie identyfikuje, za Sokratesem i Platonem, potrzebę także przyczynowości formalnej i celowej, które umożliwiają wyjaśnianie większej złożoności rzeczywistości i szerszego spektrum nieredukowalnych całości. Forma życia, na którą wskazuje poznanie intelektualne i także chcenie, niesie ze sobą przestrzeń do autodeterminacji, czyli wolnych wyborów, odróżniających się zasadniczo względem innych zmian obserwowanych w naturze. Akwinata wyjaśniał też, na czym polegał błąd stoików i innych, którzy uznawali materialistyczny determinizm losu czy determinizm wynikający z oddziaływania ciał niebieskich³⁵. W ostrą zaś polemikę wdał się ze współczesnymi sobie autorami, którzy – w wyniku błędnych interpretacji pism Arystotelesia – podważali jednostkowe istnienie intelektualnej władzy poznawczej w każdym człowieku, czego konsekwencją była inna wersja determinizmu, wykluczająca możliwość ludzkiego podejmowania decyzji w wolności³⁶.

Lecz mimo starań, by wykazywać rzeczywistość przyczynowości naturalnej, wolnych wyborów i istnienie przypadkowości w świecie natury, Akwinata przyjmował sporo z twierdzeń deterministów. Człowiek rozumiany całościowo jako żywy organizm razem z najwyższymi funkcjami poznawczymi i wolitywnymi był dla niego częścią natury, w której można odkrywać pewne regularności, zależności i determinizmy. Choć Tomasz uznawał, że dzięki tym funkcjom człowiek może przekraczać determinizm natury, uznawał zarazem różnoraki wpływ czynników naturalnych na ludzkie funkcjonowanie i trzeźwo przyjmował, że przekraczanie determinizmu natury nie musi być częstym zjawiskiem w przypadku wielu ludzi³⁷.

³⁵ Zob. np. CG, III, 69–77.

³⁶ O samej kontrowersji i o Tomasza dziełku *De unitate intellectus*, zob. Jean-Pierre Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. Agnieszka Kuryś (Kęty–Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki–Instytut Tomistyczny, 2008), s. 228–234. Szerzej, zob. Alain de Libera, *Introduction*, w: Thomas d'Aquin, *L'Unité de l'intellect contre les averroïstes*, red. Alain de Libera (Paris: GF Flammarion, 1994), s. 9–73.

³⁷ Zob. np. CG, III, 84–93 (szczeg. 85).

A nawet w przypadku ludzi mądrych, którzy prawidłowo używają swego rozumu i transcendują w swym myśleniu i wyborach ten determinizm, ich dogłębne rozpoznanie uwarunkowań natury (włącznie z prawem naturalnym³⁸) i własnej sytuacji egzystencjalnej (rozpoznanie prawdy o dobru) jest z jednej strony wyzwalające, ale z drugiej strony jest w jakiejś mierze determinujące, czyli zawężające spektrum możliwych do podjęcia wyborów. Elementy te jednakże nie determinują według przyczynowości sprawczej, ale raczej według pozostałych trzech rodzajów przyczynowości. Uznawanie takich determinizmów nie wydaje się wystarczające do uznania Akwinaty za deterministę.

g) Po siódme, wreszcie, w pismach Tomasza z Akwinu znajdziemy przykład narzędzi myślowych, które pozwalają rozumnie wyjaśnić relację pomiędzy umysłem i ciałem czy też pomiędzy duszą i ciałem bez niebezpieczeństwa gwałcenia „praw nauki”. Akwinata wyjaśnia tę relację nie w kategoriach interakcji, czyli nie w ramach przyczynowości sprawczej, ale w ramach przyczynowości formalnej. W takim modelu wyjaśniania struktury bytowej człowieka, dusza i ciało nie stanowią dwóch odrębnych substancji, pomiędzy którymi trzeba by było szukać jakiegoś łącznika i „przepływów energii”, ale stanowią dwie części jednego podmiotu, jednej substancji. Te części stanowią najbardziej radykalne połączenie obserwowane wśród bytów złożonych, gdyż są jedną substancją: dusza jest formą organizmu, ciało zaś uformowanym organizmem.

Tomasz przejął ten model, rzecz jasna, od Arystotelesa, ale dodatkowo jeszcze ten model rozwinął i dopracował³⁹. Dusza w rozumieniu Arystotelesowskim rozumiana jest przede wszystkim jako to, co odróżnia żywy organizm od czegoś martwego. Poziomów żywych organizmów obserwujemy kilka i odróżniamy je dzięki obserwacji ich funk-

³⁸ O prawie naturalnym w myśli Tomasza z Akwinu napisano wiele, ale część interpretacji jest trudna do pogodzenia z tekstami Tomasza i jego kontekstem historycznym. Krótko, przystępnie, kompetentnie i w odpowiedniej perspektywie o filozoficznym rozumieniu prawa naturalnego pisze Benedict M. Ashley, *The Anthropological Foundations of the Natural Law*, w: John Goyette, Mark S. Latkovic, Richard S. Myers (red.), *Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2004), s. 3–16. O teologicznym zaś rozumieniu prawa naturalnego, zob. Romanus Cessario, *Why Aquinas Locates Natural Law within the Sacra Doctrina*, tamże, s. 79–93.

³⁹ O kontekście doktrynalnym i kontrowersjach zob. np. Richard C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century* (Leiden: Brill, 1995).

cjonowania – od najprostszych roślin, przez zmysłowe zwierzęta, aż po człowieka. Funkcjonowanie organizmu na poziomie poznania intelektualnego odnosi do odpowiednio uformowanego podmiotu takiego funkcjonowania. Dusza jest właśnie formą żywego organizmu, czyli zasadą życia i funkcjonowania tego organizmu. W tym ujęciu dusza nie jest żadnym postulatem, a tylko nazwaniem najbardziej ogólnej, rzeczywistej specyfiki żywych organizmów czy też elementu odróżniającego organizmy żywe od martwych. Nie ma tu myślenia magicznego, nie ma wprowadzania treści religijnych, nie ma dziwnej mistyki, egzotycznej czy ezoterycznej metafizyki ani niczego pozanaturalnego. Natura rozumiana po Arystotelesowsku jest analizowana i analizowalna nie tylko według przyczynowości materialnej i sprawczej, ale również według przyczynowości formalnej i celowej.

Mówienie o przyczynowości formalnej wiąże się z przyjęciem jakiejś wersji esencjalizmu, czyli przekonania, że na otaczającą nas rzeczywistość składają się także byty, które posiadają swoje istoty i te istoty są nam dostępne poznawczo. Dla wielu jest to ciągle rodzaj anatemy: przyjęcie takiego przekonania może wykluczać z kręgu poważnego dyskursu, bo esencjalizm bywa uznawany za pogląd przednaukowy, przedkrytyczny, naiwny, a nawet niebezpieczny, jeśli ktoś chce zeń wyciągać normatywne wnioski. Od kilku dekad jednakże sytuacja się zmienia: od niemal monolitycznego odrzucenia esencjalizmu w filozofii (były, oczywiście, znaczące wyjątki) można obecnie w różnych środowiskach filozoficznych zaobserwować wręcz modę na przyjmowanie jakiejś wersji esencjalizmu⁴⁰,

⁴⁰ O tym, że niektórym wersjom współczesnego esencjalizmu daleko do esencjalizmu arystotelesowskiego, zob. Charlotte Witt, *Aristotelian Essentialism Revisited*, „Journal of the History of Philosophy” 27 (1989): 285–298, a szczególnie Gyula Klima, *Contemporary ‘Essentialism’ vs. Aristotelian Essentialism*, w: John Haldane (red.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytic Traditions* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 2002), s. 175–194. W filozofii nauki zob. np. Brian Ellis, *Scientific Essentialism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); tenże, *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism* (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2002); tenże, *The Metaphysics of Scientific Realism* (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2010); Alexander Bird, *Nature’s Metaphysics: Laws and Properties* (Oxford: Clarendon Press 2007); Denis Walsh, *Evolutionary Essentialism*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 57 (2006): 425–448; Michael Devitt, *Resurrecting Biological Essentialism*, „Philosophy of Science” 75 (2008): 344–382; Travis Dumsday, *A New Argument for Intrinsic Biological Essentialism*, „Philosophical Quarterly” 62 (2012): 486–504. Lecz najwięcej publikacji dotyczących esencjalizmu produkują metafizycy: zob. np. David S. Oderberg, *Real Essentialism* (New

a nawet na opieranie teorii moralnych na tak czy inaczej rozumianej naturze⁴¹.

Podobnie jest z teleologią. Przyczynowość celowa była napiętnowana, i ciągle często bywa piętnowana, jako wyraz myślenia magicznego, nienaukowego, wstecznego – człowiek wykształcony mógłby ją wspominać tylko po to, żeby wyśmiać. Lecz szereg publikacji z ostatnich dekad coraz mocniej kruszy ten antyteleologiczny konsensus i wskazuje, że odrzucane były, i są obecnie, prymitywne wyobrażenia na temat przyczyn celowych, a nie przyczyny celowe, które poważni autorzy, jak Arystoteles czy Akwinata wyjaśniali i ich używali w wyjaśnianiu różnorodnych rzeczywistości⁴².

York: Routledge, 2007); Tuomas E. Takho (red.), *Contemporary Aristotelian Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Edward Feser (red.), *Aristotle on Method and Metaphysics* (Houndmills: Palgrave, 2013); Stephen Boulter, *Metaphysics from a Biological Point of View* (tamże, 2013).

⁴¹ Zob. np. Martha Nussbaum, *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*, „Political Theory” 20 (1992): 202–246; Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago–La Salle: Open Court, 1999); Philippa Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford University Press, 2001); William D. Casebeer, *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition* (London–Cambridge, MA: The MIT Press, 2003); Stephen R. Brown, *Moral Virtue and Nature: A Defense of Ethical Naturalism* (London–New York: Continuum, 2008); Michael Hauskeller, *Telos: The Revival of an Aristotelian Concept in Present Day Ethics*, „Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 48 (2005): 62–75; Mark J. Cherry, *The Normativity of the Natural: Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing* (Dordrecht: Springer, 2009). Nie brakuje też krytyków takich pomysłów: zob. np. James Lenman, *The Saucer of Mud, The Kudzu Vine and the Uxorious Cheetah: Against Neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics*, „European Journal of Analytic Philosophy” 1 (2005): 37–50; Angela Curran, *Form as Norm: Aristotelian Essentialism as Ideology (Critique)*, „Apeiron” 33 (2000): 327–363; Tim Lewens, *Human Nature: The Very Idea*, „Philosophy of Technology” 25 (2012): 459–474.

⁴² Wśród tych publikacji przede wszystkim trzeba wspomnieć studia tekstów Arystotelesa, które mają na celu pokazanie, co rzeczywiście Arystoteles pisał o przyczynowości celowej i jak ona funkcjonowała w jego praktyce jako naukowca i filozofa: np. Allan Gotthelf, *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Mariska Leunissen, *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Monte Ransome Johnson, *Aristotle on Teleology* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Dużo jest także studiów, które aplikują przyczynowość celową, jak ona była rozumiana przez Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu, do różnych dziedzin i tematów: zob. np. Denis Walsh, *Mechanism and Purpose: A Case for Natural Teleology*, „Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences” 43 (2012): 173–181; David S. Oderberg,

Hylemorficzne wyjaśnienie struktury bytowej i funkcjonalnej człowieka ma między innymi tę zaletę, że zachowuje jedność całego człowieka i cały człowiek jest podmiotem swych czynów⁴³. Akwinata przejął ten model doceniając stopniowe odkrywanie przez starożytnych autorów kolejnych narzędzi myślowych, by wyjaśnić bogactwo i złożoność ludzkiego doświadczenia i różnorodności bytów. Odrzucał model wykorzystujący wyłącznie przyczynowość materialną i sprawczą (przykłady wykorzystania takiego modelu widział w atomistycznym materializmie Demokryta czy w koncepcji Galena o duszy jako kompleksji, albo w koncepcji duszy jako harmonii elementów) jako niewystarczający,

Teleology: Inorganic and Organic, w: Ana Marta González (red.), *Contemporary Perspectives on Natural Law: Natural Law as a Limiting Concept* (Aldershot–Burlington: Ashgate, 2008), s. 259–279; Robert Spaemann, *The Unrelinquishability of Teleology*, tamże, s. 282–296; Paul Hoffman, *Does Efficient Causation Presuppose Final Causation? Aquinas vs. Early Modern Mechanism*, w: Samuel Newlands, Larry M. Jorgensen (red.), *Metaphysics and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 2009), s. 295–312.

⁴³ Zalet hylemorfizmu jest, rzecz jasna, więcej (problemów z nim związanych też da się trochę znaleźć) i w ostatnich latach mnożą się publikacje, w których te zalety są akcentowane, a sam hylemorfizm różnorako interpretowany (czasem kontrowersyjnie) i eksplorowany. Wielu autorów utożsamia się z takim modelem wyjaśniania struktury ludzkiego bytu, a nawet szerzej, wyjaśniania doświadczanej rzeczywistości, część zaś spośród nich wprost opiera się na tomistycznej wersji hylemorfizmu. Zob. np. Gyula Klima, *Man = Body + Soul: Aquinas's Arithmetic of Human Nature*, w: Brian Davies (red.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 257–273; tenże, *Thomistic 'Monism' vs. Cartesian 'Dualism'*, „Logical Analysis and History of Philosophy” 10 (2007): 92–112; tenże, *Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect*, „Philosophical Investigations” 32 (2009): 163–182; Oderberg, *Real Essentialism*; tenże, *The Great Unifier: Form and the Unity of the Organism*, w: William M.R. Simpson, Robert C. Koons, Nicholas J. Teh (red.), *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science* (London–New York: Routledge, 2017), s. 210–232; tenże, *Is Form Structure?*, w: Daniel Novotný, Lukáš Novak (red.), *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics* (New York: Routledge, 2014), s. 164–180; Robert Koons, *Staunch vs. Faint-Hearted Hylomorphism: Toward an Aristotelian Account of Composition*, „Res Philosophica” 91 (2014): 151–178; Jeffrey E. Brower, *Aquinas's Ontology of the Material World: Change, Hylomorphism, and Material Objects* (Oxford: Oxford University Press, 2014); Tuomas E. Tahko (red.), *Contemporary Aristotelian Hylomorphism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); Patrick Toner, *Hylemorphic Animalism*, „Philosophical Studies” 155 (2011): 65–81; William Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind–Body Problem* (Oxford: Oxford University Press, 2016); Anna Marmodoro, *Aristotelian Hylomorphism without Reconditioning*, „Philosophical Inquiry” 36 (2013): 5–22; Kathrin Koslicki, *The Structure of Objects* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

cząstkowy i nie zachowujący jedności człowieka⁴⁴. Z powodu niedostatecznego zachowania jedności człowieka odrzucał także model zaproponowany przez Platona. Tomasz rozumiał go w taki sposób, że dusza obdarzona intelektem nie łączy się z ciałem jak forma z materią, lecz tylko jak przyczyna ruchu z rzeczą poruszaną, na podobieństwo żeglarsza w okręcie⁴⁵. Takie połączenie jest dla Akwinaty nieakceptowalne, bo człowiek nie będzie bezwzględnie jednością, bezwzględnie jednym bytem, ale przypadłościowo. Nie przyjmował też Akwinata wyjaśnienia, że nie potrzeba żadnego połączenia, bo „sama dusza posługująca się ciałem jest człowiekiem, tak jak Piotr nie jest czymś złożonym z człowieka i ubrania, ale człowiekiem używającym ubrania”⁴⁶. Główny argument Tomasza przeciw takiemu rozwiązaniu polega z jednej strony na zdroworozsądkowym wskazaniu, że człowiek jest bytem zmysłowym i naturalnym, jak i inne zwierzęta, dlatego ciało musi należeć do istoty człowieka. Z drugiej zaś strony, Tomasz podkreśla jedność istnienia i funkcjonowania człowieka: to ten oto człowiek dotyka, doświadcza, odczuwa. Jego zdaniem, dusza jest formą ożywionego organizmu, jest formą i urzeczywistnieniem ciała⁴⁷. Z tego też powodu odrzuca teorie o trzech duszach w człowieku, wegetatywnej, zmysłowej i intelektualnej – i podkreśla jedność formy całego człowieka⁴⁸.

Jego podstawowe pytanie brzmi: jak wyjaśnić, że ten oto człowiek poznaje na sposób intelektualny? Priorytetem Akwinaty było zachować w wyjaśnieniu jedność bytu człowieka, jedność podmiotu, jedność całości. Dlatego opcją dla niego nie był ani dualizm, ani materializm (czy fizykalizm)⁴⁹, który – mimo prób nazywania go monizmem – trzeba raczej nazwać multiplizmem⁵⁰, ze względu na brak czegoś, co by w sposób istotny łączyło poszczególne atomy, cząstki czy mechanizmy⁵¹.

⁴⁴ Por. np. CG, II, 63–65.

⁴⁵ Por. CG, II, 57.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. *De spiritualibus creaturis*, a. 2–3.

⁴⁹ Zob. Christopher Shields, Robert Pasnau, *The Philosophy of Aquinas*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 190–216.

⁵⁰ Takie określenie stosuje Michael J. Dodds w artykule *Hylomorphism and Human Wholeness: Perspectives on the Mind-Brain Problem*, „Theology and Science” 7 (2009): 141–162 [tu: 148].

⁵¹ Jednym z zarzutów Davida Braine’a względem teorii dualistycznych i materialistycznych czy fizykalistycznych jest wprowadzanie dziwnej alienacji pomiędzy człowiekiem i jego własnym ciałem, a także środowiskiem, którego to ciało jest częścią.

Dla neuroetyka konkretne rozwiązania (lub ich brak) dotyczące wyjaśnień jedności człowieka mogą mieć różnorodne konsekwencje. Jedną z najważniejszych konsekwencji jest narzucająca się teoria czynu⁵² i sposób przypisywania przyczynowości czy sprawczości w obserwowanych zmianach, uaktywnieniach, aktywnościach, działaniach lub czynach⁵³. Poprawna odpowiedź na pytanie o podmiot danej zmiany, działania lub czynu może uchronić przed wieloma błędami w rozumowaniu dotyczącym tematów moralnych. Chodzi nie tylko o błąd mereologiczny, surowo napiętnowany przez Petera Hackera i Maxwella Bennetta w ich słynnej i kontrowersyjnej książce⁵⁴, ale także o możliwe błędy wpływające na codzienne postawy. Na przykład, co lub kto jest podmio-

W koncepcjach dualistycznych umysł jest ujmowany jako odrębny byt, w ujęciu materialistycznym zaś jako część mechanizmu (umysł tożsamy z mózgiem) – w obu jednak przypadkach umysł jest administratorem fizycznej maszyny, z którą niewiele ma wspólnego. Dlatego, zdaniem Braine'a, sposobem na przywrócenie człowiekowi naturalnego poczucia przynależności do ciała, wspólnoty ludzi i środowiska, jest podjęcie rozwiązań zbliżonych do tych zawartych w pismach Arystotelesa i Tomasza z Akwinu – zob. David Braine, *The Human Person: Animal and Spirit* (London: Duckworth, 1993), s. 12–13.

⁵² Najlepszym opracowaniem Akwinaty teorii czynu pozostaje książka: Stephen L. Brock, *Action and Conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action* (Edinburgh: T&T Clark, 1997). Zob. też Daniel Westberg, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

⁵³ Zob. Jonathan D. Jacobs, Timothy O'Connor, *Agent Causation in a Neo-Aristotelian Metaphysics*, w: S.C. Gibb, E.J. Lowe, R.D. Ingthorsson (red.), *Mental Causation and Ontology* (Oxford: Oxford University Press, 2013), s. 173–192. Autorzy pokazują, że teoria czynu i pojmowanie wolności są mocno związane z metafizycznymi założeniami. Kontrastują neo-Hume'owy przyczynowy redukcjonizm z neo-Arystotelesowską niedeterministyczną przyczynowością i sugerują, że „[...] it is a broadly neo-Humean metaphysics that is not hospitable to freedom (for reasons distinctive to the metaphysics), while a broadly neo-Aristotelian metaphysics is. [...] Action theory cannot properly be pursued in isolation from general metaphysics” (s. 174). A dalej podają kilka znaczących dla naszego tematu różnic: „While the neo-Humean's properties are intrinsically inert, the neo-Aristotelian's are intrinsically powerful. If the neo-Humean world is ungoverned, since laws are merely descriptions of contingent regularities, the neo-Aristotelian world is self-governed, since laws are necessary descriptions of the powerful natures of properties. Neo-Humean causation is a sort of counterfactual covariance, but neo-Aristotelian causation is the exercise of an irreducible causal power” (s. 177). Odwołują się zarazem do szeregu niedawnych publikacji, w których te różnice są wyraźnie dostrzegane, a ich konsekwencje szeroko dyskutowane.

⁵⁴ Peter M.S. Hacker, Maxwell R. Bennett, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003).

tem, a co przedmiotem obietnicy miłości w przysiędze małżeńskiej? Od odpowiedzi na to pytanie będzie zależało, czy jest w ogóle sens w neuroetyce rozmawiać o psychofarmakologicznym ulepszeniu miłości małżeńskiej⁵⁵.

Podobnie, od sposobu odpowiedzi na pytanie o jedność człowieka będzie zależał sposób postrzegania ludzkiego ciała czy poziomu organicznego ludzkiego bytowania – a z tym wiąże się cała masa problemów moralnych, również w ramach neuroetyki⁵⁶.

Inną niebagatelną konsekwencją jest postrzeganie kierunku przyczynowości, a też związane z tym sposoby wyjaśniania i rozwiązywania problemów podlegających refleksji w neuroetyce. Jeśli przyjąć szeroko do dziś rozpowszechnione przekonanie nowożytnej nauki o możliwości czy nawet konieczności, redukcji przyczynowości całości złożonych systemów lub zjawisk do przyczynowości ich mniej złożonych i podstawowych części, wówczas zakładany kierunek wpływu przyczynowego będzie wyłącznie oddolny: od prostych elementów, przez poszczególne większe mechanizmy, aż po złożony system czy zjawisko. W ramach tego przekonania chodzi zazwyczaj wyłącznie o przyczynowość fizyczną, czyli sprawczą. W wyjaśnieniach zatem tak złożonych zjawisk, jak na przykład nałóg czy uzależnienie – temat ogromnej wagi dla neuroetyki – narzucającym się sposobem myślenia będzie wskazywanie zmian chorobowych w mózgu albo wręcz w konkretnych lokalizacjach mózgu. Poszukiwanie zaś rozwiązań problemu nałogu, podejmowanie prób leczenia czy terapii będzie faworyzować chemiczne lub nawet mechaniczne ingerencje w dysfunkcyjny mózg. Jeśli zaś przyjąć, że złożone systemy lub zjawiska są nieredukowalne i przyczynowość całości jest nieredukowalna do przyczynowości części, jak przyjmuje się w różnych ujęciach emergentystycznych, wówczas ciągle może być problem z wyjaśnieniem, w jaki sposób całość oddziałuje na swe części, jeśli naukowo założy się przyczynowy monizm i przyczynowe domknięcie⁵⁷. Dzięki

⁵⁵ Zob. np. Julian Savulescu, Anders Sandberg, *Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us*, „Neuroethics” (2008): 31–44.

⁵⁶ „Profoundly important ethical issues turn on the question whether biological life is an essential and intrinsic aspect of a human person or is only an extrinsic instrument” – Patrick Lee, Robert P. George, *Body–Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), s. 1. A dalej o czterech współczesnych teoriach podważających jedność ludzkiego bytu i związanych z tym problemach.

⁵⁷ Zob. np. Mariusz Tabaczek, *Emergence and Downward Causation Reconsidered in Terms of the Aristotelian-Thomistic View of Causation and Divine Action*, „Scientia et

rozwiązaniu, jakie znajduje się w pismach Tomasza z Akwinu, w sprawie jedności człowieka i w sprawie przyczynowego pluralizmu, odgórny kierunek przyczynowości należy przedstawiać raczej w ramach przyczynowości formalnej, nie zaś sprawczej. Czyn człowieka może być zatem przedstawiany jako aspekt lub wyraz aktualizacji czy urzeczywistnienia samego człowieka, element jego stawania się lub degradacji. Takie narzędzie myślowe otwiera przestrzeń do wyjaśniania osobowej sprawczości żywego ludzkiego organizmu i rozumnego, zdroworozsądkowego opisu fizjologicznych zmian powstających w tymże organizmie w wyniku decyzji i podejmowanych czynów (na przykład, kwestia plastyczności mózgu). Wydaje się, że myślenie w kategoriach odgórnej przyczynowości czy przyczynowości formalnej ma niebagatelne znaczenie w przyjmowaniu perspektywy spojrzenia na nałogi lub uzależnienia⁵⁸. Podobnie, wydaje się, że z tego narzędzia myślowego można także owocnie skorzystać w rozważaniu kolejnego centralnego tematu neuroetyki, mianowicie, tematu ulepszenia⁵⁹.

* * *

Refleksja nad strukturą bytową i funkcjonowaniem człowieka należy przede wszystkim do filozofii przyrody. Zagłębianie się w te teorie było ogromnie ważne dla Tomasza również jako teologa: nie tylko w teologicznym studiowaniu tajemnicy Stworzenia czy teologii moralnej, ale też (być może przede wszystkim) w kontekście rozważań dotyczących tajemnicy Wcielenia, czyli zjednoczenia ludzkiej natury z drugą osobą

Fides” 4 (2016): 115–149; tenże, *The Metaphysics of Downward Causation: Rediscovering the Formal Cause*, „Zygon” 48 (2013): 380–404.

⁵⁸ Temat ten wstępnie poruszyła Lubomira Radoilska w książce *Addiction and Weakness of Will* (Oxford: Oxford University Press, 2013). Szerzej podstawy jej ujęcia tego tematu i uzasadnienie współczesnej atrakcyjności analiz Arystotelesa wyłożyła we wcześniejszej książce *L'Actualité d'Aristote en morale* (Paris: Presses Universitaires de France, 2007). Również Daniel De Haan podjął wstępną próbę ujęcia problemu nałogów w kategoriach tomistycznych: Daniel De Haan, *Thomistic Hylomorphism, Self-Determination, Neuroplasticity, and Grace: The Case of Addiction*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 85 (2011): 99–120. Wiele jednakże jeszcze potrzeba pracy, by w tej perspektywie ten temat właściwie przedstawić i uzasadnić.

⁵⁹ Zob. Lubomira Radoilska, *An Aristotelian Approach to Cognitive Enhancement*, „Journal of Value Inquiry” (2010): 365–375.

Trójcy Świętej. Akwinata wierzył, że Syn Boży przyjął ludzką naturę i stał się człowiekiem. Rozważanie sposobu zjednoczenia dwóch natur, boskiej i ludzkiej, w jednej Osobie, przy zachowaniu jednego podmiotu, było z jednej strony teologicznym wyzwaniem, ale z drugiej strony domagało się wprawdzie ujęcia lub wypracowania ścisłego rozumienia natury i jedności, różnicy pomiędzy zwierzęcą, ludzką, anielską i boską naturą, podmiotowości funkcjonującego człowieka i bycia osobą, jak też ścisłego wyjaśnienia jedności bytu ludzkiego. Wszystkie te elementy są przydatne w filozofii dla lepszego rozumienia, kim jest człowiek na poziomie natury.

Jeśli komuś przeszkadza taki kontekst myśli Akwinaty, niewiele da się z tym zrobić. W tym sensie myśl Tomasza z Akwinu jest ograniczona – kontekstu jego wiary i zaangażowania nie da się wymazać. Nie musi to jednak być postrzegane jako ograniczenie zniewalające, niszczące, patologiczne czy patogenne, ale może być postrzegane jako ograniczenie wyzwalające, budujące i zdrowe, bo pomagające w zachowaniu zdrowego rozsądku i nakierowania na szlachetną realizację człowieczeństwa. Tak czy inaczej, narzędzia myślowe wypracowane przez Arystotelesa, zostały przez Akwinatę przejęte, odnowione i wyostrzone, żeby można było sobie poradzić również z tematami teologicznymi. Aplikowanie ich przez Akwinatę także do tematów teologicznych nie powoduje zniszczenia narzędzi, ale raczej pełniej ukazuje ich rzetelność i funkcjonalność. Dzięki temu jest również możliwe zupełnie świeckie ich użycie w kontekstach, które się takiego użycia domagają.

9. Moralność odmózgowa¹

W poprzednim rozdziale wyliczyłem i krótko omówiłem szereg aspektów myśli Tomasza z Akwinu, które mogą być użyteczne dla neuroetyków. Wcześniej, drugi rozdział zakończył się przykładowym przywołaniem studium Anny Wierzbickiej, w którym z punktu widzenia lingwisty podważała sposób użycia słów i wyrażeń o moralności przez Marca Hausera. Jeden z głównych promotorów i znawców neuroetyki, Neil Levy, pisze o Hauserze jako o autorze, który wybitnie wyróżnia się podejściem empirycznym (*empirical approach*) w filozofii moralności, a jego koncepcja sądu moralnego wpisuje się w „relatywnie nową dziedzinę poznania moralnego”, charakteryzującą się tym, że jest „empirycznie zorientowana” (*empirically informed*)². W tym rozdziale proponuję najpierw przyjrzeć się wybranym twierdzeniom Hausera, by na tym tle wskazać kolejny aspekt użyteczności lektury tekstów Akwinaty.

9.1. Przykład współczesnej dyskusji o korzeniach moralności

Do niedawna Marc D. Hauser był profesorem psychologii ewolucyjnej, biologii organizmu i biologii ewolucyjnej, jak też antropologii biologicznej na Uniwersytecie Harvarda. Na tymże uniwersytecie prowadził „Cognitive Evolution Laboratory”, później „Primate Cognitive Neuroscience Laboratory” i współtworzył program „Mind, Brain and Behavior Program”. Otrzymał wiele nagród, między innymi od National Science Foundation Young Investigator Award, Guggenheim Award, medal nauki od Collège de France, i katedrę Harvard College Professorship za wybitne osiągnięcia w nauczaniu. Napisał blisko 200 artykułów

¹ Ten rozdział jest rozszerzoną i zmienioną wersją mojego tekstu opublikowanego jako „Czy „organ moralny” Marca Hausera jest plagiatem z Akwinaty?”, „Przegląd Tomistyczny” 15 (2009): 377–396.

² Neil Levy, *Empirically Informed Moral Theory: A Sketch of the Landscape*, „Ethical Theory and Moral Practice” 12 (2009): 3–8 [tu szczeg.: 7–8].

w różnych czasopismach naukowych i kilka książek. Jego publikacje były przedmiotem dyskusji i laudacji w takich tytułach gazet, jak „The New York Times”, „The USA Today”, „The Washington Post”, „The Wall Street Journal”, „The Boston Globe”. Po wielokroć omawiano je także w wiodących amerykańskich programach radiowych i telewizyjnych.

Z tej krótkiej prezentacji widać, że mowa o postaci nietuzinkowej. W swej bardzo głośnej książce, zatytułowanej, *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, za główny cel Hauser obiera sobie wykazanie, skąd pochodzi ludzka moralność. Podąża za intuicją Johna Rawlsa, który stwierdził, że teoria języka Noama Chomsky'ego jest odpowiednią analogią dla refleksji metaetycznej. Podobnie jak otrzymaliśmy od Matki Natury władzę mowy (*language faculty*), która ma swój organ w naszym mózgu, tak też analogicznie mamy władzę moralną (*moral faculty*). Zwrot „otrzymaliśmy od Matki Natury” oznacza, że w taki sposób już biologicznie wyewoluowaliśmy, że posiadamy daną cechę lub zdolność. Zatem Hauser sugeruje, że „coś w ludzkim mózgu pozwala nam nabywać system norm moralnych”³.

Hauser argumentuje, że „rozumowanie i emocje odgrywają pewną rolę w naszym zachowaniu moralnym, ale ani rozumowanie, ani emocje nie mogą całkowicie uzasadnić procesów prowadzących do sądu moralnego”⁴. By odnaleźć możliwe odpowiedzi na pytanie o relację między emocjami a rozumem w kształtowaniu się sądów moralnych, odwołuje się do dwóch przeciwstawnych w tym zakresie podejść reprezentowanych przez Davida Hume'a i Immanuela Kanta. „Ciepłą, intuitywną i emocjonalną moralność” Hume'a zestawia z „zimną, racjonalistyczną i wykalkulowaną moralnością” Kanta⁵. W całej książce filozofowie mówiący o moralności przedstawiani są zwykle nieprzychylnie, czasem jako ignoranci lub niewystarczająco poważni w ujmowaniu wagi odkryć naukowych. Tym samym książka Hausera wpisuje się w pojawiający się już wcześniej postulat wydarcia moralności z rąk nie tylko religii, ale i filozofów, a przekazanie jej w ręce naukowców. Wśród filozofów wyjątkowi są tylko niektórzy współcześni autorzy, którzy są nastawieni empirycznie (*empirically minded moral philosophers*)⁶, ale oprócz tego, świe-

³ Marc D. Hauser, *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong* (New York: Ecco–Harper Collins, 2006), s. 165.

⁴ Tamże, s. 11.

⁵ Por. tamże, s. 23.

⁶ Por. s. 428, przyp. 10.

tlaną postacią jest Hume. Rawls zaś jest o tyle pozytywną postacią, że umiał połączyć stanowisko Hume'a, Kanta i Chomsky'ego.

Hauser wychwala Hume'a za to, że był „pierwszym świeckim filozofem epoki nowożytnej, pierwotnym twórcą idei, iż podejmujemy sądy moralne dzięki odwołaniu się do emocji”, jak też za to, że był „pierwszą osobą, która wskazała, iż zachowanie moralne ma ‘użyteczność’ ukierunkowaną na największe dobro”⁷. Hauser stwierdza, że Hume ma sporo racji w przypisywaniu emocjom tak wielkiej roli w tworzeniu się sądów moralnych. Doświadczamy przecież niezliczonych moralnych dylematów, które rozwiązujemy bez zauważalnej refleksji nad zasadami prawa czy doktryn religijnych. Świadome rozumowanie moralne często nie odgrywa żadnej roli w wydawaniu sądów moralnych, a przychodzi potem jako racjonalizacja tego, co się już dokonało. Dlatego trzeba przyjąć, że mamy coś takiego, jak zmysł moralny (*moral sense*), który, podobnie jak słuch, dotyk i powonienie, musi mieć jakieś własne receptory⁸. Ten zmysł moralny musi mieć jakiś wartościujący mechanizm, dzięki któremu możliwe jest odczytywanie cnoty i wady z konkretnych działań. Jednakże podejściu Hume'a brakuje z jednej strony możliwości solidnego uzasadniania sądów moralnych, a z drugiej strony brakuje podstaw do osiągnięcia bezstronności i uniwersalności⁹.

Kant z kolei, zdaniem Hausera, jakby nie liczył się z rzeczywistością ludzkiej cielesności i psychiki. Hauser sam przeprowadzał badania, z których ma wynikać, że ci, którzy poprawnie rozwiązują dylematy moralne i poprawnie oceniają poszczególne czyny, bardzo często są niezdolni do podania racjonalnego uzasadnienia czy wskazania ogólnej zasady, według której wydali taki właśnie sąd moralny. (Co ciekawe, miara tej „poprawności” jest zupełnie zakryta przed czytelnikiem tej książki: Hauser śmiało, acz milcząco zakłada, że sądy jego zdaniem poprawne są po prostu poprawne.) Niektóre poprawne sądy „powstają w nas przecież nagle jak błyskawica: są spontaniczne, nieprzewidywalne i mocne”¹⁰. Inne sądy powstają powoli i dopiero po rzetelnym rozważeniu za i przeciw konkretnemu rozwiązaniu. Zatem model Kantowski (nawet w modyfikacji Piageta i Kohlberga) nie obejmuje przynajmniej części obserwowalnej aktywności moralnej.

⁷ Tamże, s. 23.

⁸ Por. tamże, s. 25.

⁹ Tamże, s. 27.

¹⁰ Tamże, s. 31.

Wobec tego Hauser przedstawia propozycję Rawlsa, który temperuje i łączy skrajności Hume'a i Kanta w bezpiecznej i akceptowalnej dla niego koniunkcji. Rawls bowiem sugeruje, że podstawowe intuicje Chomsky'ego na temat władzy języka mogą być zastosowane do władzy moralnej. Hauser opisuje najpierw, czym dla Chomsky'ego jest władza języka, jak ona powstaje w każdej jednostce i jak wyewoluowała w naszym gatunku. Taka charakterystyka wyznacza Hauserowi horyzonty refleksji o władzy moralnej, by w ten sposób rozwinąć sugestie Rawlsa i zilustrować je wieloma współczesnymi wynikami badań z różnych dziedzin nauki, także badań neuronauk.

Hauser zauważa, że emocje odgrywają pewną rolę w wydawaniu sądów moralnych, ale nie tyle należy im przypisywać funkcję tworzenia tychże sądów, ile raczej funkcję ciężenia czy przeważania: sprawiają one, że wybieramy ten kierunek działania, a nie inny. Gdy z kolei „nasze emocje są nazbyt napięte lub nie działają z powodu uszkodzenia mózgu, nasze kompetencje do osądzania sytuacji moralnych mogą pozostać nienaruszone, choć nasze zdolności do podjęcia słusznego czynu mogą zawodzić”¹¹. Hauser proponuje zatem, by zdolność do wydawania poprawnych sądów moralnych, przy jednoczesnej niezdolności do podania uzasadnienia dla takiego sądu, wyjaśniać istnieniem swoistej „władzy moralnej”, czyli istnieniem biologicznie określonej zdolności umożliwiającej nieświadome i automatyczne ocenianie nieskończonej różnorodności działań według tego, co jest dozwolone, obowiązkowe lub zabronione¹². Hauser używa wielu współczesnych odkryć z różnych dyscyplin, by pokazać, że nasz mózg jest „obdarzony instynktem moralnym, taką władzą ludzkiego umysłu, która podświadomie kieruje naszymi sądami dotyczącymi tego, co słusne i niesłusne, ustanawiając całą gamę przyswajalnych systemów moralnych, każdy z zestawem wspólnych i specyficznych cech”¹³. Ta władza moralna wyposaża nas w mechanizm ferowania sądów moralnych opartych na nieświadomych i bezpośrednio niedostępnych, lecz aktywnych zasadach¹⁴.

Hauser analizuje tę władzę moralną i stara się określić jej anatomię. Przyjmuje, że w naszym mózgu są obszary odpowiedzialne za generowanie spontanicznych, nieświadomych i uniwersalnych intuicji moral-

¹¹ Tamże, s. 31.

¹² Por. tamże, s. 36, 67 i 158.

¹³ Tamże, s. 425.

¹⁴ Por. tamże, s. 48.

nych. Korzysta z wyników obrazowania mózgu, a także z wyników badań nad pacjentami z uszkodzeniem mózgu. Za wyjątkowo pouczające uznaje odkrycia neurobiologa Antonio Damasio, który przestudiował wiele przypadków pacjentów z uszkodzeniem mózgu i twierdzi – jak nam to relacjonuje Hauser – że niektórzy wydają się posiadać nienaruszoną wiedzę moralną, ale mają uszkodzone te „funkcje mózgu, które pozwalają na reakcje emocji na taką wiedzę, by kierować konkretnym zachowaniem”¹⁵. Te funkcje są odpowiedzialne za łączenie naszej ogólnej wiedzy moralnej z kierowaniem naszymi konkretnymi działaniami. Stąd dla Hausera jest oczywiste, że istnieje bezpośrednie połączenie pomiędzy neuroanatomią emocji i sądami moralnymi.

Emocje, które powstają w kontekście dylematów moralnych lub towarzyszą wydawaniu sądów moralnych, są uruchamiane w oceniającej funkcji mózgu, która ma swój specjalny ośrodek w brzuszno-przyśrodkowej części kory przedczołowej. Mieści się ona kilka centymetrów za kością czołową¹⁶. Ta część naszego mózgu odgrywa znaczącą rolę w procesie decydowania w sytuacjach ryzyka i strachu, jak też w ocenie przydatności i szkodliwości¹⁷.

Z takich i podobnych obserwacji Hauser konkluduje, że: „Na najbardziej podstawowym poziomie musi być wrodzona zdolność, która pozwala każdemu dziecku budować specyficzną gramatykę moralną. Żaden inny znany nam gatunek nie konstruuje rozwiniętych systemów

¹⁵ Tamże, s. 229.

¹⁶ Pewną rolę odgrywa również ciało migdałowe: „Patients with damage to the frontal lobes are like children prior to the fusion of the hot and cold systems. Not only do they fail to integrate their emotions into their rational deliberations, they appear to operate without ever consulting their emotions. [...] The others, covering damage both early in development and later in life, point to the same conclusion: to adhere to social norms requires emotional control, and emotional control requires an intact connection between the frontal lobes (especially the ventromedial and orbitofrontal regions) and the limbic system, especially the amygdala, a key player in emotional expression” (tamże, s. 227). Dysfunkcja ciała migdałowego może ujawnić się w znacznym spadku lub braku zdolności rozróżniania rzeczy jadalnych od niejadalnych, w zupełnym braku strachu lub niezdolności oceny ryzyka.

¹⁷ „Damasio’s work has provided a wedge into the underlying neural machinery of this complicated problem. If the frontal lobes malfunction, inappropriate decision is likely to follow due to a general insensitivity to consequences. Since such individuals lack the kind of feedback most of us enjoy when we act in ways that are beneficial or injurious to self or other, they make personal and societal mistakes, and fail to correct them” (s. 229).

moralnych. Wyłącznie coś w ludzkim mózgu umożliwia taką konstrukcję¹⁸.

Nie znaczy to, że w zwierzętach nie możemy zaobserwować podobnych funkcji mózgu czy zachowań podobnych do moralnych. Hauser przedstawia szereg przykładów, które świadczą o tym, że społeczności zwierząt posiadają niepisane normy regulujące relacje dominacji, zabawy, zachowań seksualnych, obrony przestrzeni itp. Na tej podstawie twierdzi, że „poszczególne części naszej władzy moralnej dzielimy z innymi zwierzętami, a inne części wydają się wyłącznie ludzkie”¹⁹.

Działanie „organu moralnego” oczywiście nie wyklucza potrzeby intelektu czy refleksji nad konkretnymi zasadami moralnymi. Hauser jednakże sugeruje, że w świetle przedstawionych przez niego badań rola rozumu czy intelektu w moralności jest znacznie mniejsza, niż się to powszechnie może wydawać, gdyż sprowadza się często do zaledwie potwierdzania tego, co rozumowi dyktują emocje: „jak David Hume przeczuwał, i jak neurobiolog Antonio Damasio ostatnio podkreślił, myśl racjonalna często polega na intymnej wymianie potwierdzeń z emocjami”²⁰. Hauser nie wyklucza potrzeby intelektu, nie zaprzecza jego istnieniu, ale z jego wywodu wynika, że intelekt spełnia zasadniczo podrzędne funkcje w wydawaniu sądów moralnych.

Podobnie rzecz się ma z jedną z głównych konkluzji tej książki, a mianowicie, że ani Bóg, ani religia nie są konieczne dla moralności. Hauser nie wyklucza istnienia Boga, nie postuluje delegalizacji instytucjonalnych religii, ale retorycznie tak przedstawia wiarę w Boga i ludzi religijnych, by kojarzyli się czytelnikowi negatywnie²¹. Można odnieść wrażenie, że wykazywanie naturalnych źródeł moralności ma prowadzić czytelnika do takiego właśnie wniosku, że twierdzenia religijne dotyczące moralności są zwykłą uzurpacją.

Koncepcja organu moralnego przeciwstawiona jest wielowiekowemu przekonaniu, że moralność jest domeną racjonalności i pochodzi od Boga jako Stwórcy i Autora nadprzyrodzonego objawienia. Hauser wnioskuje, że to nie racjonalny wysiłek, Bóg czy religia są źródłem i gwarantem moralności, ale zwykle mechanizmy biologii. Tak już

¹⁸ Tamże, s. 49.

¹⁹ Tamże, s. 414.

²⁰ Tamże, s. 189.

²¹ Zob. szczególnie „Epilogue”, gdzie Hauser umieszcza cytat z Adolfa Hitlera, który chciał mieć w szkołach nauczaną moralność opartą na wierze religijnej (s. 421), albo niewiele dalej zobacz sposób cytowania jednego z katolickich kardynałów.

wywoluowaliśmy, natura tak nas uposażyła, że wykształcił się w nas uniwersalny instynkt moralny, dzięki któremu nieświadomie jesteśmy popychani do wydawania sądów o dobru i złu, niezależnie od płci, wychowania czy religii. Zdaniem Hausera, filozofowie błędzili setki lat, a nawet zdołali wypracować w poszczególnych społecznościach powszechne przekonanie, że sądy moralne powstają z racjonalnego rozważania tego, jak powinno się postępować. Hauser jednak konkluduje, że to nie wychowanie, nie jednostkowe doświadczenie, nawet nie doświadczenie poszczególnych kultur jest podstawą dla naszych sądów moralnych, ale raczej nasza biologiczna konstytucja, a w szczególności specyficzne ukształtowanie naszego mózgu pozwala na intuicyjne uchwycenie tego co słuszne, by za tym podążać, i tego co niesłuszne, by uniknąć szkody²².

9.2. Średniowieczny komentarz

Patrząc na twierdzenia Hausera w perspektywie historycznej, pojawia się wiele wątpliwości. Przedstawienie badań dotyczących funkcjonowania mózgu w trakcie podejmowania decyzji moralnych być może wyklucza jakieś tradycyjne teorie dotyczące źródeł moralności, ale nie wyklucza

²² Przykład intuicyjnego wydawania sądów moralnych Hauser podaje już w prologu: „To show the inner workings of our moral instincts, consider an example. A greedy uncle stands to gain a considerable amount of money if his young nephew dies. In one version of the story, the uncle walks down the hall to the bathroom, intending to drown his nephew in the bathtub, and he does. In a second version, the uncle walks down the hall, intending to drown his nephew, but finds him facedown in the water, already drowning. The uncle closes the door and lets his nephew drown. ... Would you be satisfied if a jury found the uncle guilty in story one, but not in story two? Somehow this judgment rings false, counter to our moral intuitions. The uncle seems equally responsible for his actions and omissions, and the negative consequences they yield” (s. xviii–xix). A dalej mówi o eutanazji: „a doctor is forbidden from ending a patient’s life but is permitted to end life support. Actions are treated in one way, omissions in another. Does this clearly reasoned distinction, supported by most countries with such a policy, fit our moral intuitions? Speaking for my own intuition: No” (s. xix). Na Hauser koniec zachęca, by właśnie takimi intuicjami się kierować i zgodnie z nimi pisać prawo: „It is clear that in the arena of medicine, as in so many other areas where moral conflicts arise, the policy wonks and politicians should listen more closely to our intuitions and write policy that effectively takes into account the moral voice of our species” (s. xx).

cza innych. Autor sugeruje, że teorie, które upatrują Boga, religię czy czysty rozum jako źródła moralności, w świetle współczesnych badań należy odłożyć do lamusa, choć podane przez niego racje nie powodują, że Bóg, religia i rozum stają się zbędne w wyjaśnianiu moralności. To, że sąd moralny i działanie moralne mają za podstawę funkcjonowanie mózgu, nie jest odkryciem wyłącznie współczesnych neuronauk, bo wiadano o tym od czasów starożytnych, od starego Hipokratesa. Założenie takiej przesłanki nie przeszkadzało tworzyć teorii moralnych włączających Boga, religię i rozum jako w jakimś sensie podstawy myślenia o moralności, bo autorzy starożytni i średniowieczni nie zakładali, że zależność jest wyłącznie jednostronna, oddolna: nie tylko struktura i sposób funkcjonowania mózgu wpływa na aktywność człowieka. Wskazanie lokalizacji ośrodka mózgu aktywnego w wydawaniu decyzji moralnych też niczego rewolucyjnie nowego nie wnosi do teorii moralnych, bo na przybliżoną lokalizację, mimo błędnej koncepcji mózgu i prymitywnej anatomii, wskazywał już Galen w drugim wieku po Chrystusie i było to powtarzane, weryfikowane i uściślane przez wieki. Opieranie się na przypadkach pacjentów z uszkodzeniem mózgu również nie jest wyjątkowe dla naszych czasów i nie wnosi rewolucyjnych wiadomości do teorii moralnych, bo obserwacją pacjentów z uszkodzeniem mózgu zajmowali się medycy od bardzo dawna, a niektórzy teoretycy moralności wyciągali z tych obserwacji odpowiednie wnioski.

Niektóre dawne teorie moralne rzeczywiście okazują się mniej prawdopodobne czy przekonujące w świetle argumentów i badań przedstawionych przez Hausera, ale inne teorie moralne powstałe w zamierzonych czasach wręcz zakładają to, co dla Hausera jest rewolucyjne. Powyższe uwagi nie są negacją prawdziwych odkryć i nowych osiągnięć neuronauk, a jedynie zwróceniem uwagi, że w odniesieniu do moralności te odkrycia i nowości podważają tylko niektóre historyczne ujęcia, lecz potwierdzają inne.

Co ciekawe, są uderzające podobieństwa pomiędzy teorią Hausera o „organie moralnym” a koncepcji władzy osądu zmysłowego (*vis aestimativa / cogitativa*) przejętej i rozwiniętej przez Tomasza z Akwinu. W książce Hausera nie ma o tym wzmianki, stąd poniższy opis można potraktować jako skromne uzupełnienie, które jednakże może wprowadzić znaczącą korektę w kilka z jego końcowych sugestii.

Przedstawię teraz ogólnie, skąd u Tomasza z Akwinu pojawiła się potrzeba teorii zmysłów wewnętrznych i krótko wspomnę o tradycji takich teorii, by następnie skupić się na wybranych aspektach władzy

osądu zmysłowego, i tak przygotować grunt dla paru bardziej szczegółowych uwag dotyczących metaetyki.

Pierwszą ważną rzeczą, którą trzeba tutaj przypomnieć, jest to, że dla Akwinaty po arystotelesowsku całe ludzkie poznanie ma swoje źródło w doświadczeniu zmysłowym. Lecz pięć zewnętrznych zmysłów nie tłumaczy wystarczająco naszego doświadczenia zmysłowego. Tomasz z Akwinu podaje kilka powodów. Jednym z nich jest nasze doświadczanie odczuwania, albo inaczej mówiąc, świadomość naszego odczuwania. Jestem na przykład świadom tego, że coś słyszę. Jednakże to nie przez mój słuch doświadczam siebie jako słyszącego, bo nie byłbym zdolny doświadczyć siebie jako niesłyszącego, gdyby mój słuch był istotnie uszkodzony. Inna racja za niewystarczalnością zewnętrznych zmysłów jest taka, że odróżniamy wrażenia zewnętrznych zmysłów. Na przykład władzą wzroku możemy odróżnić biel od czerni, a władzą smaku – słodycz od goryczy. Ale którą władzą poznawczą odróżniamy biel od słodczy? Nie może to być wzrok ani smak, bo wzrokiem nie można odczuwać smaku, a smakiem nie można odczuwać kolorów. Musi być jakaś władza poznawcza, która może odbierać te dwa wrażenia zmysłowe i w jednym momencie je porównywać. Oczywiście, myślimy o intelekcie jako o możliwym kandydacie dla tego zadania. Akwinata jednak, komentując Arystotelesa, przestrzega, by nie popadać w taki zbyt szybki wniosek, bo właściwą rzeczą dla intelektu jest ująć różnicę pojęciową, a poznanie przedmiotu zmysłowego jako zmysłowego według różnych wrażeń zmysłowych należy do jakiejś władzy zmysłowej²³.

²³ „Postquam Philosophus ostendit quod non sit alius sensus proprius preter quinque, procedit ad inquirendum utrum sit aliqua potentia sensitiva communis hiis quinque sensibus et hoc quidem inuestigat ex quibusdam actionibus que non uidentur alicuius sensus proprie esse, set uidentur exigere aliquam potentiam sensitivam communem; huiusmodi autem actiones sunt due: una est secundum quod nos percipimus actiones sensuum propriorum, puta quod sentimus nos uidere et audire; alia est secundum quod discernimus inter sensibilia propria diuersorum sensuum, puta quod aliud sit dulce et aliud album”. – *In De anima*, II, 26 (Leon. 45/1, s. 178, lin. 1–14). „Quia discernimus aliqua uirtute non solum album a nigro uel dulce ab amaro, set etiam album a dulci et unumquodque sensibile discernimus ab unoquoque, et sentimus quod differunt, oportet quod hoc sit per sensum, quia cognoscere sensibilia in quantum sunt sensibilia est sensus. Cognoscimus autem differentiam albi et dulcis non solum quantum ad quod quid est utriusque, quod pertinet ad intellectum, set etiam quantum ad diuersam immutationem sensus, et hoc non potest fieri nisi per sensum”. – Tamże, II, 27 (s. 183, lin. 41–51).

Lecz niewystarczalność zmysłów zewnętrznych jest jeszcze wyraźniej widoczna w prostej obserwacji zwierząt, które wydają się niezdolne do myślenia w sposób abstrakcyjny, to znaczy, wydają się nie posiadać racjonalności w tej mierze co ludzie, a mimo to są w pewnym stopniu świadome. Dla Tomasza było to oczywiste (i wielokrotnie daje temu wyraz w swych tekstach), że zwierzęta mają pamięć, a nawet mają zdolność do działania z jakąś nadzieją lub roztropnością²⁴. Stanowi to dobrą podstawę do poszukiwania odrębnej władzy poznawczej, ciągle należącej do poznania zmysłowego, która mogłaby wytłumaczyć zwierzęce, podobne do ludzkich, sposoby zachowania²⁵.

Tomasz idzie zatem za Arystotelesem w poszukiwaniu takiej zmysłowej władzy poznawczej, która mogłaby integrować informacje dochodzące z różnych zewnętrznych zmysłów w jedno zmysłowe ujęcie danego przedmiotu²⁶. Będzie to więc władza, do której docierają wszystkie wrażenia zmysłowe, biorące początek w zmysłach zewnętrznych. Tomasz nazywa taki zmysł wewnętrzny „zmysłem wspólnym” (*sensus communis*)²⁷.

Lecz doświadczamy także jakichś wrażeń zmysłowych, nawet gdy przedmioty odczuwane przez zmysły zewnętrzne są już nieobecne, a także wykorzystujemy wrażenia zmysłowe do tworzenia zmysłowych „obrazów” pewnych całości, gdy *de facto* mamy zmysłowy dostęp tylko do ich części lub nawet tworzymy takie „obrazy” przedmiotów, które nigdy nie były przedmiotami naszego doświadczenia. Stosuję cudzysłów przy słowie „obraz”, bo tego typu doświadczenia nie dotyczą tylko władzy wzroku, ale także innych zmysłów zewnętrznych i jeden „obraz” może zawierać w sobie wrażenia wielu lub wszystkich zmysłów. Stąd wyobraźnia (*imaginatio*) lub fantazja (*phantasia*)²⁸ jest wyróżniona jako odrębny zmysł wewnętrzny.

²⁴ Por. np. *De veritate*, 25, 2 corp.

²⁵ Np.: „Si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta”. – *STh*, I, 78, 4 corp.

²⁶ Por. *In De anima*, II, 26 (Leon. 45/1, s. 182, lin. 1–17).

²⁷ „Sensus enim communis est quedam potencia ad quam terminantur immutationes omnium sensuum”. – Tamże, II, 13 (s. 119, lin. 94–96).

²⁸ Dla Akwinaty te dwie nazwy oznaczają to samo: „[...] phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt”. – *STh*, I, 78, 4 corp.

Co więcej, prosta obserwacja zwierząt każe nam przyjąć, że istnieje także jakaś zmysłowa władza, dzięki której one w pewien sposób wiedzą, co jest dla nich pożyteczne, a co szkodliwe, co jest korzystne, a co krzywdzące, co jest dobre dla nich, a co złe, za czym trzeba podążać, a czego unikać. Na przykład, jagnię podąża za swą matką, „wie”, jak się odżywiać i że mleko matki jest czymś dobrym dla niego. Z drugiej strony, to samo jagnię ucieka, gdy widzi wilka – jak się wydaje, bez pobierania jakichś specjalnych lekcji na ten temat – „wiedząc” samo z siebie, że jego obecność przynosi zagrożenie. Jagnię nie ucieka od wilka dlatego, że jego kolor lub kształt są brzydkie, ale z tego powodu, że wilk jest jego naturalnym wrogiem – i ten fakt jest jakoś przez zwierzę odczuwany. Albo dzika niedźwiedzica-matka nie rzuca się zażarcie na nadchodzącego obcego, którego postrzega jako zagrożenie dla jej małych, z tego powodu, że ona to lubi lub ma takie hobby, lub będzie się mogła potem tym pochwalić przed innymi niedźwiedzicami, ale dlatego, że ochrona potomstwa jest dla niej naturalną konsekwencją bycia niedźwiedzicą-matką. Albo pies, widząc zająca, który jest blisko, od razu rzuca się do pościgu; widząc zaś zająca nazbyt oddalonego, nie rzuca się do pościgu – ocenia więc dystans i swoje możliwości: nabiera nadziei na udany pościg, albo dla takiej nadziei słusznie nie znajduje podstaw²⁹. Akwinata przywołuje także często powtarzany od starożytnych czasów (konkretnie od Sekstusa Empiryka, który referuje myśl Chryzypa)³⁰ przykład psa, który tropi jelenia i dochodzi do troistego rozwidlenia ścieżek: gdy na dwóch z nich nie znajduje tropu, nie bada już trzeciej, tylko śmiało nią właśnie podąża, jakby używając sylogizmu, rozumowania wykluczającego inne możliwości³¹. Ponadto, wiele znaczy również obserwacja, że ten sam przedmiot doświadczenia zmysłowego powoduje inną reakcję w różnych gatunkach zwierząt.

²⁹ „Interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt. Ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem, nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci, si autem sit in propinquo, movetur, quasi sub spe adipiscendi”. – *STh*, I–II, 40, 3 corp.

³⁰ Por. Sextus Empiricus, *Pyrrhoneion hypotyposeon*, I, 14 (wyd. Mutschmann, s. 19–20).

³¹ „Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit, quod si invenerit non transisse, iam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures”. – *STh*, I–II, 13, 2 arg. 3.

Jeśli więc przyjąć, że zwierzęta nie są obdarzone racjonalnością w taki sposób, jak jest nim obdarzony człowiek, to trzeba także przyjąć, że istnieje zmysłowa władza poznawcza, która uzdalnia zwierzęta do działania według ich naturalnych instynktów, to znaczy, uzdalnia je do odnoszenia zawartości wrażeń zmysłowych do odczuwającego podmiotu i zarazem uzdalnia je do oceniania tej zawartości pod aspektem pożyteczności lub szkodliwości³². Ta władza nazwana została „władzą osądu zmysłowego” (*vis aestimativa*). Ponieważ wydaje się, że jest ona bardziej rozwinięta w człowieku i ponieważ funkcjonuje w człowieku na sposób pewnego dyskursu, używa się czasem innej nazwy dla tej bardziej rozwiniętej formy, mianowicie „władza dyskursywna” (*vis cogitativa*) czy „rozum szczegółowy” (*ratio particularis*)³³ lub nawet „intelekt pasywny” (*intellectus passivus*)³⁴.

Zauważmy, że dzięki działaniu władzy osądu zmysłowego ujmuje się coś, co zawarte jest we wrażeniu zmysłowym, ale nie jest odczuwane przez zmysły zewnętrzne ani przez żaden inny zmysł wewnętrzny. Tym czymś są swoiste *intentiones*, jak mówi Akwinata, co może być wprost przetłumaczone jako „pojedyncze” lub „zmysłowe intencje”, albo raczej jako „instynktowne odniesienia”, ponieważ są one jakimiś odniesieniami tego, co odczuwane, do odczuwającego podmiotu pod aspektem użyteczności i szkodliwości. Ten element poznania zmysłowego ma ogromną wagę w procesie zdobywania doświadczenia, stąd czasami Tomasz używa terminu „doświadczenie” (*experientia*) na oznaczenie władzy osądu zmysłowego³⁵. Zawartość doświadczenia, czyli te zmysło-

³² „Sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum”. – *STh*, I, 78, 4 corp.

³³ „Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. [...] est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. Unde etiam dicitur ratio particularis”. – *STh*, I, 78, 4 corp.

³⁴ „Passivus intellectus, de quo Philosophus loquitur, non est intellectus possibilis, sed ratio particularis, quae dicitur vis cogitativa”. – *In IV Sent.*, 50, 1, 1 ad 3. „Intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur ratio particularis”. – *STh*, I, 79, 2 ad 2. Por. *STh*, I, 81, 3 c.

³⁵ Por. np. *In Meta.*, I, 1, n. 15; *In Poster.*, II, 20 (Leon. 1*/2, s. 244–245, lin. 141–195). Z doświadczenia (*experimentum*) właśnie intelekt może czerpać ogólne pojęcia czy

we intencje, są przechowywane w kolejnym wewnętrznym zmyśle, który nazywa się „pamięcią” (*memoria*).

Jako że te cztery władze poznawcze (zmysł wspólny, wyobraźnia, władza osądu zmysłowego i pamięć) są władzami zmysłowymi, każda z nich używa do własnego działania jakiegoś cielesnego organu, mianowicie każda z nich jest utożsamiona z funkcjonowaniem jakiejś części mózgu. Akwinata pisze, że władzy osądu zmysłowego „medycy przypisują konkretny organ, mianowicie, środkową część mózgu”³⁶.

Tomasz z Akwinu przejął nauczanie na temat zmysłów wewnętrznych od swych poprzedników³⁷. Arystoteles pisał niejasno o zmysłach wewnętrznych i Akwinata, komentując pisma Arystotelesa, sam uznał, że są tam elementy, które powinny być uzupełnione i rozwinięte³⁸.

pierwsze niedowodliwe zasady. Tomasz mówi np.: „Quia igitur uniuersalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit *manifestum* esse quod necesse est *prima* uniuersalia principia cognoscere per inductionem: sic enim, scilicet per uiam inductionis, sensus facit uniuersale intus in anima, in quantum considerantur omnia singularia”. – *In Poster.*, II, 20 (Leon. 1*/2, s. 246, lin. 282–288). Zob. dyskusję szeregu tekstów: John Deely, *Animal Intelligence and Concept-Formation*, „The Thomist” 35 (1971): 43–93. Poza tym ten zmysł wewnętrzny odgrywa pewną rolę w przygotowaniu wyobrażeń dla działania intelektu (np. *CG*, II, 60; 73. Zob. także Leo White, *Why the Cogitative Power?*, „Proceedings of the Catholic Philosophical Association” 72 (1998): 213–227.

³⁶ „Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinuenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium”. – *STh*, I, 78, 4 corp. „Ratio particularis, quae dicitur vis cogitativa, habens determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis, ut Commentator ibidem dicit”. – *In IV Sent.*, 50, 1, 1 ad 3.

³⁷ Zob. George Klubertanz, *The Discursive Power: Sources and Doctrine of the “Vis Cogitativa” According to St. Thomas Aquinas* (St. Louis: The Modern Schoolman, 1952).

³⁸ Na przykład w *In De anima*, II, 30 (Leon., 45/1, s. 199, lin. 118–120) Tomasz mówi: „Vtrum autem iste motus aliam potenciam requirat quam sensituiam, Aristotiles hoc non determinat”. Z analiz poczynionych przez George’a Klubertanza wynika, że: „There are some obscure passages and some lacunae in Aristotle’s treatment of (1) sense as a power of judging good and evil; (2) the relation of sense to appetite; (3) the relation of intellect to action; (4) the problem of the ‘passive intellect’; and (5) animal ‘prudence’”. – Klubertanz, *The Discursive Power*, s. 36).

Lecz już Galen (130–200 n.e.) uczył o zmysłach wewnętrznych i nawet w przybliżeniu zlokalizował, gdzie trzy, w jego mniemaniu, zmysły wewnętrzne mają swoje ośrodki w mózgu. Co zostało przetłumaczone na łacinę jako *excogitativum* lub *discretivum*, ma według niego swój ośrodek w środkowej komorze mózgu³⁹. Następnie, Nemezjusz (350–420), chrześcijański uczyony, biskup Emesy (obecnie Homs w Syrii), choć wiele przejął od Galena i nurtu hipokratejskiego, w dziele *O naturze człowieka* korygował Galena materialistyczne ujęcie struktury człowieka i hipokratejskie utożsamianie duszy z funkcją mózgu⁴⁰. Pisał też o przybliżonej lokalizacji różnych władz poznawczych, a najważniejsze argumenty za poszczególnymi lokalizacjami upatrywał w obserwacjach przypadków ludzi, którzy mieli w jakiś sposób uszkodzony mózg. Rozpatrywał uszkodzenia mechaniczne i chorobowe. Wskazywał różnice w funkcjonowaniu i zachowaniu takich ludzi, w połączeniu z różnymi kombinacjami uszkodzeń poszczególnych części mózgu⁴¹. Dalej trzeba wspomnieć św. Augustyna, który ponoć jako pierwszy łaciński autor używał wyrażenia „zmysł wewnętrzny” w znaczeniu faktycznej władzy

³⁹ Oprócz zmysłów zewnętrznych i władzy ruchu, Galen wyróżniał trzecią władzę duszy, którą nazywał *hegemonikon*. Dzielił ją na wyobraźnię (*phantastikon*), rozum (*dianoetikon*) i pamięć (*mnemoneutikon*): zob. Galen, *De Symptomatum Differentiis*, c. 3. Te trzy funkcje mieszczą się stosownie w przedniej, środkowej i tylnej komorze mózgu: zob. Galen, *De Locis Affectis*, III, c. 9. Zob. również analizę tych tekstów: Klumbertanz, *The Discursive Power*, s. 45. Por. M.R. Bennett, P.M.S. Hacker, *History of Cognitive Neuroscience* (West Sussex: Wiley–Blackwell, 2013), s. 199–206.

⁴⁰ Akwinata znał to dzieło w łacińskim tłumaczeniu, sporządzonym w XII wieku przez Burgundiusza z Pizy (wydanie krytyczne tego tłumaczenia: Némésius d'Émèse, *De natura hominis: traduction de Burgundio de Pise*, wyd. Gérard Verbeke, J.R. Moncho [Leiden: Brill, 1975]). W czasach Akwinaty przypisywano to dzieło Grzegorzowi z Nyssy. Wiele z tego dzieła, choć bez wspomniania autora, w kwestiach antropologicznych czerpie także Jan Damascenczyk, jeden z ważnych autorytetów dla Akwinaty.

⁴¹ Zob. Nemesius, *De natura hominis*, cap. XII–XIII (32). Angielskie tłumaczenie ze wstępem, objaśnieniami i komentarzami przygotował William Telfer, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa* (Westminster John Knox Press: Louisville, 1955), szczeg. s. 341–343. Zob. również bardzo skrótoowe opisy myśli starożytnej i średniowiecznej, okraszone jednakże zadziwiająco wielością tradycyjnych stereotypów czy uprzedzeń: Andrew P. Wickens, *A History of the Brain: From Stone Age Surgery to Modern Neuroscience* (London–New York: Psychology Press, 2015), s. 48–53 i jeszcze wyraźniej stereotypowo: Stanley Finger, *Origins of Neuroscience: A History of Explorations Into Brain Function* (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 18–20.

zmysłowej⁴². O wiele bardziej rozwinięte jest nauczanie pisarzy arabskich: Al-Farabiego (870–950)⁴³, Awicenny (980–1037) i Al-Ghazela (1059–1111). Awerroes (1126–1198) dystansuje się wyraźnie od koncepcji Al-Farabiego i Awicenny – wydaje się jednak, że Akwinata w tym aspekcie czerpie najmniej od Awerroesa⁴⁴. Również William z Conches (1090–1154) w swej *De philosophia mundi* pisze szeroko o zmysłach wewnętrznych i ich lokalizacji w mózgu. Mówi na przykład: „Środkowa komora nazywana jest *logistikon*, czyli rozumna, ponieważ jest w niej władza odróżniania”. A następnie dodaje: „Lecz powie ktoś: a jakże to może być wykazane? Odpowiadamy, że poprzez urazy tychże części ciała”⁴⁵. Jak widać, przypadki uszkodzenia mózgu i związanego z nimi spo-

⁴² Tak twierdzi Klubertanz: „In speaking of powers of knowledge, St. Augustine seems to have been the first of Latin writers to use the term ‘internal sense,’ and he means by it a real sense power. ‘Internal sense’ is the source of sensory consciousness and appetite, and is the judging and guiding power of the animal” (Klubertanz, *The Discursive Power*, s. 49).

⁴³ Al-Farabi „is the first to point out a definite faculty of sensory discernment of good and evil, and to call it the ‘estimative sense.’ It is true that the term was also used by Isaac Israeli. But the Jewish philosopher had not used it in a positive technical sense, nor did he mention it when enumerating the internal powers” (Klubertanz, *The Discursive Power*, s. 85–86).

⁴⁴ Zob. Deborah Black, *Estimation (wahn) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions*, „Dialogue. Canadian Philosophical Review” 32 (1993): 219–258; też, *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, „Topoi” 19 (2000): 59–75. Black jest wybitną mediewistką i wielkim autorytetem, ale trzeba tutaj zaznaczyć, że w jej drugim tekście wskazanym powyżej, mimo że próbuje argumentować za tezę, że Akwinacie bliżej do Awerroesa niż do Awicenny w kwestii przypisywania świadomości zwierzętom (Awicenna wyraźnie zwierzętom przypisywał jakąś świadomość, Awerroes zaś podważał takie stanowisko), jej argumenty są zdecydowanie niewystarczające. Przywoływane przez nią cytaty z pism Tomasza można równie dobrze interpretować inaczej, bez chęci wpisywania ich w ramy myśli Awerroesa. Najbardziej problematyczne jest założenie, że „instynkt natury”, o którym pisze Akwinata (*instinctus naturae*) w opisie zachowań zwierząt, jest dla Akwinaty czymś wykluczającym świadomość. Trzeba by uprzednio wykazać, że według niego ludzie nie posiadają instynktu natury (mało prawdopodobne), albo że działanie intelektu, dzięki któremu człowiek, rzekomo w odróżnieniu od zwierząt, jest świadomy, jest działaniem pozanaturalnym lub omijającym instynkt natury (jeszcze mniej prawdopodobne). W moim mniemaniu, Akwinacie bliżej w tej kwestii (jak i w wielu innych) do Awicenny niż do Awerroesa.

⁴⁵ „Media vero cellula dicitur *logistikon*, id est rationalis; quia in ea est vis discernendi ... Sed dicit aliquis: quomodo hoc in quoquam potuit probari? Dicimus, per vulnera illis partibus accepta”. – Guilelmus de Conchis, *De Philosophia Mundi*, IV, c. 24

sobami funkcjonowania ludzi były analizowane bardzo dawno temu, nawet bez możliwości obrazowania mózgu, bez komputerów i skomplikowanych urządzeń. Również dla Akwinaty było jasne, że uszkodzenia mózgu mogą utrudnić lub uniemożliwić funkcje intelektualne⁴⁶. Oczywiście, główne i najbliższe źródło dla Akwinaty stanowiło dzieło św. Alberta Wielkiego⁴⁷.

Koncepcje tych autorów na temat zmysłów wewnętrznych różnią się znacząco. Jednakże było to oczywiste dla każdego z nich, że istnieje taka funkcja ludzkiego mózgu, która pozwala odróżnić zmysłowo, co jest pożyteczne, a co jest szkodliwe, albo co jest dobre, a co jest złe. Czy jest coś takiego, jak osobna władza osądu zmysłowego? To już stanowiło dla nich odrębne pytanie. Większość z nich, razem z Tomaszem, odpowiedziała twierdząco. Tomasz usystematyzował i rozwinął teorię zmysłów wewnętrznych, a o władzy osądu zmysłowego napisał szczególnie interesujące zdania, które pozwolą nam dostrzec zbieżne elementy z myślą Hausera, jak też wysnuć kilka wniosków dla rozumienia metaetyki Akwinaty.

Władza osądu zmysłowego jest najwyższą władzą zmysłową i ma kilka funkcji. Jest odpowiedzialna między innymi za:

- działanie organizmu według jego naturalnych instynktów,
- zdobywanie doświadczenia,
- przygotowanie wyobrażeń dla działania intelektu czynnego,
- aplikowanie ogólnej wiedzy do pojedynczych i konkretnych rzeczy i sytuacji,
- funkcjonowanie roztropności.

Pewne aspekty jej funkcjonowania mają – jak się można spodziewać – podstawowe znaczenie dla metaetycznej refleksji. Nie ma tutaj potrze-

(Patrologia Latina, CLXXII, 95). Jest to skrótowe przedstawienie dłuższego wywodu Nemezjusza (Wilhelm znał dzieło Nemezjusza z wcześniejszego tłumaczenia Alfansa), choć nie jest wykluczone, że Wilhelm opierał się także na innych obserwacjach.

⁴⁶ Zob. *Super De Trinitate*, 6, 2, arg. 6; *De spir. creat.*, 2, ad 7; *De pot.*, 3, 9, ad 22.

⁴⁷ Zob. wyśmienity tekst o Alberta Wielkiego pojmowaniu podobieństw anatomicznych i behawioralnych pomiędzy człowiekiem i niektórymi zwierzętami: Jörg Alejandro Tellkamp, *Aping Logic? Albert the Great on Animal Mind and Action*, w: J. Kaukua, T. Ekenberg (red.), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy* (Springer Switzerland, 2016), s. 109–123. Akwinata był bardziej skupiony na teologii, choć wiele z nauk przyrodniczych opisywanych przez Alberta, jego nauczyciela, współpracownika i współbrata w Zakonie, pojawia się w jego pismach w skrótowych uwagach lub związanych odniesieniach.

by ani miejsca, by omawiać wszystkie aspekty działania tego zmysłu⁴⁸. By wskazać na podobieństwa koncepcji Tomaszowej do twierdzeń Haulsera, wystarczy pokrótce przedstawić relację władzy osądu zmysłowego do roztropności i do pierwszych zasad rozumu praktycznego.

W swym komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, Akwinata porównuje roztropność z intelektem. Mówi, że „tak nauka, jak roztropność, mają pewną zbieżność z intelektem”⁴⁹, bo tak w nauce, jak i w roztropności potrzebne są pewne niedowodliwe zasady, z których następnie można dokonywać wnioskowania. Pomiędzy nauką a roztropnością jednak jest między innymi taka różnica, że w nauce podstawowe zasady ujmują intelekt w swej funkcji *habitus principiorum*. W podejmowaniu zaś działania praktycznego roztropność dotyczy pojedynczych możliwości działania funkcjonujących jak niedowodliwe zasady; tych zasad nie można ująć bezpośrednio intelektem, gdyż chodzi o pojedyncze możliwości, lecz ujmują się je z m y s ł e m. Intelekt bowiem ujmuje tylko to, co ogólne (*universalia*), a jedynie zmysł poznaje to, co jednostkowe (*singularia*). Ale nie ujmują się tych zasad zmysłem zewnętrznym, tylko zmysłem wewnętrznym, którym ujmujemy wyobrażenia (*quo percipimus imaginabilia*). Po czym Tomasz stwierdza, że „roztropność, przez którą szczegółowy rozum doskonali się we właściwym osądzaniu pojedynczych intencji ze sfery praktycznej, należy

⁴⁸ Zob. np. Mark Barker, *Aquinas on Internal Sensory Intentions: Nature and Classification*, „International Philosophical Quarterly” 52 (2012): 199–226; tenże, *Experience and Experimentation: The Meaning of Experimentum in Aquinas*, „The Thomist” 76 (2012): 37–71; Anthony Lisska, *A Look at Inner Sense in Aquinas: A Long-Neglected Faculty Psychology*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 80 (2006): 1–19; Daniel De Haan, *Linguistic Apprehension as Incidental Sensation in Thomas Aquinas*, tamże 84 (2010): 179–196; Thomas V. Flynn, *The Cogitative Power*, „The Thomist” 26 (1953): 542–563; Cyrille Michon, *Intentionality and Proto-Thoughts*, w: Dominik Perler (red.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* (Leiden: Brill, 2001), s. 325–342; Mark Drost, *Intentionality in Aquinas’s Theory of Emotions*, „International Philosophical Quarterly” 31 (1991): 449–460; Michael Stock, *Sense Consciousness According to St. Thomas*, „The Thomist” 21 (1958): 415–486; John Haldane, *Rational and Other Animal*, „Royal Institute of Philosophy, Supplement” 41 (1996): 17–28; Alfred White, *Instinct and Custom*, „The Thomist” 66 (2002): 577–605. Zob. też bardzo ciekawe porównanie średniowiecznych teorii władzy osądu zmysłowego z instynktowną i inferencyjną abdukcją Peirce’a i studium zwierzęcej abdukcji Lorenzo Magnanego: Woosuk Park, *Abduction and Estimation in Animals*, „Foundations of Science” 17 (2012): 321–337.

⁴⁹ „Tam scientia quam prudentia ... habent aliquam cohaerentiam cum intellectu, qui est habitus principiorum”. – *In Eth.*, VI, 7 (Leon. 47/2, s. 359, lin. 234–248).

bardziej do tego wewnętrznego zmysłu⁵⁰. Redaktorzy Leoniny, krytycznego wydania pism Tomasza z Akwinu, zaznaczają, że św. Albert Wielki wskazał tutaj wprost na zmysł wspólny, ale Tomasz mówi wyraźnie o „rozumie szczegółowym (*ratio particularis*)”, czyli używa jednej z nazw dla władzy osądu zmysłowego, jak też zaraz po cytowanym twierdzeniu dodaje, że „także o niektórych nierozumnych zwierzętach, które posiadają dobrą naturalną władzę osądu zmysłowego, mówi się, że uczestniczą w roztropności⁵¹. Dla Tomasza więc roztropność należy raczej do władzy osądu zmysłowego.

Lecz czy roztropność nie jest jedną z cnót intelektualnych, którą Tomasz tak szeroko opisał w swojej *Summie teologii*? Jak więc roztropność mogłaby należeć bardziej do władzy osądu zmysłowego? Akwinata wydaje się godzić cnotę intelektualną ze zmysłem wewnętrznym przez podkreślenie wagi tego drugiego: roztropność jest bardziej w sferze władzy osądu zmysłowego. Czy mamy stąd wywnioskować, że nasze poznanie spraw moralnych należy do tego wewnętrznego zmysłu, który – jak wszystkie wewnętrzne zmysły – rezyduje w części zwierzęcego (a więc także ludzkiego) mózgu? Czy Tomasz z Akwinu był orędownikiem „organu moralnego”, jak Marc Hauser? Twierdzę, że z kilkoma zastrzeżeniami należy dać odpowiedź twierdzącą.

Zmysł wewnętrzny osadzony jest w organie cielesnym, który już ma swoją naturę, naturę nie ustanawianą przez kreatywność ludzkiego intelektu, ale raczej odkrywaną jako już gotowe i podstawowe – biologiczne niejako – uposażenie. Oczywiście, we władzy osądu zmysłowego istnieje znaczna elastyczność i otwartość, ale dzięki jej właściwemu przedmiotowi możliwe jest rozpoznanie jej relatywnie niezmienniej głębokiej struktury, która jest jej naturą. Natura władzy osądu zmysłowego rozpoznawana jest więc dzięki jej istotnej funkcji. Jest nią porównywanie doświadczanych treści, ze specyficzną naturą doświadczającego podmiotu, by wychwycić czynniki, które są korzystne, niekorzystne lub neutralne. Reakcja jagnięcia na zbliżającego się wilka różni się od reakcji wilczego szczeniaka na tego samego zbliżającego się wilka. Jagnię

⁵⁰ „Et ad istum sensum, id est interiore, magis pertinet prudentia, per quam perficitur ratio particularis ad recte aestimandum de singularibus intentionibus operabilium”. – *In Eth.*, VI, 7 (Leon. 47/2, s. 359, lin. 255–258). „Prudentia non est scientia; scientia enim est universalium, ut supra habitum est, prudentia autem est extremi, id est singularis, quia est operabilis, quod est singulare”. – Tamże (lin. 227–230).

⁵¹ „Unde et animalia bruta, quae habent bonam aestimativam naturalem dicuntur participare prudentia”. – Tamże (lin. 258–260).

ucieka od wilka, zaś szczeniak podąża za swą matką-wilkiem. Mamy ten sam kolor, kształt, woń, dźwięk i ruch, ale różne reakcje w zależności od natury podmiotu wrażeń zmysłowych. Zatem musi istnieć zmysłowa władza, która uzdalnia dany podmiot do odnoszenia zawartości wrażeń zmysłowych do jego specyficznej natury i uzdalnia do oceny tychże wrażeń pod względem użyteczności lub szkodliwości, czy mianowicie za czymś doświadczanym należy p o d ą ż a ć (*prosequendum*), czy też tego u n i k a ć (*vitandum*), czy podjąć jakieś działanie, czy też nie. Ten zmysł wewnętrzny uzdalnia podmiot wrażeń zmysłowych do osądzania tego, co jest d o b r e (*bonum*) lub z ł e (*malum*) dla niego, czyli dla tego pojedynczego przypadku danego szczególnego gatunku. Musi być także jakiś zmysł tożsamości, choć zapewne niedoskonały, jakaś niedoskonała świadomość siebie w zwierzętach, które nie są ludźmi, by mogły one reagować według swej natury i według zdobytego doświadczenia⁵². Zauważmy, że przekonanie, iż zwierzęta są maszynami bez żadnej świadomości, jest relatywnie późne i bynajmniej nie było podzielane przez Akwinatę.

Według Tomasza z Akwinu człowiek także porównuje treści wrażeń zmysłowych z samym sobą jako podmiotem odczuwania zmysłowego i dokonuje tego przez ten sam zmysł wewnętrzny. Instynktownie reagujemy inaczej na wodę niż delfiny, a ludzkie dziecko nie podąża instynktownie za kobyłą, by się nakarmić, jak to czyni źrebię. Zwierzęta mają swoje instynktowne zachowania, ale ludzie także nie są od nich wolni, bo ludzie są także zwierzętami. Żyjemy w naszych cielesnych uwarunkowaniach i dlatego mamy wiele wspólnego z innymi zwierzętami. Jak inne zwierzęta, każdy z nas także ma tę wyróżniającą właściwość, która czyni nas pojedynczymi przypadkami tego szczególnego gatunku. Czy zatem ten wewnętrzny zmysł jest zdolny do odnoszenia zawartości doświadczenia zmysłowego do specyficzności naszej racjonalnej natury? Jak zmysł wewnętrzny, będący częścią ciała, może być w stanie uchwycić specyficzność natury racjonalnej, by tak wytworzyć adekwatną instynktowną reakcję?

Tomasz mówi, że najwyższe ucieleśnienie życia zmysłowego łączy życie zwierzęce z racjonalnym, czyli we właściwym sensie ludzkim

⁵² „Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam quia non solum cognoscit sensibile sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio quia sensus non cognoscit essentiam suam [...]”. – *De veritate*, 1, 9 (s. 29, lin. 55–61).

życiem. Stąd zwierzęca władza osądu zmysłowego funkcjonuje nieco inaczej w bycie ludzkim, ponieważ jest ona wpleciona lub działa w łączności z działaniem intelektu⁵³. Ludzka władza osądu zmysłowego pozostaje pod znacznym wpływem działania intelektu, gdyż intelekt jest tą wyróżniającą właściwością, która konstytuuje (razem ze zwierzęcością) ludzką naturę⁵⁴. Z tej racji władza osądu zmysłowego w człowieku uzyskuje inną nazwę, jak już o tym była mowa. Dzięki władzy osądu zmysłowego jesteśmy w stanie znać człowieka jako tego konkretnego człowieka lub owcę jako tę konkretną owcę. Zmysł ten uzdalnia nas do poznawania danego przedmiotu w jego naturze i istniejącego jako odrębna i konkretna substancja z wszystkimi jego aktualnymi przypadłościami⁵⁵. Treść naszej

⁵³ „Illa potentia quae a philosophis dicitur *cogitativa*, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod considerat formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod confert. Unde et in solis hominibus est”. – *Super III Sent.*, 23, 2, 2, qc. 1 ad 3. „Sciendum est ... quod tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetitivarum sensitivae partis, *aliquid* est quod competit sensibili animae secundum propriam naturam; *aliquid* vero, secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum eius in sui supremo”. – *De veritate*, 25, 2.

⁵⁴ Jak wiadomo, dla Tomasza z Akwinu, podążającego w tym również za Arystotelesem, sposób funkcjonowania ludzkiej racjonalności wskazuje na to, że ludzki intelekt nie ma cielesnego narządu czy organu; z analizy specyfiki ludzkiego poznania wnioskuje on w różnych swych dziełach, że intelekt przekracza wymiary czy możliwości jakiegokolwiek materii. Stanowi to coś wyjątkowego w bycie i strukturze człowieka w porównaniu z innymi zwierzętami. Argumenty za takim wnioskiem i szereg konsekwencji z takiego wniosku są, oczywiście, ogromnie ważne, choć w tym opracowaniu nie będą się nimi zajmował.

⁵⁵ „Quod ergo sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid uniuersale, apprehenditur intellectu. ... Si uero apprehendatur in singulari, ut puta si, cum uideo coloratum, percipio hunc hominem uel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per uim cogitativam, que dicitur et ratio particularis eo quod est collatiua intentionum indiuidualium sicut ratio uniuersalis est collatiua rationum uniuersalium, nichilominus tamen hec uis est in parte sensitiva, quia uis sensitiva in sui supremo participat aliquid de ui intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur. ... cogitativa apprehendit indiuiduum ut existentem sub natura communi, quod contingit ei in quantum unitur intellectui in eodem subiecto, unde cognoscitur hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum; estimatiua autem non apprehenditur aliquid indiuiduum secundum quod est sub natura communi, set solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis uel passionis; sicut ouis cognoscit agnus non in quantum est hic agnus, set in quantum est ab eo lactabilis, et hanc herbam in quantum est eius cibus; unde alia indiuidua ad que se non extendit eius actio uel passio, nullo modo apprehendit sua estimatiua naturali:

świadomości jest przez to naznaczona zarazem przez naszą zwierzęcość i naszą racjonalność w ich konkretności⁵⁶.

Treść naszej świadomości nie jest z konieczności konceptualna czy spekulatywna. Trzeba nam uznać, że nasza zmysłowa świadomość, którą dzielimy z innymi zwierzętami, nie jest konceptualna, jeśli chcemy zarezerwować aktywność konceptualizacji dla racjonalności lub raczej dla funkcji intelektu. Zmysłowa, prelingwistyczna świadomość nie jest konceptualna ze względu na swój zmysłowy charakter, choć może być pod wpływem wiedzy konceptualnej lub spekulatywnej. Ale intelektualna świadomość nie usuwa naszej zmysłowej świadomości, ani też od tej zmysłowej świadomości nie może być uwolniona w czasie istnienia w cielesnych uwarunkowaniach⁵⁷. Stąd, nawet jeśli nie znajdujemy wyraźnych, nazwanych idei w naszym umyśle lub wyraźnych, nazwanych skłonności, nie oznacza to, że jakaś zmysłowa treść naszej świadomości nie kieruje naszymi działaniami stosownie do tych pojedynczych zmysłowych intencji lub instynktownych odniesień, dzięki którym treść wrażeń zmysłowych jest oceniana pod aspektem użyteczności lub szkodliwości.

Dzięki poznaniu zmysłowemu, które dzielimy w wielkim stopniu z innymi zwierzętami, jesteśmy w stanie rozpoznać coś jako użyteczne lub szkodliwe dla nas, zatem co jest dobre, a co złe na poziomie zmysłowym. Wystarcza to, by nas wprawić w jakiś rodzaj działania. Jest to działanie, które nie jest we właściwym sensie ludzkie (*actio humana*), ale jest działaniem człowieka (*actio hominis*). Dla właściwie ludzkiego aktu konieczne jest, byśmy rozpoznali rozumnie i wybrali dobrowolnie. Lecz w ramach myśli Tomasza z Akwinu rozumne rozpoznanie, czym coś jest, jest działaniem intelektu w jego funkcji spekulatywnej, bo jego funkcja praktyczna pojawia się tylko wtedy, gdy to, co rozpoznane, jest zastosowane do działania. Intelekt staje się więc intelektem praktycznym, gdy podmiot działania aplikuje ogólną wiedzę lub ogólne zasady czy normy do konkretnych zaangażowań praktycznych. Aplikacja ta z kolei w sensie ścisłym dokonuje się tylko poprzez władzę osądu jako

naturalis enim estimatiua datur animalibus ut per eam ordinentur in actiones proprias uel passiones prosequendas uel fugiendas". – *In De an.*, II, 13 (Leon. 45/1, s. 121–122, lin. 182–183 i 191–222).

⁵⁶ Cf. *STh*, I, 84, 7 corp.

⁵⁷ Tomasz mówi wprost, że bez władzy osądu zmysłowego nie jesteśmy w stanie niczego myśleć, ani rozumieć: „et sine hoc anima nihil modo intelligit”. – *In IV Sent.*, 50, 1, 1 ad 3. „[Anima] nihil intelligit sine intellectu passivo, quem vocat virtutem cogitativam”. – *CG*, II, 80.

rozumu szczegółowego, który dotyczy pojedynczych intencji czy indywidualnych odniesień, gdyż intelekt dotyczy tylko uniwersaliów⁵⁸. Intelekt więc jest we właściwym sensie praktyczny tylko dzięki połączeniu lub w ciągłości działania z władzą osądu zmysłowego⁵⁹.

Taki wniosek jest konieczny w koncepcji władz poznawczych przedstawionej przez Akwinatę. Według Tomasza, nasze poznanie intelektualne opiera się na abstrakcji – człowiek abstrahuje formy rzeczy z poznania zmysłowego i to jest jedyna podstawa dla naszego poznania intelektualnego⁶⁰. Poprzez proces abstrakcji intelekt funkcjonuje tylko

⁵⁸ „Intellectus speculativus fit practicus per extensionem ad opus. ... quia intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae, sed differunt fine, ut dicitur in II *Meta*. Et in III *De anima*, in quantum practicus ordinatur ad opus, speculativus autem ad veritatis inspectionem tantum”. – *Super III Sent.*, 23, 2, 3, qc. 2 sol. „Intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam ... Accidit autem alicui apprehensio per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in III *De anima*, quod speculativus differt a practico, fine”. – *STh*, I, 79, 11 corp. „Non ergo intendit comparare uerum et falsum bono et malo secundum conuenientiam generis, set uerum et falsum quod est in actione uero et falso quod est sine actione. Et hoc patet ex differentia quam subdit, dicens, quod *differt*, scilicet quod est in actione et quod est sine actione, *in eo quod est simpliciter et quodam*: nam intellectus speculatiuus considerat aliquod uerum esse vel falsum in uniuersali, quod est considerare simpliciter, intellectus autem practicus applicando ad particulare operabile, quia operatio in particularibus est”. – *In De anima*, III, 6 (Leon. 45/1, s. 233, lin. 239–250).

⁵⁹ Intelekt może, oczywiście, być nazywany praktycznym w mniej ścisłym sensie, gdy mianowicie na ogólnym poziomie rozważa problemy, które mogą być skierowane lub przyporządkowane do działania. W tym znaczeniu samo działanie intelektu jest nie inne, jak spekulatywne, ale porządek celowości takiego rozważania, czyli intencja skierowania owoców tego rozważania do praktyki (czy to do zrealizowania w przyszłości, czy też nie), upoważnia nas do nazywania go praktycznym.

⁶⁰ Duns Szkot rozwiązał inaczej sprawę poznania intelektualnego. Dostrzegął on różnicę pomiędzy poznaniem intuitywnym i abstrakcyjnym. Dzięki intuitywnemu poznaniu możliwe jest, według niego, ujmowanie intelektualne zarówno jednostek, jak i bytu jako bytu. Dlatego w ramach koncepcji władz poznawczych Dunsza Szkota powyższy wniosek nie miałby charakteru konieczności. Katherine Tachau w swej książce *Vision and Certitude in the Age of Ockham* uważa, że wprowadzenie rozróżnienia na intelektualne poznanie intuitywne i abstrakcyjne było początkiem zmiany akcentu z bytu na dyskurs pod koniec łacińskiej ery filozofii: „Despite the difficulties

w obrębie uniwersaliów i według koncepcji Akwinaty nie ma niczego w naturze samego intelektu jako władzy poznawczej, co by uzdalniało go do rozważania jednostek jako bytów istniejących w uwarunkowaniach materialnych. Jednostki takie są dziedziną poznania zmysłowego, a dzięki poznaniu zmysłowemu mogą być poznawane intelektualnie na pewnym poziomie ogólności. Dlatego właśnie aplikacja naszego poznania intelektualnego do jednostkowych działań jest możliwa w naszej cielesnej kondycji tylko dzięki naszemu poznaniu zmysłowemu, a konkretnie dzięki władzy osądu zmysłowego⁶¹. I dlatego też w tym ujęciu intelekt staje się praktyczny jedynie dzięki połączeniu z tą władzą. Zatem z pism Tomasza wynika, że w ścisłym sensie na działanie władzy osądu zmysłowego wpływają tylko trzy rzeczy: 1) właściwa konstytucja tejże władzy; 2) treści pochodzące ze zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych; 3) owoce działania intelektu w jego funkcji spekulatywnej.

Na tej podstawie trzeba stwierdzić, że pierwsza zasada rozumu praktycznego jest tylko konceptualnym wyrazem naszej zmysłowej świadomości, którą dzielimy w znacznym stopniu z innymi zwierzętami. Zasada: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*⁶² jest

presented by his innovation in grafting intuition onto the process induced by species, the dichotomy of intuitive and abstractive cognition was rapidly and widely adopted by Parisian trained theologians. Within a decade of the Subtle Doctor's death, its acceptance on the other side of the English Channel was also ensured. That is not to say that his understanding was uniformly employed; nor, indeed, that all who employed the terminology of intuitive and abstractive cognition considered Scotus's an adequate delineation of the modes of cognition; nevertheless, the history of medieval theories of knowledge from ca. 1310 can be traced as the development of this dichotomy". – Katherine H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology, and the Foundations of Semantics 1250–1345* (Leiden: Brill, 1988), s. 80–81.

⁶¹ „Intellectus practicus ad hoc quod de singularibus disponat, ut dicitur in 3 de Anima (text 47), indiget ratione particulari, qua mediante, opinio quae est universalis (quae est in intellectu) ad particulare opus applicetur: ut sic quidem fiat syllogismus, cuius maior est universalis, quae est opinio intellectus practici; minor vero singularis, quae est aestimatio rationis particularis, quae alio nomine dicitur cogitativa: conclusio vero consistit in electione operis". – *Super IV Sent.*, 50, 1, 3 ad 3.

⁶² „Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fun-

tylko konceptualizacją zasady, którą każde zwierzę ma wpisaną w swą naturę i każde zwierzę według niej postępuje stosownie do własnej zdolności ujęcia tego, co jest dla niego dobre, a co złe. Człowiek ma zdolność ujęcia dobra w sposób uniwersalny i dlatego treść tej zasady różni się znacząco, ale sama zasada pozostaje ta sama.

Zastosowanie ogólnej, teoretycznej wiedzy do konkretnych działań może być zaburzone, choć nie zawsze takie zaburzenia świadczą o wadliwości samej wiedzy, gdyż zaburzenia mogą się również pojawić w wyniku dysfunkcji władzy osądu zmysłowego. Dobra wiedza ogólna nie gwarantuje właściwej aplikacji ogólnych prawd lub zasad do własnego konkretnego działania. Dlatego również na podstawie koncepcji Akwinaty błędne są teorie, według których nasza wiedza moralna musi być nierozzerwalnie związana z naszym systemem motywacyjnym⁶³.

Oczywiście, ludzkie instynkty skorelowane z działaniem władzy osądu zmysłowego nie należą do bezpośredniego przedmiotu etyki. Należą raczej do dziedziny nauk przyrodniczych. Ale zauważmy, co się dzieje, gdy nie są one założone w etyce. Gdyby etyka była tak autonomiczna, że niczego by nie czerpała z nauk przyrodniczych (bo rozważanie ludzkiej natury jako podstawy dla etyki spowodowałoby „błąd naturalistyczny”), wtedy bylibyśmy zmuszeni do szukania takiego elementu w teorii moralnej, który mógłby wiązać każdego, wszędzie i zawsze. Etyka, z racji strzeżenia swej autonomii, staje się nauką o powinności (*ought*) i jesteśmy wtedy zobligowani do szukania takiego źródła tej powinności, które jest autonomiczne względem tego, co jest (*is*). Nie jest to konieczne w koncepcji Tomasza z Akwinu dzięki jego wyjaśnieniu funkcjonowania naszych władz poznawczych. W ramach koncepcji Akwinaty nie jesteśmy zobligowani do poszukiwania jakiegoś zespołu elementów lub czynników wiążących moralnie (*ought*), który byłby odrębny względem naturalnej celowości, odkrywanej, nie

dantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda”. – *STh*, I–II, 94, 2 corp (podkr. moje).

⁶³ Por. Adina Roskies, *Are Ethical Judgments Intrinsically Motivational? Lessons from ‘Acquired Sociopathy’*, „Philosophical Psychology” 16 (2003), s. 51–66, która także używa badań Damasio, by wskazać fałszywość teorii „substantive belief-internalism”.

zaś ustanawianej, w doświadczaniu, rozważaniu i opisie tego, co konstytuuje człowieka, czyli w doświadczaniu, rozważaniu i opisie tego, co jest (*is*)⁶⁴.

⁶⁴ Ten rozdział jest w pewnym sensie skromnym uzupełnieniem analiz Alasdaira MacIntyre'a zawartych w jego książce *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990). Nie wspomina on o władzy osądu zmysłowego, ale rozważa podobną problematykę pod aspektem relacji dusza–ciało. Zauważa on, że „the relationship of soul to body, indeed the existence of body, had been something of an embarrassment to later Augustinians, even if not to Augustine. And on this specific point Aquinas's integration of Augustinian and Aristotelian views had seemed to his Franciscan Augustinian contemporaries offensive. More particularly, they were concerned with the implications of soul–body relationships for the knowledge of singulars” (s. 153). MacIntyre notuje, że „The Franciscan William de la Mare in 1279 denounced 117 theses in Aquinas's writings in his *Correctorium fratris Thomae*, among them those which give expression to this view of the relationship of soul to body and thus impugn the competence of the soul to know singulars immediately and independently of bodily experience. In 1282 the Franciscan order prohibited the copying of the *Summa* except as accompanied by the *Correctorium*, a book thereafter referred by some younger Dominicans as the *Corruptorium*” (s. 153). W tym kontekście naleganie Dunsza Szkota na możliwość intuitywnego intelektualnego poznania jednostek nie jest tak zadziwiające. Dalej MacIntyre analizuje dwa modele rozumienia relacji pomiędzy intelektem i wolą. Jeden z nich zakłada wyższość intelektu nad wolą, a drugi zakłada coś odwrotnego. Akwinata pracuje w pierwszym, intelektualistycznym modelu, którego właściwością jest ujmowanie rozumu jako czynnej, ustanawiającej i osiągającej cele władzy. Wewnątrz tego arystotelesowskiego rozumienia wyższości intelektu nad wolą nie można znaleźć miejsca „for any question as to why, given that one recognizes that something is one's true good, one should act so as to achieve it” (s. 154). MacIntyre zestawia ten model z Augustyńskim rozumieniem wyższości woli i sugeruje, że dla Dunsza Szkota, który jest jednym z propagatorów tego spojrzenia, „the primacy of the will entails that the intellect is inert, the will is free, and the will's being moved by its good is something distinct from the will's being obedient to the command of another. Part of the freedom of the will to defy God would, on Scotus's view, be taken away if merely by pursuing its own good the will was obedient to God. The will therefore can only exhibit its obedience to God by not only obeying the natural law *qua* directive of our good but also *qua* divine commandment. Hence alongside of the 'ought' of practical reasoning, which in any case *qua* reasoning cannot move us to action (since the intellect is practically inert), there appears another 'ought,' one unknown to Aristotle and to the ancient world generally, the distinctive 'ought' of moral obligation. But in generating this new, distinctive concept Scotus makes it possible for his successors to generate a new set of problems, problems which were to become in time central to the about to emerge academic discipline of moral philosophy. For once one has identified a moral obligation as an obligation not because of what it enjoins in the doing or achieving of something good, but in virtue of the command of another, questions



Akwinata zgodziłby się pewnie z Hauserem, że to raczej w naturze należy szukać korzeni moralności, a nie w duchowo brzmiących, górnołotnych i zadziwiających koherencją systemach. Te ostatnie bowiem mogą być w jakiejś mierze wysane z palca i niewiele mieć wspólnego z naszą biologiczną rzeczywistością. Zgodziłby się też Tomasz z tym, że przez naturę jesteśmy obdarzeni pewnym cielesnym organem – dokładniej ujmując, mózgiem – dzięki któremu możemy działać instynktownie w sposób moralny. Nie zgodziłby się zaś na upatrywanie tylko w jednej części mózgu „ośrodka moralności”, bo oczywiste dlań było, że dla osądu zmysłowego i moralnego potrzeba poprawnego funkcjonowania całego szeregu władz (jak więc w sposobie ujmowania zmysłu moralnego niektórzy widzą u Hausera pewne podobieństwa czy wręcz nieświadomą kontynuację myślenia frenologów, tak z Tomasza z pewnością nie da się uczynić prekursora frenologii). Instynktowne działanie opiera się na niemalże mechanicznym wzbudzeniu pewnych uczuć lub emocji pod wpływem jakiegoś doświadczenia czy pensum informacji. Uczucia lub emocje zaś mogą pociągać za sobą konkretne działania. Posiadając to uzdolnienie, dodatkowo rozwijamy – analogicznie do języka – coś w rodzaju „gramatyki moralnej”. I jak gramatyki danego języka możemy używać niemalże instynktownie (można poprawnie mówić w danym języku nawet bez zdolności wyrażenia konkretnych zasad gramatycznych lub bez zdolności wyjaśnienia ich), tak też rozwinięte formy gramatyki moralnej mogą być podobnie używane. Dla Tomasza obie gramatyki jako uzdolnienia podmiotu do specyficznego działania zasługują na nazwę *habitus* (czyli w tym wypadku tyle, co „wprawa” lub „stałe uzdolnienie do działania danego typu”). Bardziej precyzyjnie, aktywna gramatyka językowa jest pewną sztuką (*ars*), a aktywna gramatyka moralna w swej doskonałej formie jest cnotą (*virtus*). Sztuka i cnota mają się względem *habitus* jak gatunki do wspólnego rodzaju.

arise as to why we should obey this command. [...] Scotus thus not only made possible but provoked a good deal of later moral philosophy, directly and indirectly, from Occam all the way to Kant” (s. 155). Por. również inną książkę MacIntyre’a, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago–La Salle, Illinois: Open Court, 1999), w której wychwala Akwinatę za tak mocne podkreślanie roli naszej zwierzęcości dla rozumienia naszej praktycznej racjonalności. Lecz w tej książce MacIntyre tylko krótko wspomina o władzy osądu zmysłowego (na s. 55).

Ta gramatyka moralna ma różne warstwy lub części. Część zasad tejże gramatyki mamy wspólną z innymi zwierzętami, część wspólną ze wszystkimi ludźmi, część wspólną z ludźmi danej kultury lub religii, aż w końcu część jest bardzo osobista, związana z jednostkową i niepowtarzalną siatką doświadczeń. Akwinata zgodziłby się również z tym, że niektóre zwierzęta działają w podobny sposób do ludzkiego moralnego zachowania, bo posiadają istotowo ten sam „organ moralny”, choć działa on w zwierzętach w znacząco mniej rozwiniętym stopniu. Tomasz nie miałby chyba także kłopotu z tym, by przyznać, iż zwierzęta, podobnie jak ludzie, kierują się w swym działaniu emocjami i zdolne są do niemal szlachetnych zachowań.

Zarazem Tomasz z Akwinu nie dąży do przyznawania zwierzętom praw człowieka, ale przyjmuje tym wyższe standardy dla życia moralnego ludzi, im wyższe zdolności i zachowania da się zaobserwować w świecie zwierząt. Dlatego choć faktem jest, że prawie zawsze emocje towarzyszą ludzkiemu działaniu, a często są one czasowo pierwsze, to jednak dla prawdziwie moralnego działania potrzeba wysokich standardów racjonalności. Zaś racjonalność ta nie może być osiągnąta za każdym razem, niejako punktowo dla każdego działania, bo to paraliżowałoby nasze wybory, ale raczej winna być stałą cechą, stałą sprawnością – zwyczajnie cnotą. I tak, instynkt moralny może być doskonalony dzięki racjonalnej analizie i dzięki nabywanym przyzwyczajeniom. Wraz z cnotą działanie nadal pozostaje instynktowne, ale nie jest irracjonalne.

Lektura tekstów Tomasza z Akwinu (albo Awicenny, albo przynajmniej któregoś z dostępnych opracowań), uchroniłaby zapewne Hausera przed przedstawianiem swoich idei jako rewolucyjnych odkryć, a skłoniła raczej do przedstawiania ich jako rozwinięcia i uzupełnienia tego, co już w zamierzchłym średniowieczu było znane, ale zapomniane przez autorów nowożytnych i ignorowane przez współczesnych naukowców. Dzięki takiej lekturze Hauser być może nie przeciwstawiłby swojego wyjaśnienia roli mózgu i emocji w formowaniu się sądów moralnych, wyjaśnieniom religijnym: nie przeciwstawiłby Matki Natury Bogu, ani nie zastępowałby Boga Matką Naturą, bo tylko bardzo specyficzne rozumienie Boga da się tak przeciwstawić, a inne – chyba powszechniejsze – rozumienia mogą swobodnie współlistnieć i współgrać. Być może też nie dążyłby do przedstawiania człowieka i jego aktywności wyłącznie w materialistycznych kategoriach, zakładając po Hume'owemu, że ludzki intelekt jest bezwładny, wyłącznie bierny. Być może lektura tekstów Akwinaty uzmysłowiłaby Hauserowi starożytne

i średniowieczne korzenie takiego ujmowania ludzkiego intelektu i podsunęłyby rozwiązanie alternatywne.

Jaka jest więc wartość analiz i odkryć Hausera? Pod wieloma względami jest ona wielka. Zupełnie minimalistycznie patrząc, są one dobrą ilustracją i czasem wręcz zaskakującym potwierdzeniem niektórych dawnych tradycji naukowych i filozoficznych. Nieco śmieiej można powiedzieć, że Hausera wrażliwy na współczesne dane naukowe sposób przedstawienia tematu moralności, względnie powszechnych zasad postępowania moralnego czy uniwersalnych kodów moralnych, przydaje atrakcyjności tym teoriom moralnym, które za podstawę przyjmują rozpoznawanie podstaw moralności w naturze (w tym niektórym interpretacjom prawa naturalnego), na niekorzyść tych teorii, w których za bardziej podstawowe uznaje się budowanie moralności jako pewnego projektu, konstruktu czy umowy. Moralność jest mniej arbitralna, zdaje się mówić Hauser, niż to się wydawało wielu filozofom. Lektura tekstów Akwinaty lub innych starożytnych i średniowiecznych autorów pewnie stonowałaby nieco retorykę Hausera w poszczególnych fragmentach, bo część z kluczowych przesłanek, na których opiera swe konkluzje, okazuje się dziedzictwem myśli starożytności i średniowiecza. Z porównań z dawnymi autorami dosyć jasno widać, że można rozumnie przyjąć inne ramy myślowe, niż te przyjmowane przez Hausera, dzięki którym wykazywanie absolutnej zbędności Boga i religii w moralności na podstawie obserwacji działania mózgu w podejmowaniu decyzji moralnych najprawdopodobniej będzie nieuzasadnioną ekstrapolacją. Wielu było dawnych autorów, a wśród nich i Tomasz z Akwinu, dla których działanie mózgu w podejmowaniu decyzji moralnych było oczywiste, ale w niczym to nie przeszkadzało obecności stwórczego działania Boga i formującej funkcji religii, bo to zupełnie inne rejestry refleksji. Zakładanie jednokierunkowej, wyłącznie lub bodaj zasadniczo odmózgowej przyczynowości czy zależności w funkcjonowaniu moralnym byłoby czymś rozumnym, gdyby dało się coś takie założenie wystarczająco uzasadnić.

10. Debatowanie o biomedycznym ulepszaniu – problematyczność etyki cnoty¹

W tym rozdziale poruszę wstępnie jeden z ważnych tematów dla neuroetyków, mianowicie temat ulepszania. Dyskusje o etycznych aspektach biomedycznych technologii ulepszania są zwykle wpisane w ramy przeciwstawień pomiędzy krytykami i entuzjastami, albo pomiędzy biokonserwatystami i bioliberalami (wraz z mniej słyszalnymi biocentrystami), albo pomiędzy tymi, którzy podkreślają raczej postawę wdzięczności względem natury i tymi, którzy podkreślają raczej postawę kreatywności, albo pomiędzy tymi, którzy postrzegają człowieka raczej jako stworzenie i tymi, którzy postrzegają człowieka raczej jako twórcę, albo pomiędzy tymi, którzy ujmują ludzką naturę raczej jako ekologiczną, delikatną sieć i tymi, którzy ujmują ludzką naturę raczej jako podlegającą inżynierii mechanizm. Erik Parens, jeden z głównych bohaterów tej debaty, w swej ostatniej książce przekonująco argumentuje, że te przeciwstawienia nie opisują stanowisk dyskusji tak dokładnie, jak to na pierwszy rzut oka wygląda i pojednawczo utrzymuje, że nikt nie jest przeciwko prawdziwemu ulepszaniu². Obie strony dyskusji cechują się znacznymi presupozycjami, jak i specyficznymi tendencjami myślenia, a debata faktycznie dotyczy raczej kwestii, czym jest prawdziwe ulepszanie. Powyższe przeciwstawienia są mimo wszystko użyteczne dla uchwycenia obecnego stanu debaty i do prześledzenia pewnych genealogii poszczególnych argumentów.

Sugeruję, że jest jeszcze jeden aspekt, dotychczas niedostatecznie wyartykułowany, który może być pomocny w rozumieniu zawichości powyższych przeciwstawień. Ten aspekt dotyczy różnych normatywnych teorii moralnych, które prawdopodobnie są zakładane przez obie

¹ Ten rozdział jest oparty na moim tekście *Debating Biomedical Enhancement: Problems with Virtue Ethics*, „Angelicum” 95 (2018): 37–55.

² Erik Parens, *Shaping Our Selves: On Technology, Flourishing, and a Habit of Thinking* (Oxford: Oxford University Press, 2015). Zob. też wcześniejszą książkę o ulepszaniu, której był redaktorem i współautorem: Erik Parens (red.), *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1998).

strony kontrowersji. Szczególnie problematyczne i surowo traktowane są postawy, które wydają się zakładać elementy perspektywy właściwej przednowożytnej etyce cnoty jako normatywnej teorii moralnej. Postaram się wyjaśnić, co może być problematycznego w tym rodzaju etyki cnoty, ale też przedstawić kilka argumentów na jej rzecz, również w kontekście dyskusji nad nowoczesnymi technologiami ulepszania.

10.1. Debaty i narzędzia intelektualne

W dyskusjach o moralnych aspektach biomedycznych technologii ulepszania szczególnie zadziwiająca jest szorstkość ocen w odniesieniu do autorów, którzy wyrażają niepokój lub sprzeciw. Autorzy, którzy kwestionują nieuchronność jednokierunkowego rozwoju naukowego i ulepszania, są etykietkowani jako „konserwatyści”, zarzuca im się, że mają „mętlik w głowach i są płytki”, albo są krytykowani za to, że ich twierdzenia „nie mają podstaw w żadnym koherentnym poglądzie moralno-politycznym”³. Ich argumenty uznawane są za „naiwne i ekstremalnie płytkie”⁴, a też „brakuje im filozoficznej głębi”⁵. Mogą być też zdiagnozowani jako cierpiący na efekt status quo (*status quo bias*) – jest to rodzaj kognitywnej dysfunkcji, forma utrzymującej się irracjonalności⁶.

Można w tym zjawisku upatrywać jeden z epizodów odwiecznej walki pomiędzy konserwatystami a liberałami czy progresistami – zupełnie prawdopodobną rzeczą jest, że jakaś mieszanina stereotypów bulgocze pod tą wrogością. Jeden z naukowców dostarcza zgrabnego streszczenia stereotypów, które mogą tu odgrywać pewną rolę, gdy z rozbijającą szczerością wyznaje: „Jako stały w poglądach liberał, założyłem, że konserwatyzm = ortodoksja = religia = wiara = odrzucenie nauki”⁷. Ale

³ Por. Allen Buchanan, *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement* (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 167.

⁴ Tamże, s. 139.

⁵ Tamże, s. 143. Więcej podobnych lub bardziej zjadliwych wyrażań, zobacz, na przykład, John Harris, *Enhancing Evolution: The Ethical Case For Making Better People* (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2007).

⁶ Por. Nick Bostrom, Toby Ord, *The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics*, „Ethics” 116 (2006): 656–679.

⁷ Jonathan Haidt, *Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion* (New York: Pantheon Books, 2012), s. 289. To wyznanie dotyczy postaw z przeszłości, obecnie skorygowanych przede wszystkim pod wpływem osobistych studiów nad innymi kulturami.

można tu widzieć również przykład rozbieżności pomiędzy dwoma odrębnymi podejściami do normatywnej teorii moralnej.

Nie podejmuję się zadania bronienia wszystkich argumentów wysuwanych przez „konserwatystów”, ponieważ niektóre z nich są rzeczywiście wątpliwe. Jednakże krytyka wymierzona w tych autorów wydaje mi się zbyt szorstka, a zarzuty przesadzone. Zamiast akceptować podział na tych, którzy są umyślowo ograniczeni i tych, którzy są bystrzy, słuszną rzeczą wydaje się preferować inne wyjaśnienia tych różnic. Jedno z możliwych wyjaśnień dotyka różnych narzędzi intelektualnych, które są aplikowane, zwykle milcząco, przez obie strony tej debaty.

Aby mówić o moralnych kontrowersjach wokół nowych technologii ludzkiego ulepszania, potrzeba albo przyjąć na podstawie czyjegoś autorytetu, albo samemu wybrać jakąś normatywną teorię moralną, która by ustaliła właściwe ramy. Każda teoria ma swoje własne założenia i każda pociąga za sobą pewne koszty, które trzeba ponieść, gdy się ją aplikuje do konkretnych problemów moralnych. Normatywne teorie moralne są narzędziami intelektualnymi, które mogą być użyte dobrze, pokracznie, albo dotkliwie nadużyte. Znakomity rzemieślnik może wytworzyć wyśmienite rzeczy nawet posługując się wybrakowanymi narzędziami, podczas gdy doskonałe narzędzia na nic się nie zdadzą partaczowi, a tak wybrakowane, jak i doskonałe narzędzia mogą być użyteczne do popełnienia zbrodni. Podobnie, każda normatywna teoria moralna może być zastosowana doskonale i mądrze, albo każda może być źle zastosowana, niezdarnie wykorzystana, albo też użyta raczej do zasłonięcia czegoś (własnej ignorancji, przesadzonych przywiązań, korzyści, winy itp.) niż do odkrycia prawdy. Jednakże, jak to jest w przypadku każdego narzędzia w innych dziedzinach, te intelektualne narzędzia są lepsze lub gorsze same w sobie lub same z siebie, w ich budowie czy strukturze, i bardziej lub mniej odpowiednie dla zamierzonego zadania. Mogą być ocenione przed zastosowaniem do określonego tematu, by zobaczyć, jakie są bardziej odpowiednie.

Chcę zwrócić uwagę na etykę cnoty jako jedno z możliwych narzędzi do użycia w rozważaniu tematu ulepszania. Ograniczam się tu do schematycznego – jedynie w postaci kontekstu – wspomnienia pozostałych głównych teorii moralnych, tak jak są one powszechnie rozumiane, i nie zamierzam opisywać ich szczegółowo, ani systematycznie krytykować. Przywołuję kilka opinii, które wskazują na znaczące braki, wynikające z tych teorii, aczkolwiek uznaję, że te braki mogą być rezultatem także czegoś innego niż same normatywne teorie moralne. Jestem przekona-

ny, że pozostałe teorie moralne również mogą być użyte owocnie, skutecznie i mądrze.

Opiszę teraz ogólnie etykę cnoty jako odrębną normatywną teorię moralną. Następnie przywołam szereg argumentów za tym, że perspektywa etyki cnoty jest potrzebna dla zapewnienia ram, które byłyby adekwatne względem bogactwa doświadczenia moralnego i względem naszej obecnej wiedzy dotyczącej psychologii moralnej. Zakończę kilkoma uwagami o zastosowaniu etyki cnoty do tematu ulepszania.

10.2. Etyka cnoty a inne normatywne teorie moralne

Trzydzieści lat temu David Solomon ujął stan etyki cnoty w tamtych czasach w następujący sposób:

Najbardziej uderzającą cechą etyki cnoty jest prawie kompletna powszechność jej odrzucenia we współczesnej teorii etycznej i ogólnie w nowożytnej etyce. Zasadniczo całe pole oddane jest szeroko ujętym deontologicznym teoriom normatywnym i ich konsekwencjalistycznym przeciwnikom. Oba te typy teorii, jakkolwiek by się różniły w wielu względach, zgadzają się co do tego, że etyka cnoty jest niezadowolająca⁸.

Według szeroko rozpowszechnionej i uproszczonej prezentacji, tradycja deontologiczna (wraz z pewnymi kontraktariańskimi wersjami) jest kojarzona z Immanuelem Kantem, tradycja konsekwencjalistyczna (teleologiczna czy utylitarystyczna) z Jeremym Benthamem lub Johnem Stuartem Millem, zaś tradycja etyki cnoty z Platonem lub Arystotelesem. Zgodnie z tym, etyka cnoty może być dumna ze swej najdłuższej historii. Kilka dekad temu etykę cnoty można zatem było porównać do biednej, starszej i dziwnej pani, z której natrzęsały się dwie bogate, silne i modnie wystrojone nastolatki: deontologia i konsekwencjalizm. Dziś generalnie sytuacja się zmieniła, choć można się zastanawiać, czy zmiana rzeczywiście nastąpiła wszędzie. Etyka cnoty powróciła na uniwersytety po długim okresie wygnania i jest obecnie uznawana za główną alternatywę dla obydwu wspomnianych nastolatek. W ostatnich dekadach, dzięki pewnym głośnym krytykom, deontologia i konsekwencjalizm miały momenty wyraźniejszego dostrzegania własnych

⁸ David Solomon, *Internal Objections to Virtue Ethics*, „Midwest Studies in Philosophy” 13 (1988): 428–441 [tu: 430].

ograniczeń. Wielu autorów pisało o swym niezadowoleniu z deontologii i konsekwencjalizmu, i o wrażeniu, że coś istotnego umykało uwadze w spolaryzowanych debatach pomiędzy tymi dwoma teoriami. Ponadto z czasem wydawało się, że te dwie nastolatki rozpoznały uderzające podobieństwa z tą starożytną nowicjuską we współczesnym świecie akademickim, a nawet – każda z osobna – podjęły pewne próby, by dostosować swój wygląd i przedstawiać się, nieco ekstrawagancko, jako najbardziej przekonującą wersję etyki cnoty⁹. Aby jednak uwiarygodnić te pozy, bardziej tradycyjne wersje etyki cnoty musiały być znowu zaatakowane za pomocą prawie tych samych wydumanych zarzutów, które uprzednio wydawały się wystarczające, by utrzymywać etykę cnoty w pogardzie. Gwoli sprawiedliwości trzeba dodać, że etyka cnoty uzyskała obecną pozycję także dzięki czasem wydumany zarzutom skierowanym przeciwko deontologii i konsekwencjalizmowi.

Jaka jest różnica pomiędzy etyką cnoty a jej dwoma alternatywami? Często mówi się, że różnica leży w akcencie: jak etyka cnoty podkreśla w rozumowaniu moralnym rolę cnót lub ludzkich doskonałości lub charakteru moralnego, tak deontologia podkreśla powinności lub zasady, a konsekwencjalizm mierzalne konsekwencje działań. Stąd krótko i nieco tautologicznie mówi się, że deontologia jest oparta na powinności, konsekwencjalizm na konsekwencjach, a etyka cnoty na cnocie.

Taki opis różnicy jednakże wydaje się wystarczający dla tych wersji etyki cnoty, które są bliższe nowożytnym teoriom moralnym niż przednowożytnym wersjom etyki cnoty. Od momentu rozpoczęcia ruchu odrodzenia etyki cnoty pojawiło się wiele publikacji, które obficie wspominają cnoty, a nawet zawierają wyrażenie ‘etyka cnoty’ w tytule, ale ich faktyczną normatywną teorią moralną wydaje się albo deontologia, albo konsekwencjalizm. Jak mówi David Solomon,

Jeśli jedyną kwestią jest: które pojęcie jest podstawowe – zasada, konsekwencja czy cnota (albo słuszne działanie, dobry stan rzeczy czy osobista doskonałość) – wówczas z pewnością będzie wiele sposobów, by znaleźć względnie podstawowe miejsce dla cnoty, a zarazem zachować

⁹ Zob. David Solomon, *Keeping Virtue in Its Place: A Critique of Subordinating Strategies*, w: Thomas Hibbs, John O’Callaghan (red.), *Recovering Nature: Essays in Natural Philosophy, Ethics, and Metaphysics in Honor of Ralph McInerney* (Notre Dame–London: University of Notre Dame Press, 1999), s. 83–104, gdzie krytykuje on ireniczne próby asymilowania i dostosowania przednowożytnej etyki cnoty w ramach teoretycznych struktur nowożytnych teorii moralnych, aby w rezultacie podporządkować etykę cnoty i wchłonąć ją przez neokantowskie i konsekwencjalistyczne alternatywy.

podstawowe konsekwencjalistyczne czy neokantowskie zobowiązania w nietkniętej postaci¹⁰.

Solomon podkreśla, że powrót etyki cnoty początkowo był i miał być czymś nowym i radykalnym, czymś bezpośrednio przeciwstawiającym się obydwu nowożytnym alternatywom¹¹.

Aby zatem uniknąć nieporozumień, różnica pomiędzy przednowożytną etyką cnoty a jej nowożytnymi rywalkami powinna być przedstawiana jako coś bardziej radykalnego niż tylko akcent. Według tej interpretacji, etyka cnoty nie oferuje alternatywnej odpowiedzi na to samo podstawowe pytanie, jakie zadaje się w pozostałych dwóch teoriach normatywnych, ale raczej oferuje alternatywne podstawowe pytanie¹². Często mówi się, że główne pytanie etyki cnoty nie dotyczy słuszności działań, ale raczej dobroci osób. Innymi słowy, etyka cnoty dotyczy bycia raczej niż działania. Jest raczej zorientowana na działającego (*agent-centered, agent-oriented*) niż na działanie (*act-centered, act-oriented*). Jej podstawowe pytanie dotyczy raczej tego „jak powinienem żyć?”, niż „co powinienem zrobić?”, albo „jaki jest najlepszy sposób życia?”, niż „co jest słusznym działaniem?” lub „co jest nie tak z tym działaniem?”. Pytania o konkretne działania i ich słuszność są oczywiście także zadawane w etyce cnoty, ale są traktowane jako zasadniczo coś wtórnego¹³.

¹⁰ David Solomon, *Virtue Ethics: Radical or Routine?*, w: Michael DePaul, Linda Zagzebski (red.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology* (Oxford: Oxford University Press, 2003), s. 70.

¹¹ Christopher Miles Coope, chwalać przełomowe dzieło jego nauczycielki, G.E.M Anscombe, czyni podobny zarzut względem wymazywania rewolucyjnej mocy i świeżości początkowego impulsu poprzez redukcję różnicy tylko do akcentu czy nacisku. Zob. jego *Modern Virtue Ethics*, w: Timothy Chappell (red.), *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 20–52. W tym samym duchu Peter Simpson krytykuje kilku współczesnych etyków cnoty, którzy są określanii lub określają siebie jako „neoarystotelików”, mówiąc, że są oni bardziej „neo” niż „arystotelikami”. Zob. jego *Contemporary Virtue Ethics and Aristotle*, „Review of Metaphysics” 45 (1992): 503–524 [tu szczeg.: 506]. Ponadto, na tego typu krytykę Jonathan J. Sanford poświęca prawie całą swą książkę *Before Virtue: Assessing Contemporary Virtue Ethics* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2015).

¹² „...virtue ethics tries not so much to win at the old game as to find a new way of playing”. – Daniel C. Russell, *Practical Intelligence and the Virtues* (Oxford: Oxford University Press, 2009), s. 38.

¹³ Por. Matt Zwolinski, David Schmidtz, *Environmental Virtue Ethics: What It Is and What It Needs to Be*, w: Daniel C. Russell (red.) *The Cambridge Companion to Virtue Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 221.

Przednowożytna etyka cnoty zakłada, że „każdy z nas ma mgliste i niewyartykułowane pojęcie całościowego lub ostatecznego celu w naszym życiu, a zadanie teorii etycznej polega na przedstawieniu klarownego, wyartykułowanego i poprawnego wyjaśnienia tego całkowitego celu i jak go osiągnąć”¹⁴. Ten cel ostateczny, satysfakcjonujące, dobrze przeżyte życie, ludzkie spełnienie, zwykle nazywa się szczęściem lub eudajmonią, stąd ten rodzaj etyki cnoty nazywa się eudajmonistyczną.

Ten aspekt jednakże okazał się zadziwiająco kontrowersyjny przez całe wieki, poczynsz od niektórych neoaugustyńskich autorów w średniowieczu¹⁵, a bardziej intensywnie w czasach nowożytnych, aż do dzisiaj – do tego stopnia, że niektóre nowożytne lub współczesne wersje etyki cnoty się tego aspektu wyrzekają. Tak deontologię, jak konsekwencjaliści zarzucają mianowicie eudajmonistycznym teoriom, że są egoistyczne. Ale przy bliższym zbadaniu, ten zarzut – pomijając to, że jest atakowaniem chochoła, wzięwszy pod uwagę rzeczywistą zawartość tych teorii – jest bałamutny, ponieważ opiera się na zupełnie nieprzekonującym założeniu, że egoista może być szczęśliwy¹⁶.

Ponieważ szczęście jest zasadą tego rodzaju teorii moralnej, etyka cnoty nie jest z konieczności, albo nie jest wyłącznie, albo nawet nie musi być pierwszorzędnie nakierowana na innych. Taka etyka cnoty może ciągle spełniać swą funkcję prowadzenia czy kierowania kimś

¹⁴ „[...] each of us has a vague and unarticulated idea of an overall or final goal in our life, and the task of ethical theory is to give each person a clear, articulated, and correct account of this overall goal and how to achieve it”. – Julia Annas, *Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics*, „Ethics” 105 (1995): 241.

¹⁵ Por. Terrence H. Irwin, *Scotus on the Possibility of Moral Motivation*, w: Paul Bloomfield (red.), *Morality and Self-Interest* (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 159–176.

¹⁶ Por. Julia Annas, *Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics*, a także jej dwa inne teksty: *Virtue Ethics*, w: David Copp (red.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 515–536 [tu szczeg. 523] i *Virtue Ethics and the Charge of Egoism*, w: Bloomfield, *Morality and Self-Interest*, s. 205–221. W jej książce *Intelligent Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 2011), gdzie wykorzystuje analogię wprawy, by wyjaśnić, czym jest cnota, rozważa także podobny zarzut przeciwko etyce cnoty, że mianowicie powoduje ona pochłonięcie samym sobą (*self-absorption*). Wspomniawszy przykład nauki gry na pianinie, pisze: „Most of us are in fact concerned with ourselves when we act virtuously; for one thing, we do often need to deliberate self-consciously about what to do. So self-concern may be a feature of the learners and the mediocre in virtue. But this is not a problem with virtue; it is a problem with our imperfect achievement of it” (s. 82).

zagubionym na bezludnej wyspie – nawet bez szczególnego odniesienia do Boga¹⁷.

Z powodu odmienności podstawowego moralnego pytania, etyka cnoty, szczególnie w eudajmonistycznej formie, odróżnia się od deontologizmu i konsekwencjalizmu charakterystycznym braniem pod uwagę całego życia osoby, preferując raczej długoterminowe prawidłowości działania niż atomistycznie ujmowane czyny i konkretne sytuacje towarzyszące wyborowi. Jest więc ona raczej diachroniczna niż epizodyczna. Ten aspekt etyki cnoty jest czasami przedstawiany jako pomocny w unikaniu wygodnego szufladkowania w myśleniu moralnym, to znaczy, oceniania czynów lub postaw zasadniczo lub wyłącznie w tym momencie, w oderwaniu od reszty czyjegoś życia. Takie szufladkowanie może z łatwością przyczynić się do wyciągania wniosków doskonalących samozadowolenie¹⁸.

Oprócz tego, jako teoria moralna zorientowana na działającego, eudajmonistyczna teoria cnoty charakteryzuje się odmiennym modelem rozumowania praktycznego. Jedną z cech tego modelu polega na podważaniu rozróżnienia na moralne i pozamoralne racje praktyczne, inaczej mówiąc, rozumowanie roztropnościowe traktowane jest jako moralne, moralne zaś jako roztropnościowe¹⁹. W ramach przednowożytnych wersji etyki cnoty, ktoś dobry ma przede wszystkim mądrość

¹⁷ „One of the dogmas of contemporary ethical theory is that morality is primarily a matter of doing things for other people. At the simplest level, the idea seems to be that someone who is fundamentally concerned with himself or herself is somehow premoral, nonmoral, or (more often) immoral, whereas one who does things for others is by definition a morally superior being”. – Robert B. Louden, *Can We Be Too Moral? „Ethics”* 98 (1988): 364.

¹⁸ „People who may feel confident in the rightness of their actions can sometimes be brought up short when asked whether they are also being generous, or considerate, or honest. Rightness is about what we’re doing; virtue is also about how we’re living. It resists compartmentalization”. – Daniel C. Russell, *Introduction*, w: tenże, *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, s. 2. Por. też tenże, *Virtue Ethics, Happiness, and the Good Life*, w: tamże, s. 7–29 [tu szczeg. 18]. „Once persons rather than acts are placed at the center of morality, it seems that the distinction between moral and non-moral virtues becomes harder to draw. For now we are talking about a person’s entire life. We can no longer compartmentalize moral assessment as easily, for it has taken on a pervasiveness which it generally lacks under moral conceptions which stress acts over persons”. – Louden, *Can We Be Too Moral?*, s. 370.

¹⁹ Por. Russell, *Virtue Ethics, Happiness, and the Good Life*, s. 18; i Annas, *Prudence and Morality*. Coope sugeruje, że ten rodzaj etyków cnoty można nazywać „fronezytami” (*phronesisists*), zob. Coope, *Modern Virtue Ethics*, s. 22.

praktyczną, to znaczy „niepodzielną doskonałość w myśleniu o własnym życiu jako całości”²⁰. Główną funkcją etyki cnoty jest więc zdobywanie, sprzyjanie i ugruntowywanie praktycznej mądrości, która wiedzie do prawdziwego rozkwitu życia, spełnienia czy szczęścia.

Inną cechą tego modelu rozumowania praktycznego jest stała uwaga skierowana na to, kim jest podmiot działający. Jako że często twierdzi się, że człowiek doskonałej cnoty nie tylko czyni dobro, i czyni to z dobrego motywu, ale ma także odpowiednie uczucia związane z tym czynem i odpowiedni poziom tych uczuć²¹, etyka cnoty poważnie bierze pod uwagę ucieleśnienie działającego, z wszelkimi zawiłościami ludzkiej psychologii i różnorodnymi uwarunkowaniami społecznymi (szczególnie relacje rodzinne i przyjaźnie), z różnorodnymi prawidłowościami naturalnych dynamizmów, przyzwyczajeniami, rozwojem, pragnieniami, popędami, uczuciami i emocjami. Ogólnie rzecz biorąc, w porównaniu z innymi normatywnymi teoriami moralnymi etyka cnoty ma tym samym znacząco szerszy zakres elementów traktowanych jako relewantne dla rozumowania moralnego. Można nazwać tę charakterystykę inkluzywistycznym modelem rozumowania praktycznego, w kontraście do ekskluzywistycznej gorliwości widocznej w wielu publikacjach opartych na nowożytnych teoriach, by wykluczyć, pominać, odstawić na boku, te elementy, które wydają się nierelewantne, które nie wydają się posiadać znaczenia moralnego. Ta odmienność etyki cnoty jest z pewnością problematyczna, ponieważ elementów do rozważenia jest więcej i są bardziej złożone, ale mimo to zwolennicy tej teorii moralnej godzą się płacić taką cenę, gdyż uznają, że zyskują bogatszy zestaw narzędzi intelektualnych, by rozważać te problemy moralne, które inaczej byłyby pomijane lub rozważane ułomnie.

Ekskluzywistyczny zapał charakteryzujący nowożytne teorie wydaje się motywowany pragnieniem opracowania teorii moralnej, która byłaby bardziej ścisła i uniwersalna niż poprzednie. Myśliciele nowożytni są często portretowani jako zachwyceni sukcesem matematyzacji nauk przyrodniczych i chętni, by ten przepis na sukces skopiować w etyce. Wcześniejsza myśl moralna była dla nich niedostatecznie ścisła, pewna, usystematyzowana, skodyfikowana czy naukowa. Jeśli chcesz mieć etykę ścisłą i pewną jak geometria, musisz radykalnie ograniczyć zakres ele-

²⁰ Julia Annas, *Ancient Ethics and Modern Morality*, w: J.E. Tomberlin (red.), *Philosophical Perspectives*, t. 6, *Ethics*, 1992 (Atascadero, CA: Ridgeview, 1992), s. 120.

²¹ Np. por. Annas, *Intelligent Virtue*, s. 66.

mentów moralnie relewantnych, by móc je wziąć pod uwagę. Alternatywą dla nowożytnych i współczesnych autorów, tracących nadzieję na możliwość stworzenia teorii moralnej, która by mogła spełnić wymagania nauki matematycznej, jest tendencja do ogłaszania kapitulacji racjonalności moralnej, oferując niekognitywistyczne, emotywistyczne, ekspresywnistyczne czy jakkolwiek inaczej fideistyczne teorie moralne²². Ten duch myślenia kontrastuje z wcześniejszymi ujęciami, które generalnie zgadzały się z twierdzeniami Arystotelesa, że ścisłość i pewność wiedzy naukowej zależy nie tylko od czyjś uchwycenia metody naukowej, ale także, i bardziej fundamentalnie, od charakterystyki przedmiotu nauki, a poszukiwanie zbytnej ścisłości lub pewności w etyce jest chybione. Z tego powodu wcześniej uznawano, że w etyce wystarczy odnaleźć przynajmniej jakąś regularność, a niekoniecznie absolutną normę, wystarczy odkryć przynajmniej, że coś często zachodzi, a niekoniecznie, że zachodzi zawsze, niezmiennie i bezwarunkowo, i że coś ma tendencję do wydarzania się w większości przypadków – gdyż celem etyki, powtórzmy, było przyczynienie się do powstania i funkcjonowania mądrości praktycznej, a nie stworzenie prostej i eleganckiej teorii, która by działała jak mechanizm do rozwiązywania dylematów moralnych. Czasem mówi się, że przednowożytna etyka cnoty i jej współczesne wersje są rozmyślnie niekodyfikowalne, ze względu na naturę sfery moralnej, ale właściwiej jest powiedzieć, że ten rodzaj teorii moralnej celuje w osiągnięciu odpowiedniego poziomu kodyfikacji.

W tym kontekście można czasem natknąć się na zadziwiająco upraszczające interpretacje, które błędnie opisują etykę cnoty jako teorię przeciwną powinnościom moralnym lub przeciwną stanowczym twierdzeniom moralnym dotyczącym czynów wewnętrznie złych. Takie relatywistyczne i trywializujące tendencje pozbawiają etykę cnoty jej znaczenia jako normatywnej teorii moralnej – pozostaje wprawdzie mówienie o cnotach, co być może jest budujące, być może inspirujące, być może uspokajające, ale tylko sporadycznie jest normatywne. Takie współczesne tendencje oddalają etykę cnoty bardzo daleko od głównych tekstów powszechnie uznawanych za źródła przednowożytnej etyki cnoty.

²² O rozumieniu fideizmu jako cechy charakterystycznej dla współczesnego dyskursu moralnego, zobacz na przykład Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth, 1988), s. 5.

Z tej krótkiej prezentacji etyki cnoty jako normatywnej teorii moralnej wydaje się jasne, że szereg jej aspektów sprawia, że jest ona problematyczna dla tych, którzy jej używają w myśleniu o poszczególnych problemach moralnych, jak i dla tych, którzy debatuje z jej użytkownikami.

10.3. Przykłady wołania o poszerzenie racjonalności moralnej

Zestawiłem powyżej inkluzywistyczny przednowożytny model rozumowania praktycznego z ekskluzywistycznym modelem nowożytnym i zasugerowałem, że ten ostatni może przyczynić się do powstawania pewnych niedostatków w refleksji moralnej. Przywołam teraz kilku współczesnych i uznawanych autorów, którzy generalnie sugerują to samo, proponując poszerzenie zakresu nowożytnej racjonalności moralnej i włączenie pewnych spostrzeżeń właściwych przednowożytnej etyce cnoty. Ta wiązanka opinii przedstawiana jest tutaj przede wszystkim po to, by wyjaśnić dlaczego etyka cnoty może być poważną i atrakcyjną opcją jako narzędzie do pracy nad tematem ulepszania, ale także po to, by pośrednio uzasadnić moje wrażenie, że autorzy, którzy dotąd wykorzystywali to narzędzie w dyskusjach etyki ulepszania, mogli być błędnie zrozumiani i niezasłużenie surowo skrytykowani.

Thomas E. Hill Jr., wybitny specjalista od etyki Kanta, w swym tekście „Ideals of Human Excellence and Preserving the Natural Environment” (Ideale ludzkiej doskonałości i ochrona środowiska naturalnego)²³, przedstawił przydatny zestaw przykładów ilustrujących niewystarczalność współczesnych teorii moralnych zorientowanych na czyn (*act-centered moral theories*) i potrzebę szerszego ujęcia moralności. Na początku podzielił się swymi osobistymi trudnościami w wyjaśnianiu moralnego niepokoju związanego z pewnymi aktami niszczenia środowiska naturalnego. Gdy przykładał jedynie narzędzia intelektualne charakterystyczne dla konsekwencjalizmu i deontologizmu, i pytał, co nie jest w porządku z tymi aktami, nie można było dostrzec niczego złego, nie można było zauważyć żadnego moralnego zarzutu ani żadnej relevantnej racji nie można było przedstawić, by sprzeciwić się tym aktom,

²³ Oryginalnie opublikowany w „Environmental Ethics” 5 (1983): 211–224 – Używam tutaj wersji przedrukowanej jako rozdział 8 w jego *Autonomy and Self-Respect* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 104–117.

albo by stwierdzić, że te akty są niemoralne. Zamiast zwyczajnie przyjąć taki wniosek, zaproponował zmienić pytanie i zadać je w ten sposób: „Jaki typ człowieka mógłby chcieć to zrobić?”. Tak zadane pytanie pozwala lepiej uchwycić, co z tego moralnego problemu wydaje się pominięte, gdy pytamy jedynie o konkretne czyny, albo gdy myślimy o moralności jako dotyczącej wyłącznie relacji z innymi ludźmi. Potem przedstawił trzy inne wymowne przykłady:

Zastanówmy się, na przykład, nad przypadkiem nazisty, który pyta, z całą powagą, „Co jest złego w tym, że zrobiłem sobie abażury z ludzkiej skóry – zakładając, oczywiście, że to nie ja zabiłem te ofiary, by zdobyć skórę?” [...] Czasem możemy zupełnie nie postrzegać danego czynu jako złego, choć widzimy, że świadczy on o czymś niedopuszczalnym w osobie, która go dokonuje. Wyobraźmy sobie, na przykład, kogoś, kto spontanicznie śmieje się do samego siebie, gdy czyta w gazecie relację z katastrofy samolotu, w której giną setki ludzi. Albo jeszcze rozważmy przypadek służalczego wnuka, który najpierw oczekiwał z udawanym oddaniem na spadek po babci, a następnie skrycie pluje na jej grób, gdy ona w końcu umarła. Plucie na grób może nie mieć żadnych niekorzystnych konsekwencji i całkiem możliwie nie łamie niczyich praw. Pojawiający się moralny niepokój lepiej wyjaśnia się w naszym spojrzeniu na działającego niż w przekonaniu, że czyn, jakiego się dopuścił, był niemoralny. Gdyby ten wnuk się zawahał i spytał „Czemu nie powinienem pluć na jej grób?”, wydaje się, że stosowniej byłoby mu zaproponować, by się zastanowił, jakim jest typem człowieka, niż próbować przedstawiać mu raczej, dlaczego powinien powstrzymać się od plucia²⁴.

W tym kontekście Hill sugeruje, że możemy sporo skorzystać z podjęcia „starożytnego zadania artykułowania naszych ideałów dotyczących ludzkiej doskonałości”²⁵. Innymi słowy, remedium rekomendowane przez Hilla polega na wykorzystaniu perspektywy przednowożytnej etyki cnoty.

Możemy, oczywiście, chcieć zdyskredytować te przykłady moralnego niepokoju jako zaledwie emocjonalne reakcje, pozostałości religijnego światopoglądu, który już dawno utracił swą moc przekonywania, resztki skompromitowanej już dzisiaj metafizyki albo irracjonalne postawy oparte na dawnych tabu, które niczego relewantnego lub znaczącego nie wnoszą do specyficznie moralnego rozumowania²⁶. Można by nawet

²⁴ Tamże, s. 108.

²⁵ Tamże.

²⁶ Te lub podobne sformułowania można znaleźć na przykład w artykule napisanym przez Neila Levy'ego, w którym podejmuje próbę obrony zadziwiającego poglądu

chlubić się własną zdolnością niezważania na takie nierelevantne czy nieważne elementy ludzkiego doświadczenia i przedstawiać tę zdolność jako śmiałość czy odwagę w pozostawaniu racjonalnym, albo w podążaniu gdziekolwiek argument filozoficzny zaprowadzi²⁷. Lecz trudno zaakceptować takie dyskredytowanie, gdyż wydaje się ono nazbyt arbitralne, a model racjonalności, jaki tu jest dyskretnie faworyzowany, wydaje się zbyt ciasny. Kto i z jakiego autorytetu decyduje, co jest moralnie relevantne, ważne czy znaczące? Są, oczywiście, rzeczy nierelevantne dla moralności, choć niewątpliwie chęć ograniczenia domeny etyki może pójść za daleko. Ta metoda wskazywania nierelevantnych czy nieważnych elementów w rozumowaniu moralnym używana jest dosyć często i wydaje się należeć do ogólnej strategii nowożytnych teorii moralnych. Jest ona być może użyteczna we wnątrz tych teorii, gdy przyjmuje się specjalne zawężające nawiasy dla myśli lub ograniczenia dla żywionych

przedstawionego przez jego konsekwencjalistycznego kolegę, Petera Singera, w sprawie zoofilii (a Singer wydaje się wykorzystywać argumenty przedstawione wcześniej przez innego konsekwencjalistycznego kolegę, Johna Harrisa, w rozdziale 9 jego *The Value of Life: An Introduction to Medical Ethics* [London: Routledge & Kegan Paul, 1985]). Levy stara się przekonać czytelnika, że „the notion of perversity is irrelevant when it comes to the question whether or not a certain practice is wrong”, i że „there is nothing wrong in bestiality, morally speaking”, a w końcu że „bestiality does not inculcate any attitudes toward animals that are inappropriate”. – Neil Levy, *What (if Anything) Is Wrong with Bestiality?*, „Journal of Social Philosophy” 34 (2003): 444–456 [tu: 445, 449, 450]. Można zapewne argumentować za stanowiskiem przeciwnym, albo można zwyczajnie zastanawiać się, co mogło pójść nie tak z jakąkolwiek normatywną teorią moralną, że pozwala ona stwierdzić, iż pojęcie perwersji jest nierelevantne dla moralności. A teraz wyobraźmy sobie, że jesteś bardzo otwarty, wolny od uprzedzeń i – przekonany przez Levy'ego – mówisz takie rzeczy do twojej szesnastoletniej córki, która właśnie ci wyznała, że jej chłopak regularnie kopuluje ze swoim psem. A do tego radośnie dodajesz: „Kochanie zwierząt jest OK!”. Wydaje się, że tylko twardogłowy konsekwencjalista mógłby tak zrobić.

²⁷ W rzeczy samej, dokładnie za to Singer jest wychwalany. Helga Kuhse, w swym wstępie do tomu zbierającego teksty Petera Singera, wyraża swój podziw w ten sposób: „Peter Singer is not afraid to go where his theory and moral axioms have led him” – Peter Singer, *Unsanctifying Human Life*, red. Helga Kuhse (Oxford: Blackwell, 2002), s. 9. A sam Singer w tej samej książce stwierdza na przykład: „So he [the philosopher] follows the argument where it leads him, and if it leads him to the view that infanticide is often justifiable, well, this conclusion is not likely to cause him, personally, any problems” (s. 216). Zobacz krytyczną recenzję tej książki, odsłaniającą „a certain rationalistic naïvety”, niespójność, arbitralne decyzje w odniesieniu do tego, co jest „morally significant” i jawne błędy: Christopher Miles Coope, *Peter Singer in Retrospect*, „The Philosophical Quarterly” 53 (2003): 596–604.

wartości. Wielu autorów nie jest jednakże zadowolonych z obecności takich nawiasów czy ograniczeń.

Przykładowo, słynny filozof Bernard Williams wyśmienie obnażył i odrzucił ograniczenia na myśl etyczną, które odziedziczyliśmy z czasów nowożytnych. W porównaniu do starożytnych rozważań etycznych, nowożytne pojęcie moralności, obecne w dyskusjach zwolenników zarówno deontologii, jak i konsekwencjalizmu, wydawało się mu zbyt wąskie, by było przekonujące, a nowożytne teorie moralne nazbyt upraszczające, nadmiernie okrawające bogactwo doświadczenia moralnego. Zaproponował nawet, by w odróżnieniu od słowa 'moralność', używać słowa 'etyka' jako bliższego starożytnemu rozumieniu, szerszego w znaczeniu, obejmującego więcej elementów, na przykład, różnych emocji, które pozostają na boku jako nierelevantne lub nieważne dla nowożytnej moralności²⁸.

Inny przykład podobnej postawy można znaleźć w pismach filozofa Roberta B. Loudena. Jest on autorem szeroko dyskutowanego tekstu o potencjalnych wadach etyki cnoty, w którym przestrzega wczesnych orędowników odnowy etyki cnoty przed przyjmowaniem budzącego wątpliwości nowożytnego dziedzictwa teorii deontologicznych i konsekwencjalistycznych, charakteryzujących się myśleniem według „jednoelementowej albo monolitycznej tradycji”²⁹. Jak wspomniałem wyżej, tendencja zredukowania zakresu rozważań moralnych wydaje się motywowana pragnieniem wypracowania prostej i eleganckiej teorii moralnej, podobnie jak w przypadku tendencji obserwowalnej w nowożytnej ontologii i epistemologii. Według Loudena, nasze moralne doświadczenie wydaje się szersze i woła o bardziej realistyczne wyjaśnienie niż którakolwiek nowożytna redukcjonistyczna metoda mogłaby to zapewnić. Trafnie to ujmuje w słowach: „Starania teoretyka, by osiągnąć konceptualną ekonomię i elegancję, były okupione zbyt wysoką ceną, gdyż wynikające stąd redukcjonistyczne definicje pojęć moralnych nie oddają wiernie faktów doświadczenia moralnego”³⁰.

²⁸ Por. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana Press, 1993). Podobne głosy, zobacz na przykład: Edmund Pincoffs, *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics* (Lawrence: University of Kansas, 1986); Julia Annas, *Ancient Ethics and Modern Morality*; i trzy książki Alasdaira MacIntyre'a: *After Virtue* (London: Duckworth, 1981); *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth, 1988); i *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1990).

²⁹ Robert B. Loudon, *On Some Vices of Virtue Ethics*, „American Philosophical Quarterly” 21 (1984): 227–236 [tu: 235].

³⁰ Tamże.

Podobne głosy pochodzą od psychologów społecznych. Niedawno grupa kanadyjskich psychologów opublikowała wpływowy i ostrzeżwiający artykuł *The Weirdest People in the World? (Najdziwniejsi ludzie na świecie?)*³¹ – o osobliwym, zawężającym rozumieniu moralności we współczesnym zachodnim świecie akademickim. Dokonali oni przeglądu porównawczych baz danych dotyczących nauk behawioralnych i na tej podstawie sugerują, że większość szerokich twierdzeń z czołówek światowych czasopism naukowych o ludzkiej psychologii i zachowaniu jest wątpliwa z powodu małej próbki badawczej pochodzącej zazwyczaj z zachodnich, wykształconych, uprzemysłowionych, bogatych i demokratycznych społeczeństw (*Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic societies* – stąd skrót WEIRD – dziwaczny). W swym studium zwracają uwagę szczególnie na takie dziedziny, jak wizualna percepcja, uczciwość, współpraca, rozumowanie przestrzenne, kategoryzacja i wnioskowanie indukcyjne, rozumowanie moralne, style rozmowy, obrazy siebie i motywacje, a także dziedziczność IQ. Rezultaty ich badań wskazują na to, że „członkowie społeczeństw WEIRD, włączając w tę grupę małe dzieci, należą do najmniej reprezentatywnych populacji, jakie można znaleźć, dla tworzenia generalizacji o ludziach”³².

Jonathan Haidt, światowej sławy profesor psychologii społecznej, w serii publikacji rozwinął to spostrzeżenie, i jemu podobne, na dziedzinę etyki i psychologii moralnej, i wezwał do wyjścia ponad czy poza tę WEIRD moralność³³. Haidt w następujących słowach ujmuje jedną z wyróżniających cech grupy doświadczalnej WEIRD: „Im bardziej jesteś WEIRD, tym bardziej widzisz świat jako pełen raczej odrębnych przedmiotów niż relacji”³⁴. Porównuje zarazem sposób myślenia właściwy dla WEIRD z tym, co – w jego opinii – jest bardziej powszechne: „Większość ludzi myśli holistycznie (dostrzegając cały kontekst i relacje pomiędzy częściami), ale ludzie WEIRD myślą bardziej analitycznie (oddzielając przedmiot zainteresowania od jego kontekstu i przypisując do jakiejś kategorii, a następnie przyjmując, że co jest prawdą o kategorii, jest prawdą o przedmiocie)”. Rezultatem tego WEIRD rodzaju myślenia

³¹ Joseph Henrich, Steven Heine, Ara Norenzayan, *The Weirdest People in the World?*, „Behavioral and Brain Sciences” 33 (2010): 61–83.

³² Tamże, s. 61.

³³ Haidt, *The Righteous Mind*, rozdz. 5.

³⁴ „The WEIRDer you are, the more you see a world full of separate objects, rather than relationships”. – Tamże, s. 96.

jest to, że mamy teorie moralne, które akcentują autonomię jednostek, teorie, które są skupione na jednostkowych czynach i ich zgodności z jedną uniwersalną normą, jednym fundamentalnym pryncypium, regułą, zasadą czy maksymą. Według Haidta, takie właśnie są deontologizm i utilitaryzm, dominujące teorie moralne w zindywidualizowanych społeczeństwach.

Nie twierdzi on, że deontologizm i utilitaryzm, charakterystyczne dla kultur WEIRD, są zupełnie błędne, ale dla niego z pewnością zwykły zakres zainteresowania tych dwóch teorii jest zbyt wąski, zbyt ograniczony, by przekonująco wyjaśnić czy zdać sprawę z bogactwa aktualnego doświadczenia moralnego. Posuwa się nawet do tego, by zasugerować, że te zawężone czy ograniczone wyjaśnienia byłyby być może przekonujące, gdybyśmy mieli pewien stopień autystycznej dysfunkcji społecznej. Badania empiryczne przeprowadzone przez Haidta i innych pokazują wystarczająco wyraźnie, że moralność polega na czymś więcej, niż to jest dopuszczone przez zwolenników deontologii czy utilitaryzmu.

Kierując się dokonaniem Richarda A. Shwедера, antropologa kulturowego i psychologa, Haidt kojarzy deontologizm i utilitaryzm z tym, co zostało nazwane *etyką autonomii* (etyka skupiona na jednostkach) i wzywa do poszerzenia naszego rozumienia moralnego przez uznanie szeroko rozpowszechnionego funkcjonowania dwóch innych domen moralnych. Mogą one być nazwane *etyką wspólnoty* (etyka skupiona na grupach i instytucjach) i *etyką boskości* (etyka skupiona na chwale Boga, szczególnie jej oznak w każdej osobie)³⁵. Zawężanie domeny moralnej tylko do modułów troski/krzywdy, uczciwości/oszukiwania czy wolności/opresji (właściwych dla etyki autonomii), przy równoczesnym ignorowaniu innych, równie ważnych aspektów lub grup problemów, mianowicie lojalności/zdrady, autorytetu/buntu czy świętości/upodlenia, jest dla takiego dumnie ateistycznego i żarliwie liberalnego naukowca jak Haidt niewłaściwe³⁶.

³⁵ Por. Jonathan Haidt, Craig Joseph, *How Five Sets of Innate Intuitions Guide the Development of Many Culture-Specific Virtues, and Perhaps Even Modules*, w: P. Carruthers, S. Laurence, S. Stich (red.), *The Innate Mind*, t. 3 (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 367–391 [tu: 373].

³⁶ „[...] the psychological study of morality, like psychology itself [...], has been dominated by politically liberal researchers (who include us). The lack of moral and political diversity among researchers has led to an inappropriate narrowing of the moral domain to issues of harm/care and fairness/reciprocity/justice [...]. Morality in most cultures (and for social conservatives in Western cultures) is in fact much bro-

W tym kontekście Haidt wychwala etykę cnoty jako „tak dobrze odpowiadającej temu, co obecnie wiemy o psychologii moralnej”. I znowu: „Jeśli jakakolwiek teoria etyczna może być nazwana naturalną, normalną, standardowo obieraną przez ludzi, by myśleć o moralności, to taką teorią jest etyka cnoty”³⁷.

Podobną ocenę przedstawiają niektórzy sławni kognytywiści. Na przykład William Casebeer i Patricia Churchland twierdzą, że: „Generalnie uznaje się, że etykę cnoty cechuje najbogatsza psychologia moralna w porównaniu z innymi głównymi teoriami moralnymi, jako że wszystkie te elementy – rozum, dążenie, emocja i uczucia – odgrywają żywotną rolę w psychice rzeczywistego podmiotu działania moralnego”³⁸. Ponadto, „[...] wyniki badań neuronauk sugerują, że psychologia moralna ludzi i innych zwierząt społecznych [...] bardziej zgadza się z założeniami etyki cnoty niż z założeniami innych teorii”³⁹.

ader, including issues of in-group/loyalty, authority/respect, and purity/sanctity” (Haidt, Joseph, *How Five...*, s. 367). Zob. także J. Graham, J. Haidt, B. Nosek, *Liberals and Conservatives Rely on Different Sets of Moral Foundations*, „Journal of Personality and Social Psychology” 96 (2009): 1029–1046.

³⁷ Zob. osobisty blog Haidta, gdzie dyskutuje z innymi o swej książce i wyjaśnia kilka szczegółów: http://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/10/07/reasons-matter-when-intuitions-dont-object/?_r=0. Zob. także Haidta pochwałę etyki cnoty, która początkowo była zaplanowana w tej książce jako rozdział 6, ale ostatecznie musiała być wycięta ze względu na objętość – Haidt mimo wszystko ją opublikował w internecie: <http://righteousmind.com/about-the-book/figuresnotesrefs/>. W innym tekście pisze podobnie: „virtue theories are the most psychologically sound approach to morality. Such theories fit more neatly with what we know about moral development, judgment, and behavior than do theories that focus on moral reasoning or on the acceptance of high-level moral principles such as justice”. – Jonathan Haidt, Craig Joseph, *Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues*, „Daedalus” 133 (2004): 55–66 [tu: 62]. I ponownie: „we note that there is a growing rapport between philosophical writings on virtue and emotions, empirical research on moral functioning, and cognitive science, a rapport that suggests that virtue theory may yield deep insights into the architecture of human social and moral cognition” – Haidt, Joseph, *How Five...*, s. 368.

³⁸ William D. Casebeer, Patricia S. Churchland, *The Neural Mechanisms of Moral Cognition: A Multiple-Aspect Approach to Moral Judgment and Decision-Making*, „Biology and Philosophy” 18 (2003): 169–194 [tu: 172].

³⁹ Tamże, s. 173. „Patricia Churchland rejects a Kantian approach to morality on account of its neurobiological implausibility, and Paul Churchland is explicit in his endorsement of virtue theory as being most strongly accommodated by connectionist-style cognition”. – William D. Casebeer, *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition* (Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2003), s. 129.

Gdy takie pochwały etyki cnoty stały się częstsze, nic dziwnego, że deontologia i konsekwencjalizm nabrały ochoty do bycia jakimś rodzajem etyki cnoty, albo nawet zwyczajnie jej najlepszą wersją. Można bezpiecznie stwierdzić, że coś z etyki cnoty jest lub może być zawarte w deontologii i konsekwencjalizmie, tak samo jak coś z deontologii i konsekwencjalizmu jest lub może być zawarte w etyce cnoty. Te trzy normatywne teorie moralne mają oczywiście wiele wspólnego. Mimo to występują wystarczająco istotne różnice, by zasadnie wskazywać, co jest bardziej charakterystycznego w każdej z tych teorii. Najbardziej zaś istotną rzeczą jest to, by być zdolnym do odróżnienia własnego ujęcia od ujęć innych ludzi. Dzięki temu łatwiej można uniknąć nieporozumień i wydawania zbyt surowych ocen, które prawdopodobnie mają źródło w zastosowaniu własnych założeń względem twierdzeń tych ludzi, którzy je odrzucają.

10.4. Zalety etyki cnoty w myśleniu o biomedycznym ulepszaniu

Wskazałem powyżej szereg aspektów etyki cnoty jako normatywnej teorii moralnej, które mogą być problematyczne dla tych, którzy jej używają w myśleniu o poszczególnych problemach moralnych, jak i dla tych, którzy debatuje z jej użytkownikami. W świetle jednakże przytoczonych głosów, wołających o poszerzenie zakresu nowożytnej racjonalności moralnej, problematyczne aspekty etyki cnoty mogą okazać się zaletami. Jeśli zgodzimy się, że deontologia i konsekwencjalizm zbyt oszczędnie przyznają znaczenie moralne lub zbyt radykalnie redukują spektrum elementów uznawanych za relewantne, a tym samym arbitralnie ograniczają domenę moralności, wówczas w ramach antidotum taka alternatywna teoria moralna jak etyka cnoty wygląda dosyć atrakcyjnie. Mogłaby odgrywać co najmniej rolę pewnego suplementu dla deontologicznej lub konsekwencjalnej diety, czyli rolę środka przyjmowanego w celu uniknięcia anemicznych wniosków moralnych. Jako że ta dieta jest tak skoncentrowana na wskazywaniu, co jest nierелеwantne

Por. Paul M. Churchland, *Toward a Cognitive Neurobiology of the Moral Virtues*, „Topoi” 17 (1998): 83–96. Por. także Regina A. Rini, *Psychology and the Aims of Normative Ethics*, w: Jens Clausen, Neil Levy (red.), *Handbook of Neuroethics* (Dordrecht: Springer Reference, 2015), s. 149–168 [tu szczeg.: 158].

dla moralności, jej zastosowanie do tematu nowych technologii ulepszenia ludzi przewidywalnie będzie skutkować nagłym zmniejszeniem lub nawet zniknięciem moralnej kontrowersji otaczającej ten temat, niemal jak niepożądana tkanka tłuszczowa. Etyka cnoty mogłaby być pomocna w przypominaniu, że spalenie całej tkanki tłuszczowej w organizmie często nie jest najzdrowszą i najmądrzejszą decyzją.

Przywołajmy teraz te aspekty etyki cnoty, które wydają się szczególnie wartościowe dla myślenia o etyce biomedycznych technologiach ulepszenia.

1. Etyka cnoty jest inherentnie skierowana ku ulepszaniu za pomocą wszelkich rozumnych i stosownych środków. Zarazem dynamizm starania o ulepszenie lub doskonalenie ograniczony jest do natury działającego – natury rozumianej jako określony biologiczny gatunek charakteryzujący się zdolnościami racjonalnymi. Podmiot działania jako żywy organizm, ma własne, obiektywnie ustalone cele, odkrywane i studiowane przez nauki przyrodnicze, a także swój własny cel ostateczny, proporcjonalny względem naturalnej racjonalności. Dzięki podejściu, które ujmuje ucieleśnienie i osadzenie w kontekście środowiska oraz własnego funkcjonowania, etyka cnoty przyjmuje te cele za oczywistość i zestawia je z wszelkimi sugerowanymi środkami ulepszenia, by poddać ocenie, czy są one rozumne i stosowne dla osiągnięcia dobrze przeżytego życia, ludzkiego spełnienia, szczęścia czy eudajmonii.

2. Ponieważ szczęście jest zasadą tego typu normatywnej teorii moralnej, etyka cnoty nie dotyczy z konieczności, ani nie wyłącznie, ani nawet nie pierwszorzędnie innych osób – aspekt o krytycznej wadze, gdy myślimy o narzędziu do wykorzystania w rozważaniach problemu ulepszenia.

3. Jako że główną funkcją etyki cnoty jest zdobycie, sprzyjanie i ugruntowywanie mądrości praktycznej, która prowadzi do prawdziwego rozwoju, etyka cnoty wydaje się bardziej pożądana dla tych, którzy nie chcą ograniczać swego myślenia o moralnej stronie biomedycznego ulepszenia tylko do ram etyki proceduralnej czy biurokratycznej (czyli takiej etyki, jak ona jest zazwyczaj ujmowana przez instytucje rządowe, ministerstwa, szpitale itp.), ale raczej chcą myśleć o tym problemie w ramach etyki bardziej intymnej, etyki rodzinnej czy etyki troski, by być przygotowanym do mądrej rozmowy z własnym małżonkiem, dziećmi, rodzicami czy przyjaciółmi.

4. W rozważaniu moralnej strony biomedycznych technologii ulepszenia wydaje się pożyteczne zastosowanie ujęcia etyki cnoty, wymaga-

jącego spojrzenia długoterminowego, a nawet spojrzenia w perspektywie całego życia, a także preferującego myślenie, w którym z wielości czynów wydobywa się różne szablony, modele czy powtarzające się prawidłowości. Technologie te są często relatywnie nowe, niewystarczająco testowane i potencjalnie przynoszące nieznanne skutki uboczne. Normatywne teorie moralne, dla których wystarczy skupić się na jakichś atomistycznie ujmowanych czynach, epizodach, momentach czy stanach rzeczy, wydają się mniej odpowiednie w tym kontekście.

5. Inkluzywistyczny model rozumowania praktycznego charakterystyczny dla etyki cnoty wydaje się szczególnie wartościowy w takim myśleniu o etyce ulepszania, operuje nie tylko w ramach etyki autonomii, ale także ramach etyki wspólnoty i etyki boskości.

Te pięć zalet etyki cnoty w zastosowaniu jej do problemu biomedycznych technologii ulepszania przywoływane są tutaj jedynie jako przykłady, bez zamiaru tworzenia wyczerpującej listy czy pełnego opisu. Przykłady te jednak wydają się na tyle wymowne, by myśleć o etyce cnoty nie tylko w taki sposób, że jest problematycznym, skomplikowanym i trudnym narzędziem, ale również że jest narzędziem dobrym i atrakcyjnym.

* * *

W tym rozdziale pozostawiłem na boku deontologię i konsekwencjalizm, a skupiłem się tylko na etyce cnoty jako normatywnej teorii moralnej, by wskazać, jak rozległe są jej presupozycje. Mam nadzieję, że ten opis wystarczy do wyciągnięcia wniosku, iż w lekturze tekstów obydwu stron moralnej kontrowersji dotyczącej biomedycznych technologii ulepszania dobrze jest pamiętać, że każda normatywna teoria moralna ma swe własne presupozycje. W czasie debat nad tym szczególnym problemem wybór danej normatywnej teorii moralnej zazwyczaj nie jest sygnalizowany. Takie pominięcie wydaje się zaciemniać argumenty i zwiększać ryzyko spowodowania niezasłużonych krytyk ze strony filozoficznego mainstreamu.

Nie angażowałem jeszcze myśli Tomasza z Akwinu do powyższej prezentacji etyki cnoty i starałem się na razie zatrzymać się na ogólniejszym poziomie, gdyż tutaj celem było wskazanie użyteczności etyki cnoty jako narzędzia myślowego dla rozważania biomedycznego ulepszania

jako jednego z czołowych tematów neuroetyki. Etyka cnoty – nawet ta przednowożytna – może być różnorako rozumiana i na tym etapie, by nie zaciemniać prezentacji, pozostawiłem szczególnie użyteczne aspekty Tomaszowej etyki cnoty na później. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że samo pojawienie się etyki cnoty i jej wejście na filozoficzne salony w drugiej połowie XX wieku spowodowane było w jakiejś mierze również lekturą tekstów Tomasza z Akwinu przez szereg najbardziej rozpoznawalnych autorów, którym przypisuje się ponowne wypromowanie etyki cnoty na jedną z głównych normatywnych teorii⁴⁰.

⁴⁰ Do takich należą np. Josef Pieper, G.E.M. Anscombe i jej mąż Peter Geach, Philippa Foot czy Alasdair MacIntyre. Szerzej, zob. np. Thomas Hibbs, *Aquinas, Ethics, and Philosophy of Religion: Metaphysics and Practice* (Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 2007), s. 13–34.

11. Etyka cnoty w poszukiwaniu przyzwoitego naturalizmu¹

Nowe możliwości studiowania aktywności ludzkiego mózgu i nowe technologie ludzkiego ulepszania intensyfikują głosy nawołujące o więcej nauki w etyce. Postulat ten często zakłada przyjęcie jakiejś wersji naturalizmu. Odrodzenie się etyki cnoty w ostatnich dziesięcioleciach przyniosło ze sobą różne atrakcyjne historyczne inspiracje, które mogą kształtować nie tylko współczesny etyczny dyskurs, ale także naturalistyczny trend w filozofii. W tym rozdziale proponuję kontynuować refleksję nad użytecznymi narzędziami myślowymi, jakie można wydobyc z pism Tomasza z Akwinu i zastanowić się nad warunkami szczęśliwego związku pomiędzy etyką cnoty a naturalizmem.

Naukowo zorientowani autorzy lubią denuncjować uprzedzenia i wątpliwe założenia niektórych konserwatywnych etyków. Te uprzedzenia i założenia są czasem identyfikowane jako religijne. Nie jest jednak pewne, że naukowe zorientowanie chroni kogokolwiek przed wpływem innych uprzedzeń i wątpliwych – również religijnych – założeń. Jak zobaczymy, lektura religijnych tekstów może okazać się użyteczna w odnajdowaniu takich wpływów nawet tam, gdzie niewiele się ich spodziewa.

11.1. Etyka cnoty a naturalizm

W poprzednim rozdziale sugerowałem, że autorów pracujących w ramach konsekwencjalistycznych czy deontologicznych normatywnych teorii moralnych często charakteryzuje tendencja do nadmiernego ograniczania zakresu moralności, a etyka cnoty może być odpowiednim antidotum przeciwko tej tendencji. Etyka cnoty jednakże wydaje się potrzebować czegoś, co by ją powstrzymało przed popadaniem

¹ Ten rozdział jest zmienioną wersją mojego tekstu opublikowanego po angielsku jako *Virtue Ethics in Search of a Decent Naturalism*, „Przegląd Tomistyczny” 22 (2016): 411–429.

w przeciwną tendencję, mianowicie, przed zbytnią pobłażliwością względem racji, które wyglądają jak moralne, ale są wyrazem zwykłego uprzedzenia, albo przed nadmierną gościnnością względem wzniosłych metafor, które mogłyby przekształcić etykę w poezję pozbawioną jakiegokolwiek solidnej normatywności, albo przed nadmierną kreatywnością w dostrzeganiu analogii i złożoności, gdzie prostota jest pilnie potrzebna. Jest to jeden z powodów, dla czego niektórzy autorzy są przekonani, że etyka cnoty powinna być połączona z jakimś rodzajem naturalizmu, czyli z taką teorią, która by trzymała etykę cnoty wystarczająco blisko sprawdzalnego doświadczenia lub w ciągłości z naukami przyrodniczymi².

Lecz naturalizm jest czasem postrzegany jako teoria eliminująca etykę cnoty. Można napotkać tę sugestię w wielu publikacjach przywołujących na przykład wyzwanie sytuacjonistów³. Opublikowano sporo badań empirycznych z psychologii społecznej, podpartej ostatnio neuronauką, które są rozumiane jako wzbudzające sceptycyzm, że cnoty rzeczywiście istnieją w takim sensie, jaki wymagany jest przez etykę cnoty. Jeśli to prawda, cały projekt etyki cnoty spektakularnie się zawala: etyka cnoty nie ma sensu i powinna być nazwana raczej etyką fantomu.

Próba odpowiedzi na tę trudność mogłaby polegać na przywołaniu innych, z pewnością nie tak głośnych, ale wystarczająco poważnych

² „[...] since human beings are not transcendental selves outside nature, virtue ethics must turn, then, to some form of ethical naturalism. That is why the failure of agent-based virtue ethics is an important and interesting failure: it reveals why virtue ethics needs naturalism”. – Daniel C. Russell, *Agent-Based Virtue Ethics and the Fundamentality of Virtue*, „American Philosophical Quarterly” 45 (2008): 329–347 [tu: 344]. Wśród neoarystotelesowskich czy neostoickich etyków cnoty jakaś wersja naturalizmu wydaje się pozycją wyjściową, choć pytanie, czy przyjmować naturalizm generalnie w etyce, jest kwestią kontrowersyjną. Zob. na przykład Philippa Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Julia Annas, *Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?*, w: Stephen M. Gardiner (red.), *Virtue Ethics, Old and New* (Ithaca–London: Cornell University Press, 2005), s. 11–29; Stephen R. Brown, *Moral Virtue and Nature: A Defense of Ethical Naturalism* (New York–London: Continuum, 2008); William D. Casebeer, *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition* (Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2003); Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago–La Salle, Ill.: Open Court, 1999); Lawrence C. Becker, *A New Stoicism* (Princeton: Princeton University Press, 1998); Larry Arnhart, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature* (New York: State University of New York Press, 1998).

³ Przegląd tego typu argumentów i elokwentną dyskusję zob. na przykład Kwame A. Appiah, *Experiments in Ethics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

publikacji wniosków z badań empirycznych, które dowodzą czegoś przeciwnego⁴. Jednakże alternatywny sposób odpowiedzi mógłby polegać na zadaniu pytania: jaki rodzaj etyki cnoty podatny jest na śmiertelny cios przywołanego wyzwania? Bo etyka cnoty ostatnio była tak różnorodnie rozumiana, że samo wyrażenie ‘etyka cnoty’ cierpi na inflację znaczeń⁵. Są takie wersje etyki cnoty, które są nie tylko odporne na wyzwanie rzucone przez sytuacjonistów, ale nawet oczekiwałyby podobnych rezultatów, jakie powstały w wyniku eksperymentów przeprowadzonych w tych wymagających sytuacjonistycznych badaniach⁶. Interpretacja rezultatów w wykonaniu etyków cnoty byłaby, oczywiście, znacząco odmienna w stosunku do tej przedstawionej przez sytuacjonistów.

Naturalizm także ma wiele wcieleń i, rzecz jasna, nie każde może być odpowiednie na kandydata do szczęśliwego związku z etyką cnoty. Tylko naturalizm wystarczająco otwarty, by pozwolić etyce cnoty się rozwijać i wystarczająco zdolny do szacunku, by być prawdziwym partnerem, kochankiem i przyjacielem – a nie posiadaczem, gwałcicielem czy despota – może być dopuszczony do załotów. Etyka cnoty potrzebuje naturalizmu, który zapewnia jakąś ciągłość, intymność z tym, czego można się nauczyć z nauk przyrodniczych i społecznych, ale te wersje naturalizmu, które miałyby zniszczyć, osłabić czy deprymować etykę cnoty, trzeba od razu wykluczyć z tej rywalizacji.

Taką wersją byłby naturalizm wyznający ewangelię wyłącznie naukowej racjonalności. Ewangelia ta daje nadzieję rozkosznej prostoty: żaden

⁴ Tę strategię obiera na przykład Geoffrey Miller, *Kindness, Fidelity, and Other Sexually Selected Virtues*, w: Walter Sinnott-Armstrong (red.), *Moral Psychology*, t. 1, *Evolution of Morality: Adaptations and Innateness* (Cambridge, MA–London: MIT Press, 2008), s. 209–243 [tu szczególnie s. 228].

⁵ Ta inflacja jest tak znaczna, że w pewnym momencie Martha Nussbaum zaproponowała zupełne porzucenie kategorii ‘etyka cnoty’ w nauczaniu i pisaniu, bo bardziej ona zaciemnia, niż wyjaśnia. Zob. jej *Virtue Ethics: A Misleading Category?*, „The Journal of Ethics” 3 (1999): 163–201. Mimo jej niewątpliwego autorytetu w tej dziedzinie, jak widać, świat nie poszedł za jej sugestią, a z późniejszych jej publikacji można wnioskować, że ona także przestała przejmować się tą propozycją.

⁶ Zob. na przykład Nafsika Athanassoulis, *Virtue Ethics* (London–New York: Bloomsbury, 2013), s. 103–120; Julia Annas, *Intelligent Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 172–176; Daniel C. Russell, *Practical Intelligence and the Virtues* (Oxford: Oxford University Press, 2009), s. 239–331; Nancy Snow, *Virtue as Social Intelligence: An Empirically Grounded Theory* (New York: Routledge, 2010); Natasza i Artur Szutta (red.), *W poszukiwaniu moralnego charakteru* (Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2015).

głos sprzeciwu nie będzie dopuszczony (gdyż to, co sprzeciwia się Nauce, jest niekoherentne), żadna zewnętrzna krytyka nie będzie możliwa (gdyż to, co sprzeciwia się Nauce, jest nieprzekonujące), a nawet nie będzie potrzeby czegokolwiek innego niż sama Nauka (gdyż oprócz Nauki nie ma czegoś, co by posiadało jakąkolwiek epistemiczną wartość; to, co mówi Nauka, jest wszystkim tym, co potrzebujesz wiedzieć). Najprawdopodobniej naturalizm, który wyznaje ewangelię wyłącznie naukowej racjonalności, byłby zbyt sekciarski i zbyt agresywny dla etyki cnoty. Ten rodzaj naturalizmu wcale by nie słuchał etyki cnoty, a obawa, że w krótkim czasie zwyczajnie udusiłby etykę cnoty, wydaje się mieć solidne podstawy.

Niedawno etyka cnoty została zapoznana z pewną wersją naturalizmu, który jest mniej radykalny, widocznie rozluźniony i ludzki, ale jednak jest pod nadmiernym wpływem innej ewangelii: ewangelii irracjonalności. Powiem trochę więcej o tej ewangelii, by wyjaśnić, dlaczego uważam, że nawet jeśli ten typ naturalizmu może wydawać się na pierwszy rzut oka atrakcyjny, obecnie jest on niezdolny do rozwinięcia odpowiedzialnej relacji z etyką cnoty.

Przykład próby zastosowania narzędzi naturalistycznych w tym duchu do domeny moralności można znaleźć w wielu publikacjach znanego nam już z poprzedniego rozdziału psychologa społecznego, Jonathan Haidta⁷. W sekcji 9.1 pisałem o Marcu Hauserze i wspominałem, że jeden z głównych znawców i propagatorów neuroetyki, Neil Levy, upatruje w publikacjach Hausera nadzieję na przemianę etyki w dziedzinę bardziej empirycznie zorientowaną. Otóż Haidt jest także głównym przykładem wzbudzającym tę samą nadzieję Levy'ego⁸. Na niektóre publikacje Haidta często powołują się także inni neuroetycy jako na naukowy autorytet w sprawie wyjaśniania mechanizmów wydawania decyzji moralnych czy też roli emocji w moralności. Z sekcji 10.3 wiemy już, że Haidt dołączył do grupy autorów, którzy uznają potrzebę rozszerzenia zakresu nowożytnego myślenia moralnego i którzy rekomendują etykę cnoty jako najbardziej odpowiadającej dzisiejszej nauce. Haidt porównuje domenę moralną do różnorodności kubków smakowych

⁷ Zob. Jonathan Haidt, *Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion* (New York: Pantheon Books, 2012), gdzie znajduje się także bibliografia z listą jego innych ważnych tutaj publikacji.

⁸ Zob. Neil Levy, *Empirically Informed Moral Theory: A Sketch of the Landscape*, „Ethical Theory and Moral Practice” 12 (2009): 3–8 [tu szczeg.: 6–7].

tworzących zmysł smaku i krytykuje utylitaryzm i deontologię za skupienie uwagi prawie wyłącznie na jednym receptorze smakowym, przy równoczesnym pomijaniu pozostałych receptorów. Te moralności jednoreceptorowe są, według Haidta i kilku innych autorów, charakterystyczne dla zachodnich, wykształconych, uprzemysłowionych i demokratycznych (*Western, Educated, Industrialized, Rich and Democratic* – WEIRD) społeczeństw, czy też dla indywidualistycznych kultur, w których człowiek często postrzegany jest przez pryzmat doktryny *homo economicus*. Lecz te jednoreceptorowe moralności są nadmiernie ciasne, a pokarm, który oferują, jest niesmaczny dla podniebień większości ludzi na ziemi. Haidt trafnie zauważa:

jeśli *nie* jesteś liberalnym czy libertariańskim człowiekiem z Zachodu, prawdopodobnie uważasz, że czymś złym – moralnie złym – jest odbyć stosunek seksualny z trupem kurczaka, a potem go zjeść. Bo dla ciebie, tak jak dla większości ludzi na tej planecie, moralność jest szeroka. Pewne czyny są złe, nawet jeśli nie wyrządzają nikomu krzywdy⁹.

Haidt ze swadą wzywa do rozszerzenia naszego zachodniego rozumienia sfery moralnej, powtarzając, że moralność jest czymś więcej niż troską/krzywdą i uczciwością/oszukiwaniem – czyli czymś więcej niż moduły pielęgnowane przez utylitarianizm i deontologię. Oprócz własnych doświadczeń i badań empirycznych, Haidt wykorzystuje badania psychologii ewolucyjnej i antropologii międzykulturowej, by pokazać, że powinniśmy włączyć także takie moduły, jak lojalność/zdrada, autorytet/bunt i świętość/upodlenie, czyli połączyć etykę autonomii z etyką wspólnoty i etyką boskości. I przy tym uważa on, że etyka cnoty potrafi to wszystko objąć i sobie z tym poradzić.

Słyszac takie wyznanie, etyka cnoty rumieni się, rozplywa i ekscytuje. Jak tu nie polubic takiego naturalizmu? Tak pieknie interdyscyplinarne, taki bogaty i hojny, taki wrażliwy i otwarty. Jest jednakże w tym naturalizmie również coś niepokojącego. W swej wersji naturalizmu Haidt przemycza jedną istotną tezę, która jest dla niego ważna, a która rozwija się w mocny nawyk wpływający na jego myślenie i sposób interpretowania danych. Mianowicie, ma on tendencję do deprecjonowania racjonalności. Choć stara się temu zaprzeczać, próbuje zasłonić wielością słów, ale ostatecznie dla niego rozum ma zostać w kuchni, podczas gdy intuicja idzie do pracy i rządzi w domu moralnym. Jego często

⁹ Haidt, *Righteous Mind*, s. 4.

powtarzana fraza, że intuicja ma prymat, a nie dyktaturę, brzmi obiecująco, ale takie obietnice mogą łatwo wyparować w praktyce. Przyznaje, że rozum może być pomocny, ale okazuje się, że chodzi raczej o sytuacje, gdy intuicja jest jakichś powodów niesprawna. Porównuje intuicję z wyobrażonym psem, rozum zaś z psim ogonem¹⁰. Intuicja jego zdaniem zwykle od razu i z łatwością dostarcza słuszne oceny moralne, a rozum zbyt często mozolnie produkuje zaledwie sfabrykowane *post-hoc* powody, by wytłumaczyć daną ocenę.

Ten aspekt propozycji Haidta ujawnia budzące sprzeciw podobieństwo z tym, co John F. Kihlstrom nazwał „*People Are Stupid*” school of psychology – szkołą psychologii o wdzięcznej nazwie „Ludzie Są Głupi”¹¹. Kihlstrom zauważył, że oprócz różnych szeroko rozpoznawanych szkół w ramach psychologii, są obfite oznaki powstania jeszcze jednej szkoły cechującej się dziwnym naciskiem, by udowodnić, że ludzie są fundamentalnie irracjonalni (czy bezmyślni), działający niemal na automatycznym pilocie (czyli pod przemożnym wpływem wszystkiego, oprócz wolnej woli – bo wolna wola jest, oczywiście, iluzją) i są przeważnie niczego nieświadomi (racje, jakie ludzie podają, niewiele różnią się od *post-hoc* racjonalizacji). Kihlstrom wskazuje, że eksperymenty wspierające tę szkołę są często fundamentalnie ograniczone:

przeprowadzający eksperyment manipuluje jakimś aspektem otoczenia i obserwuje, jak to wpływa na zachowanie osoby uczestniczącej w eksperymencie. Czasem zdarzały się wnioski uwzględniające wpływ stanów mentalnych, ale niezbyt często – inaczej rewolucja kognitywna w psychologii społecznej nie byłaby rewolucją. Niemal nieuchronnie akcent na to, jak ludzie są sterowani czynnikami sytuacyjnymi, prowadzi do chwytu retorycznego porównywalnego do tych używanych w finałach epizodów „Ukrytej Kamery”, dzięki któremu psychologowie społeczni na wykładach i w podręcznikach z przesadą koncentrują się na tym, jak śmieszni – jak *głupi* – potrafią być ludzie, w *zależności od sytuacji* – sytuacja zaś w wielu przypadkach była tak zaaranżowana, żeby ludzie wyglądali śmiesznie i głupio¹².

¹⁰ Tamże, rozdz. 2.

¹¹ John F. Kihlstrom, *Is There a ‘People Are Stupid’ School in Social Psychology?*, „Behavioral and Brain Sciences” 27 (2004): 348. Por. Stephan Schleim, *Moral Cognition: Introduction*, w: Jens Clausen, Neil Levy (red.), *Handbook of Neuroethics* (Dordrecht: Springer Reference, 2015), s. 97–108 [tu: 105].

¹² Kihlstrom, *Is There...*, s. 348.

Ten fenomen dążenia do deprecjacji ludzkiej racjonalności może być postrzegany jako integralnie należący do naturalizmu i jego nieunikniony rezultat, ale równie dobrze może to być obcy element, który zagościł jako pozostałość kulturowego bagażu, a całkiem możliwe – jak zasugeruję poniżej – ma on swoje źródło w wątpliwym rozumieniu wierzenia religijnego.

W pismach Haidta można dostrzec pewne podobieństwo do tej psychologicznej „szkoły”. Chęć udowodnienia, że ludzie są irracjonalni, albo wykazania, że ludzie nie są tym, czym myślą, że są, rzuca się w oczy także w wielu filozoficznych publikacjach, szczególnie tych przedstawianych jako opartych na „badaniu empirycznym”, albo że są „empirycznie zorientowane”. Można powiedzieć, że szkoła psychologii „Ludzie Są Głupi” ma siostrę (a może to matka?) na wydziale filozoficznym. Całkiem możliwe, że istnieje cała rodzina myślenia, którą można nazwać „Ludzie Są Głupi”. Ten sposób myślenia z pewnością świetnie się sprzedaje na rynku idei, gdyż to tak skutecznie dodaje otuchy usłyszeć, że inni też czasem działają irracjonalnie, a nawet że my wszyscy tak działamy prawie cały czas. To jest dopiero wybornie dobra nowina – doprawdy, ewangelia dla całych rzeszy ludzi. Oczywiście, wielu ludzi, być może większość z nas, działa często, być może większość czasu, irracjonalnie. I, rzecz jasna, używamy czasem, być może całkiem często, *post-hoc* racjonalizacji, aby wytłumaczyć nasze działania – zgodnie z tym, co twierdzi Haidt i inni. Studia, które skupiają się na tych faktach, opisują ważny aspekt ludzkiego funkcjonowania. Ale to jest tylko aspekt. Pełniejszy obraz powinien być zrównoważony opisem tych ludzi, którzy często, być może większość czasu, są stali i niezawodni w działaniu mądrym i racjonalnym. A etyka cnoty jest jednym ze sposobów myślenia, który bada i wspiera właśnie tę ludzką charakterystykę.

Haidt wybiera Davida Hume’a na swojego głównego bohatera w pracy nad współczesną moralnością, wysoko sobie ceniąc jego bałaganiarskie, pluralistyczne, sentymentalistyczne i naturalistyczne podejście¹³. Nic w tym dziwnego, gdyż myśl moralna Hume’a, oparta na jego koncepcji rozumu jako czegoś zupełnie bezwolnego, biernego (*inert*), niewolnika uczuć (*the slave of the passions*), można łatwo wpisać w poetykę szkoły myślenia „Ludzie Są Głupi”¹⁴. A jednak, obranie przez Haidta

¹³ Zob. rozdz. 6 jego *Righteous Mind*.

¹⁴ Haidt uważa nawet, że w 1999 roku znalazł dowód dla słynnego twierdzenia Hume’a, że „reason is the slave of the passions, and can never pretend to any other

właśnie Hume'a jako bohatera jest w jakimś sensie zadziwiające, jako że filozofia Hume'a jest wyraźnie nastawiona przeciwko religii i boskości, a w dodatku jest raczej indywidualistyczna (powiedzmy, że trudno by ją było zaliczyć do teorii zorientowanych na wspólnotę). Pamiętajmy, że Haidt wzywa do poszerzenia naszego rozumienia sfery moralnej i rekomenduje, by się troszczyć nie tylko o etykę autonomii, ale także o etykę wspólnoty i etykę boskości. Myśl Hume'a kiepsko sobie radzi z dwoma ostatnimi i jest nawet w jakimś sensie względem nich przeciwna, czasem być może nawet wroga.

Czy moglibyśmy spojrzeć na naturalizm Haidta jakoś inaczej i rzucić nań nieco więcej ciepłego światła, by tak ocalić jako kandydata dla etyki cnoty? Być może Haidt nie deprecjonuje racjonalności, tylko używa niezbyt szczęśliwej retoryki? Mówi wiele rzeczy o intuicji jako kontraście dla rozumu, ale być może jego rozumienie rozumu jest... zbyt wąskie? Być może to, co zarzuca innym w sferze moralnej („wielkie zawężenie”, które dokonało się w czasach nowożytnych i prześladowuje nas do dzisiaj¹⁵) stosuje się analogicznie do niego samego w sferze poznawczej? Być może mógłby poszerzyć nieco swoje pojmowanie rozumu czy racjonalności, by objąć nim także akt błyskawicznego rozumienia tego, co ma być zrobione lub tego, co jest złe? Być może ta intuicja jest zwyczajnie tożsama z aktem rozumu działającego według cnoty, czyli aktem dokonującym się szybko, bez wysiłku i z przyjemnością – dokładnie tak, jak to niektórzy dawni autorzy twierdzili, że akt cnoty w ten sposób właśnie powinien wyglądać? Oczywiście, w tym akcie rozumu działającego według cnoty, emocje, mózg, a nawet prawie całe ciało spełniają także istotne funkcje, i być może to by była dobra okazja, żeby się zgodzić, że intuicja, o której mówi Haidt, to pierwotnie akt ucieleśnionego i osadzonego w kontekście społecznym rozumu? Tym sposobem można by się także zgodzić, że nie jesteśmy aniołami, a nasz rozum nie jest taki, jak anielski

office than to serve and obey them”. – Zob. rozdz. 1 jego *Righteous Mind*. Tam też, w przypisie nr 5, zaznacza, że wprowadzie Hume używał słowa *slave*, ale on będzie używał „the less offensive and more accurate term *servant*”, bo jednak czasem rozum znajduje posłuch. Aby nie było wątpliwości, że chodzi tu jednak o antyracjonalizm, Haidt dodaje: „Hume was building on the ideas of other English and Scottish sentimentalists, such as Francis Hutcheson and the Earl of Shaftesbury. Other noted sentimentalists, or antirationalists, include Rousseau, Nietzsche, and Freud”.

¹⁵ Por. Jonathan Haidt, Selin Kesebir, *Morality*, w: S.T. Fiske, D. Gilbert, G. Lindzey (red.), *Handbook of Social Psychology*, 5th ed. (Hoboken, NJ: Wiley, 2010), s. 797–832 [tu: 798].

intelekt: nasz rozum jest ucieleśniony, działający z naszym ciałem i poprzez ciało.

Sugeruję coś w rodzaju terapii dla naturalizmu zaproponowanego przez Haidta, zanim poślubi etykę cnoty, żeby naprostować tę zgubną tendencję deprecjonowania racjonalności czy zdumiewającego ograniczenia jego funkcji i zakresu, bo przez to zagraża on sile życiowej jego przyszłej małżonki. Innym ważnym zadaniem tej terapii – ściśle związanym z powyższym – byłoby pozbycie się tego uporczywego przekonania, że gdy ktoś czuje się niezdolny do przedstawienia powodów własnych działań w taki sposób, by zadowolić wymagania dociekliwego naukowca, oznacza to, że takie działanie jest irracjonalne, albo że podmiot działa irracjonalnie. Pomiędzy tym, co rozumiemy, a tym, co mówimy lub piszemy, zwykle jest duża różnica. Czasem rozumiemy poprawnie i działamy stosownie, ale brakuje nam intelektualnych narzędzi, by nazwać, wyjaśnić czy uzasadnić. (Odwrotna sytuacja może się również przydarzyć: gdy zaledwie powtarzamy słowa, zdania i argumenty, jak papuga, bez właściwego rozumienia). Czasem może być też tak, że posiadamy takie narzędzia i dobrze ich używamy, ale naukowiec błędnie rozumie nasze kody kulturowe, projektuje na nas swoje własne gładkie kategorie i szufladkuje nas jako irracjonalnych czy zwyczajnie głupich.

Ewangelia irracjonalności może sprawić, że naturalizm stanie się despotycznym partnerem, który osłabia lub zniewala etykę cnoty. Etyka cnoty ryzykuje, że stanie się ślepą zabawką w rękach adepta szkoły antyracjonalizmu, ryzykuje, że nie będzie miała możliwości i sił do krytyki, że nie będzie miała prawa do sprzeciwu, do samodzielnego myślenia, albo do przedstawiania własnej narracji – a tylko będzie mogła odczuwać, produkować uczucia, sentymenty i zadowalać emocjonalne potrzeby naukowca. Obecnie, bez sugerowanej terapii, propozycja naturalizmu Haidta wydaje się pozostawiać zbyt mało miejsca dla prawdziwego rozkwitu etyki cnoty.

11.2. Terapeuta

Zasugerowałem terapię dla naturalizmu Haidta, zanim poślubi etykę cnoty i zanim zaczną odpowiedzialnie ze sobą rozmawiać o sprawach moralnych. A teraz mogę wskazać godnego polecenia terapeutę. Terapię mógłby poprowadzić wybitny znawca wielu dyscyplin, w tym etyki

i psychologii, autor szeroko czytanych i komentowanych prac, mianowicie: Tomasz z Akwinu.

Lecz naturalizm Haidta wydaje się w tak wielu sprawach nieodwołalnie związany z Hume'iem. Czy to będzie kiedykolwiek możliwe, by zaprezentować przynajmniej pozór koherencji w ujęciu, które bazuje na myśli zarówno Hume'a, jak i Akwinaty? Ktoś mógłby żywić wątpliwości, czy Haidta tak bardzo obchodzi koherencja w dziedzinie moralności, skoro wyznaje, że wysoko sobie ceni Hume'a bałaganiarskie, pluralistyczne, sentymentalistyczne i naturalistyczne ujęcie. Przewidywalnie dodanie do Hume'a Akwinaty powiększyłoby dokładnie to, co Haidt lubi: przynajmniej bałagan i pluralizm, choć nie da się wykluczyć pewnych korzyści także dla sentymentalizmu i naturalizmu. Ewentualnie, jeśli Haidt faktycznie dba o koherencję – co jest znacznie bardziej prawdopodobne – myślę, że jest więcej elementów, na które Hume z Akwinatą by się razem zgodzili, niż się na pierwszy rzut oka wydaje. Oprócz tego, nie jesteśmy zobowiązani do traktowania żadnego z nich jak naszego guru czy proroka i możemy sobie pozwolić nie naśladować wszystkiego, co oni robili i nie powtarzać każdego ich słowa. Wolno nam traktować dawnych autorów jak naszych terapeutów, albo przyjmować ich pisma jak w pewnym sensie heurystyczne narzędzia, by odkrywać nasze własne sposoby myślenia, które będą najlepiej korespondować z naszym własnym doświadczeniem, albo jak narzędzia do odważnego kwestionowania naszych głęboko zakorzenionych założeń, do śmiałego obalania naszych zbyt wąskich stereotypów lub do należytego korygowania naszych ciągle niesprawiedliwych czy zwyczajnie głupawych postaw.

Spróbujmy zatem określić zakresy tematyczne, których mogłyby dotyczyć sesje terapeutyczne Akwinaty z Haidtowym naturalistycznym kandydatem do małżeństwa z etyką cnoty.

a) Rozmowy z Akwinatą-terapeutą mogłyby równoważyć w naturalizmie Haidta potencjalny wpływ niereligijnej czy antyreligijnej tendencji charakterystycznej dla Hume'a. Takie terapeutyczne spotkania mogłyby nie tylko równoważyć tę tendencję, ale ją również zmniejszyć, starannie ujawniając prawdopodobne korzenie buntu Hume'a. W poprzednich rozdziałach sporo już było o religijności Tomasza z Akwinu, o jego wyjaśnieniach dotyczących Boga i różnych teologiach. Sugerowałem, że teologia i wynikająca z niej religijność Akwinaty jest zdrowa z punktu widzenia samej teologii, filozofii i psychologii, a z pewnością nie wywołuje tak buntowniczych reakcji, jak niektóre inne wpływowe nurty teo-

logiczne. Etyka cnoty połączona z naturalizmem Haidta po terapii mogłaby tym samym poczuć się uwolniona od wiszącego w powietrzu problemu wynikającego z lekceważących postaw względem sfery religijnej i cieszyć się perspektywą wolności w integracji z w pełni rozwiniętą etyką boskości. Akwinata mógłby pomóc także w tym zadaniu, gdyż wypracował wybitną wersję etyki boskości opartej na cnotach – albo na odwrót, opracował wybitną wersję etyki cnoty w ramach etyki boskości¹⁶. Swą pomoc mógłby także zaoferować w rozwoju trzeciej etyki, na którą Haidt i inni złożyli zapotrzebowanie, czyli etykę wspólnoty, by przez to skompletować wszystkie elementy adekwatnej odpowiedzi na nasze dzisiejsze rozumienie psychologii moralnej¹⁷.

b) Jako że Haidt jest mocno zainspirowany naturalizmem Hume'a, Tomasz z Akwinu mógłby dotknąć problemów dzieciństwa Hume'owego naturalizmu i korzeni niektórych zranień. Według jednej interpretacji historii filozofii Hume wpisywał się w jakiejś mierze w kierunek wyjaśniania natury i ludzkiego poznania zakreślony przez Nicolasa Malebranche'a¹⁸. Malebranche był oddanym augustynikiem zachwyconym myślą Kartezjusza. Z pobudek religijnych i teologicznych opowiadał się za wyjaśnieniami nadprzyrodzonymi, gdzie tylko się dało, również w przypadku przyczynowości bytów naturalnych i ludzkiego poznania. Był pobożnym człowiekiem: wszędzie widział działanie Boga i wszystko chciał nim wyjaśniać, dlatego jego supernaturalizm jest powszechnie znany. Supernaturalizm, podobnie jak współczesny fizykalizm, jest wersją redukcjonizmu, tyle że wszystko, co się da, sprowadza się nie do najmniejszych substratów rzeczywistości, ale do Boga. Byty naturalne Malebranche postrzegał jako bierne, bezwładne, poruszane bezpośrednio przez Boga. Umysł ludzki, ujmowany w ramach dualizmu względem ciała, także był zupełnie bierny i bezwładny, a oświecało go bezpośrednio Boże światło. Stąd ogromną rolę odgrywała dla niego introspekcja, bo w gruncie rzeczy jedynie dzięki niej można

¹⁶ Zob. np. Romanus Cessario, *The Moral Virtues and Theological Ethics*, 2nd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008); Eleonore Stump, *Aquinas* (New York: Routledge, 2003), s. 307–404; Benedict M. Ashley, *Życie prawdą w miłości: Biblijne wprowadzenie do teologii moralnej*, tłum. M. Wójcik (Poznań: W drodze, 2008).

¹⁷ Kilka szeroko dyskutowanych książek Alasdaira MacIntyre'a może być w tym zadaniu pomocne.

¹⁸ Zob. Stephan Schmid, *Faculties in Early Modern Philosophy*, w: Dominik Perler (red.), *The Faculties: A History* (Oxford: Oxford University Press, 2015), s. 150–197.

było poznać prawdę, a także ogromną rolę odgrywała intuicja, odczucia czy wewnętrzne poruszenia, bo przecież ich autorem jest niechybnie Bóg. Można argumentować, że Hume przejął te ramy myślenia, lecz jako że śladów pobożności trudno w nim się dopatrzeć, utworzył naturalistyczny ersatz okazjonalizmu: bezwładne i nijak nie połączone przy czynowo byty natury pozostały zawieszony w próżni. Bierny umysł też pozostał ten sam, tylko Hume naturalistycznie zgasił mu Boże światło. Rola introspekcji pozostała niemal nietknięta: dzięki niej, przed trybunałem własnej wyobraźni, filozof mógł rozsądzić, która idea jest wyraźna, a która niewyraźna – i tak odtworzyć niemal całą rzeczywistość. Intuicja, odczucie czy wewnętrzne poruszenie także zachowały swe funkcje, ale miejsce Malebranche’owego Boga zajęła teraz natura.

Akwinata mógłby opowiedzieć o innym naturalizmie, nieco starszym, Arystotelesowskim, który – jak można mniemać – zrodził się z analogicznego odrzucenia „supernaturalizmu” i dualizmu Platónskiego. W ramach jednakże Arystotelesowskiego naturalizmu byty naturalne i ludzkie poznanie są analizowane i wyjaśniane bardziej dogłębnie, niż na to pozwalają ramy myślowe pozostawione przez takiego czy innego supernaturalistę, i za pomocą lepszych narzędzi myślowych. Arystoteles, w lekturze Akwinaty, solidnie i wszechstronnie przepracowuje podstawowe ramy myślenia i wyciąga wnioski z przyznania weryfikującej wartości zwykłemu doświadczeniu. Ze zwykłego doświadczenia zmian w świecie naturalnym przyczynowość bytów naturalnych da się rozumnie analizować i wiążąco wyjaśniać. Ludzkie poznanie także jest doświadczane i naturalistycznie wyjaśnialne przede wszystkim przez opis form aktywności zwierzęcego organizmu w środowisku. W przypadku ludzi aktywność poznawcza i twórcza domaga się w ramach zgłębiania natury innego wyjaśnienia niż boski iluminacjonizm, ale samo zgaszenie boskiego światła nie jest zadowalającym wyjaśnieniem. Akwinata mógłby zaferować własne rozbudowane wyjaśnienia, czym jest rozum i jakie spełnia funkcje.

c) Akwinata mógłby zaproponować naturalizmowi Haidta korekturę pojęcia rozumu, które Haidt odziedziczył po Hume’ie. Haidt wydaje się toczyć zasadniczo tę samą walkę, którą Hume toczył, przeciwko swoistej racjonalistycznej arogancji, która powoduje, że ludzie twierdzą, że wiedzą więcej, niż aktualnie wiedzą. Taka arogancja jest szczególnie irytująca, a staje się niebezpieczna, gdy połączy się z jakąś formą władzy. Proklamacja Hume’a, że rozum jest niewolnikiem uczuć, jest jawnie reakcją

na przesadę, jaką widział w racjonalistach swojej epoki. Jednakże nazwy 'rozum' czy 'racjonalność' nie dla wszystkich znaczą to samo, a różnice mogą być poważne, jeśli wziąć pod uwagę różne epoki.

Wspomniałem o tym, że Tomasz z Akwinu został nazwany *Doctor Angelicus* – Doktor Anielski – z powodu jego wnikliwej analizy aniołów. Można w tym widzieć teoretyczny folklor lub dziwactwo średniowiecza. Jednakże lektura tych analiz jest szczególnie użyteczna, by sobie uświadomić, że obraz rozumu, który Hume krytykował, jest bliski obrazowi anielskiego intelektu, który Akwinata tak pracowicie starał się uchwycić.

Wartość epistemologii Akwinaty ujawnia się w porównaniu z jego refleksjami o intelektach anielskich i o Bożym intelekcie¹⁹. Punktem wyjścia dla niego jest prosty fakt, że jesteśmy żywymi organizmami, cielesnymi bytami, dlatego też powinniśmy odsuwać od siebie pokusę myślenia o sobie, jakbyśmy byli aniołami lub bogami, przypadkowo połączonymi z czymś tak niskim i budzącym odrazę, jak czasem było postrzegane ciało. Uleganie tej pokusie prowadzi do pomijania lub lekceważenia ciała z jego popędami, namiętnościami, uczuciami i emocjami, do fałszywych oczekiwań i do niepotrzebnej frustracji, gdy oczekiwania anielskich standardów rozbijają się o zwykłe, jak najbardziej naturalne, ludzkie doświadczenie. Wyjaśnienie struktury ludzkiego bytu, jakie zaproponował Akwinata, z mocnym naciskiem na najgłębszą z możliwych jedność ludzkiego bytu (jedność formy substancjalnej) i z mocnym naciskiem na epistemiczne i moralne konsekwencje tej jedności (rola ciała i poznania zmysłowego), były tak szokujące dla neoaugustyników jego czasów, że atakowali go bardzo energicznie, a w rezultacie także ten aspekt był jednym z głównych celów wspomnianych już potępień z 1277 roku.

Ponadto, wartość epistemologii Akwinaty ujawnia się w zestawieniu z niektórymi nowożytnymi epistemologiami, odznaczającymi się oczekiwaniami, że ludzkie poznanie będzie spełniać anielskie czy wręcz boskie standardy, albo traktowaniem rozumu jak ducha, substancję oddzieloną, prawie nieskalaną cielesnymi uwarunkowaniami i własną historią. Sceptycyzm można postrzegać jako jedną z konsekwencji niemożności sprostanania tym wyśrubowanym standardom. Jedną zaś z konsekwencji ujmowania rozumu jak ducha czy substancji oddzielonej jest przesadzony racjonalizm, a ciało wyobrażone jak maszyna, ledwo połą-

¹⁹ Szerzej o tym zob. Timothy B. Noone, *Of Angels and Men: Sketches from High Medieval Epistemology* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011).

czona z rozumem²⁰. Hume zupełnie słusznie przywołał tego oddzielonego ducha z powrotem do żywego, pełnego uczuć i namiętności ciała, a Akwinata prawdopodobnie zgotowałby mu za to owację na stojąco.

Lecz Akwinata nie zgodziłby się z Hume'iem w jednym ważnym aspekcie tego tematu. Hume wydaje się przesadzać w odwrotnym kierunku. Spróbujmy poczytać Hume'a, żeby dowiedzieć się od niego, jaka jest różnica pomiędzy rozumem a wyobraźnią. Trudno znaleźć w jego pismach wyjaśnienia tej kwestii – i ma to swoje niebagatelne znaczenie²¹. Akwinata powiedziałaby, że Hume jest w tym podobny do starożytnych stoików: tak jak oni, Hume nie odróżnia wystarczająco rozumu od wyobraźni²². Dla Akwinaty to jest błąd, który ma także swoje niepożądane konsekwencje w teoriach moralnych. Ale jak stoicy wynieśli na wyżyny moralnego znaczenia nakazy rozumu kosztem uczuć (stoicką wzgardę uczuciami Tomasz nazwał *valde inhumanum* – bardzo nieludzką), Hume na odwrót, zdezonizował rozum i umieścił pod butem uczuć²³. W jego ujęciu uczucia nie mogą być w żadnym razie uznane za nierozumne, nie podlegają żadnej rozumnej krytyce. Przesada Hume'a

²⁰ Zob. Fergus Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2002), s. 22–28. Na przykład: „While Thomas has a proto-Wittgensteinian conception of how subjective experience depends on our engagement with objects in the public world, his ‘theory of knowledge’ is very much in aid of acknowledging the radical difference between our minds and the divine mind. The proto-‘Cartesian’ self-transparent subject whom he finds in Augustine’s introspectionist doctrine seemed dangerously close to an idolatrous displacement of the divine subject’s self-awareness” (s. 23). „Thomas seems to fear that the introspectionist and illuminationist philosophy of mind of his day, which he attributed to the *platonici* but found much more pertinently in the hugely influential theology of Augustine, was tacitly dominated by an ideal of knowledge which could be instantiated only by the divine mind. [...] In other words, if we characterize scepticism [...] as perpetual dissatisfaction with the cognitive situation of the humanmind, as in effect a demand for divine knowledge, it is not implausible to suggest that Thomas was well aware of this temptation” (s. 28).

²¹ Zob. David Owen, *Hume’s Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

²² „Stoici moti sunt ad ponendum intellectum esse fantasiam” (*In De An.*, I, 2). „Antiqui enim philosophi naturales ... posuerunt quod intellectus non differt a sensu ... Hinc etiam processit Stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex hoc quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, sicut speculum quoddam, vel sicut pagina recipit litteras impressas, absque hoc quod aliquid agat” (*CG*, III, 84, n. 2591–2592).

²³ Zob. Paul Gondreau, *Balanced Emotions*, w: Romanus Cessario, Craig S. Titus, Paul C. Vitz (red.), *Philosophical Virtues and Psychological Strengths* (Manchester, NH: Sophia Institute Press, 2013), s. 139–199 [tu szczególnie s. 155–160 i 175–182].

powoduje, że jego pojęcie rozumu jest nadmiernie zubożone, by być adekwatne względem ludzkiego doświadczenia i możliwości teoretycznych. W rzeczy samej, pojęcie to wydaje się zbyt zubożone, żeby być adekwatne nawet względem twierdzeń samego Hume'a. Gdy mówi on, że „rozum jest i powinien być niewolnikiem uczuć” – co takiego pozwala mu zrozumieć to właśnie twierdzenie? Czy to jest rozum, czy uczucie? Niezręcznie jest przyznać, że to rozum, zatem spróbujmy powiedzieć: uczucie! Jakie uczucie? Umiłowanie prawdy! Czemu zatem nie nazwiemy tego, co pozwala na rozpoznanie owego przedmiotu umiłowania ‘rozumem’?

Rozum może i powinien być rozważany jako ucieleśniony, funkcjonujący w ciągłości lub bliskiej zażyłości z uczuciami i emocjami, ale nie wydaje się słuszną rzeczą więzić go w ramach uczuć i pozbawiać go efektywności, skazywać na bezsilność czy wyłączną pasywność²⁴. W tej przesadzie Hume'a można dostrzegać tylko reakcję na pewne nadmierne racjonalistyczne tendencje jego współczesnych, ale możliwe, że da się tu także dostrzec wpływ kulturowy doktryny o grzechu pierwotnym, a nawet wpływ potępień z 1277 roku (jako dalekie reperkusje reakcji na potępienie determinizmu intelektualnego).

d) Jeśli u Haidta faktycznie jest skłonność do współtworzenia lub wspierania szkoły psychologii „Ludzie Są Głupi”, wówczas użyteczne może być terapeutyczne zweryfikowanie, czy aby dalekimi i ukrytymi korzeniami motywującymi powstanie i rozwój tej szkoły nie jest przesadzane pojmowanie doktryny grzechu pierwotnego. Pewien rodzaj teologii wsławił się poniżaniem naturalnych zdolności człowieka, by wywyższyć wielkość zbawczego dzieła Boga. W ramach tej teologii, lub

²⁴ Marjorie Grene w eseju *On Some Distinctions between Men and Brutes*, w: też, *The Understanding of Nature: Essays in the Philosophy of Biology* (Dordrecht–Boston: Reidel Publishing, 1974), s. 243–253, pisała o teorii moralnej Hume'a, że domaga się specyficznego aktu wiary: „a faith that really everyone is at heart an awfully nice fellow” (s. 250). Hume nie był relatywistą, ale przyjmując radykalnie nominalistyczne stanowisko i odrzucając po kolei tradycyjne narzędzia myślowe, pozbawił siebie i jego naśladowców niemal wszystkiego, czym człowiek mógłby się racjonalnie obronić. Hume nie oferuje „any defense when we meet with individuals or groups who are definitely not in the least nice fellows and whose philosophy of human nature is not at all nice either. In the polite circles of eighteenth-century Edinburgh and Paris [...] the mere description of human good nature may have looked very charming; but in Plato's generation, for instance, it was clearly not enough, and it is just as clearly not enough in this one” (tamże).

pod jej wpływem, z podejrzliwością patrzono na naturalne zdolności rozpoznania prawdy i wypracowywania cnót moralnych, gdyż wydawało się to umniejszać zakres Bożego podnoszenia z upadku grzesznego człowieka i Bożego sprawiania moralnej dobroci. Sprawny rozum byłby w tej perspektywie przeszkodą w poddawaniu się czasem pozaracjonalnemu posłuszeństwu Bogu czy pozaracjonalnym przynagleniom Ducha Świętego (dlatego w retorycznym ferworze rozum był nazywany „dziwką babilońską”). W przeciwieństwie do zdradliwego rozumu i wiedzy, która rodzi arogancję i pychę, intuicja była tą dobrą, pokorną, wrażliwą na Bożą łaskę władzą, bo dzięki niej człowiek odczuwał Boże prowadzenie, poddawał się delikatnemu działaniu Ducha i przeczuwał, co jest dobre. To dzięki intuicji człowiek poddaje się działaniu łaski, odczuwa, co jest wolą Bożą, daje się Bogu prowadzić, nawet nie rozumiejąc tego, co się dzieje, bo to Bóg w nim działa, a nie on sam. W terapeutycznych rozmowach z Akwinatą te sprawy trzeba by było wyjaśnić, żeby usunąć ewentualne pozostałości kiepskiej teologii, faktycznie uniemożliwiającej rozpoznanie i funkcjonowanie cnót naturalnych.

e) Z wątpliwym pojęciem rozumu czy racjonalności wiążą się szerokie konsekwencje tak w interpretacji danych, jak i w wymyślaniu eksperymentów. Haidt pisze, że uczestnicy badań, pod wpływem podawanych im do rozwiązania szokujących dylematów moralnych, są wprawieni w osłupienie (*dumbfounded*), jakby ogłuszeni czy zagubieni, nie umieją wyjaśnić swych intuicji i podawanych odpowiedzi. Jedna z terapeutycznych sesji z Akwinatą mogłaby dotyczyć ujawniania serii dyskusyjnych założeń, pozwalających Haidtowi wyciągać antyracjonalistyczne wnioski. Niekoniecznie ludzie reagują właśnie w ten sposób dlatego, że są irracjonalni i niekoniecznie podają oni moralnie niepoprawne odpowiedzi. Być może sam eksperymentator uznaje za niepoprawne te odpowiedzi, które są jednak poprawne (za niepoprawne uchodzą na przykład takie, że ktoś nie godzi się zabić jednej osoby, żeby ocalić pięć innych; albo takie, że ktoś uznaje ukryty przed wszystkimi i zabezpieczony podwójną antykoncepcją seks pomiędzy rodzeństwem za coś niemoralnego).

Jeśli przyjąć istnienie władzy osądu zmysłowego, o której dosyć długo traktowaliśmy w sekcji 9.2, i Akwinaty rozważania o funkcjonowaniu roztropności (wraz z jej niebagatelną częścią zwaną pamięcią), wówczas te reakcje są nie tyle irracjonalne, ile raczej być może przedracjonalne, oparte na wiedzy pozawerbalnej lub na wiedzy kiedyś zdobytej, ale niedostatecznie wyraźnie zachowanej w pamięci, albo też są zupełnie racjo-

nalne, ale ograniczone brakiem narzędzi myślowych, potrzebnych dla ujęcia w odpowiednich kategoriach i uzasadnienia.

Pamięć o różnych doświadczeniach ludzkości może skutecznie rozwijać moralną wyobraźnię, by z pewną ostrożnością podchodzić do wyjaśnień ludzkich zachowań lub moralności, które wydają się logicznie, ale wydają się zbyt proste. Nawet niewyraźna pamięć o takich doświadczeniach ludzkości, a więc także o różnych skłonnościach potencjalnie tkwiących w ludzkiej naturze, może spowodować, że w konkretnej sytuacji wybieramy zdystansowane postawy, mimo tego że nie potrafimy dokładnie wskazać przyczyny czy wyjaśnić swej nieufności lub przeczucia, że coś nie jest w porządku, coś nie pasuje, coś jest nie tak, czy coś jest wprost złego. Czasem konkretny czyn wydaje się niemoralny, niepożądany, zły, ale pojawia się trudność ze wskazaniem powodu, dla którego tak właśnie oceniamy ten czyn. Ktoś może domagać się uzasadnienia, pokazując inny, podobny czyn, w podobnych okolicznościach, a którego już negatywnie nie oceniamy. Brak satysfakcjonującego uzasadnienia nie oznacza jednak błędu w pierwotnej ocenie. Pierwotna intuicja, przeczucie lub emocjonalna reakcja nie musi być ślepa, błędna, bezpodstawna – mogą występować tylko trudności ze wskazaniem właściwych racji, motywów, argumentów, zasad czy podstaw (niedobór narzędzi intelektualnych, należnego skupienia, wprawy w wychwytywaniu moralnych prawidłowości, wprawy w argumentacji itd.). Bywa, owszem, że pierwotna ocena jest błędna, choć potrzeba sporo uwagi, by zbyt pośpiesznie tej błędności nie orzekać.

f) Haidt mówi dobre rzeczy o etyce cnoty i apeluje, by ją brać pod uwagę, ale ją faktycznie marginalizuje. Przykładem marginalizowania etyki cnoty jest zastosowanie zawężonego ujmowania rozumu do eksperymentów związanych z interpretacją teorii dwojakiego procesu (*dual-process theory*). Haidt przyczynił się do rozwoju badań nad psychologią moralną, wykorzystujących podstawowy podział procesów mentalnych na dwa ogólne typy: jeden system mentalny jest chłodny, racjonalny i deliberatywny, drugi zaś jest emocjonalny, intuitywny i szybki. Eksperymenty podejmowane przez wielu naukowców, między innymi przez Haidta, miały wykazać nieadekwatność lub wręcz fałszywość historycznie dominujących ujęć sądów moralnych, w których podkreślano prymat rozumu²⁵. Naukow-

²⁵ Zob. Chelsea Helion, David A. Pizarro, *Beyond Dual-Process: The Interplay of Reason and Emotion in Moral Judgment*, w: Jens Clausen, Neil Levy (red.), *Handbook of Neuroethics* (Dordrecht: Springer Reference, 2015), s. 109–125 (tu: 110).

cy ci przeprowadzili szereg eksperymentów z użyciem funkcjonalnego magnetycznego rezonansu jądrowego (fMRI). Wyszczególnili dwa rywalizujące ze sobą podsystemy znajdujące się w różnych miejscach ludzkiego mózgu: jeden jest emocjonalny, który faworyzuje intuicje deontologiczne; drugi jest kognitywny, który faworyzuje utylitarystyczne czy konsekwencjalistyczne intuicje. Badane osoby miały odpowiadać na przedstawiane im dylematy moralne. Odpowiedzi były w ocenie eksperymentatorów poprawne lub niepoprawne. Gdy odpowiedź była szybka, emocjonalna i instynktowna, miała charakter deontologiczny – była oceniana jako niepoprawna. Uczni ci starali się przekonać, że sądy deontologiczne nie mają żadnej mocy moralnej, bo zależą od czynników niezwiązanych z moralnością, nierelevantnych dla moralności. Dlatego wysunięto postulat, by jak najszerszej i najczęściej posługiwać się podsystemem kognitywno-utyliarystycznym, a marginalizować podsystem emocjonalno-deontologiczny²⁶.

Jeśli ująć rozum szerzej, czerpiąc inspiracje z analiz Akwinaty, i rzeczywiście wziąć pod uwagę etykę cnoty, wówczas cała interpretacja dwojakiego procesu musi być radykalnie przepracowana i mocno zrelatywizowana, jeśli nie zarzucona w ogóle²⁷. Te eksperymenty tracą sens, jeśli przyjąć możliwość zaistnienia cnoty moralnej uzdalniającej do błyskawicznego, niemal instynktownego i racjonalnego osądu moralnego, któremu mogą towarzyszyć gwałtowne emocje. Możliwe też jest, że Haidt wcale nie marginalizuje etyki cnoty, ale w zestawieniu na przykład z pismami Akwinaty, nasuwa się pytanie, jaki rodzaj normatywności Haidt gotów jest jej przyznać²⁸. Terapia u Tomasza z Akwinu polegałaby

²⁶ Zob. np. Joshua Greene et al., *Cognitive Load Selectively Interferes with Utilitarian Moral Judgment*, „Cognition” 107 (2008): 1144–1154; Joshua Greene, Jonathan Haidt, *How (and Where) Does Moral Judgment Work?*, „Trends in Cognitive Sciences” 6 (2002): 517–523; Joshua Greene, *The Secret Joke of Kant’s Soul*, w: Walter Sinnott-Armstrong (red.), *Moral Psychology*, t. 3: *The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2008), s. 35–79.

²⁷ Helion i Pizarro (patrz wyżej) przedstawiają szereg krytycznych uwag względem teorii dwojakiego procesu, ale też nie piszą o etyce cnoty, choć wspominają krótko publikacje dotyczące funkcjonowania kompetencji.

²⁸ Kolega i współpracownik Haidta, Joshua Greene, w swej książce *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them* (New York: Penguin, 2013), pisze: „When confronted with the morass of human values, modern Aristotelians simply bless the mess” (s. 331). O takich neoarystotelikach przywoływałem już wcześniej (sekcja 10.2) trafną opinię, że są bardziej neo niż arystotelikami. Nie wszyscy współcześni arystotelicy rezygnują z normatywności i zadowolają się relatywizmem

w tym aspekcie na dyskusji podstaw ludzkiego poznania, zrewidowania nominalizmu Hume'a i jego ujęcia przyczynowości, by odzyskać dostęp do naturalnej normatywności. A to może zaowocować poważniejszym wzięciem pod uwagę nierelatywistycznej etyki cnoty, na przykład w wersji rozwijanej przez Akwinatę²⁹, i nie wykluczaniem jej z refleksji naukowej z tego powodu, że nie da się w skanerze neuronauk zobaczyć cnót moralnych.

g) Jedną z korzyści spotkań terapeutycznych z tekstami Tomasza z Akwinu może być również weryfikowanie rozumienia, czym są uczucia czy emocje i jak wyjaśnić ich współdziałanie z poznaniem racjonalnym i racjonalnym chceniem, jak też związku tego współdziałania z rozwojem cnoty lub wady. Według często spotykanej narracji, zachodni myśliciele, pozostający pod przemożnym wpływem racjonalizmu (przeciwstawiającego rozum emocjom) i chrześcijaństwa, od starożytności aż do połowy XX wieku mieli tendencję do negatywnego postrzegania

(zob. np. jedną z wcześniejszych krytyk relatywistycznej lektury Arystotelesa: Martha C. Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, „Midwest Studies in Philosophy” 13 [1988]: 32–53), a pisma Akwinaty dają narzędzia myślowe, by się z relatywizmem uporać. Greene zdradza też swe rozumienie pism Arystotelesa: „Read Aristotle and you will learn what it means to be a wise and temperate ancient Macedonian-Athenian aristocratic man. [...] But Aristotle will not help you figure out whether abortion is wrong, whether you should give more of your money to distant strangers, or whether developed nations should have single-payer healthcare systems. Aristotle's virtue-based philosophy, with its grandfatherly advice, simply isn't designed to answer these kinds of questions” (s. 330).

²⁹ Biorąc pod uwagę dzisiejszą różnorodność odmian etyki cnoty, Thomas Hibbs podaje ważne zastrzeżenie: „Indeed, in the current philosophical climate, to call Aquinas a virtue ethicist is likely to be as misleading as calling him a theorist of law”. – Thomas Hibbs, *Aquinas, Ethics, and Philosophy of Religion: Metaphysics and Practice* (Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 2007), s. 188. Odmienność rozumienia normatywności moralnej według Akwinaty względem szeroko rozpoznanej normatywności konsekwencjalistycznej podkreśla również John Finnis. Pisze na przykład: „In recent decades various philosophers and theologians have proposed that ethics done well is virtue ethics, not an ethics of rules and principles. An ethics of the latter kind is denounced as legalistic. [...] Aquinas rejects the proposed contrast and gives systematic prominence both to standards, such as principles and rules, and to virtues. He holds, in effect, that they are interdefined”. – John Finnis, „Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas-moral-political/>>.

emocji, jako mechanizmów mimowolnych i irracjonalnych. Thomas Dixon podważył tę narrację i pokazał, że emocje w takim rozumieniu to konstrukt powstały dwa wieki temu i jest ogólnym oraz rozmytym pojęciem, obejmującym wszystko, co wcześniej analizowano za pomocą szeregu terminów, wskazujących na odmienne źródła, funkcje i cechy poszczególnych zjawisk³⁰. Taka terminologiczna redukcja przyczyniła się też, zdaniem Dixona, do redukcji rozumienia ludzkiego doświadczenia i stereotypowo negatywnego postrzegania wielu autorów.

Tomasz z Akwinu poświęcił uczuciom i temu, co nazywa się dziś emocjami, wiele uwagi i przedstawił własne, integralne z całością swej syntezy, ich rozumienie³¹. Uwzględnienie sfery religijnej w refleksji Akwinaty nie musi być problematyczne dla filozoficznego zgłębiania tego tematu, ale wprost przeciwnie, może być użyteczne, bo ujmuje bogactwo doświadczeń większości ludzi żyjących na świecie. Akwinata ma do zaoferowania szereg zupełnie naturalistycznych analiz i wyja-

³⁰ Por. Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Lecz zob. potrzebną korektę dla niektórych tez Dixona w książce: Nicolas E. Lombardo, *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010).

³¹ Zob. bardzo pomocne studium: Robert Miner, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, 1^a2^{ae}, 22–48* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Autor pisze tam na przykład: „Aquinas is simply not in a position to address some questions of contemporary interest. What is the precise relation between the distinguishable forms of fear that are manifested in specific autonomic responses and the reactions in various regions of the brain, especially the amygdala? Pressing Aquinas on such questions is not a profitable use of his texts. Modern neuroscience has much to tell us about the passions that Aquinas was unable to know. Yet it remains possible that Aquinas offers a conceptual framework in which the findings of modern neuroscience may be integrated” (s. 10). Zob. też bardzo ciekawe opracowanie: Craig Steven Titus, *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2006). Zob. również Peter King, *Aquinas on the Emotions*, w: Brian Davies, Eleonore Stump (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 209–226; tenże, *Aquinas on the Passions*, w: Scott MacDonald, Eleonore Stump (red.), *Aquinas's Moral Theory* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), s. 101–132; Judith Barad, *Aquinas on the Role of Emotion in Moral Judgment and Activity*, „The Thomist” 55 (1991): 397–413; Shawn Floyd, *Aquinas on Emotions: A Response to Some Recent Interpretations*, „History of Philosophy Quarterly” 15 (1998): 161–175; Claudia Eisen Murphy, *Aquinas on Our Responsibility for Our Emotions*, „Medieval Philosophy and Theology” 8 (1999): 163–205.

śnień związanych z tymi tematami³². Nawet jeśli nie jesteśmy gotowi obecnie zgodzić się z wieloma jego tezami, jego argumenty i spostrzeżenia z pewnością pomogą krytycznie testować własne pojmowanie opisywanych przezeń rzeczywistości.

h) Dodatkowo, w rozważaniach dotyczących teorii dwojakiego procesu pojawiały się argumenty z moralnej nierелеwantności szeregu czynników w ocenie poszczególnych dylematów. Deontologiczne intuicje przeciwko zepchnięciu z mostka osoby z poważną nadwagą pod koła pędzącego wagonika, by tak ocalić pięć osób, według cytowanych naukowców miały się opierać na moralnie nierелеwantnych racjach, bo intuicje te są rzekomo jedynie efektem ubocznym naszej ewolucyjnej przeszłości, a teraz nie ma dobrych racji, by im przypisywać jakiegokolwiek moralne znaczenie.

Akwinata zapewne mógłby, po pierwsze, wytknąć błąd wyjaśniania czegoś oczywistego (sprzeciw wobec zabijania niewinnej osoby), czymś nieoczywistym (mityczne mechanizmy ewolucyjnej przeszłości) i arbitralność twierdzenia, że sprzeciw wobec zabijania niewinnej osoby nie jest dobrą racją lub jest racją moralnie nierелеwantną. Po drugie zaś, Tomasz prawdopodobnie by wskazał, że określenie tego, co jest relevantne, a co nie jest, wiąże się ze specyficznym pojmowaniem moralności, a to z kolei ze specyficznym rozumieniem rozumu praktycznego. Nowożytnie umiłowanie bezstronności i bezosobowości w określaniu tego, co należy do moralności, a co nierелеwantne, również może być symptomem prób zajmowania nieodpowiedniego miejsca poznawczego, czyli wpychania się na Boży tron, albo strojenia się w anielskie piórka. Wystarczy zwrócić uwagę na terminy używane przez nowożytnych i współczesnych proponentów bezstronnego obserwatora określającego moralność: *archangel*, *demigod*, *God's eye*, *God's point of view*. Tomasz z Akwinu byłby dobrym rozmówcą, by profesjonalnie wytłumaczyć różnicę pomiędzy poznaniem ludzkim a poznaniem anielskim i boskim, co mogłoby przynieść krytyczną refleksję w sprawie ustalania nie tyle ludzkich, ile anielskich (a może czasem demonicznych?) standardów bez-

³² Zob. np. ciekawe opracowanie dotyczące Magdy Arnold, uznawanej za jednego z pionierów współczesnego kognitywnego ujmowania emocji (czy wręcz za „the founding mother of modern appraisal theory”), wydobywające wyraźny wpływ myśli Tomasza z Akwinu na jej stanowisko: Randolph R. Cornelius, *Magda Arnold's Thomistic Theory of Emotion, the Self-ideal, and the Moral Dimension of Appraisal*, „Cognition & Emotion” 20: 7 (2006), 976–1000.

osobowej i bezstronnej moralności tak charakterystycznej dla nowożytnych teorii moralnych³³. Akwinata mógłby też zaproponować własną koncepcję rozumu praktycznego, która pozwala na ominięcie specyficznemu nowożytnemu rozdźwiękowi pomiędzy racjami prudencjalnymi i moralnymi.

* * *

Etyka cnoty wydaje się potrzebować jakiejś formy naturalizmu. Haidt, którego raczej nie da się nazwać ani neuroetykiem, ani tym bardziej etykiem cnoty, w swych pismach reprezentuje na tyle otwarte, kompetentne i wrażliwe na dane współczesnych nauk stanowisko, że z jednej strony jest bardzo często przytaczanym autorem przez neuroetyków, a z drugiej strony jest dla etyków cnoty atrakcyjnym partnerem dialogu. W tym rozdziale wykorzystałem obraz przygotowania do głębszego związku pomiędzy przednowożytnie inspirowaną etyką cnoty a wersją naturalizmu proponowaną przez Haidta, by tym sposobem ukazać kilka potencjalnie użytecznych elementów w myśli Tomasza z Akwinu. Naturalizm Haidta mógłby skorzystać z terapeutycznych sesji z myślą Tomasza z Akwinu i stawać się stopniowo bardziej odpowiednim partnerem dla etyki cnoty. Etyka cnoty potrzebuje pewnej przestrzeni, by rozkwitać, rozwijać swe możliwości, a spostrzeżenia Akwinaty mogą stanowić dobrą okazję, by naturalizm stawał się bardziej uważny na filozoficzne korzyści z nieangelicznego pojęcia rozumu czy racjonalności, racjonalnej natury cnoty, alternatywnego rozumienia uczuć i emocji, czy wreszcie zdrowej teologii. Dodatkowo, podczas takich spotkań pisma Akwinaty mogą okazać się użyteczne do uznania i włączenia wartości wspólnotowych do sfery moralnej. Tym samym etyka autonomii, tak cenna w oczach nowożytności, mogłaby się rozszerzyć i wzbogacić, jak Haidt i inni słusznie postulują, o etykę wspólnoty i etykę boskości.

Niektóre części historii interakcji pomiędzy myśleniem religijnym i filozoficznym lub naukowym sugerują, że pomijanie religii, unikanie

³³ Ten temat rozwijałem w artykule *Porządek miłości a wymóg bezstronności*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 15 (2017): 177–195. Tam też o możliwych korzeniach dualizmu rozumu praktycznego czy też specyficznemu nowożytnemu wyjaśniania rozdźwięku pomiędzy racjami prudencjalnymi i moralnymi.

jej lub walka z nią wcale nie chroni przed jej wpływem³⁴. Wpływy te zwykle pochodzą ze społecznej czy kulturowej wyobraźni i mogą się przejawiać jako pewne struktury religijnego myślenia, możliwe nawet w jego kiepskich wersjach, przetransponowane na niereligijne rzeczywistości, albo jako przesadzona, donkiszotowska reakcja na religijnie wykrzywione twierdzenia. Wydaje się prawdopodobne, że im bardziej staramy się ignorować myślenie religijne, tym bardziej stajemy się podatni na takie wpływy. Nieco ironicznie, nawet transhumaniści, którzy są tak naukowo zorientowani i tak entuzjastycznie nastawieni na ulepszanie przez pojawiające się technologie, oskarżają się nawzajem o generowanie nowych teologii, mimo tego że przeważnie są oni ateistami³⁵. Teksty tak religijnego autor, jak Tomasz z Akwinu z pewnością nie przekonają wszystkich czytelników, ale ich lektura może przynajmniej przyczynić się do przyjmowania nieco bardziej samokrytycznych postaw.

³⁴ Więcej współczesnych ilustracji zob. na przykład Frans de Waal, *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates* (New York: Norton, 2013), s. 208–222.

³⁵ Zob. James Hughes, *Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism*, „Journal of Medicine and Philosophy” 35 (2010): 622–640; Stephen Lilley, *Transhumanism and Society: The Social Debate over Human Enhancement* (Dordrecht: Springer, 2013).

12. O istnieniu wady moralnej i moralnego braku¹

W artykule zatytułowanym *Vice and Naturalistic Ontology* Christopher R. Williams rozważa ontologiczny status wady rozumianej ogólnie jako złe postępowanie i zastanawia się, czy lepiej ją rozumieć w kategoriach moralnych, czy naturalno-medycznych². Pisze on w następujący sposób:

Tam, gdzie wykorzystuje się ontologię naturalistyczną do studiowania wady, redukujemy zawilości odstających od norm fenomenów behawioralnych do tego, co uznajemy za ich fundamentalne medyczne lub biologiczne właściwości. [...] O ile mi wiadomo, nie istnieje rozpoznawalna właściwość – biologiczna, psychologiczna czy inna – która byłaby dzielona przez wszystkie formy wady, oprócz tego, że one wszystkie są właśnie tak nazwane. Innymi słowy, obecnie wydaje się, że jedyne twierdzenie narażone na niewielkie ryzyko błędu jest takie, że wszelkie formy złego postępowania mają ze sobą tyle wspólnego, że nazywa się je złym postępowaniem.

A na koniec doradza, by przemyśleć zasadność redukcji wady „do naiwnego ontologicznego rodzaju”³.

Chcę tutaj traktować przede wszystkim o moralnym znaczeniu terminu ‘wada’. Powyższy cytat ma służyć jako ilustracja trudności, jakie ten temat przynosi, jak też pewnych konsekwencji w różnych dziedzinach dotyczących moralności. We wcześniejszych rozdziałach dotykałem problematyki związanej z przyjmowaniem szeregu metafizycznych, epistemologicznych i metodologicznych założeń we współczesnej naturalistycznie ukształtowanej etyce, a tym bardziej w neuroetyce. Niektóre z tych założeń mogą wzbudzać trudność w przyjęciu etyki cnoty, o której pokrótce traktowaliśmy w poprzednich dwóch rozdziałach, jako że

¹ Ten rozdział jest oparty na moim tekście opublikowanym w wersji angielskiej jako *On the Ontological Status of Moral Vice*, w: Mirosław Szatkowski (red.), *Analytically Oriented Thomism* (Neuenkirchen–Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2016), s. 305–320.

² Christopher R. Williams, *Vice and Naturalistic Ontology*, „Philosophy, Psychiatry, & Psychology” 15 (2008): 39–41.

³ Tamże, s. 41.

samo istnienie cnoty, czyli jej metafizyczny czy ontologiczny status, może się wydawać nazbyt niejasny, zaledwie postulowany lub wręcz wyobrażony. Wielkim bowiem wyzwaniem jest odnalezienie takich empirycznych metod, które by cnotę, o jaką chodzi właśnie w etyce cnoty, wykazywały, ujmowały, czy mierzyły. Proponując dzisiejszym neuroetykom czerpanie inspiracji z przednowożytnej etyki cnoty, a szczególnie z jej wersji rozwijanej przez Tomasza z Akwinu, trzeba również wyjaśnić tę podstawową sprawę, jak Akwinata rozumiał istnienie cnoty, a tym samym także i wady moralnej.

Jestem przekonany, że Tomasz z Akwinu uniknął redukcji wady do naiwnego ontologicznego rodzaju i zaoferował pomocne analizy, które także dzisiaj mogą się przyczynić do budowania zorientowanej naukowo teorii wady, która będzie interesować filozofów, teologów, teoretyków prawa, psychologów i innych. Poniżej zajmę się szeregiem aspektów teorii wady, jaką można znaleźć w pismach Akwinaty.

Akceptując przemożny naturalistyczny trend we współczesnej filozofii jako coś (przynajmniej potencjalnie) pozytywnego czy konstruktywnego, czy jest możliwe, by w ramach myśli Akwinaty przedstawić naturalistyczne wytłumaczenie istnienia wady moralnej? Jakkolwiek odpowiedź na to pytanie zależy oczywiście od rozumienia pojęcia naturalizmu. Bez wchodzenia ponownie w szczegóły, jak o tym wspominaliśmy wcześniej, można schematycznie wyróżnić pozytywny i negatywny aspekt naturalizmu w filozofii. Aspekt pozytywny można utożsamić z mocnym podkreśleniem konieczności bliskiej współpracy pomiędzy naukami przyrodniczymi a filozofią. Negatywny zaś aspekt naturalizmu można utożsamić z odrzuceniem innych, niż materialne, form istnienia. Zwolennicy wyłącznie pozytywnego aspektu naturalizmu mogą z łatwością polubić myśl Akwinaty, jako że jego pisma obfitują w elementy, które wydają się atrakcyjne dla tak rozumianego naturalistycznego sposobu myślenia. Gdyby żył w naszych czasach, Akwinata oczywiście sprzeciwiałby się negatywnemu aspektowi naturalizmu, używając czysto filozoficznych argumentów. Można nawet powiedzieć, że w jakiejś mierze mu się sprzeciwiał w swoich czasach, wykazując, że argumenty z nauk przyrodniczych wypracowane w tym celu, by wykluczyć istnienie bytów niematerialnych, są niekonkluzywne.

Zgadzam się ze Stephenem Brownem, że w dyskusjach o wielu problemach etycznych nie musimy mówić o Bogu, albo opowiadać się ontologicznie względem nadprzyrodzoności: „możemy niejako wziąć nadprzyrodzoność w nawias i zobaczyć jak daleko można dojść w wyja-

śniani u etyki w kategoriach natury”⁴. Choć dużo można powiedzieć w kategoriach natury o wadzie, nie sądzę jednak, że da się tym sposobem w pełni przedstawić stanowisko Akwinaty w tym temacie. Jeśli teza, że naturalizm nie ma zasadniczo nic przeciwko żywemu, mądrymu, kochającemu i działającemu Bogu, okaże się nieakceptowalna, wówczas nazywanie teorii moralnej Akwinaty – a w konsekwencji jego teorii wady – naturalistyczną będzie możliwe tylko do pewnego stopnia. Ale nawet jeśli ktoś ma coś przeciwko mówieniu o Bogu w filozofii, czytanie tekstów Akwinaty pozostaje i tak cenną praktyką, z której przypuszczalnie nauczy się więcej o naturze wady niż z lektury wielu tekstów zupełnie naturalistycznych filozofów.

Trzeba jednakże podkreślić, że ontologiczne opowiedzenie się Akwinaty względem Boga i nadprzyrodzoności, jest radykalnie różne od tych teorii, które wydają się należeć do głównej grupy elementów motywujących negatywną reakcję naturalizmu, to znaczy, różni się od teorii, które dyskredytują naukę lub negują wartość ludzkiego badania natury, jak supernaturalizm Malebranche’a czy post-Hegłowskie specyficznie metafizyczne dywagacje. Supernaturalizm Malebranche’a dotyka niemal każdej dziedziny. W przypadku Tomasza z Akwinu supernaturalizm metodologiczny występuje wyłącznie w teologii, natomiast w innych dziedzinach filozoficznych można mówić o naturalizmie, przy założeniu, że w aspekcie metafizycznym Akwinata nie znajdował wystarczających racji za tym, by wykluczać istnienie Boga czy poziomu nadprzyrodzonego, a wręcz przeciwnie, znajdował racje za istnieniem Boga. Akwinata umiejętnie promował najlepszą logikę znaną w jego czasach, metodologiczny porządek w badaniach i nauczaniu, najlepszą naukę i najlepszą filozofię jego czasów, czasem rzucając wyzwanie autorytetom kościelnym, i wyraźnie zidentyfikował zasady, które pozwalają na głęboką zgodność pomiędzy wiarą chrześcijańską i rozumem naturalnym.

Tomasz z Akwinu napisał więcej o ogólnej naturze cnoty niż o ogólnej naturze wady. Jego teoria wady w ogólności w pewnym sensie pasuje na jego teorii cnoty w ogólności. Mimo to zdecydowałem się przedstawić temat istnienia wady raczej niż istnienia cnoty, a to z następujących powodów: po pierwsze, każdy woli mówić o własnym doświadczeniu; po drugie, ten temat jest mniej dyskutowany przez filozofów; po

⁴ Stephen R. Brown, *Moral Virtue and Nature: A Defense of Ethical Naturalism* (London–New York: Continuum, 2008), s. 2.

trzecie, wydaje się, że ten temat jest trudniejszy; a w końcu, wydaje się, że wyjaśnia więcej poprzez brak tego, czego można się spodziewać, żeby było.

12.1. Co wady mają ze sobą wspólnego?

Czy wady mają rozpoznawalną właściwość, która by występowała w nich wszystkich, a była odmienna od samego faktu nazywania ich wadami? Opierając się na wielu fragmentach pism Akwinaty, można podejrzewać, że odpowiedziałby on na to pytanie twierdząco i wyjaśniłby to w siedmiu krokach.

a) Po pierwsze, wydaje się, że długotrwałe próby zamazywania różnicy pomiędzy z jednej strony rzeczami, z drugiej zaś ich charakterystykami, cechami czy właściwościami, na razie trzeba uznać za nieudane i różnica pozostaje dosyć klarowna. Możemy więc przyjąć nawet dzisiaj stare Arystotelesowskie rozróżnienie na to, co istnieje samo w sobie i na to, co istnieje w innym, to znaczy przyjąć rozróżnienie pomiędzy substancją i przypadłościami. Akwinata mówi, że wszystkie wady – oprócz tego, że są nazywane wadami – są przypadłościami. I to jest także coś, w czym wady są tożsame z cnotami: wszystkie cnoty i wady są przypadłościami. Znaczący to, że oprócz tej samej nazwy, wady mają ze sobą, a też z cnotami, to wspólne, że należą do tej samej części klasycznego metafizycznego podziału na substancje i przypadłości: są mianowicie przypadłościami czy akcydensami. Cnoty i wady istnieją w jakichś podmiotach lub substancjach, a dzięki teorii jedności formy substancjalnej, jaką Akwinata przyjął i promował, może on śmiało wyciągnąć stąd wniosek, że cnoty i wady nie istnieją same w sobie⁵. Pomędzy cnotami

⁵ Ta konsekwencja uniemożliwiająca jakąkolwiek reifikację cnot i wad, nie byłaby tak oczywista dla tych, którzy odrzucali teorię formy substancjalnej. Wielu autorów ją odrzucało, szczególnie po pamiętnym 7 marca 1277 roku, gdy biskup Paryża, Stefan Tempier, potępił tę teorię (wraz z kilkoma innymi teoriami), a jedenaście dni później podobne potępienia wybrzmiały w Oksfordzie. Potępienia te były oparte na przekonaniu, że jedność formy substancjalnej wprowadza nieprzezwyciężalne trudności dla nauki Kościoła o złożeniu dwóch natur w boskiej osobie Chrystusa i nauki o Eucharystii. Co ciekawe, w swym wyśmienitym artykule Keith Hutchison zauważa, że Kartezjusz był pewien, iż przypadłości w Eucharystii są substancjami i wyznał: „ośmielam się mieć nadzieję, że za jakiś czas nastanie taki dzień, w którym doktryna postulująca

i wadami, z jednej strony, a substancją z drugiej strony, jest różnica, to znaczy, że żadna substancja nie jest tożsama z jakąkolwiek cnotą lub wadą. Akwinata jednakże nie wyznawał zasady, że jeśli cokolwiek jest rozróżnialne, może istnieć osobno, a zatem w ramach jego myśli nie ma podstaw do stwierdzenia, że cnoty i wady są lub mogą być oddzielnymi samoistnymi bytami⁶. Ponieważ cnoty i wady nie mają żadnego istnienia same z siebie, w rezultacie nie posiadają żadnej mocy sprawczej same z siebie. To substancja działa przez swe przypadłości, a przypadłości oddziałują na tyle, na ile tkwią w substancji i są przyczynowane przez substancję. Z drugiej strony przypadłości te określają substancję, sprawiają, że substancja jest jakaś, jest określona, i substancja może być opisywana według tych przypadłości. Cnoty i wady cechą bycia przypadłościami mają wspólną także z działaniami i doznawaniem (*actiones et passiones*) – te również istnieją o tyle, o ile tkwią w podmiocie.

b) Po drugie, Akwinata twierdzi, że cnoty i wady, poza tym, że mają ten sam przypadłościowy charakter bytowania, należą także do tej samej logicznej, fizycznej i ontologicznej kategorii jakości. Kategoria jakości jest trzecim elementem na Arystotelesowskiej liście kategorii⁷. Cnoty i wady określają substancje w tym znaczeniu, że jakościują substancje. Substancje nie tylko mają jakieś kolory, zapachy, smaki, nie tylko są jakieś w dotyku i nie tylko są ciche lub głośne. Mogą one być też silne lub słabe, odporne lub kruche, zdrowe lub chore, sprawne lub niezdarne, szlachetne lub wstrętne. Wszystkie te charakterystyki, i wiele innych, w filozofii Arystotelesowskiej podpadają pod tę samą kategorię, którą jest jakość. Kategoria jakości dzieli się na cztery podgrupy. Tutaj interesuje nas tylko pierwsza podgrupa, która zawiera dyspozycję (*dispositio*)⁸.

c) Po trzecie, oprócz współdzielenia charakteru przypadłościowego i bycia jakościami, według Akwinaty wszystkie cnoty i wady są dyspozy-

istnienie realnych przypadłości będzie odrzucona ... jako obca myśli racjonalnej ...; a moja doktryna będzie przyjęta na jej miejsce jako pewna i niepowątpiewalna” – cytaty wzięte z Keith Hutchison, *Dormitive Virtues, Scholastic Qualities, and the New Philosophies*, „History of Science” 29 (1991): 245–278 [tu: 251 i 256n].

⁶ Zasada „jeśli cokolwiek jest rozróżnialne, może istnieć osobno” ma także swe źródła w potępieniach z 1277 roku (zob. poprzedni przypis). W tym przypadku celem potępienia była chęć „ochrony” Bożej wszechmocy, jak o tym była mowa w rozdz. 6.

⁷ Por. np. *In Meta.*, V, 9, n. 891–892; *In Phys.*, III, 5, n. 15.

⁸ Por. *In Meta.*, V, 16, n. 987–1000.

cjami. Jak wspomniałem wcześniej, dyspozycje są szczególnym rodzajem jakości. Czym są dyspozycje i jak je poznajemy⁹? Jest pewne podobieństwo pomiędzy naszym poznawaniem substancji i naszym poznawaniem dyspozycji. Generalnie substancje poznajemy poprzez różnorodne cechy, wnioskując, że musi być jakiś podmiot czy podstawa dla tych charakterystyk. Podobnie jak w naszym zwykłym doświadczeniu jesteśmy przyzwyczajeni do złożonych substancji (to znaczy, substancje, które powszechnie napotykamy, mają jakieś elementy lub części), zwykle poznajemy także stany danych substancji, albo sposoby ich istnienia i funkcjonowania (*modus se habendi*), to znaczy ich układ, położenie czy uporządkowanie, ich zależności i skłonności, ograniczenia i moc, albo jak są usposobione w ich byciu i działaniu. Rzeczy są jakoś usposobione, czyli jest w nich coś, co jest odrębnego od istotnych cech tych rzeczy (czyli odrębnego od cech, które pozwalają nam uchwycić to, że dana rzecz istotnie należy do danego rodzaju), ale zarazem bardziej ogólnego od poszczególnych szczegółowych czy jednostkowych charakterystyk, co pozwala nam uchwycić konkretny sposób bycia i funkcjonowania tych rzeczy. Na przykład, widzimy dwa drzewa tego samego gatunku: jedno jest mocne, rozłożyste i w pełni rozwoju, drugie zaś jest słabe, zwiędłe, chylące się do upadku lub rozpadające się. Mamy ten sam rodzaj substancji, ale dwa stany czy usposobienia, ten sam rodzaj rzeczy, ale dwa zestawy dyspozycji. Akwinata przywołuje krótką Arystotelesowską definicję dyspozycji: „dyspozycja jest porządkiem rzeczy posiadającej części” (*dispositio est ordo habentis partes*)¹⁰.

Ten porządek części w rzeczywistości istniejących rzeczach naturalnych nie jest czymś, co ludzki umysł uprzednio tworzy, projektuje czy ustala, ale raczej jest czymś, co ludzki umysł odkrywa. Dyspozycje, jako

⁹ W ostatnich latach pojawiło się wiele filozoficznych publikacji, które dyskutują temat dyspozycji i staje się to coraz bardziej widoczne, że dyspozycje traktowane są jak prawowici członkowie populacji ontologicznej, a nie jak obcy, co było rozpoznańskie jakiś czas temu. Cyrille Michon wylicza i omawia trzy konceptualne przeszkody, które ciągle powodują, że dyspozycje są trudno akceptowalne we współczesnej filozofii. Są nimi mianowicie: atomistyczna ontologia wydarzeń, impresjonistyczna epistemologia i logiczna forma twierdzeń przyczynowych. Zob. Cyrille Michon, *Opium's Virtus Dormitiva*, w: Max Kistler, Bruno Gnessounou (red.), *Dispositions and Causal Powers* (Aldershot–Burlington: Ashgate, 2007), s. 133–150 [tu: 138]. Ponadto, Michon pisze, że pewne trudności z dyspozycjami pojawiają się w wyniku ich reifikacji – zob. tamże, s. 145. Jak wspomniałem powyżej, reifikacja dyspozycji jest niemożliwa w ramach myśli Akwinaty.

¹⁰ *STh*, I–II, 49, 1, arg. 3.

jakości, które określają lub usposabiają byt czy funkcjonowanie substancji, są z konieczności identyfikowane w relacji do czegoś: albo w relacji do natury tej substancji, albo do jej działania, albo jeszcze do czegoś innego. Na przykład, można powiedzieć, że moja porcelanowa filiżanka jest krucha, myśląc, że wszystkie porcelanowe filiżanki są kruche (gdy odnosimy się do natury porcelany), albo myśląc, że akurat ta konkretna porcelanowa filiżanka jest krucha, bo jest wyjątkowo delikatna (wówczas mówimy w relacji do innych, solidniejszych porcelanowych filiżanek). Zauważmy, że dzięki przyjęciu istnienia relacji czy porządków, których ludzki umysł nie tworzy, ale odkrywa, czyli dzięki przyjęciu realnie istniejących natur rzeczy i ich mocy sprawczej, Akwinata może śmiało mówić o czymś, że jest kruche, nawet zanim to się rozbije¹¹.

Ludzie sami mogą, oczywiście, także tworzyć, ustanawiać, projektować czy przywracać porządki, w sobie, w innych czy w środowisku, i często to robią. Ludzie bowiem są zdolni do wytwarzania, kierowania czy kształtowania wielu własnych dyspozycji w sobie i w innych oso-

¹¹ Tim Crane, w swym wstępie do wydanego przez niego tomu o dyspozycjach, cytując Quine'a, który twierdził, że pojęcie dyspozycji jest bardzo podejrzanym (*pretty disreputable*) i jako że praktyka naukowa faktycznie opiera się na takich pojęciach „nauka jest dogłębnie zepsuta” (*science is rotten to the core*). Po zacytowaniu wątpliwości także innych wybitnych filozofów, Crane podejmuje się zidentyfikowania jednej generalnej cechy dyspozycji, która powoduje wielkie trudności wśród współczesnych filozofów. Oto co ustalił: „it is what we could call the ‘possible absence of manifestation’: an object can have a disposition without ever manifesting it. An object can be fragile without ever breaking; food can be nutritious without its ever nourishing anyone; a substance can be soluble without ever being put in water; and so on. There may be difficult cases where it is hard to judge whether we should ever *apply* a dispositional predicate – would we be entitled to call courageous someone who had never exercised this virtue through acts of courage?” Tim Crane, *Introduction*, w: D.M. Armstrong, C.B. Martin, U.T. Place, *Dispositions: A Debate*, red. Tim Crane (London–New York: Routledge, 1996), s. 1–11 [tu: 3]. Crane tego nie mówi, ale całkiem możliwe, że problem z dyspozycjami staje się poważniejszy, gdy zaneguje się, że rzeczy posiadają natury. Judger Jansen wyjaśnia: „A power or disposition is nothing ghostly nor something that has only half-being: It is a full-fledged property of a full-fledged thing. It is, however, a full-fledged property with a certain peculiarity: It is related to some action, passion or another property, which it enables or causes, and which is called the realization of the disposition. Now it is possible, that a disposition occurs without being realized, but this does not diminish the ontological status of the disposition itself (but concerns only the non-occurring of the realization at this time)”. – Judger Jansen, *Aristotle's Theory of Dispositions*, w: Gregor Damshen, Robert Schnepf, Karsten R. Stüber (red.), *Debating Dispositions: Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind* (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2009), s. 24–46 [tu: 42–43].

bach, organizmach, przedmiotach, strukturach czy stanach. Lecz gdy już są one wytworzone, ustalone czy przywrócone, te porządki pozostają przedmiotami poznania, które są właściwie rozumiane i doświadczane jako rzeczywiste charakterystyki rzeczywistych bytów, które istnieją i funkcjonują w różnorodnych sieciach relacji. Z jednej strony te porządki lub dyspozycje są doświadczane wewnętrznie i psychologicznie, jak to jest w przypadku skłonności, tendencji, obaw, oczekiwań, harmonii itp., a z drugiej strony są one doświadczane jako czyjeś powtarzające się działania lub reakcje i wzorce zachowań. Obydwa rodzaje doświadczania, wewnętrzne i zewnętrzne, są także różnorodnie opisywane, opowiedane, zapamiętywane i naśladowane.

d) Do tej pory używałem terminu ‘dyspozycja’ w szerokim znaczeniu. Posiada on także węższe, właściwe znaczenie. Dyspozycje mogą być trwałe lub nietrwałe; innymi słowy, można powiedzieć, że są one niezienne lub zmienne, stałe lub ulotne, permanentne lub chwilowe. Ulotne, zmienne, nietrwałe czy chwilowe dyspozycje, to znaczy takie, które łatwo się zmieniają, są właściwie nazywane dyspozycjami. Stałe zaś, niezienne, trwałe czy permanentne dyspozycje, to znaczy takie, które trudno zmienić, noszą nazwę sprawności (usprawnienie, stała dyspozycja, cecha habitualna – *habitus*)¹². I to jest czwarty wspólny element, dzielony przez wszystkie cnoty i wady: są one sprawnościami. Akwinata kontrastuje słowo *habitus* w znaczeniu stałej dyspozycji czy sprawności, z tym samym słowem *habitus* w znaczeniu posiadania jakichś zewnętrznych rzeczy: „Słowo *habitus* pochodzi od *habere*, czyli od ‘mieć’, ‘posiadać’, ‘trzymać’. Stąd rozumie się je dwojako: po pierwsze, według tego, że człowiek lub cokolwiek innego coś posiada; po drugie zaś, według tego, jak jakaś rzecz się ma sama w sobie lub w relacji do czegoś innego”¹³.

Akwinata chętnie też cytuje wyjaśnienie sprawności, stałej dyspozycji czy cechy habitualnej, jakie podaje Arystoteles, gdy odwołuje się do

¹² „Habitus, secundum proprietatem sui nominis, significat qualitatem quandam, quae est principium actus, informantem et perficientem potentiam; unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiae sicut perfectio perfectibili”. – *Super II Sent.*, 24, 1, 1 corp. Por. *CG*, I, 92, n. 771; IV, 77, n. 4114.

¹³ „[...] hoc nomen habitus ab habendo est sumptum. A quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur, uno quidem modo, secundum quod homo, vel quaecumque alia res, dicitur aliquid habere; alio modo, secundum quod aliqua res aliquo modo se habet in seipsa vel ad aliquid aliud”. – *STh*, I–II, 49, 1 corp.

analogii ze zdrowiem: „*habitus* oznacza dyspozycję, dzięki której jej podmiot jest dobrze lub źle dysponowany (dobrze lub źle usposobiony), czy to sam w sobie, czy też w relacji do czegoś innego; na przykład, zdrowie jest taką stałą dyspozycją”¹⁴.

e) Dyspozycje i sprawności mogą odnosić się do bytowania lub funkcjonowania, inaczej mówiąc, mogą odnosić się do sposobu istnienia albo do działania. I tu mamy piątą wspólną cechę cnót i wad: sprawności odnoszą się do funkcjonowania, aktywności czy działania. Jeśliby ktoś zaprotestował, twierdząc, że sprawności nie są dostępne empirycznie, mogę dla przykładu przedstawić dowód na twierdzenie, że moja córka nabyła sprawności czytania poprzez zaprezentowanie, że umie czytać, a to z kolei może posłużyć do potwierdzenia skuteczności mojej sprawności uczenia. Cnoty i wady są sprawnościami odnoszącymi się do działania (*habitus operativus*), podczas gdy zdrowie, piękno czy łaska uświęcająca są przykładem stałych dyspozycji bytowych (*habitus entitativus*).

To, co zostało do tej pory powiedziane o cnotach i wadach, w myśli Akwinaty odnosi się analogicznie do prawie całego stworzenia. Łacińskie słowo *virtus*, którego on używa, a które po polsku z braku lepszego odpowiednika tłumaczy się jako ‘cnota’, jest znacznie szerszym pojęciem, używanym nie tylko w kontekście moralnym, i oznacza pewną pełnię natury, dopełnienie, doskonałość jakiegokolwiek rzeczy lub organizmu. Polskie słowo ‘wada’ jest w tym sensie mniej problematyczne, gdyż funkcjonuje wystarczająco podobnie i szeroko, co łacińskie *malitia* lub *vitium*, czyli jakiś ubytek, zepsucie, niedostatek. I tak Akwinata może wspominać cnotę i wadę w szerokim sensie już w komentarzu do siódmej księgi *Fizyki* Arystotelesa, czyli w najbardziej ogólnym filozoficznym traktacie o ruchu, którego analizy potem zakładane są w porządku uczenia w bardziej szczegółowych dziedzinach filozofii przyrody czy nauk przyrodniczych.

f) Teraz przyszedł czas, by uszczegółowić i określić, czym są wady i cnoty w sensie moralnym. Różne dynamizmy występują w ludzkim bycie i nie każdy ruch czy zmiana, nie każdy aspekt funkcjonowania, nie

¹⁴ „[...] hoc modo habitus quaedam qualitas est, de quo philosophus, in V Metaphys., dicit quod habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud, ut sanitas habitus quidam est”. – Arystotelesa *Metafizyka*, V, 20 (1022b10) cytowana w *STh*, I–II, 49, 1 corp.

każde działanie podlega ludzkiej decyzji. Na przykład, moje starzenie się jest zupełnie poza moją decyzją. W sensie moralnym cnoty i wady są sprawnościami, które odnoszą się jedynie do tego, co podlega ludzkim decyzjom – i to jest ich szóstą wspólną cechą. Warto podkreślić, że cnoty i wady w sensie moralnym są takimi sprawnościami, które skłaniają lub dysponują nas do działania w pewien sposób, ale nie odbierają naszej wolności czy wyboru: ciągle jesteśmy zdolni do zdecydowania czy podążać za tą skłonnością, czy też nie. Im bardziej wolność wyboru jest ograniczona w danym przypadku, tym mniej mamy podstaw do mówienia o cnotach i wadach w sensie moralnym. Dlatego inną sytuacją jest, gdy mój guz nowotworowy w mózgu sprawia, że coś robię, a inną, gdy moja wada sprawia, że coś robię: mogę odmówić dynamizmowi wady, sprzeciwić się jej skłonności, podczas gdy zazwyczaj nie mogę zrobić tego samego w przypadku guza. I jest to wyróżniająca cecha wady jako sprawności moralnej: jestem ciągle w stanie działać albo zgodnie z wadą, albo wbrew wadzie, albo odmówić tego działania. Wada nie gasi wolności, choć doświadczenie wolności jest ograniczone w stanie wady do wewnętrznej walki z nierozumnymi skłonnościami.

g) Dyspozycje i sprawności mogą także być korzystne lub niekorzystne; innymi słowy, można powiedzieć, że są one dobroczynne lub szkodliwe, użyteczne lub nieużyteczne, sprzyjające lub niesprzyjające, dobre lub złe. Te spolaryzowane cechy mogą być przypisane dyspozycjom i sprawnościom na podstawie porównania z właściwym funkcjonowaniem danej substancji, to znaczy na podstawie stosowności lub niestosowności względem danej substancjalnej natury, a też na podstawie porównania z doskonałością właściwą dla danej natury. Dla Akwinaty cnoty oznaczają najlepsze, doskonałe lub optymalne sprawności, powodujące, że ludzkie czyny są dobre i sam człowiek jest dobry¹⁵, wady zaś są takimi sprawnościami, które przeciwstawiają się cnotom, to znaczy, wady powodują, że ludzkie czyny są złe i degradują one, upodlają, psują czy niszczą człowieka. To jest siódma wspólna cecha wszystkich wad: wady są złymi lub niekorzystnymi sprawnościami. I ta ostatnia cecha odróżnia wady od cnót.

Do tej pory wyróżniłem i przedstawiłem siedem wspólnych właściwości każdej wady: są one przypadłościami, jakościami, dyspozycjami,

¹⁵ „Virtus humana est, quae bonum reddit actum humanum et ipsum hominem bonum facit”. – *STh*, II-II, 58, 3 corp.

złymi sprawnościami odnoszącymi się do działania podległego ludzkim decyzjom. Teraz podkreślę jeden szczególny element pojęcia wady, który może się okazać wyjątkowo trudny.

12.2. Różne rodzaje relacji związane z istnieniem i poznawalnością wad

Na początku wspomniałem, że problem ontologicznego statusu wady moralnej wydaje się bardziej skomplikowany od statusu cnoty. Doświadczenie bowiem wady może być bardziej nieuchwytnie¹⁶. Nie jest zapewne tak nieuchwytnie, gdy bierze się pod uwagę powtarzające się, drażniąco wadliwe czyny, które wskazują z dużym poziomem prawdopodobieństwa na jakieś rzeczywiste skłonności czy tendencje, zwane wadami, które w pewien sposób w kimś istnieją. Ważne jest tutaj zdanie sobie sprawy z różnicy pomiędzy jednostkowym czynem, a stałą skłonnością do podejmowania określonych wybrakowanych, niestosownych czy złych czynów. Jednostkowy czyn nie jest jeszcze wadą, choć wraz z innymi jednostkowymi czynami może wskazywać na stałą skłonność, która jest wadą. Jeśli pomyśleć o takich rzeczach jak skłonność do okazywania pogardy, skłonność do napadów szału, skłonność do zakłamania czy pychy, ilustrują one wadę wystarczająco obrazowo. Ale jeśli pomyśleć o wadach, które są powodem jakiegoś niedoboru lub braku w czynach oczekiwanych od człowieka cnoty, na przykład, jeśli pomyśleć o pewnych formach powtarzającego się braku odwagi (to jest o tchórzostwie), braku wdzięczności (czyli niewdzięczności), braku hojności (a więc chciwości), braku staranności (to jest o lenistwie), braku religijności (na przykład w formie braku pobożności, modlitwy czy ofiary)¹⁷, albo – najbardziej fundamentalnie – o pewnych stałych formach braku miłości, takie wady są bardziej nieuchwytnie i trudne do zidentyfikowania na poziomie ontologicznym. Niekoniecznie są one nieuchwytnie na pozio-

¹⁶ Co zdecydowanie nie oznacza, że temat ontologicznego statusu cnoty jest łatwy: zob. pomocny artykuł Mary Ella Savarino, *Toward an Ontology of Virtue Ethics*, „Journal of Philosophical Research” 18 (1993): 243–259.

¹⁷ Ważne, by zauważyć, że dla Tomasza z Akwinu religia jest również cnotą naturalną, która stanowi aspekt sprawiedliwości. Oczywiście, może to być także cnota włana, nadprzyrodzona, i w ten sposób osiągnąć swą doskonałość, ale nawet bez łaski uświęcającej, porządek sprawiedliwości względem Boga pozostaje ten sam i często wzbudza rozumne reakcje w człowieku – por. na przykład *STh*, I, 55, 5.

mie doświadczenia, gdyż przejawy takich wad mogą być dość bolesne – to zależy od poziomu wrażliwości czyjś sumienia. Bywa, przynajmniej przez jakiś czas, że nie czuje się, albo nie widzi niczego złego, nie doświadcza się żadnego dyskomfortu lub braku harmonii. Można badać własne zachowanie, zgłębiać własne postawy, analizować reakcje, ale nie widzieć własnych wad. Nawet jeśli nie są one odczuwane subiektywnie przez podmiot wad, mogą być mimo to bolesne także dla innych, jeśli tylko inni wiedzą lub przeczuwają, że człowiek mógłby zachowywać się inaczej, w lepszy, bardziej rozumny, szlachetny, znakomity czy doskonały sposób¹⁸.

Jak wyjaśnić na poziomie ontologicznym coś, co ma ponoć powodować brak lub niedobór jakichś czynów? Działania, tendencje, pragnienia i skłonności łatwiej poddają się wyjaśnieniu, ale w przypadku braku działań, tendencji, pragnień i skłonności, wyjaśnienie domaga się dostrzeżenia różnorodnych typów porządków i relacji. Różnica pomiędzy złymi sprawnościami, które powodują złe czyny, a złymi sprawnościami, które powodują brak czynów, zmniejsza się, gdy rozważamy wady jako istniejące wewnątrz złożonych sieci relacji. W obu przypadkach to, co jest złe, jest w jakimś sensie brakiem, niedoborem w procesie życia, w porządku natury i w porządku rozumu. Nie oznacza to, że wady są brakami. Wady są sprawnościami, które w kontekście natury i kultury, czyli w kontekście rozumnie rozpoznawalnych porządków, powodują brak właściwych czy należnych czynów, albo prowadzą do czynów wybrakowanych, wadliwych lub złych, czyli czynów, którym brakuje odpowiedniej formy, sposobu czy porządku¹⁹.

Dyspozycje elementów, części czy przypadłości jakiejś substancji nie mogą być zredukowane do tych elementów, części czy przypadłości ujmowanych oddzielnie. Dyspozycje są czymś więcej. Poszczególne fizyczne charakterystyki nie dają nam tej informacji, jaką mamy z poznawania jakościowej dyspozycji. Akwinata uznawał istnienie dyspozycji, które nie zależą od ludzkiego poznania, zaliczał je do jakości, analizował i opisywał je wykorzystując do tego relacje. Było to dla niego oczywiste, że ludzki umysł może konstruować jakieś relacje, struktury i porządki,

¹⁸ „Secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium: vitium enim uniuscuiusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae. Unde Augustinus dicit, in III *De lib. arb.*: *Quod perfectioni naturae deesse perspexeris, id voca vitium*”. – *STh*, I–II, 71, 1, corp.

¹⁹ Por. Gregory M. Reichberg, *Beyond Privation: Moral Evil in Aquinas's De malo*, „The Review of Metaphysics” 55 (2002): 751–784.

które są wyłącznie wymyślone. Lecz wskazywał, że oprócz tego ludzie mogą także rozpoznawać istnienie realnych relacji, a także odkrywać porządki, których nie tworzą. Inaczej mówiąc, Akwinata wskazywał, że człowiek może poznawać relacje i porządki, które nie zależą od jego poznawania, czyli są niezależne od ludzkiego umysłu.

Tomasz z Akwinu wylicza trzy warunki, które relacja ma spełnić, żeby ją zaliczyć do bytów rzeczywistych (byt rzeczywisty jest przeciwstawiony bytom wyłącznie wyimaginowanym, czyli fikcjom, albo bytom, których podstawą istnienia jest działanie ludzkiego umysłu): człony tej relacji muszą być 1) bytami, 2) bytami rzeczywiście odrębnymi, i 3) bytami możliwymi do odniesienia do siebie. Spełnienie tych warunków pozwala na zaliczenie relacji do rzeczywiście istniejących, czyli istniejących w rzeczywistości pozamentalnej²⁰. Na przykład, moja relacja do mojego syna jest rzeczywista, niezależna od tego, czy ktoś ją rozpoznaje/ uznaje czy nie: jest biologicznie rzeczywista, fizycznie rzeczywista i metafizycznie rzeczywista. Jest też rzeczywista moralnie i legalnie. Jeśli bym nie brał pod uwagę tego, że mam syna, moralnie byłoby to naganne i moja żona pewnie by mi o tym przypomniała, a nawet prawnie można by to było udowodnić, że twierdzenia dotyczące rzeczywistości relacji do mojego syna nie są fikcją czy czystym wymysłem, ale czymś, co domaga się miłości, troski, opieki i działania. W tym sensie relacja jest rozważana jako jedna z Arystotelesowskich kategorii ujmujących to, co rzeczywiście istnieje.

Fikcyjne relacje i relacje rzeczywiste nie wyczerpują spektrum relacji. Są jeszcze dwa inne rodzaje relacji i Akwinata włącza je do swojego obrazu świata, czy raczej do swego myślowego instrumentarium opisywania i wyjaśniania świata. Obydwa rodzaje są nazywane „relacjami rozumowymi” z tego powodu, że choć te relacje są w jakiejś mierze ufundowane w rzeczywistości, aktywność umysłu jest konieczna dla nich, by zaistnieć. Z jednej strony są relacje logiczne, które wynikają z naszego sposobu rozumienia i które są ufundowane w rzeczach jako takich. Z drugiej strony są relacje, które choć wynikają z naszego rozumienia, nie są jednak relacjami logicznymi, gdyż są ufundowane w rzeczach jako rzeczywiście istniejących. Takie relacje, które nie są relacjami logicznymi, a zarazem nie są rzeczywistymi bytami, ale

²⁰ „Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum (quia eiusdem ad seipsum non est ordo) et utrumque ordinabile ad aliud”. – *De pot.*, 7, 11, corp.

też nie są czystą fikcją, są różnorodne: 1. relacja pomiędzy bytem a niebytem, albo pomiędzy dwoma niebytami (na przykład pomiędzy dwoma rzeczami postrzeganymi jako przyszłe); 2. relacja tożsamości; 3. relacja pomiędzy relacją a podmiotem tej relacji (na przykład ojcostwo i ojciec); 4. relacja, dzięki której ktoś rozumie B jako odniesione do A, ponieważ A jest odniesione do B, jednakże B w rzeczywistości nie jest odniesione do A (na przykład, rzecz naturalna, która jest poznana, jest w takiej relacji rozumowej do ludzkiego poznania tej rzeczy). Takie relacje nie są relacjami logicznymi w tym sensie, że ściśle ujmując, nie są one przedmiotem logiki²¹. Ważne jest, by zauważyć, że oba rodzaje relacji, i logiczne, i pozallogiczne, są ufundowane w rzeczach (jako poznanych lub jako realnie istniejących) i w rzeczach ostatecznie są weryfikowane.

Czemu zajmujemy się tymi różnorodnymi rodzajami relacji, skoro mówimy tutaj o istnieniu wad? Jeśli byśmy nie mieli tych relacji w naszym filozoficznym opisowym i wyjaśniającym zbiorze narzędzi intelektualnych, byłibyśmy mało skuteczni lub wręcz bezsilni dyskutując sprawy moralne. Jeśli nasza metafizyka lub ontologia nie dopuszczałaby tych różnorodnych rodzajów relacji, mielibyśmy problemy w rozumieniu wielu fundamentalnych pojęć moralnych. Jeśli byśmy byli nazbyt skąpi ontologicznie, by nie pozwolić by w ramach naszej ontologii występowały te różne rodzaje relacji, pozbawilibyśmy się też bogactwa etycznych rozważań.

Weźmy na przykład pojęcie *d o b r a*. Jako pojęcie transcendentalne różni się od pojęcia bytu dodatkową relacją do pragnienia. Relacja ta nie jest rzeczywistą charakterystyką, nie jest rzeczywistą przypadłością, jako że nie można niczego dodać do bytu, gdyż wszystko, co jest, jest bytem: relacja ta nie modyfikuje samego bytu. Tak podstawowe dla teorii moralności pojęcie, jakim jest pojęcie dobra, jest głęboko relacyjne. Relacje, które odróżniają dobro od bytu, są tylko relacjami rozumowymi, ale nie są one czystymi fikcjami ani relacjami logicznymi. Z takimi relacjami można analizować przyczynowość sprawczą jako ukierunkowaną, zdobywając dzięki temu niezmiernie ważne narzędzie myślowe, jakim jest przyczynowość celowa i wykorzystywać to narzędzie do naturalistycznego wyjaśniania natury i ludzkiego postępowania. Z takimi relacjami można też analizować dobro – jak to praktykował Tomasz z Akwinu, nauczycywszy się tego od Augustyna z Hippony – według for-

²¹ Por. *De pot.*, 7, 11, corp.; *STh*, I, 13, 7; *CG*, IV, 14, n. 3504–3510.

my, sposobu i porządku. Bez tych relacji można łatwo powiedzieć, że dobro jest nieanalizowalne i przestać się martwić, jak wyjaśnić, co rozumiesz, gdy używasz tego terminu. Można nawet uznać za problematyczne twierdzenie, że zdrowie jest ewidentnie dobre – jak to było w przypadku G.E. Moore'a²².

Podobnie, weźmy pojęcie natury – ono także jest głęboko relacyjne. Akwinata definiuje naturę za pomocą pojęcia ruchu, stąd dla niego powstaje prosty wniosek: *ignorato motu ignoratur natura*²³ – co można z pewną dowolnością przetłumaczyć następująco: jeśli ruch jest rozumiany niewłaściwie, niewłaściwe też jest rozumienie natury. Bo każdy z nas jakoś ruch rozumie, gdyż jest on bodaj najbardziej powszechny w ludzkim doświadczeniu. Konceptualizacja ruchu z kolei jest różnorodna i nie każdy sposób ujmowania ruchu jest najszczęśliwszy. Każdy zaś z nich może wpływać na rozumienie natury. Tomaszowa analiza ruchu, ściśle podążająca za analizą Arystotelesową, ujawnia konieczność włączenia w wyjaśnienie ruchu wspomnianego powyżej pozalogicznego rodzaju relacji. Bez tej fundamentalnej analizy ruchu rozumienie natury może być niewystarczające, by miało jakiegokolwiek znaczenie dla teorii moralnej. Podobnie, rozważanie natury w abstrakcji od ruchu, to znaczy rozważanie jej na sposób matematyczny lub metafizyczny, może skutkować utratą znaczenia lub jałowością tego pojęcia dla teorii moralnej²⁴.

Pojęcie dyspozycji, a w konsekwencji także pojęcie cnoty i wady, dzieli ten sam los, co wspomniane powyżej pojęcia dobroci i natury, bo „każda cnota i wada orzekana jest w relacji”²⁵. Akwinata mówi otwarcie:

Dyspozycja zakłada pewien rodzaj porządku [...]. Zatem nie mówi się o kimś, że jest dysponowany przez jakąś jakość, jak tylko w relacji do czegoś. A jeśli dodaje się „źle lub dobrze”, jak to jest w definicji sprawności, musimy wziąć pod uwagę porządek względem natury, która jest celem. Stąd nie mówi się o kimś, że jest dobrze lub źle dysponowany

²² „I myself am not prepared to dispute that health is good. What I contend is that this must not be taken to be obvious; that it must be regarded as an open question. To declare it to be obvious is to suggest the naturalistic fallacy”. – G.E. Moore, *Principia Ethica*, Revised edition, red. Tom Baldwin (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 27.

²³ *In Phys.*, III, 1, n. 2.

²⁴ Por. *Super De Trinitate*, 5, 3; *In Metaph.*, V, 16, n. 989.

²⁵ „Omnis autem virtus et malitia dicuntur *ad aliquid*”. – *In Phys.*, VII, 5, n. 6.

w stosunku do kształtu, ciepła czy zimna, jeśli nie weźmie się pod uwagę, czy to jest właściwe, czy niewłaściwe w relacji do jego natury²⁶.

A w jaki sposób dostrzegamy, co jest właściwe czy niewłaściwe, odpowiednie czy nieodpowiednie? W tym ujęciu, aby w ogóle zrozumieć, czym jest dyspozycja czy sprawność, konieczne jest wzięcie pod uwagę relacji, tak realnych, jak relacji rozumowych. Można inaczej powiedzieć, że aby zrozumieć, czym jest dyspozycja lub sprawność, konieczne jest wzięcie pod uwagę intencjonalności, pojmowanej w znaczeniu średniowiecznym²⁷. Znaczenie to było zapomniane w nowożytności do tego stopnia, że teza Brentano o intencjonalności jako charakterystycznej wyłącznie dla fenomenów mentalnych przyjęła się szeroko bez większego sprzeciwu. Dla średniowiecznych, a szczególnie dla Tomasza z Akwinu, intencjonalność nie jest oznaką stanu mentalnego (*mark of the mental*). Przyjmował on również intencjonalność fizyczną. Na przykład, popiersie Platona odsyła do osoby przedstawianej w rzeźbie: odsyła jak coś mierzonego do swej miary, czyli mieści się w trzecim typie kategorii relacji²⁸. W tak rozumianej intencjonalności nie potrzeba treści mentalnej i nie ma odrębnego bytu, a jedynie chodzi o jedną rzecz w relacji (trzeciego typu) do innej rzeczy jako jej przedmiotu. W moralnej ocenie dyspozycji czy sprawności, pominięcie tego typu intencjonalności, odniesienia czegoś mierzonego do miary, skutecznie pozbawia całkiem naturalistycznych narzędzi myślowych dla określenia porządku lub nieporządku, stosowności lub niestosowności, odpowiedniości lub nieodpowiedniości.

²⁶ „Dispositio ordinem quendam importat, ut dictum est. Unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid. Et si addatur *bene vel male*, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quae est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus, non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsae figurae et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturae rei, pertinent ad habitus vel dispositiones, nam figura, prout convenit naturae rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturae rei, pertinent ad sanitatem”. – *STh*, I-II, 49, 2, ad 1.

²⁷ Zob. Peter King, *Mediaeval Intentionality and Pseudo-Intentionality*, „Quaestio” 10 (2010): 25–44; Gyula Klima, *Three Myths of Intentionality Versus Some Medieval Philosophers*, „International Journal of Philosophical Studies” 21 (2013): 359–376.

²⁸ Zob. *In Metaph.*, V, 15.

W końcu także sam akt moralny jest nieredukowalnie relacyjny. W myśli Akwinaty są trzy fundamentalne porządki, które powinny być rozważane, by ocenić akt moralny. Te porządki zawierają wewnętrzną miarę rozumu, porządek relacji z innymi osobami i Boże prawo w relacji do całego stworzenia. Ten relacyjny charakter aktu moralnego jest na tyle poważnie traktowany, że praktycznie wszystko, co istnieje, może należeć do istotnego składu aktu moralnego. Akwinata uderzająco zauważa: „choć Bóg i bliźni są na zewnątrz samego grzeszącego, nie są zewnątrzni względem aktu grzechu, ale odnoszą się do niego jako jego własne przedmioty”²⁹.

Nie tylko relacje społeczne czy relacja do Boga powinna być brana pod uwagę, gdy wyjaśnia się wady – te relacje są zwykle realne, kategoriale i często się o nich mówi. Także relacje rozumowe są potrzebne, jak w przypadku opisu tchórzostwa, które powoduje ucieczkę przed niezreczywistym, wyobrażonym niebezpieczeństwem. Nie tylko realne relacje są ważne, by opisać ludzkie działania moralne. Równie niedozowne są relacje zależne od umysłu.

* * *

W kolejnym i ostatnim już etapie prezentacji narzędzi myślowych potencjalnie użytecznych dla neuroetyków, przedstawiłem tu niektóre aspekty teorii wady moralnej według Tomasza z Akwinu. Najpierw krótko zarysowałem kilka ogólnych punktów określających sposób istnienia wady moralnej. Następnie podkreśliłem konieczność włączenia różnych rodzajów relacji w rozumienie wady. Te fragmentaryczne uwagi dotyczące ontologicznego statusu wady moralnej są jedynie skromnym udziałem w szerszym nurcie odzyskiwania dla dzisiejszej filozofii wartości tradycyjnie tomistycznego rozumienia rzeczywistości moralnej. W ramach tradycji arystotelesowskiej Tomasz z Akwinu jest jednym z tych autorów, którzy pokazują wyjątkowo jasno, że etyka nie dotyczy tylko ludzkich działań, ale – o wiele głębiej – dotyczy także bytu człowieka wzrastającego w cnotach lub pogrążającego się w wadach. Tomaszowa etyka cnoty jest mądrze zrównoważona analizą wad, do tego stop-

²⁹ „Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria obiecta ipsius”. – *STh*, I, 72, 4 ad 3.

nia, że równie dobrze może być ona także nazwana etyką wad. Konieczność włączenia różnorodnych relacji do rozumienia cnót i wad powoduje pewne trudności, gdyż narasta złożoność jego teorii, ale dzięki temu wydaje się, że złożoność ta bardziej odpowiada złożoności naszej praktyki życia.

Zakończenie

W tym momencie jest już zapewne jasne, że nie przedstawię tutaj żadnych średniowiecznych skanów funkcjonalnego obrazowania mózgu, ani nawet rękopisów nowo odkrytych, które by wskazywały, że w średniowieczu Tomasz z Akwinu mógł się uczyć o serotoninie, dopaminie albo oksytocynie, selektywnych inhibitorach czy, wreszcie, o wychwycie zwrotnym neuroprzekazników. Akwinata miał to ograniczenie, że żył w XIII wieku i nie mógł wiedzieć o wielu rzeczach, których my możemy się dowiedzieć ze współczesnych nauk o mózgu. Choć pod tym względem, w perspektywie popularnego ujęcia historiografii można by pomyśleć, że Akwinata i tak był w lepszej pozycji niż taki Arystoteles czy Cyцерon, bo żył znacznie bliżej naszych czasów. Ale zarazem nie tak bardzo odmiennie ma się sprawa z Kantem i Hume'em, Millem czy Benthamem – nie wiedzieli oni o mózgu tego, czego można dowiedzieć się dzisiaj – a mimo to potrafimy inspirować się ich myśleniem, a jeśli nie inspirujemy się tymi autorami w sposób świadomy, i tak mogą na nas wpływać innymi kanałami. Jednakże chyba nikt na poważnie nie ma zamiaru twierdzić, że skoro nauka nam się tak pięknie rozwinęła w ostatnim czasie, w etyce możemy lub powinniśmy się opierać jedynie na tych, którzy znają się na obrazowaniu mózgu.

Główny zamysł tej książki był taki, by zaproponować neuroetykom rozważenie możliwości i użyteczności czerpania inspiracji z myśli średniowiecznej, w szczególności z myśli Tomasza z Akwinu. Użyteczność tę upatruję w poszczególnych narzędziach myślowych funkcjonujących w pismach Akwinaty, gdyż przekonany jestem, że mogą one przyczynić się dzisiaj do poszerzenia perspektywy spojrzenia, wzbogacenia moralnej wyobraźni, rozwijania zdolności opisu i wyjaśniania, oraz formowania krytycznego umysłu.

Jako że ta propozycja może wydawać się egzotyczna i ekscentryczna nie tylko z powodu rzeczywistej odległości czasowej i kulturowej, odmienności mentalności i całego zespołu przekonań, ale też z powodu szeregu stereotypów wytworzonych i pielęgnowanych przez pokolenia, konieczne wydało mi się tę egzotyczność i ekscentryczność nieco zniwe-

lować. W tym celu w pierwszym rozdziale najpierw nazwałem kilka stereotypów, z którymi sam się zetknąłem, a które mogą uniemożliwić odbiór mojej propozycji, a następnie zestawilem je z dwoma przykładami niewątpliwie wielkich i zasłużonych dla filozofii myślicieli, Franza Brentano i Charlesa Sandersa Peirce'a. Wyeksponowanie postaw myślowych tych dwóch autorów i ich zdolności do owocnego czerpania inspiracji z pism średniowiecznych miało zachwiać bodaj częścią stereotypów, ale też służyło wprowadzeniu poszczególnych historycznych i teoretycznych punktów odniesienia dla dalszego wywodu.

W drugim rozdziale kontynuowałem próbę zmniejszenia wrażenia egzotyczności i ekscentryczności mojej propozycji, wskazując na słabo dotychczas dostrzeganą potrzebę samej neuroetyki, by z tego typu propozycji korzystać. Przywołałem ogólną opinię o braku historii w neuroetyce i potwierdziłem ją kilkoma znaczącymi przykładami. Potem wskazałem kilka racji dla takiego stanu rzeczy, jak też innych racji przemawiających za tym, by to zmienić. Jako że neuroetyka jest dziedziną usytuowaną jakby pomiędzy etyką i neuronaukami, wydaje się, że trzeba w niej traktować znajomość nowych danych neuronauk jako wyzwanie równie podstawowe, co znajomość dawnych źródeł etyki i – szerzej – filozofii, z której zrodziła się nauka i dzisiejsze neuronauki. Użyteczne to jest w kształtowaniu w sobie postawy krytycznej receptywności, aby przyjmować dobro związane ze współczesnym rozwojem nauki i integrować je z moralnością, ale z odpowiednią ostrożnością względem możliwych i historycznie powtarzających się nadużyć, jak również z choćby podstawową zdolnością odróżniania nauki od uzurpacji nauki.

Z ogólnej refleksji o potrzebie znajomości historii w neuroetyce, w trzecim rozdziale przeszedłem do rozważania możliwości czerpania z myśli Tomasza z Akwinu. Jako że w neuroetyce chodzi przede wszystkim o sprawy moralne, najpierw zwróciłem uwagę na problematyczność dyskusji i znajdowania wspólnego gruntu w sprawach moralnych z kimkolwiek, a więc również pomiędzy współcześnie żyjącymi neuroetykami. Następnie wyraziłem przekonanie, że ze względu na minimalistyczny zamiar tego opracowania – czyli zaledwie wskazanie, że czerpanie pewnych inspiracji z pism pochodzących ze średniowiecza jest obecnie możliwe i użyteczne – nie ma potrzeby całościowego odtwarzania wspólnego gruntu dla dyskusji z autorami średniowiecznymi, a wystarczająco względnie podstawowe wyjaśnienia usuwające ryzyko większych nieporozumień związanych z dzisiejszym wykorzystaniem dawnych

pism. Potem zauważyłem, że mimo faktycznej odległości czasów i odmienności w sposobie myślenia, można znaleźć również pewne podobieństwa pomiędzy poszczególnymi wyzwaniem intelektualnymi stojącymi przed neuroetykami a wyzwaniami, z którymi zmagał się Tomasz z Akwinu. Zainteresowanie tymi podobieństwami jednakże może być w ogóle wykluczone lub wtórnie zgaszone przez zetknięcie z różnymi rodzajami popularnych historiografii. Zwróciłem zatem uwagę, że część z nich jest fałszywa i nie wytrzymuje konfrontacji ze źródłami, zaś przykłady wersji dwóch problematycznych nurtów historiografii średniowiecza – negujący obecność nauki i negujący obecność filozofii w tym okresie – poddałem nieco dłuższej dyskusji, by w ten sposób pozbawić moc przekonywania niektórych rozbudowanych stereotypów wyliczonych w pierwszym rozdziale, jak również ukazać część możliwych korzeni różnorodnych emocji pojawiających się przy wspomnianiu Tomasza z Akwinu w debatach etycznych. Na koniec tego rozdziału przedstawiłem proste zasady czerpania z pism dawnych autorów, wraz z niedawnym przykładem wybitnego uprawiania historii etyki i wcielania wspomnianych zasad.

Proponowanie neuroetykom sięgania po teksty Tomasza z Akwinu może rozbijać się o oczekiwanie zachowania świeckiego charakteru nauki i refleksji etycznej. W czwartym rozdziale poświęciłem zatem nieco uwagi temu oczekiwaniu, próbując uchwycić jego znaczenie i wskazując możliwość świeckiego czerpania filozoficznych treści ze źródeł określanych jako religijne. Opisałem także krótko rodzaj religijności Akwinaty, żeby tym mocniej uwyraźnić możliwość odtworzenia świeckiej etyki z jego pism. Poszczególne przekonania religijne Akwinaty przekładały się bowiem na rzetelne dbanie o porządek metodologiczny i niemal religijne pielęgnowanie naturalnej racjonalności. Przywołałem także niedawne studium o genealogii pojęć *religia* i *nauka*, w którym współczesna problematyka ich przeciwstawiania została zestawiona z przednowożytnym ich rozumieniem w kulturze łacińskiej – Tomasz z Akwinu zaś spełnia rolę głównego reprezentanta tego rozumienia. Przedstawienie zarysu wspomnianej genealogii służyło temu, by zasugerować, że specyficznie religijne motywacje i radykalizm stojące za tworzeniem tego nowożytnego przeciwstawienia, czy wręcz wrogości, właściwe były interesom czy pokoleniom, których dawno już nie ma, a dzisiaj zwykle są nam obce. Z kolei w przednowożytnym rozumieniu tych pojęć, a szczególnie w wyjaśnieniach pozostawionych przez Akwinatę, można widzieć dzisiaj coś atrakcyjnego.

Jako że powstanie i rozwój neuroetyki można ujmować jako owoc wyjątkowego statusu naturalizmu w filozofii, a Tomasza z Akwinu łatwo stereotypowo postrzegać jako wroga naturalizmu, jego zaś myśl jako radykalnie obcą względem głównego nurtu współczesnej filozofii, w piątym rozdziale podjąłem próbę przedstawienia go jako przedstawiciela starszej formy filozoficznego naturalizmu, naturalizmu arystotelesowskiego i pokazania naturalistycznych elementów w jego myśli, by tym samym zasugerować, że wbrew pozorom nie są to aż tak odległe światy. Najpierw zwróciłem uwagę na rolę politycznego kontekstu powstawania współczesnej wersji naukowego i filozoficznego naturalizmu – czyli między innymi na to, że naturalizm ten miał potencjalnie obronny wymiar względem teorii niosących niebezpieczeństwo wielkiej krzywdy czy niesprawiedliwości – i krótko scharakteryzowałem jego obecne rozumienie. Potem podobnie podkreśliłem rolę historycznego (społecznego, religijnego i instytucjonalnego) kontekstu dla rozumienia naturalistycznych elementów w myśli Tomasza z Akwinu. Elementy te ogniskują się głównie na arystotelesowskim ujmowaniu ludzkich władz poznawczych i wynikającej stąd metodologii poszukiwań, prezentacji owoców poszukiwań i porządku uczenia. W prezentacji tych elementów uwrażliwiałem również na funkcjonowanie szeroko rozpowszechnionych stereotypów dotyczących nurtu arystotelesowskiego, które mogą przeszkadzać w czerpaniu inspiracji z pism Akwinaty. W ramach tego arystotelesowskiego naturalizmu w wersji Tomasza z Akwinu, nazwanego także nieredukcjonistycznym i pluralistycznym naturalizmem, nauki przyrodnicze są częścią zakresowo szerszej filozofii, zaś przedmiot i tematy związane z psychologią i epistemologią były razem częścią filozofii przyrody czy nauk przyrodniczych. Współczesny więc postulat naturalizacji psychologii i epistemologii bywa postrzegany jako powrót do dawnych rozwiązań, zarzuconych przez autorów nowożytnych. W sprawie filozoficznej etyki w pismach Tomasza z Akwinu i jej naturalistycznego charakteru, zwróciłem także uwagę na możliwe nieporozumienia wynikające między innymi z braku respektowania metodologii i rekomendowanego przez niego porządku uczenia.

Mimo że Akwinatę można określić jako filozoficznego naturalistę, przy założeniu, że naturalizm ujmiemy tylko w sensie metodologicznym, nie zaś metafizycznym czy ontologicznym, dla neuroetyków taka połowiczność może stanowić poważną przeszkodę, bo przyjmowanie istnienia Boga, bytów niematerialnych czy nadprzyrodzoności bywa przedstawiane jako zagrożenie dla solidnej refleksji filozoficznej, czy

samej nauki. W szóstym więc rozdziale poświęciłem trochę miejsca na przywołanie niektórych racji stojących za sprzeciwem współczesnych naturalistów filozoficznych względem istnienia Boga, bytów niematerialnych i nadprzyrodzoności. Racje te wskazują na specyficzne pojmowanie Boga i Bożej sprawczości. Zestawiłem z tym pojmowaniem Akwinaty sposób pojmowania Boga i Bożej sprawczości, zarysowując wcześniej pokrótce kontury średniowiecznych wewnątrzchrześcijańskich sporów dotyczących tego tematu. Takie zestawienie elementów teologii Tomasza z Akwinu służyło wskazaniu, że lektura jego tekstów w kontekście średniowiecznych sporów może być użyteczna w dostrzeżeniu tego, że podstawy dla negatywnej części charakterystyki naturalizmu filozoficznego, czyli dla zaprzeczania istnieniu Boga i nadprzyrodzoności, są prawdopodobnie opcjonalne, bo zrodzone z reakcji na kiepską, niezdrową teologię. Zdrowa zaś i wyważona teologia Akwinaty tak negatywnych reakcji zapewne nie wzbudza, albo potencjał takiego wzbudzenia jest zupełnie niewielki. W drugiej części tego rozdziału przywołałem studia wskazujące na to, że te właśnie średniowieczne wewnątrzchrześcijańskie spory dotyczące sposobu pojmowania Boga i Bożej sprawczości, a zwłaszcza kościelne potępienia z 1277 roku, mogły mieć poważny wpływ na późniejszą filozofię, czyli być „trwałym teologicznym kaczem” wpływającym nie tylko na myślicieli, którzy o tych sporach pamiętali i się nimi przejmowali (jeszcze Kartezjusz wspomina ten teologiczny kontekst w niektórych swych argumentach), ale również na tych, którzy nie zdawali sobie sprawy z tego, skąd wzięły się poszczególne zasady lub sposoby filozoficznego i naukowego myślenia (np. Hume, ale również kilku współczesnych filozofów). Filozoficzne i teologiczne teksty Tomasza z Akwinu stanowią tu dobre narzędzie do kontrastowego zidentyfikowania u innych autorów i podważenia wątpliwych filozoficznych założeń funkcjonujących poprawnie jedynie z podpórką niezdrowej teologii, czyli po przyjęciu specyficznego pojmowania Boga i Bożej sprawczości. Narzędzie to może posłużyć także w znajdowaniu form lub śladów antyteologii, a czasem wręcz kryptoteologii ubranych w dostojne szaty świeckiej filozofii albo nauki.

W rozdziale siódmym kontynuowałem wskazywanie dyskusyjnych założeń przyjmowanych milcząco w filozofii i nauce, a więc również w etyce i neuronaukach, by w tym kontekście sugerować użyteczność konfrontowania własnego myślenia z analizami i ujęciami zawartymi w tekstach Tomasza z Akwinu. Zwracałem uwagę na to, że neuronauki korzystają z wielu z pozoru oczywistych pojęć i sposobów myślenia, któ-

rych nie badają, ale przejmują lub zakładają. Przytoczyłem również szereg głosów krytycznych, wyrażanych przez wybitnych autorów, względem zakresu redukcjonizmu w wyjaśnianiu naukowym i względem innych założeń. Głosy te zdają się przydawać atrakcyjności nieredukcjonistycznemu i pluralistycznemu naturalizmowi praktykowanemu przez Akwinatę i innym jego narzędziom myślowym, szczególnie jego rozumieniu natury, rozbudowanego rozumienia przyczynowości, realizmu czy racjonalności.

W ósmym rozdziale najpierw zwróciłem uwagę, że dzięki rozwojowi nauki i dynamicznie zmieniającej się filozofii nauki, a też dzięki szybko zmieniającym się modom intelektualnym, dawna, arystotelesowska wersja naturalizmu, wraz ze zbiorem narzędzi myślowych, uznawanych przez długie wieki za przestarzałe i skompromitowane, ponownie są odkrywane, doceniane i wykorzystywane. Tomasz z Akwinu jest jednym z głównych reprezentantów tego rodzaju naturalizmu, a jego pisma dotyczące różnych dziedzin charakteryzują się konsekwentnym zastosowaniem naturalistycznej metodologii i zazwyczaj mądrym użyciem pozostałych narzędzi myślowych. Następnie wykorzystałem tok myślenia jednego z często cytowanych opracowań dotyczących neurodeterminizmu, by na tej podstawie wyraźniej ukazać użyteczność poszczególnych narzędzi myślowych znalezionych w pismach Akwinaty. Narzędzia te zebrałem w siedem grup i krótko omówiłem, wskazując ich rolę w dyskusji problemów, z którymi stykają się neuroetycy.

W dziewiątym rozdziale przedstawiłem wybrane tezy jednego ze słynnych autorów, który na podstawie swych własnych badań, jak i wykorzystując wiele treści z różnych dziedzin współczesnych nauk, doszukuje się korzeni moralności w ukształtowaniu i funkcjonowaniu ludzkiego mózgu. Tezy te służyły jako tło dla prezentacji niektórych elementów Akwinaty rozumienia roli mózgu – i szerzej, ludzkiej zwierzęcości lub cielesności – w wydawaniu sądów moralnych. W porównaniu z dzisiejszymi możliwościami obserwacji mózgu, sposób ujmowania tych zagadnień przez Tomasza z Akwinu, jest oczywiście prymitywny tak pod względem anatomicznym, jak i funkcjonalnym, ale na podstawie znajomości starożytnych i średniowiecznych obserwacji osób z uszkodzeniami mózgu i na podstawie wnioskowań kilku wielkich poprzedników, Akwinata uznawał zależność poprawnego funkcjonowania na poziomie moralnym od poprawnego ukształtowania i funkcjonowania mózgu. Zwłaszcza rozwijana przez niego teoria zmysłów wewnętrznych (zmysłu wspólnego, wyobraźni, władzy osądu i pamięci),

których narządy identyfikował w poszczególnych częściach mózgu, była znaczącym czynnikiem uzależniającym korzenie ludzkiej moralności od tego, jak ukształtowany jest nasz mózg, czyli jakiego rodzaju zwierzętami jesteśmy. Sposób bowiem funkcjonowania ludzkich zmysłów wewnętrznych (uznawał też ich podobieństwo do zmysłów wewnętrznych zwierząt innych gatunków) był dla niego niezbywalną podstawą dla tworzenia pojęć, kojarzenia, wytwarzania naturalnych czy instynktownych reakcji uczuć i emocji, jak również zapamiętywania i przypominania sobie. Rozum czy intelekt jako władza poznawcza jest czymś innym i odrębnym od zmysłów wewnętrznych, choć w doczesnym funkcjonowaniu ściśle połączonym z nimi. Tomasz z Akwinu był myślicielem przedkartażjańskim i emfaticznie podkreślał rolę ludzkiej zwierzęcości, przez co nie da się go łatwo wpisać w optykę dualizmu w ujmowaniu relacji umysł–ciało. Powtarzał on, jak to widzieliśmy, że dla człowieka w ziemskiej kondycji zwyczajnie nie ma aktywności intelektualnej, żadnego rozumowania, żadnej wiedzy bez aktywności pewnych części mózgu. Jego ujęcie struktury człowieka jako jedności żywego i racjonalnego organizmu, jak też jego propozycja teorii moralnej, wyraźnie zintegrowanej z ujęciem struktury człowieka, może być użytecznym narzędziem myślowym, by odkrywać, że część twierdzeń niektórych współczesnych autorów, wpatrzonych w najnowsze badania neuronauk, nie posiada charakteru koniecznościowego, bo twierdzenia te wynikają w dużej mierze z przyjętych ram myślowych, lub są niewystarczająco prawdopodobne. Szereg zaś proponowanych obecnie rozwiązań opartych na pewnych alternatywach traci na swej sile przekonywania, jeśli je skonfrontować z czymś, co te alternatywy relatywizuje, wzbogaca lub rozsadza.

Ostatnie trzy rozdziały dotyczą jednego z najcenniejszych dla neuroetyków narzędzi intelektualnych, jakie można znaleźć w pismach Tomasa z Akwinu: jego rozbudowanej i nierelatywistycznej wersji etyki cnoty. Najpierw, aby wprowadzić w ogólne rozumienie etyki cnoty jako normatywnej teorii moralnej w kontekście innych najbardziej znanych teorii, w rozdziale dziesiątym zauważyłem, że w tematach należących do żywo dyskutowanych problemów neuroetyki, posługiwanie się inspiracjami czerpanymi z etyki cnoty może być wyjątkowo trudne tak dla posługujących się nimi, jak i dla ewentualnych krytyków. Trudności te jednakże wydają się równoważone, a nawet przewyższane kilkoma atutami tej teorii w aplikacji do poszczególnych tematów i na takie atuty zwróciłem uwagę.

W rozdziale jedenastym posłużyłem się obrazem zabiegów matrymonialnych, by wskazać, że choć etyka cnoty wydaje się potrzebować naturalizmu, nie wszystkie rodzaje naturalizmu są odpowiednie do tego, by w połączeniu z nimi etyka cnoty jako normatywna teoria moralna mogła prawidłowo funkcjonować i się rozwijać. Ponownie wybrałem jednego z często cytowanych przez neuroetyków autora, by na przykładzie jego twierdzeń wyeksponować wieloraką użyteczność czerpania inspiracji z myśli Tomasza z Akwinu.

W pewnych wersjach naturalizmu samo istnienie cnoty i wady moralnej jest bardzo problematyczne, do tego stopnia, że w naturalistycznie odmalowanym pejzażu ontologicznym czy metafizycznym wydaje się brakować na nie miejsca. Jako że samo zrozumienie sposobu istnienia cnoty i wady moralnej sprawia tak duże trudności, a te trudności przewidywalnie rzutują na możliwość posługiwania się etyką cnoty jako narzędziem w refleksji neuroetyków, w ostatnim, dwunastym rozdziale przedstawiłem propozycję wyjaśnień, jakie znajdują się w pismach Akwinaty. Wyakcentowałem też wagę jednej zróżnicowanej kategorii elementów potrzebnych do uchwycenia sposobu istnienia cnoty i wady, sprawiającej najwięcej trudności, mianowicie kategorii relacji.

Na tym zakończyłem prezentację mojej propozycji rozważenia możliwości i użyteczności czerpania inspiracji z myśli średniowiecznej, zwłaszcza z myśli Tomasza z Akwinu. Nie uważam, że dostatecznie wyeksponowałem wszystkie narzędzia, które da się znaleźć w jego pismach, ale mam nadzieję, że dostatecznie wyeksponowałem te, które szczególnie przydadzą się neuroetykom. Nie proponuję nikomu przyjmowania pism Akwinaty jako wyroczni i odradzam obierania go za swego proroka czy guru. Jego pisma jednakże wydają mi się wystarczająco cenne, by również dzisiaj rekomendować ich lekturę dla poszukiwania inspiracji, formowania krytycznego umysłu, wzbogacania moralnej wyobraźni czy rozwijania zdolności opisu i wyjaśniania.

Tomasz z Akwinu ma też tę zaletę, że jest myślicielem religijnym. Choć na pierwszy rzut oka może się to wydawać przeszkodą, w poszczególnych rozdziałach nie stroniłem od tego aspektu i starałem się pokazywać, że jest to zaleta, i to nie tylko dla tych, którzy odnajdują w sobie temperament religijny w filozofowaniu, czyli tych, którym drogą jest myślenie prowadzące do harmonii ze wszechświatem i być może z jego Stwórcą. Może to być także zaleta dla tych, którzy takiego temperamentu w sobie nie odnajdują, ale zarazem nie chcą uprawiać kryptoteologii,

ani antyteologii, nie chcą podlegać teofobiom, obawom wzbudzonym przez niezdrowe teologie, obawom w gruncie rzeczy przed iluzją. Przykład bowiem zdrowej teologii Akwinaty może być użytecznym kontrastem, alternatywą pozbawiającą racji bytu przynajmniej części największych obaw.

Jako myśliciel religijny, Tomasz znany jest z solidnego przemyślenia tajemnicy Stworzenia, co się przejawiało między innymi w jego religijnym wręcz poszanowaniu, kultywowaniu i respekcie względem tego, co naturalne w świecie, względem mądrości porządku procesów naturalnych, względem naturalnych prawidłowości, ale także, w tym samym kluczu, w religijnym wręcz poszanowaniu, kultywowaniu i respekcie względem racjonalności, jako stworzonej przez Boga i odzwierciedlającej Bożą mądrość, racjonalności porządkującej samą siebie (metodologia i logika) i racjonalności zgłębiającej świat (nauki), a także przemieniającej świat (sztuki – sztuką średniowieczni nazwaliby także dzisiejszą technikę i technologię).

Niemalą rolę w afirmacyjnym myśleniu Tomasza z Akwinu o ludzkiej zwierzęcości, a więc także o sposobie poznania, popędach, afektach, uczuciach i emocjach, odgrywa też jego sposób myślenia o konsekwencjach chrześcijańskiej tajemnicy Wcielenia, czyli tajemnicy przyjęcia przez Boga ludzkiej zwierzęcości, objawiając tym samym jej dobroć i pokazując, jak może ona być przeżywana w piękny, mądry i szlachetny sposób.

Jednakże dzięki mocno rozwiniętej świadomości metodologicznej, właśnie dzięki poszanowaniu naturalnej racjonalności, Akwinata dbał o to, by zachowywać autonomię poszczególnych dyscyplin myślenia i nie dopuściłby do redukcji którejkolwiek części filozofii czy nauki do teologii, czyli do dyscypliny opartej na nadprzyrodzonym Bożym objawieniu.

Religijność tak właśnie wyraźnie ujmowana i przemyślana jest w jakiejś mierze gwarantem i ochroną przed nieprzemyślaną religijnością, kryptoteologią niepostrzeżenie wkradającą się w myślenie niektórych autorów formalnie odzgujących się od religijności. Jak widzieliśmy, może to mieć wielki wpływ na myślenie o ludzkiej naturze, ludzkim poznaniu i zachowaniu, a więc także wpływ na to, jakich środków ulepszających człowiek potrzebuje do własnego spełnienia i skąd te środki mogą pochodzić.

Z takiej lektury starożytnych czy średniowiecznych tekstów można wejść w nawyk traktowania z początkową rezerwą wszelkich teoretycz-

nych wyzwiań względem przekonań żywionych przez wieki czy tysiąclecia. Wyzwania te bowiem atrakcyjnie wyglądają przy założeniu, że przed nami żyli sami durnie. Znając zaś nieco historię ludzkiej myśli i dawne pisma wielkich autorów, potrzeba twardych danych i dobrego rozumienia używanych pojęć i sposobów myślenia, by uznać, że się w czymś mylili. Często zaś myślą się współcześni autorzy przypisując dawnym karykaturalne wierzenia i ogłaszając światu, że oto teraz odkryli, jak jest naprawdę i jakie są tego konsekwencje dla społeczeństwa.

Ogromnym atutem myśli Tomasza z Akwinu jest jego nierelatywistyczna etyka cnoty. Jest ona na tyle dopracowana pod wieloma względami i oparta na rzetelnym wnioskowaniu, że tkwi w niej potencjał do tego, by inspirować nasze współczesne myślenie o moralności. Nie chodzi tu o proste przejmowanie – zapewne Akwinata, gdyby żył w naszych czasach, na takie przejmowanie by się oburzył – ale raczej o poszerzenie moralnej wyobraźni o spostrzeżenia, pojęcia, uwagi, argumenty czy w końcu wyczucie tego, co dobre, harmonijne i piękne. Jego myśl moralna jest dlatego użyteczna, że szczególnie rozwinięta, wyważona (do tego stopnia, że można ją nazywać także etyką wady), nadająca się do kierowania działaniem, ujmująca znakomicie sferę religijną i wymiar wspólnotowy ludzkiego funkcjonowania (a takie ujmowanie jest wyraźnym postulatem współczesnej psychologii moralnej), respektująca czy nawet pielęgnująca naturalizm, promująca inkluzywny model racjonalności i holistycznie ujmująca człowieka żyjącego w różnorodnych siatkach relacji do świata.

Elementy te są nie tyle gotowymi odpowiedziami, ile raczej pewnymi narzędziami myślowymi i jako takie odgrywają, jak miemam, ważną rolę w ocenie użyteczności lektury tekstów Tomasza z Akwinu we współczesnych debatach etycznych. Nie jest to, oczywiście, użyteczność, bez której nie da się żyć, myśleć o moralności czy działać moralnie, ale zapewne raczej jest to użyteczność, która w myśleniu czy działaniu moralnym może pomóc. Lecz, jak to bywa z każdym narzędziem, którym ktoś posługuje się nieumiejętnie lub niemądrze – może też zaszkodzić.

Za niewątpliwą szkodę poczytywałbym takie używanie narzędzi myślowych Akwinaty, które by odrzucało współczesną naukę czy deprecjonowało ogrom dobra z nią związany. Byłby to drugi biegun przesady, równie lub jeszcze bardziej godzien krytyki niż krytykowana tutaj czasami przesada niektórych autorów, którzy wydają się ślepo odrzucać dziedzictwo dawnej myśli lub „naukowo” deprecjonować ludzkie naturalne zdolności i możliwości.

Podobnie, z poważną szkodą wiązałoby się wykorzystanie narzędzi myślowych Tomasza z Akwinu do odrzucania lub pomniejszania tego, co prawdziwe i dobre w filozofii, jaka rozwinęła się po jego śmierci. Byłby to zapewne znak jakiejś formy niesprawiedliwości, jak również tylko częściowego przyswojenia sobie lekcji z epistemicznej otwartości, jakiej udziela postawa życiowa Akwinaty.

Szkodliwe także byłoby sugerowanie, że skoro część starożytnych i średniowiecznych narzędzi myślowych jest użyteczna w dzisiejszym myśleniu o moralności, trzeba również powrócić do dawnych zwyczajów i tradycji, by narracje z przeszłości ponownie stawały się dla nas nośnikami sensu, podobnie jak to bywało dawniej. Przyglądanie się dawnym teoriom zakorzenionym w zwyczajach i tradycjach pomaga z pewnością odkrywać coś z prawdy o człowieku, ale prawda ta dotyczy zarówno wzniosłych treści, szlachetności czy piękna, jak też niegodziwości, hańby i podłości. Inspirowanie się tym, co wzniosłe, szlachetne czy piękne w dawnych czasach, by lepiej żyć w obecnych i przyszłych okolicznościach, jest zdecydowanie godne poparcia, tak samo jak uczenie się, jak nie popadać w błędy przodków. Lecz proste przenoszenie zamierzchłych zwyczajów i tradycji w teraźniejszość wydaje się nazbyt narażone na nieuzasadnione ignorowanie ich mrocznych aspektów.

Na początku tej książki wyliczyłem kilka stereotypowych reakcji ujęcia myśli średniowiecznej, a w szczególności jednego autora, Tomasza z Akwinu, by następnie przedstawić jego myśl jako potencjalnie użyteczne źródło inspiracji we współczesnych debatach etycznych, naznaczonych niebywałym rozwojem nauk o mózgu. Poszczególne rozdziały całości tego opracowania można porównać do usuwania kolejnych przeszkód z dosyć przestronnego lotniska, ale od dawna zaniedbanego. Z tego lotniska nie wystartował jednakże żaden samolot firmy „Neuroethics Airlines”. Ciesząc się sporą przestrzenią, wypuściłem zaledwie kilka latawców, czy może raczej dronów z kamerkami, by pokazać, że to lotnisko jest wbrew pozorom w dobrym stanie i jest właśnie użyteczne, prawie gotowe do zagospodarowania. Jestem przekonany, że na tym również polega filozofowanie, by takich miejsc na lotniska lub lotnisk poszukiwać; mozolnie karczować krzaki stereotypów zasłaniających i zniekształcających to, co jest pod spodem, albo odgrzebywać ze śmieci stare i wielkie przestrzenie, wraz z innymi elementami infrastruktury, z których być może kiedyś ja sam, a być może ktoś inny będzie latał, nawet ciężkimi w treści naukowe samolotami neuroetyki.

Bibliografia

Dzieła Tomasza z Akwinu:

- . *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 1–2, wyd. P. Mandonnet. Paris: P. Lethielleux, 1929.
- . *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 3, wyd. M. F. Moos. Paris: P. Lethielleux, 1933.
- . *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2–3, wyd. P. Marc, C. Pera, P. Caramello. Turin–Rome: Marietti, 1961.
- . *Summa theologiae. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 4–12. Rome: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888–1906.
- . *Quaestiones disputatae de malo. Opera omnia...*, t. 23. Rome–Paris: Commissio Leonina–Vrin, 1982.
- . *De unitate intellectus contra Averroistas. Opera omnia...*, t. 43, s. 243–314. Rome: Editori di San Tommaso, 1976.
- . *De aeternitate mundi. Opera omnia...*, t. 43, s. 49–89. Rome: Editori di San Tommaso, 1976.
- . *Expositio libri Peryermeneias. Opera omnia...*, t. 1*/1. Rome–Paris: Commissio Leonina–Vrin, 1989.
- . *Expositio libri Posteriorum. Opera omnia...*, t. 1*/2. Rome–Paris: Commissio Leonina–Vrin, 1989.
- . *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis. Opera omnia ...*, t. 2. Rome: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1884.
- . *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio. Opera omnia...*, t. 3, s. 1–257. Rome: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1886.
- . *In librum primum Aristotelis De generatione et corruptione expositio. Opera omnia...*, t. 3, s. 259–322. Rome: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1886.
- . *In libros Aristotelis Meteorologicorum expositio. Opera omnia...*, t. 3, s. 323–421. Rome: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1886.
- . *Sententia libri De anima. Opera omnia...*, t. 45/1. Rome–Paris: Commissio Leonina–Vrin, 1984.
- . *Sententia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia. Opera omnia...*, t. 45/2. Rome–Paris: Commissio Leonina–Vrin, 1984.
- . *Sententia libri Ethicorum. Opera omnia...*, t. 47. Rome: Santa Sabina, 1969.
- . *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, wyd. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi. Turin–Rome: Marietti, 1971.

- . *Super Boetium De Trinitate. Opera omnia...*, t. 50, s. 1–230. Rome–Paris: Commissio Leonina–Cerf, 1992.
- . *Expositio libri Boetii De ebdomadibus. Opera omnia...*, t. 50, s. 231–297. Rome–Paris: Commissio Leonina–Cerf, 1992.
- . *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. Opera omnia...*, t. 24/2, wyd. J. Cos. Rome–Paris: Commissio Leonina–Cerf, 2000.
- . *O mocy Boga*, wydanie łaćińsko-polskie, t. III (*O podtrzymywaniu w istnieniu rzeczy przez Boga – O cudach*), red. M. Olszewski, J. Pyda. Kęty–Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki–Instytut Tomistyczny, 2010.
- . *O mocy Boga*, wydanie łaćińsko-polskie, t. V (*O Osobach Bożych – O pochodzeniach w Bogu*), red. P. Lichacz, M. Paluch, W. Zega. Kęty–Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki–Instytut Tomistyczny, 2011.

Inne:

- Aersten, J.A. *Aquinas's Philosophy in Its Historical Setting*, w: N. Kretzmann, E. Stump (red.), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 12–37.
- Anellis, I.H. *Peirce Rustled, Russell Pierced: How Charles Peirce and Bertrand Russell Viewed Each Other's Work in Logic, and an Assessment of Russell's Accuracy and Role in the Historiography of Logic*. „Modern Logic” 5 (1995): 270–328.
- Annas, J. *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- . *Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics*. „Ethics” 105 (1995): 241–257.
- . *Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?*, w: S.M. Gardiner (red.), *Virtue Ethics, Old and New*. Ithaca–London: Cornell University Press, 2005, s. 11–29.
- . *Virtue Ethics*, w: D. Copp (red.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 515–536.
- . *Virtue Ethics and the Charge of Egoism*, w: P. Bloomfield (red.), *Morality and Self-Interest*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 205–221.
- . *Ancient Ethics and Modern Morality*, w: J.E. Tomberlin (red.), *Philosophical Perspectives*, t. 6, *Ethics*, 1992. Atascadero, CA: Ridgeview, 1992, s. 119–136.
- Anscombe, G.E.M. *Human Life, Action and Ethics*, red. M. Geach, L. Gormally. Exeter: Imprint Academic, 2005.
- Appiah, K.A. *Experiments in Ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Apple, R.D. *Mothers & Medicine: A Social History of Infant Feeding 1890–1950*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.
- Arendt, H. *Truth and Politics*, w: J. Medina, D. Wood (red.), *Truth: Engagements Across Philosophical Traditions*. Oxford: Blackwell, 2005, s. 295–314.
- Ariew, R. *Descartes among the Scholastics*. Leiden–Boston: Brill, 2011.
- Arnhart, L. *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*. New York: State University of New York Press, 1998.

- Ashley, B.M. *The Way toward Wisdom*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- . *The Anthropological Foundations of the Natural Law*, w: J. Goyette, M.S. Latkovic, R.S. Myers (red.), *Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2004, s. 3–16.
- . *Życie prawdą w miłości: Biblijne wprowadzenie do teologii moralnej*, tłum. M. Wójcik. Poznań: W drodze, 2008.
- Athanassoulis, N. *Virtue Ethics*. London–New York: Bloomsbury, 2013.
- Augros, M. *Reconciling Science with Natural Philosophy*. „The Thomist” 68 (2004), s. 105–141.
- Bacon, F. *Of the Dignity and Advancement of Learning*, w: *The Works of Francis Bacon*, wyd. J. Spedding, et alii. London: Longman, 1858.
- Baertschi, B. *La Neuroéthique: ce que les neurosciences font à nos conceptions morales*. Paris: La Découverte, 2009.
- Baertschi, B., Mauron, A. *Genetic Determinism, Neuronal Determinism, and Determinism* Tout Court, w: J. Illes, B.J. Sahakian (red.), *The Oxford Handbook of Neuroethics*. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 151–160.
- Baird, R. *Category Formation and the History of Religions*. The Hague: Mouton, 1971.
- Baker, L.R. *The Metaphysics of Everyday Life: An Essay in Practical Realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . *Naturalism and the First-Person Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- . *Saving Belief: A Critique of Physicalism*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- . *Explaining Attitudes: A Practical Approach to the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . *Persons and Bodies: A Constitutive View*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Barad, J. *Aquinas on the Role of Emotion in Moral Judgment and Activity*. „The Thomist” 55 (1991): 397–413.
- Barker, M. *Aquinas on Internal Sensory Intentions: Nature and Classification*. „International Philosophical Quarterly” 52 (2012): 199–226.
- . *Experience and Experimentation: The Meaning of Experimentum in Aquinas*. „The Thomist” 76 (2012): 37–71.
- Barnes, B. Dupré, J. *Genomes and What to Make of Them*. Chicago–London: University of Chicago Press, 2008.
- Baruch, R. „Charles Sanders Peirce”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/peirce>.
- Becker, L.C. *A New Stoicism*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Bedouelle, G. *Dominik czyli łaska słowa*, tłum. Janina Fenrychowa. Poznań: W drodze, 2011.

- Bickhard, M.H. *Is Embodiment Necessary?*, w: P. Calvo, T. Gomila (red.), *Handbook of Cognitive Science: An Embodied Approach*. San Diego: Elsevier, 2008, s. 29–40.
- Bickle, J. *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account*. Amsterdam: Kluwer, 2003.
- . *Psychoneural Reduction: New Wave*. Cambridge, MA–London: The MIT Press, 1998.
- Bickle, J. (red.) *The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Bigelow, K.M., Morris, E.K. *John B. Watson's Advice on Child Rearing: Some Historical Context*. „Behavioral Development Bulletin” 10 (2001): 26–30.
- Bird, A. *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. Oxford: Clarendon Press 2007.
- Black, D. *Estimation (wahn) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions*. „Dialogue. Canadian Philosophical Review” 32 (1993): 219–258.
- . *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*. „Topoi” 19 (2000): 59–75.
- Boland, V. *St Thomas Aquinas*. London: Bloomsbury, 2007.
- Bostrom, N., Ord, T. *The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics*. „Ethics” 116 (2006): 656–679.
- Bonino, S.-Th. *Les Anges et les Démons: Quatorze leçons de théologie catholique*. Paris: Parole et Silence, 2007.
- Boulter, S. *The Rediscovery of Common Sense Philosophy*. Houndmills–New York: Palgrave, 2007.
- . *Metaphysics from a Biological Point of View*. Houndmills–New York: Palgrave, 2013.
- Braine, D. *The Human Person: Animal and Spirit*. London: Duckworth, 1993.
- Brentano, F. *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1926.
- Brewer, T. *The Retrieval of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Brink, D.O. *Aristotelian Naturalism and the History of Ethics*. „Journal of the History of Philosophy” 52 (2014): 813–834.
- Brock, S.L. *Action and Conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*. Edinburgh: T&T Clark, 1997.
- . *Causality and Necessity in Thomas Aquinas*. „Quaestio” 2 (2002): 217–240.
- . *The Physical Status of the Spiritual Soul in Thomas Aquinas*. „Nova et Vetera” (English Edition) 3 (2005): 231–257.
- Brower, J.E. *Aquinas's Ontology of the Material World: Change, Hylomorphism, and Material Objects*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Brown, S.R. *Moral Virtue and Nature: A Defense of Ethical Naturalism*. London–New York: Continuum, 2008.
- Buchanan, A. *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Burnett, Ch. *Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom*, w: M.H. Shank, D.C. Lindberg (red.), *The Cambridge History of*

- Science*, t. 2, *Medieval Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 341–350.
- Burrell, D.B. *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.
- . *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.
- Caputo, J.D. *On Religion*. London–New York: Routledge, 2001.
- Carrette, J.R. *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London–New York: Routledge, 2000.
- Casebeer, W.D. *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*. London–Cambridge, MA: The MIT Press, 2003.
- Casebeer, W.D., Churchland, P.S. *The Neural Mechanisms of Moral Cognition: A Multiple-Aspect Approach to Moral Judgment and Decision-Making*. „Biology and Philosophy” 18 (2003): 169–194.
- Catana, L. *Historiographical Concept ‘System of Philosophy’: Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*. Leiden–Boston: Brill, 2008.
- Cessario, R. *The Moral Virtues and Theological Ethics*, 2nd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008.
- . *Why Aquinas Locates Natural Law within the Sacra Doctrina*, w: J. Goyette, M.S. Latkovic, R.S. Myers (red.), *Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2004, s. 79–93.
- . *A Short History of Thomism*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2005.
- Charlesworth, M.J. *Aristotle’s Razor*. „Philosophical Studies” (Ireland) 6 (1956): 105–112.
- Changeux, J.-P. *Du vrai, du beau, du bien: une nouvelle approche neuronale*. Paris: Odile Jacob, 2008.
- . *L’Homme de vérité*. Paris: Odile Jacob, 2002.
- . *L’Homme neuronal*. Paris: Fayard, 1983.
- Cherry, M.J. *The Normativity of the Natural: Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing*. Dordrecht: Springer, 2009.
- Chneiweiss, H. *Neurosciences et neuroéthique, des cerveaux libres et heureux*. Paris: Alvik Éditions, 2006.
- Churchland, P.M. *Neurophilosophy at Work*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . *Toward a Cognitive Neurobiology of the Moral Virtues*. „Topoi” 17 (1998): 83–96.
- Churchland, P.S. *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2002.
- . *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2011.
- Cleary, J.J. *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*. Leiden: Brill, 1995.

- Clausen, J., Levy, N. *Handbook of Neuroethics*. Dordrecht: Springer Reference, 2015.
- Colapietro, V.M. *Transforming Philosophy into a Science: A Debilitating Chimera or a Realizable Desideratum?* „American Catholic Philosophical Quarterly” 72 (1998): 245–278.
- Connell, S.M. *Toward an Integrated Approach to Aristotle as a Biological Philosopher*. „The Review of Metaphysics” 55 (2001): 297–322.
- Coope, Ch.M. *Modern Virtue Ethics*, w: T. Chappell (red.), *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 20–52.
- . *Peter Singer in Retrospect*. „The Philosophical Quarterly” 53 (2003): 596–604.
- . *Contemporary Virtue Ethics and Aristotle*. „Review of Metaphysics” 45 (1992): 503–524.
- Cornelius, Randolph R. *Magda Arnold's Thomistic Theory of Emotion, the Self-ideal, and the Moral Dimension of Appraisal*. „Cognition & Emotion” 20:7 (2006), 976–1000.
- Cottingham, J. *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Crane, T. *Introduction*, w: D.M. Armstrong, C.B. Martin, U.T. Place, *Dispositions: A Debate*, red. T. Crane. London–New York: Routledge, 1996.
- Craver, C.F. *Explaining the Brain: Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Craver, C., Tobery, J. „Mechanisms in Science”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/science-mechanisms>.
- Curran, A. *Form as Norm: Aristotelian Essentialism as Ideology (Critique)*. „Apeiron” 33 (2000): 327–363.
- Damasio, A. *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*. Przeł. Maciej Karpiński. Poznań: Dom Wydawniczy Rebus, 1999.
- Dales, R.C. *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden: Brill, 1995.
- Darwall, S. *The Development of Ethics* – Review. „British Journal for the History of Philosophy” 19 (2011): 131–147.
- Davis, N.A. Keshen, R. McMahan, J. (red.) *Ethics and Humanity: Themes from Philosophy of Jonathan Glover*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Dawkins, R. *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006.
- De Botton, A. *Religion for Atheists*. London: Penguin, 2012.
- De Caro, M. Macarthur, D. (red.) *Naturalism in Question*. Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2004.
- De Castella, T. *Spiritual but not religious*. BBC News Magazine (z 3 stycznia 2013): <http://www.bbc.co.uk/news/magazine-20888141>.
- Deely, J. *Four Ages of Understanding: The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the Twenty-first Century*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

- . *The Ontological Status of Intentionality*. „New Scholasticism” 46 (1972): 220–233.
- . *Animal Intelligence and Concept-Formation*. „The Thomist” 35 (1971): 43–93.
- Deely, J. (red.) *Tractatus de Signis: the Semiotic of John Poinsot*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- De Haan, D. *Hylomorphic Animalism, Emergentism, and the Challenge of the New Mechanist Philosophy of Neuroscience*. „Scientia et Fides” 5 (2017): 1–30.
- . *Thomistic Hylomorphism, Self-Determination, Neuroplasticity, and Grace: The Case of Addiction*. „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 85 (2011): 99–120.
- . *Linguistic Apprehension as Incidental Sensation in Thomas Aquinas*. „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 84 (2010): 179–196.
- De Groot, J. *Aristotle’s Empiricism: Experience and Mechanics in the 4th Century B.C.* Las Vegas–Zurich–Athens: Parmenides Publishing, 2014.
- De Libera, A. *Introduction*, w: Thomas d’Aquin, *L’Unité de l’intellect contre les averroïstes*, red. A. de Libera. Paris: GF Flammarion, 1994, s. 9–73.
- Des Chene, D. *Life and Health in Cartesian Natural Philosophy*, w: S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton (red.), *Descartes’ Natural Philosophy*. London–New York: Routledge, 2000, s. 723–735.
- Devitt, M. *Resurrecting Biological Essentialism*. „Philosophy of Science” 75 (2008): 344–382.
- De Waal, C. (red.) *Susan Haack, A Lady of Distinctions: A Philosopher Replies to Her Critics*. Amherst: Prometheus Books, 2007.
- De Waal, F. *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates*. New York–London: Norton, 2013.
- . *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2006.
- . *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 1996.
- Dixon, T. *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Dodds, M.J. *Unlocking Divine Action: Contemporary Science and Thomas Aquinas*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2012.
- . *The Unchanging God of Love: Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, 2nd ed. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2008.
- . *Hylomorphism and Human Wholeness: Perspectives on the Mind-Brain Problem*. „Theology and Science” 7 (2009): 141–162.
- Doig, J. *Aquinas’s Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Donagan, A. Petrovich, A.N. Jr., Wedin, M.V. (red.) *Human Nature and Natural Knowledge: Essays Presented to Marjorie Grene on the Occasion of Her Seventy-Fifth Birthday*. Dordrecht: Reidel–Kluwer, 1986.

- Drost, M. *Intentionality in Aquinas's Theory of Emotions*. „International Philosophical Quarterly” 31 (1991): 449–460.
- Dumsday, T. *A New Argument for Intrinsic Biological Essentialism*. „Philosophical Quarterly” 62 (2012): 486–504.
- Dupré, J. *Human Nature and the Limits of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- . *The Miracle of Monism*, w: De Caro, M. Macarthur, D. (red.) *Naturalism in Question*. Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2004, s. 36–58.
- Eberl, J.T. *Thomistic Principles and Bioethics*. London–New York: Routledge, 2006.
- Eco, U. *Introduction*, w: C.K. Ogden, I.A. Richards, *The Meaning of Meaning* (San Diego, CA: Harcourt, 1989), s. v–xi.
- Ellis, B. *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- . *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism*. Montreal: McGill–Queen's University Press, 2002.
- . *The Metaphysics of Scientific Realism*. Montreal: McGill–Queen's University Press, 2010.
- Emery, G. Levering, M. (red.) *Aristotle in Aquinas's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Evers, K. *Neuroéthique: Quand la matière s'éveille*, tłum. Delphine Chapuis-Schmitz. Paris: Odile Jacob, 2009.
- Fairweather, A. Zagzebski, L. (red.) *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Fales, E. *Naturalism and Physicalism*, w: M. Martin (red.), *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 118–134.
- Farah, Martha J. (red.) *Neuroethics: An Introduction with Readings*. Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2010.
- Feser, E. (red.) *Aristotle on Method and Metaphysics*. Houndmills: Palgrave, 2013.
- Finger, S. *Origins of Neuroscience: A History of Explorations Into Brain Function*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Finnis, J. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- . „Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas-moral-political/>.
- Flanagan, O., Sarkissian, H., Wong, D. *Naturalizing Ethics*, w: W. Sinnott-Armstrong (red.), *Moral Psychology*, t. 1: *The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*. Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2008, s. 1–26.
- Floyd, S. *Aquinas on Emotions: A Response to Some Recent Interpretations*. „History of Philosophy Quarterly” 15 (1998): 161–175.
- Floyd, J. Shieh, S. (red.) *Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Flynn, Th.V. *The Cogitative Power*. „The Thomist” 26 (1953): 542–563.
- Foot, Ph. *Virtues and Vices*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- . *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

- Forster, P. *Peirce and the Threat of Nominalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Fricker, M. *Feminism in Epistemology: Pluralism without Postmodernism*, w: M. Fricker, J. Hornsby (red.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 146–165.
- Gaukroger, S. *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity, 1210–1685*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- . *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility Science and the Shaping of Modernity, 1680–1760*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . *The Natural and the Human Science and the Shaping of Modernity, 1739–1841*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- George, R. Koehn, G. *Brentano's Relation to Aristotle*, w: D. Jacquette (red.), *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 20–44.
- Gerson, L.P. *Ancient Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Giordano, J.J., Gordijn, B. (red.) *Scientific and Philosophical Perspectives in Neuroethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Glennan, S. *The New Mechanical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Glannon, W. (red.) *Defining Right and Wrong in Brain Science: Essential Readings in Neuroethics*. New York–Washington, DC: Dana Press, 2007.
- . *Bioethics and the Brain*. New York: Oxford University Press, 2007.
- . *Brain, Body, and Mind: Neuroethics with a Human Face*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Glover, J. *Humanity: A Moral History of the 20th Century*, 2nd ed. New Haven–London: Yale University Press, 2012.
- . *Eugenics: Some Lessons from the Nazi Experience*, w: J. Harris, S. Holm (red.), *The Future of Human Reproduction, Choice and Regulation*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Glynn, P. *God – The Evidence: The Reconciliation of Faith and Reason in a Postsecular World*. Rocklin, CA: Prima Publishing, 1997.
- Gniazdowski, A. *Antynomie radykalizmu: Fenomenologia polityczna w Niemczech 1914–1933*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2015.
- Gondreau, P. *Balanced Emotions*, w: R. Cessario, C.S. Titus, P.C. Vitz (red.), *Philosophical Virtues and Psychological Strengths*. Manchester, NH: Sophia Institute Press, 2013, s. 139–199.
- Goris, H. *Divine Foreknowledge, Providence, Predestination, and Human Freedom*, w: R. Van Nieuwenhove, J. Wawrykow (red.), *The Theology of Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, s. 99–122.
- Gotthelf, A. *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Grant, E. *God and Reason in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Greco, J. *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press 2010.

- Greene, J. *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*. New York: Penguin, 2013.
- . *The Secret Joke of Kant's Soul*, w: W. Sinnott-Armstrong (red.), *Moral Psychology*, t. 3: *The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2008, s. 35–79.
- Greene J. et al. *Cognitive Load Selectively Interferes with Utilitarian Moral Judgment*. „Cognition” 107 (2008): 1144–1154.
- Greene, J., Haidt, J. *How (and Where) Does Moral Judgment Work?*, „Trends in Cognitive Sciences” 6 (2002): 517–523.
- Grene, M. *Descartes among the Scholastics: The Aquinas Lecture 1991*. Milwaukee: Marquette University Press, 1991.
- . *The Knower and the Known*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1974.
- . *The Understanding of Nature: Essays in the Philosophy of Biology*. Dordrecht–Boston: Reidel, 1973.
- Guillemus de Conchis. *De Philosophia Mundi*. Patrologia Latina, CLXXII.
- Guttig, G. *What Philosophers Know: Case Studies in Recent Analytic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Haack, S. *Defending Science – Within Reason: Between Scientism and Cynicism*. Amherst: Prometheus Books, 2007.
- . *Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays*. Chicago–London: University of Chicago Press, 1998.
- . *Truth and Progress in the Sciences: An Innocent Realist Perspective*, w: K. Pritzl (red.), *Truth: Studies of a Robust Presence*. Washington, DC: The Catholic University Press, 2010, s. 310–335.
- . *Science 'From a Feminist Perspective'*. „Philosophy” 67 (1992): 5–18.
- . *Why I'm a Peirce Person*, w: F. Belluci, A.-V. Peitaarininen, F. Stjernfeld (red.), *Peirce: Five Questions*. New York: Automatic Press, 2014, s. 81–95.
- . *Six Signs of Scientism*. „Logos & Episteme” 3 (2012): 75–95.
- . *Credulity and Circumspection: Epistemological Character and the Ethics of Belief*. „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 88 (2014): 27–47.
- . *Extreme Scholastic Realism: Its Relevance to Philosophy of Science Today*. „Transactions of the C.S. Peirce Society” 27 (1992): 19–50.
- Habermas, J. *Peirce and Communication*, w: K.L. Ketner (red.), *Peirce and Contemporary Thought: Philosophical Inquiries*. New York: Fordham University Press, 1995, s. 243–266.
- Hacker, P.M.S., Bennett, M.R. *History of Cognitive Neuroscience*. Malden, MA: Wiley–Blackwell, 2013.
- . *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003.
- Haggard, P. *Neuroethics of Free Will*, w: J. Illes, B.J. Sahakian (red.), *The Oxford Handbook of Neuroethics*. New York: Oxford University Press, 2011, s. 219–226.

- *Intention and Agency*, w: M.S. Gazzaniga, G.R. Mangun (red.), *The Cognitive Neurosciences*, 5th ed. Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2014, s. 875–885.
- Hahn, L.E. Schilpp, P.A. (red.) *The Philosophy of W.V. Quine*. La Salle: Open Court, 1986.
- Haidt, J. *Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon Books, 2012.
- Haidt, J., Kesebir, S. *Morality*, w: S.T. Fiske, D. Gilbert, G. Lindzey (red.), *Handbook of Social Psychology*, 5th ed. Hoboken, NJ: Wiley, 2010, s. 797–832.
- Haidt, J., Graham, J., Nosek, B. *Liberals and Conservatives Rely on Different Sets of Moral Foundations*. „Journal of Personality and Social Psychology” 96 (2009): 1029–1046.
- Haidt, J., Joseph, C. *How Five Sets of Innate Intuitions Guide the Development of Many Culture-Specific Virtues, and Perhaps Even Modules*, w: P. Carruthers, S. Laurence, S. Stich (red.), *The Innate Mind*, t. 3. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 367–391.
- Haidt, J., Joseph, C. *Intuitive Ethics: How Inately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues*. „Daedalus” 133 (2004): 55–66.
- Haldane, J. *The Breakdown of Contemporary Philosophy of Mind*, w: tenze (red.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002, s. 54–75.
- *Brentano’s Problem*. „Grazer Philosophische Studien” 35 (1989): 1–32.
- *Insight, Inference, and Intellection*. „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 73 (1999): 31–45.
- *Rational and Other Animal*. „Royal Institute of Philosophy, Supplement” 41 (1996): 17–28.
- *Practical Philosophy: Ethics, Society and Culture*. Exeter: Imprint Academic, 2009.
- Haldane, J.J., Smart, J.J.C. *Atheism and Theism*, 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2003.
- Hankey, W. *Why Philosophy Abides for Aquinas*. „The Heythrop Journal” 42 (2001): 329–348.
- Harris, J. *Enhancing Evolution: The Ethical Case For Making Better People*. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2007.
- *The Value of Life: An Introduction to Medical Ethics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Harris, S. *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York: Free Press, 2010.
- Harrison, P. *Science and Secularization*, „Intellectual History Review” 27 (2017): 47–70.
- *Territories of Science and Religion*. Chicago–London: University of Chicago Press, 2015.
- *Fall of Man and the Foundations of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Harrison, P. (red.) *The Cambridge Companion to Science and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- Hauser, M.D. *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: Ecco–Harper Collins, 2006.
- Hauskeller, M. *Telos: The Revival of an Aristotelian Concept in Present Day Ethics*. „Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 48 (2005): 62–75.
- Helion, Ch., Pizarro, D.A. *Beyond Dual-Process: The Interplay of Reason and Emotion in Moral Judgment*, w: J. Clausen, N. Levy (red.), *Handbook of Neuroethics*. Dordrecht: Springer Reference, 2015, s. 109–125.
- Henrich, J., Heine, S., Norenzayan, A. *The Weirdest People in the World?* „Behavioral and Brain Sciences” 33 (2010): 61–83.
- Hibbs, Th. *Aquinas, Ethics, and Philosophy of Religion: Metaphysics and Practice*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
- Hill, Th.E. Jr. *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hoffman, P. *Does Efficient Causation Presuppose Final Causation? Aquinas vs. Early Modern Mechanism*, w: S. Newlands, L.M. Jorgensen (red.), *Metaphysics and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 295–312.
- Hoffmann, T., Michon, C. *Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism*. „Philosophers’ Imprint” 17 (2017): 1–36.
- Hoffmann, T. Müller, J. Perkams, M. (red.) *Aquinas and the Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Hornsby, J. *Physicalism, Conceptual Analysis, and Acts of Faith*, w: I. Ravenscroft (red.), *Minds, Worlds & Conditionals: Essays in Honour of Frank Jackson*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- . *Simple Mindedness: In Defense of Naive Naturalism in the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- . *Causality and ‘the Mental’*. „Humana.Mente Journal of Philosophical Studies” 29 (2015): 125–140.
- Houser, N. „Introduction to EP Volume 1”, w: *The Essential Peirce*. Dostępne on-line: <http://www.iupui.edu/~peirce/ep/ep1/intro/ep1intro.htm>.
- Hulswit, M. *From Cause to Causation: A Peircean Perspective*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature*, wyd. D.F. Norton, M.J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Hughes, J. *Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism*. „Journal of Medicine and Philosophy” 35 (2010): 622–640.
- Hursthouse, R. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Hutchison, K. *Dormitive Virtues, Scholastic Qualities, and the New Philosophies*. „History of Science” 29 (1991): 245–278.
- Illes, J. et alii (red.) *The Oxford Handbook of Neuroethics*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Inglis, J. *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*. Leiden: Brill, 1998.
- Irwin, T. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, t. 1: *From Socrates to the Reformation*. Oxford: Oxford University Press, 2007; t. 2: *From Suarez to Rousseau* (2008); t. 3: *From Kant to Rawls* (2009).

- . *Scotus on the Possibility of Moral Motivation*, w: P. Bloomfield (red.), *Morality and Self-Interest*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 159–176.
- Jacobs, J.D., O'Connor, T. *Agent Causation in a Neo-Aristotelian Metaphysics*, w: S.C. Gibb, E.J. Lowe, R.D. Ingthorsson (red.), *Mental Causation and Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 173–192.
- Jacquart, D. *The Influence of Arabic Medicine in the Medieval West*, w: R. Rashed (red.), *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, t. 3. London: Routledge, 1996, s. 963–984.
- Jacquette, D. *Introduction: Brentano's Philosophy*, w: D. Jacquette (red.), *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 1–19.
- James, W. *Pragmatism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.
- Jansen, J. *Aristotle's Theory of Dispositions*, w: G. Damshen, R. Schnepf, K.R. Stüber (red.), *Debating Dispositions: Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind*. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2009, s. 24–46.
- Jaworski, W. *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind–Body Problem*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Jenkins, Ph. *The New Anti-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Jensen, S.J. *Knowing the Natural Law: From Precepts and Inclinations to Deriving Oughts*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2015.
- Johnson, M.R. *Aristotle on Teleology*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Jordan, M.D. *Rewritten Theology: Aquinas Afer His Readers*. Oxford: Blackwell, 2006.
- . *Ordering Wisdom: The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1986.
- Juarrero, A. *Dynamics in Action: Intentional Behavior as a Complex System*. Cambridge, MA–London: The MIT Press, 1999.
- Kenny, A. *The Legacy of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, 1984.
- Kerr, F. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Malden, MA: Blackwell, 2002.
- Kihlstrom, J.F. *Is There a 'People Are Stupid' School in Social Psychology?* „Behavioral and Brain Sciences” 27 (2004): 348.
- King, P. *Medieval Intentionality and Pseudo-Intentionality*. „Questio” 10 (2010): 25–44.
- . *Aquinas on the Emotions*, w: B. Davies, E. Stump (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 209–226.
- . *Aquinas on the Passions*, w: S. MacDonald, E. Stump (red.), *Aquinas's Moral Theory*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999, s. 101–132.
- King, P.J. *One Hundred Philosophers: The Life and Work of the World's Greatest Thinkers*. London–New York: Quarto–Barrons, 2004.
- Klima, G. *Contemporary 'Essentialism' vs. Aristotelian Essentialism*, w: J. Haldane (red.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytic Traditions*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2002, s. 175–194.
- . *Man = Body + Soul: Aquinas's Arithmetic of Human Nature*, w: B. Davies (red.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 257–273.

- . *Thomistic 'Monism' vs. Cartesian 'Dualism'*. „Logical Analysis and History of Philosophy” 10 (2007): 92–112.
- . *Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect*. „Philosophical Investigations” 32 (2009): 163–182.
- . *Three Myths of Intentionality Versus Some Medieval Philosophers*. „International Journal of Philosophical Studies” 21 (2013): 359–376.
- Klubertanz, G. *The Discursive Power: Sources and Doctrine of the “Vis Cogitativa” According to St. Thomas Aquinas*. St. Louis: The Modern Schoolman, 1952.
- Koch, Ch. *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach*. Englewood, CO: Roberts & Company, 2004.
- Koons, R.C. Bealer, G. (red.) *The Waning of Materialism*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Koons, R.C. *Staunch vs. Faint-Hearted Hylomorphism: Toward an Aristotelian Account of Composition*. „Res Philosophica” 91 (2014): 151–178.
- Koopman, C. *Bernard Williams on Philosophy’s Need for History*. „The Review of Metaphysics” 64 (2010): 3–30.
- Koslicki, K. *The Structure of Objects*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Kraemer, F. *Me, Myself and My Brain Implant: Deep Brain Stimulation Raises Questions of Personal Authenticity and Alienation*. „Neuroethics” 6 (2013): 483–497.
- Lackey, M. *Secularization Theory and Theological Origins of Totalitarianisms*, w: C.G. Prado (red.), *Foucault’s Legacy*. London–New York: Continuum, 2009, s. 124–145.
- Lane, W.C. Moreland, J.P. (red.) *Naturalism: Critical Analysis*. London–New York: Routledge, 2000.
- Lee, P., George, R.P. *Body–Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Lenman, J. „Moral Naturalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition), Edward N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/naturalism-moral>.
- . *The Saucer of Mud, The Kudzu Vine and the Uxorious Cheetah: Against Neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics*. „European Journal of Analytic Philosophy” 1 (2005): 37–50.
- Lennox, J.G. *Divide and Explain: The Posterior Analytics in Practice*, w: A. Gotthelf, J.G. Lennox (red.), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 90–119.
- Leunissen, M. *Explanation and Teleology in Aristotle’s Science of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Levy, N. *Empirically Informed Moral Theory: A Sketch of the Landscape*. „Ethical Theory and Moral Practice” 12 (2009): 3–8.
- . *Neuroethics: Challenges for the 21st Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . *What (if Anything) Is Wrong with Bestiality?* „Journal of Social Philosophy” 34 (2003): 444–456.

- . *Sartre*. Oxford: Oneworld, 2002.
- Lewens, T. *Human Nature: The Very Idea*. „Philosophy of Technology” 25 (2012): 459–474.
- Lewontin, R.C. *Billions and Billions of Demons*. „New York Review of Books” 44 (9 January 1997), s. 31 [dostępne on-line: www.nybooks.com/articles/1997/01/09/billions-and-billions-of-demons/].
- Lichacz, P. *Porządek miłości a wymóg bezstronności*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 15 (2017): 177–195.
- . *Did Aquinas Justify the Transition from ‘Is’ to ‘Ought’?* Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2010.
- . *Czy stworzenie wyklucza ewolucję?*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*. Poznań: UAM, Wydział Teologiczny, 2010, s. 71–94.
- . *Metafizyka i teologia u św. Tomasza z Akwinu*, w: R.J. Woźniak (red.), *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008, s. 163–186.
- Lilley, S. *Transhumanism and Society: The Social Debate over Human Enhancement*. Dordrecht: Springer, 2013.
- Lisska, A. *Medieval Theories of Intentionality: from Aquinas to Brentano and Beyond*, w: C. Paterson M.S. Pugh (red.), *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*. Burlington: Ashgate, 2006, s. 147–170.
- . *A Look at Inner Sense in Aquinas: A Long-Neglected Faculty Psychology*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 80 (2006): 1–19.
- Lombardo, N.E. *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010.
- Louden, R.B. *Can We Be Too Moral?* „Ethics” 98 (1988): 361–378.
- . *On Some Vices of Virtue Ethics*. „American Philosophical Quarterly” 21 (1984): 227–236.
- MacIntyre, A. *After Virtue*. London: Duckworth, 1981.
- . *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.
- . *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth, 1988 [*Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zb., red. nauk. A. Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007].
- . *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago–La Salle: Open Court, 1999.
- Maier, H. (red.) *Totalitarianism and Political Religions*, tłum. J. Bruhn. New York: Routledge, 2007.
- Marcus, S.J. (red.) *Neuroethics: Mapping The Field*. New York: The Dana Foundation, 2002.
- Marenbon, J. *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*. New York: Routledge, 2007.
- Maritain, J. *Three Reformers: Luther – Descartes – Rousseau*. New York: Scribner’s Sons, 1929.

- Marmodoro, A. *Aristotelian Hylomorphism without Reconditioning*. „Philosophical Inquiry” 36 (2013): 5–22.
- Martin, R. Barresi, J. *Naturalization of the Soul: Soul and Personal Identity in the Eighteenth Century*. London–New York: Routledge, 2000.
- McCauley, R.N. *Reduction: Models of Cross-Scientific Relations and Their Implications for the Psychology–Neuroscience Interface*, w: P. Thagard (red.), *Philosophy of Psychology and Cognitive Science*. New York: Elsevier, 2007, s. 105–158.
- McInerny, R. *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2006.
- . *Characters in Search of Their Author: The Gifford Lectures, Glasgow 1999–2000*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2001.
- . *Naturalism and Thomistic Ethics*. „The Thomist” (1976): 222–242.
- Metselaar, S. *God as First Known: The Common Ground of Philosophy and Theology in Bonaventure’s Thought*. Amsterdam: Vrije Universiteit, 2015.
- Michon, C. *Le libre arbitre*, w: T.-D. Humbrecht (red.), *Saint Thomas d’Aquin*. Paris: Cerf, 2010, s. 237–272.
- . *Intentionality and Proto-Thoughts*, w: D. Perler (red.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill, 2001, s. 325–342.
- . *Opium’s Virtus Dormitiva*, w: M. Kistler, B. Gnassounou (red.), *Dispositions and Causal Powers*. Aldershot–Burlington: Ashgate, 2007, s. 133–150.
- Midgley, M. *The Myths We Live By*. London–New York: Routledge, 2011.
- . *Evolution as Religion: Strange Hopes and Stranger Fears*. London–New York: Routledge, 2002.
- . *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning*. London–New York: Routledge, 1992.
- Miller, G. *Kindness, Fidelity, and Other Sexually Selected Virtues*, w: W. Sinnott-Armstrong (red.), *Moral Psychology*, t. 1: *Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*. Cambridge, MA–London: MIT Press, 2008, s. 209–243.
- Miner, R. *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, 1^a 2^{ae}, 22–48*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Minerva, F. *Neuroetica, a Look at the Development of the Italian Debate on Neuroethics*. „Neuroethics” 6 (2013): 233–236.
- Monastersky, R. *Religion on the Brain*. „Chronicles of Higher Education”, 26 maj 2006, A15.
- Mondin, B. *St. Thomas Aquinas’ Philosophy in the Commentary to the Sentences*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- Moore, G.E. *Principia Ethica*, red. T. Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Moran, D. *Brentano’s Thesis*. „Proceedings of the Aristotelian Society” Supplementary Volume 79 (1996): 1–27.
- Morris, S.G. *Science and the End of Ethics*. New York: Palgrave, 2015.
- Müller-Hill, B. *Murderous Science: Elimination by Scientific Selection of Jews, Gypsies, and Others in Germany, 1933–1945*, tłum. G.R. Fraser. Plainview, NY: Cold Spring Harbor Laboratory Press, 1998.

- Murphy, C.E. *Aquinas on Our Responsibility for Our Emotions*. „Medieval Philosophy and Theology” 8 (1999): 163–205.
- Nagel, E. *Peirce's Place in Philosophy*. „Historia Mathematica” 9 (1982): 302–310.
- Nagel, Th. *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- . *Secular Philosophy and the Religious Temperament: Essays 2002–2008*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Narvaez, D. *Neurobiology and the Development of Human Morality: Evolution, Culture and Wisdom*. New York: Norton, 2014.
- Némésius d'Émèse, *De natura hominis: traduction de Burgundio de Pise*, wyd. G. Verbeke, J.R. Moncho. Leiden: Brill, 1975.
- Noone, T.B. *Of Angels and Men: Sketches from High Medieval Epistemology*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011.
- Numbers, R.L. Kampourakis, K. (red.) *Newton's Apple and Other Myths about Science*. Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2015.
- Numbers, R.L. (red.) *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*. Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2009.
- Nussbaum, M. *Virtue Ethics: A Misleading Category?* „The Journal of Ethics” 3 (1999): 163–201.
- . *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*. „Political Theory” 20 (1992): 202–246.
- . *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*. „Midwest Studies in Philosophy” 13 (1988): 32–53.
- Oderberg, D.S. *The Great Unifier: Form and the Unity of the Organism*, w: W.M.R. Simpson, R.C. Koons, N.J. Teh (red.), *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science*. London–New York: Routledge, 2017, s. 210–232.
- . *Is Form Structure?*, w: D. Novotný, L. Novak (red.), *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*. New York: Routledge, 2014, s. 164–180.
- . *Teleology: Inorganic and Organic*, w: A.M. González (red.), *Contemporary Perspectives on Natural Law: Natural Law as a Limiting Concept*. Aldershot–Burlington: Ashgate, 2008, s. 259–279.
- . *Real Essentialism*. New York: Routledge, 2007.
- Osler, M.J. *Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy*. „Osiris” 16 (2001): 151–168.
- . *From Immanent Natures to Nature as Artifice: The Reinterpretation of Final Causes in Seventeenth-Century Natural Philosophy*. „The Monist” 79 (1996): 388–407.
- Osler, M.J. (red.) *Rethinking the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Owen, D. *Hume's Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Paluch, M. *Dlaczego Tomasz*. Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2012.
- . *La profondeur de l'amour divin: La prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 2004.

- . *Czy Akwinata stał się woluntarystą. Kilka obserwacji na temat wciąż niezakończzonego sporu*. „Przegląd Tomistyczny” 22 (2016): 313–330.
- Papineau, D. „Naturalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), Edward N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism>.
- . *Philosophical Naturalism*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.
- Parens, E. *Shaping Our Selves: On Technology, Flourishing, and a Habit of Thinking*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- . *Authenticity and Ambivalence: Toward Understanding the Enhancement Debate*. „Hastings Center Report” 35 (2005): 34–41.
- Parens, E. (red.) *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1998.
- Park, W. *Abduction and Estimation in Animals*. „Foundations of Science” 17 (2012): 321–337.
- Pasnau, R. (red.) *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Peirce, C.S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, wersja elektroniczna, wyd. J. Deely. Charlottesville, VA: Intelelex Corporation, 1994.
- . *Writings of Charles S. Peirce, A Chronological Edition*, red. E.C. Moore et alii. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Perler, D. *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age*. Paris: Vrin, 2003.
- Pieper, J. *The Concept of 'Createdness' and Its Implications*, w: Tommaso d'Aquino *nel suo VII centenario*. Roma–Napoli, 1974, s. 189–198.
- Pincoffs, E. *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics*. Lawrence: University of Kansas, 1986.
- Pinker, S. *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York: Viking, 2011.
- Popa, T. *Mechanisms: Ancient Sources*, w: S. Glennan, P. Illari (red.), *The Routledge Handbook of Mechanisms and Mechanical Philosophy*. New York: Routledge, 2018, s. 13–25.
- Popper, K. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Post, J.F. „Naturalism”, w: R. Audi (red.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Potter, V. *Peirce's Philosophical Perspectives*, red. V.M. Colapietro. New York: Fordham University Press, 1996.
- Pouivet, R. *Après Wittgenstein, saint Thomas*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- Pouliot, F. *La doctrine du miracle chez Thomas d'Aquin: Deus in omnibus intime operatur*. Paris: Vrin, 2005.
- Prioreschi, P. *A History of Medicine*, t. 5: *Medieval Medicine*. Omaha: Horatius Press, 2003, s. 215–324.
- Putallaz, F.-X. *Censorship*, w: Robert Pasnau (red.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, t. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 99–113.

- Putnam, H. *Realism with a Human Face*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- . *The Content and Appeal of „Naturalism”*, w: M. De Caro, D. Macarthur (red.), *Naturalism in Question*. Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2004, s. 59–70.
- Quine, W.V.O. *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953.
- Radoilska, L. *Addiction and Weakness of Will*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- . *An Aristotelian Approach to Cognitive Enhancement*. „Journal of Value Inquiry” (2010): 365–375.
- . *L'Actualité d'Aristote en morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- Rawls, J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*, wyd. B. Herman. Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2000.
- Reichberg, G.M. *Beyond Privation: Moral Evil in Aquinas's De malo*. „The Review of Metaphysics” 55 (2002): 751–784.
- Reisch, G.A. *From 'the Life of the Present' to the 'Icy Slopes of Logic': Logical Empiricism, the Unity of Science Movement, and the Cold War*, w: A. Richardson, Th. Uebel (red.), *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 58–87.
- Rini, R.A. *Psychology and the Aims of Normative Ethics*, w: J. Clausen, N. Levy (red.), *Handbook of Neuroethics*. Dordrecht: Springer Reference, 2015, s. 149–168.
- Roberts, R.C. Wood, W.J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Robinson, H. *Matter and Sense: A Critique of Contemporary Materialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Robinson, H., Tallis, R. *The Pursuit of Mind*. Carcanet: Manchester, 1991.
- Rogers, K. „Marjorie Grene”, *Encyclopædia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Marjorie-Grene> (15.11.2017).
- Rose, S. Lewontin, R.C. Kamin, L.J. *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*. London: Penguin, 1984.
- Roskies, A. *Are Ethical Judgments Intrinsically Motivational? Lessons from 'Acquired Sociopathy'*. „Philosophical Psychology” 16 (2003), s. 51–66.
- . *Neuroethics for the New Millennium*. „Neuron” 35 (2002): 21–23.
- Rundle, B. *Why there is Something rather than Nothing*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Russell, B. *Wisdom of the West*, red. P. Foulkes. London: Crescent, 1959.
- Russell, J.B. *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians*. New York: Praeger, 1991.
- Russell, D.C. *Virtue Ethics, Happiness, and the Good Life*, w: D.C. Russell (red.) *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 7–29.
- . *Practical Intelligence and the Virtues*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

- . *Agent-Based Virtue Ethics and the Fundamentality of Virtue*. „American Philosophical Quarterly” 45 (2008): 329–347.
- Sanford, J.J. *Before Virtue: Assessing Contemporary Virtue Ethics*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2015.
- Satel, S. Lilienfeld, S.O. *Brainwashed: The Seductive Appeal of Mindless Neuroscience*. New York: Basic Books, 2013.
- Savarino, M.E. *Toward an Ontology of Virtue Ethics*. „Journal of Philosophical Research” 18 (1993): 243–259.
- Savulescu, J., Sandberg, A. *Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us*. „Neuroethics” 1 (2008): 31–44.
- Scheman, N. *Feminism in Philosophy of Mind: Against Physicalism*, w: M. Fricker, J. Hornsby (red.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 49–67.
- Schermer, M. *Health, Happiness and Human Enhancement – Dealing with Unexpected Effects of Deep Brain Stimulation*. „Neuroethics” 6 (2013): 435–445.
- Schleim, S. *Moral Cognition: Introduction*, w: J. Clausen, N. Levy (red.), *Handbook of Neuroethics*. Dordrecht: Springer Reference, 2015, s. 97–108.
- Schmid, S. *Faculties in Early Modern Philosophy*, w: D. Perler (red.), *The Faculties: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 150–197.
- Schmidt, R.W. *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- Schuhmann, K. *Brentano’s Impact on Twentieth-century Philosophy*, w: D. Jacquette (red.), *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 277–297.
- Schulman, A.N. *Science Anxiety*. „The Hedgehog Review” 18 (2016): http://www.iasc-culture.org/THR/THR_article_2016_Fall_Schulman.php.
- Shank, M., Lindberg, D.C. (red.) *The Cambridge History of Science: Medieval Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Shanley, B.J. *Beyond Libertarianism and Compatibilism: Thomas Aquinas on Created Freedom*, w: R. Velkley (red.), *Freedom and the Human Person*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2007, s. 70–89.
- Shields, Ch., Pasnau, R. *The Philosophy of Aquinas*, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Short, T.L. *Peirce’s Theory of Signs*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Singer, P. *Unsanctifying Human Life*, red. Helga Kuhse. Oxford: Blackwell, 2002.
- Snow, N. *Virtue as Social Intelligence: An Empirically Grounded Theory*. New York: Routledge, 2010.
- Sober, E. *Ockham’s Razors: A User’s Manual*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Solère, J.-L. *La notion d’intentionnalité chez Thomas d’Aquin*. „Philosophie” 23 (1989): 13–36.
- Solomon, D. *Virtue Ethics: Radical or Routine?*, w: M. DePaul, L. Zagzebski (red.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 57–80.

- . *Keeping Virtue in Its Place: A Critique of Subordinating Strategies*, w: Th. Hibbs, J. O'Callaghan (red.), *Recovering Nature: Essays in Natural Philosophy, Ethics, and Metaphysics in Honor of Ralph McInerney*. Notre Dame–London: University of Notre Dame Press, 1999, s. 83–104.
- . *Internal Objections to Virtue Ethics*. „Midwest Studies in Philosophy” 13 (1988): 428–441.
- Solomon, R.C. *The Philosophy of Emotions*, w: M. Lewis, J.M. Haviland-Jones, L. Feldman Barrett (red.), *Handbook of Emotions*, 3rd ed. New York–London: The Guilford Press, 2008, s. 3–16.
- Sorell, T. *Scientism, Philosophy and Infatuation with Science*. London–New York: Routledge, 1991.
- Spaemann, R. *The Unrelinquishability of Teleology*, w: A.M. González (red.), *Contemporary Perspectives on Natural Law: Natural Law as a Limiting Concept*. Aldershot–Burlington: Ashgate, 2008, s. 282–296.
- Stadler, F. *The Vienna Circle: Context, Profile, and Development*, w: A. Richardson, Th. Uebel (red.), *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 13–40.
- Stock, M. *Sense Consciousness According to St. Thomas*. „The Thomist” 21 (1958): 415–486.
- Stump, E. *Aquinas*. New York: Routledge, 2003
- . *Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will*, w: B. Davies (red.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 275–294.
- Sturgeon, N.L. *Ethical Naturalism*, w: D. Copp (red.), *Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, 2006, s. 91–121.
- Suarez-Nani, T. *Les anges et la philosophie: Subjectivité et fonction des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*. Paris: Vrin, 2002.
- . *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*. Paris: Vrin, 2002.
- Sutton, J. *The Body and the Brain*, w: S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton (red.), *Descartes' Natural Philosophy*. London–New York: Routledge, 2000, s. 697–722.
- Szutta, N., Szutta, A. (red.) *W poszukiwaniu moralnego charakteru*. Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2015.
- Tabaczek, M. *Emergence and Downward Causation Reconsidered in Terms of the Aristotelian-Thomistic View of Causation and Divine Action*. „Scientia et Fides” 4 (2016): 115–149.
- . *The Metaphysics of Downward Causation: Rediscovering the Formal Cause*. „Zygon” 48 (2013): 380–404.
- Tachau, K.H. *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology, and the Foundations of Semantics 1250–1345*. Leiden: Brill, 1988.
- Tahko, T.E. (red.) *Contemporary Aristotelian Hylomorphism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- . (red.) *Contemporary Aristotelian Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

- Tallis, R. *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*. Durham–Bristol, CT, Acumen, 2011.
- . *The Explicit Animal: A Defence of Human Consciousness*. London: Macmillan, 1991.
- Tarski, A. *On the Calculus of Relations*. „The Journal of Symbolic Logic” 6 (1941): 73–89.
- Taylor, M.C. *After God*. Chicago–London: University of Chicago Press, 2007.
- Telfer, W. *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*. Westminster John Knox Press: Louisville, 1955.
- Tellkamp, J.A. *Aping Logic? Albert the Great on Animal Mind and Action*, w: J. Kaukua, T. Ekenberg (red.), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*. Springer Switzerland, 2016, s. 109–123.
- Te Velde, R.A. *Natural Reason in the Summa contra Gentiles*, w: B. Davies (red.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 117–140.
- Tillich, P. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, 1957.
- Titus, C.S. *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas in Dialogue with the Psychological Sciences*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2006.
- Toner, P. *Hylemorphic Animalism*. „Philosophical Studies” 155 (2011): 65–81.
- Torrell, J.-P. *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś. Kęty–Warszawa: Marek Derewiecki–Instytut Tomistyczny, 2008.
- Tugwell, S. *Pasja Dominika*, tłum. Krzysztof Pachocki. Poznań: W drodze, 2013.
- Tuominen, M. *Apprehension and Argument: Ancient Theories of Starting Points for Knowledge*. Dordrecht: Springer, 2007.
- Tuominen, M., Heinämaa, S. Mäkinen, V. (red.) *New Perspectives on Aristotelianism and Its Critics*. Leiden–Boston: Brill, 2015.
- Uebel, Th. „Vienna Circle”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/vienna-circle>.
- Uttal, W.R. *Mind and Brain: A Critical Appraisal of Cognitive Neuroscience*. Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2011.
- . *Psychomythics: Sources of Artifacts and Misconceptions in Scientific Psychology*. Mahwah, NJ–London: Lawrence Erlbaum Associates, 2003.
- . *Neural Theories of Mind: Why the Mind–Brain Problem May Never Be Solved*. Mahwah, NJ–London: Lawrence Erlbaum Associates, 2005.
- . *The New Phrenology: The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*. Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2001.
- Van Hove, A. *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*. Bruges–Paris: Gabalda, 1927.
- Vicaire, M.H. *Dominik i jego Bracia Kaznodzieje*, tłum. Andrzej Graboń. Poznań: W drodze, 1985.
- Vidal, F. *Historical and Ethical Perspectives of Modern Neuroimaging*, w: J. Clausen, N. Levy (red.), *Handbook of Neuroethics*. Dordrecht: Springer Reference, 2015, s. 535–550.

- Wallace, W.A. *The Modeling of Nature: Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996.
- . *Albert the Great's Inventive Logic: His Exposition of the Topics of Aristotle*. „American Catholic Philosophical Quarterly” 70 (1994): 11–39.
- . *A Place for Form in Science: The Modeling of Nature*. „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 69 (1994): 35–46.
- . *From a Realist Point of View: Essays on the Philosophy of Science*. Washington, DC: University of America Press, 1979.
- . *Immateriality and Its Surrogates in Modern Science*. „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 52 (1978): 28–38.
- . *Causality and Scientific Explanation*, 2 t. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1974.
- Waller, B.N. *Against Moral Responsibility*. Cambridge, MA–London: The MIT Press, 2011.
- Walsh, D. *Mechanism and Purpose: A Case for Natural Teleology*. „Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences” 43 (2012): 173–181.
- . *Evolutionary Essentialism*. „The British Journal for the Philosophy of Science” 57 (2006): 425–448.
- Watson, J.B. *Psychological Care of Infant and Child*. New York: Norton, 1928.
- Westberg, D. *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Wheeler, B. *What Happens at an Atheist Church?* BBC News Magazine (z 4 lutego 2013): <http://www.bbc.co.uk/news/magazine-21319945>.
- White, A. *Instinct and Custom*. „The Thomist” 66 (2002): 577–605.
- White, L. *Why the Cogitative Power?*. „Proceedings of the Catholic Philosophical Association” 72 (1998): 213–227.
- Wickens, A.P. *A History of the Brain: From Stone Age Surgery to Modern Neuroscience*. London–New York: Psychology Press, 2015.
- Wierzbicka, A. *Imprisoned in English: The Hazards of English as a Default Language*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- . *Experience, Evidence, and Sense: The Hidden Cultural Legacy of English*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Wiesing, U. *The History of Medical Enhancement: From Restitutio ad Integrum to Transformatio ad Optimum?*, w: B. Gordijn, R. Chadwick (red.), *Medical Enhancement and Posthumanity*. Dordrecht: Springer, 2008, s. 9–24.
- Williams, B. *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2006.
- . *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2002.
- . *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press, 1993.
- Williams, Ch.R. *Vice and Naturalistic Ontology*. „Philosophy, Psychiatry, & Psychology” 15 (2008): 39–41.

- Witt, Ch. *Aristotelian Essentialism Revisited*. „Journal of the History of Philosophy”, 27 (1989): 285–298.
- Zagzebski, L. *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Zwolinski, M., Schmitz, D. *Environmental Virtue Ethics: What It Is and What It Needs to Be*, w: D.C. Russell (red.) *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 221–239.

Indeks osobowy

- Abbott Francis Ellingwood 30
Abelard (Petrus Abaelardus) 29
Adorno Theodor W. 92
Aersten Jan A. 61
Akwinata – *passim*
Albert Wielki 63, 97, 122, 159, 246, 248
Alfanus 246
Al-Farabi 245
Al-Ghazali 245
Anaksagoras 208
Anderson Benedict 92
Anellis Irving H. 27
Annas Julia 38, 265–267, 272, 282, 283
Anscombe G. Elizabeth A. 13, 181, 182, 264, 279
Appiah Kwame A. 282
Apple Rima D. 44–45
Arendt Hannah 58, 92
Ariew Roger 67
Armstrong David M. 311
Arnhart Larry 282
Arnold Magda 301
Arystoteles 21, 23–26, 32, 33, 62, 64, 73, 79, 81, 101, 104–109, 113, 120–143, 148–152, 155, 160–162, 176, 180, 192, 193, 197, 200, 208, 210, 218, 220–229, 239–243, 247, 250, 255, 262, 264, 268, 292, 299, 308, 311, 323, 326
Ashley Benedict M. 122, 221, 291
Athanassoulis Nafsika 283
Audi Robert 117
Augros Michael 130
Augustyn z Hippony 81, 102, 133, 135, 138, 148–149, 244, 255, 318
Awerroes 245
Awicenna 245, 257
Bacon Francis 109, 176–177, 211
Baertschi Bernard 8, 36, 202–204
Baird Robert 94
Baker Lynne Rudder 181–182
Baldwin Tom 319
Barad Judith 300
Barker Mark 247
Barnes Barry 94
Baruch Robert 26
Barresi John 19
Bealer George 116
Beck Lewis 171
Becker Lawrence C. 282
Bedouelle Guy 120
Beethoven Ludwig van 194
Belluci Francesco 183
Bennett Maxwell R. 52, 113, 226
Bentham Jeremy 262, 323
Berkeley George 30, 163
Bickhard Mark H. 217
Bickle John 36, 194
Bigelow Kathryn M. 46
Bird Alexander 222
Black Deborah 245
Block Ned 194
Bloomfield Paul 265
Boland Vivian 61
Bonino Serge-Thomas 214
Boole George 26–28
Bostrom Nick 260
Botton Alain de 93
Boulter Stephen 64, 159–165, 223
Boyd Richard 194
Boyle Robert 211–212
Braine David 225–226
Brentano Franz 22–25, 33–34, 113–114, 118–120, 140, 320, 324
Brewer Talbot 82

- Brink David O. 136
 Brock Stephen L. 213–214, 226
 Brown Stephen R. 223, 282, 307–307
 Brooke John Hedley 71
 Brower Jeffrey E. 224
 Brucker Johannes Jakob 74–76, 119
 Bruhn Jodi 91
 Buchanan Allen 260
 Burgundiusz z Pizy 244
 Burks Arthur W. 28
 Burnett Charles 61
 Burrell David B. 219
- Calvo Paco 217
 Caputo John D. 94
 Carnap Rudolf 165
 Carrette Jeremy R. 92
 Cartwright Nancy 181
 Casebeer William D. 223, 275, 282
 Catana Leo 119
 Cessario Romanus 79, 221, 291, 294
 Chadwick Ruth 44, 90
 Chalmers David 163
 Changeux Jean-Pierre 36
 Chappell Timothy 264
 Chapuis-Schmitz Delphine 8, 36
 Charlesworth Maxwell J. 192
 Cherry Mark J. 223
 Chmielewski Adam 59
 Chneiweiss Hervé 36
 Chomsky Noam 232–234
 Chryzyp 241
 Churchland Patricia S. 8, 36, 275
 Churchland Paul M. 36, 275–276
 Clausen Jens 8, 36, 276, 286, 297
 Cleary John J. 124
 Clifford William Kingdon 26
 Colapietro Vincent M. 26, 28
 Comte Auguste 70, 93
 Connell Sophia M. 124
 Coope Christopher Miles 264, 266, 271
 Copp David 142, 265
 Cormack Lesley B. 69
 Cornelius Randolph R. 301
- Cottingham John 67
 Cousin Victor 74
 Crane Tim 311
 Craver Carl F. 20, 198
 Curran Angela 223
 Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 64, 81, 323
- Dales Richard C. 71, 221
 Damasio Antonio 10–13, 65, 235–236, 254
 Damasio Hanna 11
 Damshen Gregor 311
 Darwall Stephen 136
 Darwin Charles 18–19, 31, 49, 175, 179
 Davidson Donald 194
 Davies Brian 100, 213, 224, 300
 Davis N. Ann 47
 Dawkins Richard 144–145, 156–157, 195
 Dewey John 28, 114
 Deely John N. 23, 29, 32–33, 243
 Dixon Thomas 20, 300
 De Caro Mario 115–116, 187
 De Castella Tom 93
 De Haan Daniel 200, 228, 247
 De Groot Jean 121, 200
 Demokryt 125, 200, 220, 224
 De Morgan August 26, 28
 DePaul Michael 264
 Des Chene Denis 13
 Devitt Michael 222
 Dobzhansky Theodosius 179
 Dodds Michael J. 157–158, 225
 Doig James 79
 Dominik Guzman 120
 Donagan Alan 37, 179
 Draper John 69
 Drost Mark 247,
 Dumsday Travis 222,
 Dupré John 94, 117, 172
- Eagleman David 48
 Eberl Jason T. 13
 Eco Umberto 27

- Eisele Carolyn 28
 Ellis Brian 222
 Ekenberg Tomas B. 246
 Emery Gilles 135
 Empedokles 208, 220
 Evers Kathinka 8, 36, 170

 Fairweather Abrol 112
 Fales Evan 146, 195
 Fangerau Heiner 10
 Farah Martha J. 8, 170
 Fegert Jörg M. 10
 Feldman Barrett Lisa 19
 Fenrychowa Janina 120
 Feser Edward 223
 Fichte Johann Gottlieb 22
 Finger Stanley 244
 Finnis John 13, 299
 Fiske Susan T. 288
 Flanagan Owen 205
 Floyd Juliet 38
 Floyd Shawn 300
 Flynn Thomas V. 247
 Fodor Jerry 194
 Foot Philippa 13, 223, 279, 282
 Forster Paul 31
 Foulkes Paul 27
 Fraser George R. 90
 Frege Gottlob 27–28
 Freud Sigmund 22, 87–88, 288
 Fricker Miranda 95–96, 180
 Fromm Erich 92
 Fryderyk II Hohenstauf 61

 Gabbay Dov M. 194
 Galen (Claudius Galenus) 198, 224, 238, 244
 Galileusz (Galileo Galilei) 18, 68, 105
 Gardiner Stephen M. 282
 Gassendi Pierre 211
 Gaukroger Stephen 13, 68, 108, 173
 Gazzaniga Michael S. 48, 167, 168
 Geach Mary 13
 Geach Peter 279

 George Robert P. 227
 George Rolf 23
 Gerson Lloyd P. 129
 Gibb Sophie C. 226
 Gilbert Daniel 288
 Gilson Étienne 73
 Giordano James J. 8
 Glannon Walter 8, 23, 170
 Glennan Stuart 199–200
 Glover Jonathan 47
 Glynn Patrick 88
 Gnassounou Bruno 310
 Gniazdowski Andrzej 114
 Gomila Toni 217
 Gondreau Paul 294
 González Ana Marta 224
 Goodenough Oliver 48
 Gordijn Bert 8, 44, 90
 Goris Harm 154
 Gormally Luc 13
 Gotthelf Alan 124, 223
 Goyette John 221
 Graboń Andrzej 120
 Graham Jesse 275
 Grant Edward 71, 149
 Greco John 112
 Greene Joshua 298–299
 Grene Marjorie 67, 179–180, 295
 Grzegorz z Nyssy 244
 Gutting Gary 91

 Haack Susan 182–186
 Habermas Jürgen 27
 Hacker Peter M.S. 52, 113, 226, 244
 Hahn Lewis E. 132
 Haggard Patrick 168
 Haidt Jonathan 260, 273–275, 284–298, 302
 Haldane John 12–13, 23, 132, 137–138, 140, 145, 222, 247
 Hankey Wayne 138
 Hardwick Charles S. 29
 Harris John 47, 260, 271
 Harris Sam 48, 146

- Harrison Peter 69-71, 101-111
 Hartshorne Charles 26
 Hauser Marc D. 53-54, 231-238, 246-248, 256-258, 284
 Hauskeller Michael 223
 Haviland-Jones Jeannette M. 19
 Hawking Stephen 126
 Hegel Georg W.F. 22, 29, 74-76
 Heinämaa Sara 121, 126
 Heine Steven 273
 Helion Chelsea 297-298
 Helmholtz Hermann von 31
 Henrich Joseph 273
 Herman Barbara 38
 Hibbs Thomas 263, 279, 299
 Hill Thomas E. Jr. 269-270
 Hitler Adolf 90, 236
 Hobbes Thomas 58, 174
 Hoffman Paul 224
 Hoffmann Tobias 79, 213
 Holm Soren 47
 Hook Sidney 114
 Horkheimer Max 92
 Hornsby Jennifer 95, 180-181
 Houser Nathan 26
 Hughes James 303
 Hulswit Menno 32
 Humbrecht Thierry-Dominique 213
 Hume David 20, 30, 65, 67, 159, 160-164, 172, 174, 180-181, 186, 205, 232-236, 257, 287-288, 290-295, 299, 323, 327
 Hursthouse Rosalind 282
 Husserl Edmund 22, 27, 114
 Hutchison Keith 308-309
 Huxley Julian 179
 Huxley Thomas H. 179
- Illari Phyllis 200
 Illes Judy 36, 168, 202
 Inglis John 72-80
 Ingthorsson Rögnvaldur D. 226
 Irwin Terence 38, 83-84, 136-137, 140, 265
- Jackson Frank 180
 Jacobs Jonathan D. 226
 Jacquart Danielle 61
 Jacqueline Dale 22-23
 James William 26, 28, 187-188
 Jan Damasceńczyk (Joannes Damasce-nus) 244
 Jan Duns Szkot 29, 30, 75-77, 185-186, 193, 252-253, 255-256, 265
 Jan od Św. Tomasza (Johannes Poinot) 32-33
 Jansen Judger 311
 Jaworski William 224
 Jenkins Philip 72
 Jensen Steven J. 136
 Jevons William S. 27
 Johnson Monte Ransome 223
 Jordan Mark D. 62, 76
 Jorgensen Larry M. 224
 Joseph Craig 274-275
 Juarrero Alicia 180
- Kamin Leon J. 94
 Kampourakis Kostas 68
 Kant Immanuel 20, 30, 36, 67, 83, 160, 171, 205, 232-234, 256, 262, 269, 275, 298, 323
 Karpiński Maciej 10
 Kartezjusz (Descartes René) 10-14, 19, 30, 33, 36, 60, 67, 138, 149, 160-163, 179, 197, 199, 203, 205, 211, 291, 308, 327
 Kaukua Jari 246
 Kenny Anthony 12
 Kerr Fergus 12, 294
 Kesebir Selin 288
 Keshen Richard 47
 Ketner Kenneth Laine 27
 Kihlstrom John F. 286
 Kim Jaegwon 114, 181, 194, 203
 King Peter 23, 300, 320
 King Peter J. 182
 Kistler Max 310
 Kleutgen Joseph 73, 75-77

- Klima Gyula 23, 222, 224, 320
 Klubertanz George 243–245
 Koch Christof 203
 Kochaniewicz Bogusław 141
 Koehn Glen 23–25
 Konstantyn Afrykańczyk 61
 Koons Robert C. 116, 224
 Koopman Colin 37
 Kopernik Mikołaj 18
 Koslicki Kathrin 224
 Kraemer Felicitas 10
 Kretzmann Norman 61
 Kripke Saul 160
 Kuhse Helga 271
 Kuryś Agnieszka 149, 220

 Lackey Michael 92
 Lakatos Imre 172
 Lane William Craig 114–115
 Latkovic Mark S. 221
 Laurentius Valla 29
 Lee Patrick 227
 Leibniz Gottfried W. 30, 160, 211
 Lenman James 117, 223
 Lennox James G. 124
 Leunissen Mariska 223
 Levering Matthew 135
 Levy Neil 8, 19, 36, 169, 215–216, 231,
 270–270, 276, 284, 286, 297
 Lewens Tim 223
 Lewis Michael 19
 Lewontin Richard C. 94, 171, 195
 Libera Alain de 220
 Libet Benjamin 217–219
 Liebig Justus von 31
 Lilienfeld Scott O. 48–49
 Lilley Stephen 303
 Lindberg David C. 61, 71
 Lindzey Gardner 288
 Lisska Anthony 23, 247
 Locke John 30, 33, 109
 Lombardo Nicolas E. 300
 Louden Robert B. 266, 272
 Lowe Edward J. 226

 Lowe Victor 26
 Luther Martin 73, 108–109, 149, 202

 Macarthur David 115–116, 187
 MacIntyre Alasdair 13, 37, 58–59, 84,
 223, 255–256, 268, 272, 279, 282,
 291
 Maier Hans 91
 Mäkinen Virpi 121, 126
 Malebranche Nicolas 291–292, 307
 Mangun George R. 168
 Marcus Ruth Barcan 160
 Marcus Steven J. 8
 Marenbon John 149
 Maritain Jacques 149
 Marmodoro Anna 224
 Martin Charles B. 311
 Martin Michael 146
 Martin Raymond 19
 Marty Anton 22
 Mauron Alexandre 202–204
 McCauley Robert N. 194
 McInerny Ralph 81, 131, 135, 263
 McMahan Jeff 47
 Medina José 58
 Meinong Alexius 22
 Metselaar Suzanne 134
 Michon Cyrille 213, 247, 310
 Midgley Mary 173–178
 Mikołaj z Autrécourt 161
 Milbank John 138
 Mill John Stuart 262, 323
 Miller Geoffrey 283
 Miner Robert 300
 Minerva Francesca 36
 Mlodinow Leonard 126
 Monastersky Richard 167
 Moncho José Rafael 244
 Mondin Battista 134
 Moore George Edward 64, 163, 319
 Moore Edward C. 31
 Moran Dermot 23
 Moreland James P. 114–115
 Morris Edward K. 46

- Morris Stephen G. 169
 Müller-Hill Benno 89–90
 Müller Jörn 79
 Murphy Claudia Eisen 300
 Myers Richard S. 221
- Nagel Ernest 27, 114
 Nagel Thomas 163, 188–192, 195
 Narvaez Darcia 82
 Nemejusz z Emezy 244, 246
 Newlands Samuel 224
 Newton Isaac 18, 68–69, 105, 107, 179,
 202, 211–212
 Noone Timothy B. 293
 Norenzayan Ara 273
 Norton David Fate 164
 Norton Mary J. 164
 Nosek Brian 275
 Novak Lukáš 224
 Novotný Daniel 224
 Nietzsche Friedrich W. 37, 102, 175, 288
 Numbers Ronald L. 68, 71
 Nussbaum Martha 223, 283, 299
- O'Callaghan John 263
 O'Connor Timothy 226
 Oderberg David S. 12, 222–224
 Ogden Charles Kay 27
 Olszewski Mikołaj 156
 Ord Toby 260
 Osler Margaret J. 68, 211,
 Owen David 294
- Pachocki Krzysztof 120
 Paluch Michał 154, 158
 Papineau David 114
 Park Woosuk 247
 Parens Erik 170, 216, 259,
 Pasnau Robert 72, 149, 164, 225
 Paterson Craig 23
 Paulus Venetus 29
 Peirce Benjamin 28
 Peirce Charles S. 22, 25–34, 111, 166,
 182–186, 188–189, 193, 208, 247, 324
- Peitaarinen Ahti-Veikko 183
 Perler Dominik 23, 121, 247, 291
 Perkams Matthias 79
 Petrovich Anthony N. Jr. 179
 Pickstock Catherine 138
 Pieper Josef 97, 210, 279
 Pinker Steven 82, 172
 Pizarro David A. 297–298
 Place Ullin T. 311
 Platon 19, 26, 58, 81, 125, 190, 208, 220,
 225, 262, 320
 Plotyn 19
 Popa Tiberiu 200
 Popper Karl 27, 105
 Post John F. 117
 Potter Vincent 26, 29
 Pouivet Roger 12
 Pouliot François 151
 Prado Carlos G. 92
 Pioreschi Plinio 62
 Pritzl Kurt 182
 Pugh Matthew S. 23
 Putallaz François-Xavier 149, 164
 Putnam Hilary 27, 115, 132, 194
 Pyda Janusz 156
- Quine Villard Van Orman 91, 115–116,
 129, 131–132, 137–138, 163, 165,
 167, 182, 184, 193, 311
- Radoilska Lubomira 228
 Rashed Roshdi 61
 Rawls John 37–38, 83, 232–234
 Reichberg Gregory M. 316
 Reid Thomas 64
 Reisch George A. 114
 Richards Ivor A. 27
 Richardson Alan 114
 Rini Regina A. 276
 Roberts Robert C. 112
 Roger II de Hauteville 61
 Rogers Kara 179
 Rose Steven 94
 Roskies Adina 9, 254

- Royce Josiah 26
 Rundle Bede 58
 Russell Bertrand 27, 143
 Russell Daniel C. 264, 266, 282–283
 Russell Jeffrey Burton 69

 Sahakian Barbara J. 36, 168, 202
 Sandberg Anders 227
 Sanford Jonathan J. 264
 Sapolsky Robert 49
 Sarkissian Hagop 205
 Sartre Jean-Paul 215–217
 Satel Sally 48–49
 Savarino Mary Ella 315
 Savulescu Julian 46, 227
 Schelling Friedrich W.J. von 22
 Scheman Naomi 180–181
 Schermer Maartje 10, 170
 Schiller Ferdinand C.S. 185
 Schilpp Paul A. 132
 Schleim Stephan 286
 Schmid Stephan 121, 291
 Schmidt Robert W. 123
 Schmidt David 264
 Schneewind Jerome R. 26, 38
 Schnepf Robert 311
 Schulman Ari N. 47
 Schuster John 13
 Schuhmann Karl 25
 Sekstus Empiryk 241
 Sellars Roy Wood 114
 Shank Michael H. 61, 68–71
 Shanley Brian J. 213
 Shieh Sanford 38
 Shields Christopher 225
 Short Thomas L. 32
 Shweder Richard A. 274
 Sidgwick Henry 84
 Simpson George Gaylord 179
 Simpson William M.R. 224
 Simpson Peter 264
 Singer Peter 271
 Sinnott-Armstrong Walter 205, 283, 298

 Smart John J.C. 145
 Snow Nancy 283
 Sober Elliott 192
 Sokrates 83, 220
 Solère Jean-Luc 23
 Solomon David 262–264
 Solomon Robert C. 20–21
 Sorell Tom 67, 187
 Spaemann Robert 224
 Spinoza Baruch 160, 211
 Sprat Thomas 109
 Stalin Józef 115
 Stadler Friedrich 114
 Stefan Bourret 164
 Stjernfeld Frederick 183
 Stöckl Albert 73–77
 Strachey James 88
 Steward Helen 181
 Stock Michael 247
 Stüber Karsten R. 311
 Stump Eleonore 13, 61, 213, 291, 300
 Stumpf Carl 22
 Sturgeon Nicholas L. 142
 Suarez-Nani Tiziana 214
 Sutton John 13
 Szatkowski Mirosław 305
 Szutta Artur 283
 Szutta Natasza 4, 283

 Tabaczek Mariusz 227
 Tachau Katherine H. 252–253
 Takho Tuomas E. 223
 Tallis Raymond 49–51, 187
 Tarski Alfred 26, 27
 Taylor Charles 37
 Taylor Mark C. 92
 Teh Nicholas J. 224
 Telfer William 244
 Tellkamp Jörg Alejandro 246
 Te Velde Rudi A. 100
 Thagard Paul 194
 Tillich Paul 93–94
 Titus Craig Steven 294, 300
 Tobery James 198

- Tomasz z Akwinu – *passim*
 Tomberlin James E. 267
 Toner Patrick 224
 Torrell Jean-Pierre 61, 194, 220
 Trapp Thorsten 10
 Tugwell Simon 208
 Tuominen Miira 121, 124, 126
 Twardowski Kazimierz 22

 Uebel Thomas 114
 Uttal William R. 51–52

 Van Hove Aloïs 151
 Van Nieuwenhove Rik 154
 Velkley Richard 213
 Verbeke Gérard 244
 Vicaire Marie-Humbert 120
 Vidal Fernando 35, 36
 Vitz Paul C. 294

 Waal Cornelis de 182
 Waal Frans de 150, 303
 Wallace William A. 71, 122, 157, 212
 Waller Bruce N. 169
 Walsh Denis 222–223
 Warron (Marcus Terentius Varro) 64
 Watson John B. 46
 Wawrykow Joseph 154
 Wedin Michael V. 179
 Westberg Daniel 226

 Wheeler Brian 93
 White Alfred 247
 White Andrew Dickson 69
 White Leo 243
 Whitehead Alfred North 26
 Wickens Andrew P. 244
 Wierzbicka Anna 53–54, 208–209, 231
 Wiesing Urban 44, 90
 William z Conches (Guilelmus de Con-
 chis) 245
 William de la Mare 255
 William Ockham 29–30, 74–77, 161,
 192–193, 252–253
 Williams Bernard 37, 144–145, 272
 Williams Christopher R. 305
 Witt Charlotte 222
 Wittgenstein Ludwig 12, 52, 162
 Wolff Christian 129
 Wong David 205
 Wood David 58
 Wood W. Jay 112
 Woods John 194

 Woźniak Robert J. 101

 Zagzebski Linda 112, 264
 Zalta Edward N. 26, 114, 117, 299
 Zeki Semir 48
 Zwolinski Matt 264

Summary

Neuroethics and Thomas Aquinas

On the Usefulness of Medieval Thought in Contemporary Ethical Debates

This book is an invitation addressed to neuroethicists to employ medieval thought, and in particular the thought of Thomas Aquinas. Hence, this is not another introduction to neuroethics, but an attempt to show the usefulness of such employment therein. This usefulness is presented in terms of intellectual tools that contribute to the broadening moral imagination, developing the ability of description and explanation or forming a critical mind.

As my proposal may seem exotic and extravagant, not only because of the real temporal and cultural distance, different mentality and a whole set of beliefs, but also because of a number of stereotypes produced and nurtured through generations, it seemed necessary to slightly diminish this impression of exoticism and extravagance. In order to do that, in chapter one I recalled a number of stereotypes I came across pertaining to medieval thought and Aquinas, which might impair the reception of my proposal. Then I juxtaposed them with two examples of undoubtedly great and distinguished philosophers, Franz Brentano and Charles Sanders Peirce. Emphasizing the intellectual attitudes of these two authors and their ability to draw inspirations from medieval writings was meant to upset at least some of these stereotypes, but it also served to introduce several historical and theoretical points of reference for further discussion.

In chapter two I continued with the attempt to diminish that impression of exoticism and extravagance of my proposal, pointing at the need of neuroethics itself to treat such suggestions seriously. I recalled one general opinion about the lack of history in neuroethics and confirmed it with a few significant examples. Afterwards, I indicated several reasons for this state of affairs as well as several other reasons for changing it. It is obvious that the new neuroscientific data represent

a challenge for ethics – this is why neuroethics is promoted as a new field of research. But for neuroethicists it seems equally challenging to know both the history of ethics and the history of philosophy, that gave birth to, or significantly influenced contemporary science. Such knowledge of historical roots of ethics and science is useful in forming an attitude of critical receptivity, so as to on the one hand welcome and appreciate all the good things that come from contemporary science and integrate it with morality, but on the other hand, to do it critically and with due care, in view of the mistakes and abuses repeated throughout history, as well as with at least a basic ability to distinguish science from usurpation of science.

From this general reflection on the need for some acquaintance with history in neuroethics, in chapter three I turned to considering the possibility of drawing from the thought of Thomas Aquinas. Because neuroethics is primarily about moral matters, I first observed that the difficulty of finding common ground with Aquinas in ethics is, in a sense, similar to finding it with anybody, since this difficulty concerns any author and is also present among contemporary neuroethicists themselves. Because of the minimalist aim of this study – i.e. only to show that drawing inspirations in neuroethics from medieval writings is both possible and useful – I assumed that there was no need here to integrally recreate the common ground for a discussion with medieval authors, but relatively basic explanations were sufficient to avoid serious misunderstandings connected to the employment of such old writings. Next, I remarked that despite considerable distance of times and differences in the ways of thinking, there are also some analogies between particular intellectual challenges faced by neuroethicists and those faced by Thomas Aquinas. Yet any interest in these analogies or similarities might be excluded or dispelled under the influence of some types of popular historiography. I pointed out, therefore, that some of them turn out false when confronted with sources, while examples of two problematic currents in medieval historiography – one denying the presence of science and another denying the presence of philosophy in this period – were subjected to a longer discussion, so as to question the convincing power of some of the complex stereotypes enumerated in chapter one, as well as to unearth some of the possible roots of various emotions that arise when mentioning Thomas Aquinas in ethical debates. At the end of this chapter I presented simple rules for drawing from the writings of former authors, along with a recent example of an

excellent work in history of ethics and the implementation of these rules.

Suggestions that neuroethicists reach for the texts by Thomas Aquinas might shatter against the rock of the expectation of preserving the secular character of science and ethics. Hence in chapter four I devoted some attention to this expectation, attempting to grasp its meaning and demonstrating the possibility of an extraction of secular philosophical content from sources characterized as religious. I also briefly described Aquinas's kind of religiosity, in order to emphasize more forcefully the possibility of reconstructing secular ethics from his writings. The influence of Aquinas's religious beliefs was such that it strengthened his diligence in keeping methodological order in his thought and it introduced an almost religious cultivation of natural rationality. I also quoted a recent study on the genealogy of the notions of "religion" and "science", in which the modern and contemporary problem of their opposition was compared with the pre-modern understanding thereof in Latin culture – and in this study Thomas Aquinas was treated as the main representative of this understanding. Presenting the outline of the mentioned genealogy served to suggest that the specifically religious motivations and radicalism behind creating this modern opposition, or even hostility, were appropriate to the interests or the generations that are long gone, and today these motivations and radicalism are foreign to most of contemporary thinkers. Whereas today one can find something attractive in the pre-modern understanding of these notions, and especially in Aquinas's explanations.

As the emergence and development of neuroethics can be seen as the fruit of the exceptional status of naturalism in philosophy, and Thomas Aquinas is easily stereotyped as an enemy of naturalism, and his thought as radically alien to the mainstream of contemporary philosophy, in chapter five I attempted to present Aquinas as a representative of an older form of philosophical naturalism, i.e. Aristotelian naturalism, and to show naturalist elements in his thought. This was meant to underpin my suggestion that, contrary to appearances, these worlds are not so distant. First, I mentioned the role of the political context for the emergence of a contemporary version of scientific and philosophical naturalism, which means that this naturalism also had a potentially defensive dimension against theories bringing a danger of great harm and injustice. Then, I briefly characterized its present understanding. Afterwards, I similarly emphasized the role of historical (social, religious

and institutional) context for the understanding of the naturalist elements in the thought of Thomas Aquinas. These elements are epitomized in the Aristotelian recognition of human cognitive powers and the resulting methodology of inquiry, the manner of presenting the fruits of inquiry, and the order of learning. In introducing these elements, I mentioned the widespread stereotypes about the Aristotelian current in philosophy that could disturb drawing inspirations from Aquinas's writings. Within this framework of Aristotelian naturalism in Aquinas's version, also called a non-reductionist and pluralist naturalism, natural sciences constituted a part of philosophy, while the subject matter and topics from psychology and epistemology were together a part of philosophy of nature or natural science. Hence, the contemporary postulate to naturalize psychology and epistemology can be considered as a return to these old ways of thinking, abandoned by modern authors. I indicated that philosophical ethics and its naturalistic character in Aquinas's writings is vulnerable to various misunderstandings that result, for example, from ignoring Aquinas's methodology and the order of learning recommended by him.

Although Aquinas can be described as a philosophical naturalist, assuming that naturalism is defined only in a methodological and not metaphysical or ontological sense, for neuroethicists such a half-way solution can be a serious obstacle, because accepting the existence of God, immaterial beings or the supernatural is sometimes presented as a threat to serious philosophical reflection or science. Therefore, in chapter six I devoted a little space to recall some of the reasons behind the opposition of contemporary philosophical naturalists to the existence of God, immaterial beings and the supernatural. These reasons point to a specific understanding of God and the divine agency. I juxtaposed it with Aquinas's understanding of God and the divine agency, outlining briefly the contours of medieval intra-Christian disputes associated with this topic. Such a presentation of these elements was useful in order to indicate that the grounds for the negative definition of philosophical naturalism, that is the denial of the existence of God and the supernatural, are probably optional, born in reaction to poor and unhealthy theology. Whereas Aquinas's healthy and balanced theology most probably does not arouse such negative reactions, or the potential of such arousal is quite small. In the second part of this chapter I referred to studies showing that these medieval intra-Christian disputes over the way of thinking about God and the divine

agency, and especially the ecclesiastical condemnations of 1277, could have had a serious impact on subsequent philosophy, and thus to constitute a permanent “theological hangover” influencing not only those thinkers who remembered and cared about these disputes (Descartes still mentions this theological context in some of his arguments), but also those who did not realize where particular principles or philosophical and scientific ways of thinking came from (e.g. Hume, but also several other philosophers, even contemporary). Here Aquinas’s philosophical and theological texts are a good tool for contrasting recognition and undermining questionable philosophical assumptions functioning correctly in other authors’ works only with the support of unhealthy theology, that is, after adopting a specific understanding of God and the divine agency. This tool can also be used to find forms or traces of anti-theology, and sometimes even crypto-theology or quasi-theology dressed in dignified vestments of secular philosophy or science.

In chapter seven I continued to indicate the debatable assumptions tacitly adopted in philosophy and science, and thus also in ethics and neuroscience, in order to suggest in this context the usefulness of confronting one’s own thinking with the analyses and explanations contained in the texts of Thomas Aquinas. I pointed out that neuroscience uses many seemingly obvious concepts and ways of thinking that are not investigated in neuroscience but taken over or assumed. I also quoted a number of critiques expressed by outstanding authors concerning the scope of reductionism in scientific explanation as well as other assumptions. These critiques seem to obliquely heighten the attractiveness of the non-reductive and pluralist naturalism practiced by Aquinas, as well as other intellectual tools of his, especially his understanding of nature and his elaborated notion of causality, realism or rationality.

In chapter eight I first indicated that thanks to the development of science, the dynamically changing philosophy of science, as well as to rapidly changing intellectual modes, the old Aristotelian version of naturalism, along with its characteristic intellectual tools, considered for a long time obsolete and discredited, is now once again being rediscovered, appreciated and employed. Thomas Aquinas is one of the main representatives of this kind of naturalism and his writings on various fields are characterized by the consistent use of this naturalistic methodology and appropriate use of other intellectual tools. Afterwards I took advantage of the argument found in an often cited study on

neurodeterminism, so as to show more clearly the usefulness in this context of particular intellectual tools taken from the writings of Aquinas. I gathered these tools into seven groups and introduced them briefly, indicating their role in the discussion of problems that neuro-ethicists encounter.

In chapter nine, I presented selected claims of a famous author who establishes that the roots of morality lie in the formation and functioning of the human brain. These theses served as a background for presenting some elements of Aquinas's understanding of the role of the brain – and, more broadly, of human animality or corporality – in making moral judgments. In comparison with today's possibilities for observing the brain, Aquinas's way of addressing these issues was obviously primitive, both anatomically and functionally, but taking into account the knowledge of ancient and medieval observations of people with brain damage and learning from the writings of several great predecessors, Aquinas recognized the dependence of proper moral functioning on proper development and functioning of the brain. Especially his theory of internal senses (common sense, imagination, cogitative power and memory), whose organs were identified as particular parts of the brain, was a decisive element that for him made the roots of morality dependent on the way our brain is shaped or on the kind of animals we are. For him, the way in which the human inner senses function (he also recognized their resemblance to the inner senses of the higher non-human animals) was an inalienable basis for such functions as creating concepts, associating, producing natural or instinctive reactions of feelings and emotions, as well as recalling and remembering. Reason or intellect as a cognitive power is something different and separate from the internal senses, though in this temporal functioning it is closely connected with them. Thomas Aquinas was a pre-Cartesian thinker and emphatically emphasized the role of human animality, thereby his thought cannot be easily included in the optics of dualism of the mind-body relationship. He repeated that for a human being in the earthly condition, there is simply no intellectual activity, no reasoning, no knowledge without the activity of certain parts of the brain. His view of the structure of man as the unity of a living and rational organism, as well as his proposition of moral theory, explicitly integrated with this view of human structure, can be a useful intellectual tool to discover weak points in the philosophical claims of some contemporary authors focused on the recent data of neuroscience.

The last three chapters deal with one of the most valuable intellectual tools for neuroethicists that can be found in the writings of Thomas Aquinas: his developed and non-relativistic version of virtue ethics. In order to introduce a general understanding of virtue ethics as a normative moral theory in the context of other better known theories, in chapter ten I indicated that using inspirations derived from virtue ethics in topics vividly discussed in neuroethics can be exceptionally difficult both for those who employ these inspirations and for their critics. These difficulties, however, seem to be compensated for, and even surpassed by some advantages of this theory in its application to particular problems.

In chapter eleven, I employed the image of matrimonial preparations to indicate that although virtue ethics, as a normative moral theory, seems to need naturalism, not all types of naturalism will happily go hand in hand with virtue ethics. Once again I chose one of the authors often cited by neuroethicists as a backdrop for my presentation of the manifold usefulness of taking inspirations from the writings of Thomas Aquinas.

In certain versions of naturalism the very existence of moral virtue and vice is very problematic, to the extent that in a naturalistically depicted ontological or metaphysical landscape, there seems to be no space for them. Since the understanding of the existence of moral virtue and vice is so difficult, and these difficulties predictably would affect the use of virtue ethics as an intellectual tool in the neuroethical reflection, in the last chapter, chapter twelve, I presented an explanation based on the writings of Aquinas. I also emphasized the importance of one most problematic category of elements necessary to grasp the existence of virtue and vice, namely the category of relation.

With this I finished the presentation of my proposal to consider the possibility and usefulness of drawing inspirations from medieval thought, especially from the thought of Thomas Aquinas. I do not think that I sufficiently exposed all the intellectual tools that can be found in his writings but I do hope that I sufficiently exposed those that are particularly useful for neuroethicists. I am not suggesting for anybody to take the writings of Aquinas as an oracle, and I advise against approaching him as a prophet or guru. Nonetheless, his writings seem to be valuable enough to recommend their reading today in order to seek inspiration, form a critical mind, enrich moral imagination or develop the ability of description and explanation.

Thomas Aquinas also has the advantage of being a religious thinker. Although at first glance this may seem to be a hindrance to many people, I have not avoided this aspect and tried to show that this is an advantage not only for those who find in themselves a religious temperament when philosophizing, that is, for those who prefer the thinking that leads to harmony with the universe and perhaps its Creator. It may also be advantageous for those who do not find such a temperament in themselves, but at the same time do not want to practice crypto-theology or anti-theology, do not want to be subject to theophobia, or in other words to worries aroused by unhealthy theologies. The example of the healthy theology of Aquinas can be a useful contrast, an alternative that deprives the basis for at least part of the greatest worries.

Książka jest zachętą do zweryfikowania szeregu stereotypów dotyczących myśli średniowiecznej, w szczególności myśli Tomasza z Akwinu. Jest także zachętą do czerpania z niej inspiracji we współczesnych debatach etycznych, naznaczonych niebywałym rozwojem nauk o mózgu. Nie jest to zatem kolejne wprowadzenie do neuroetyki, ale próba wskazania na użyteczność czerpania takich inspiracji w neuroetyce. Użyteczność ta ujmowana jest w kategoriach narzędzi myślowych, pomagających w poszerzaniu perspektywy spojrzenia i moralnej wyobraźni, rozwijaniu zdolności opisu i wyjaśniania, czy wreszcie formowaniu krytycznego umysłu.

Myśl Tomasza może być użyteczna w formowaniu postawy krytycznej receptywności. Postawa receptywności zakłada otwartość na dane współczesnej nauki, afirmację i przyjmowanie ogromu dobra powstałego dzięki rozwojowi nauki. Receptywność ta musi być jednak krytyczna, jeśli człowiek ma zachować swoją tożsamość jako bytu rozumnego, czyli jeśli ma być czymś więcej niż stale aktualizowaną bazą danych czy idealnym przedmiotem działań marketingowych. Myśl Akwinaty może być inspiracją w tworzeniu teorii moralnych integrujących dzisiejszy stan wiedzy, jak również inspiracją w dzisiejszych dyskusjach dotyczących konkretnych dylematów powstałych w wyniku rozwoju neuronauk.

Piotr Lichacz
adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN



ISBN 978-83-7683-167-1



9 788376 831671