

JOHN COTTINGHAM

KTÓRY NATURALIZM?*

ZMIENNE POJĘCIE TEGO, CO NATURALNE

Naturalizm jest pojęciem notorycznie trudnym do uchwycenia, mogącym obejmować rozmaite stanowiska. Siłą napędową „naturalistycznej rewolucji” w filozofii, którą z entuzjazmem obwieścił Brian Leiter (2004, Wstęp), jest bezkompromisowo świecki i materialistyczny światopogląd. Materializm ma jednak wiele odmian i wcale nie musi sprowadzać się do uproszczonego redukcjonizmu. Jak zauważył niedawno John Dupré (2012), „[materialistyczni — J.C.] filozofowie, którzy mają do czynienia z fizykalnymi i biologicznymi naukami, niemal bez wyjątku odrzucili redukcjonizm”. Dupré ma zapewne rację o tyle, że niewielu filozofów utrzymuje dziś, iż wszystkie prawdziwe twierdzenia o świecie można adekwatnie przełożyć na twierdzenia o przedmiotach materialnych i ich wzajemnych oddziaływaniach; tymczasem dominujący paradygmat materialistyczny zakłada, jak się zdaje, doktrynę metafizyczną, zgodnie z którą w sensie ontologicznym nie istnieje nic poza światem materialnym opisywanym przez fizykę. Wszystko inne, jak podkreśla Dupré, należy wykluczyć z akceptowalnego dyskursu filozoficznego jako „niesamowite”; w istocie należy pozostawić tylko to, co — by użyć określenia Dupré — jest „*empirycznie ugruntowane*”.

Prof. JOHN COTTINGHAM — emerytowany profesor (ur. 1943) filozofii University of Reading, pracownik naukowy Heythrop College na London University i honorowy członek St. John’s College w Oksfordzie. Obecnie jest także profesorem wizytującym na Wydziale Filozofii King’s College w Londynie. Jego badania skupiają się na filozofii wczesnonowożytnej (zwłaszcza Kartezjusza), filozofii religii i filozofii moralności. Adres do korespondencji — e-mail: jgcottingham@mac.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5205-0323>.

* Przekład na podstawie: „Which Naturalism?”, *New Blackfriars* 2022: 1–16, DOI: <https://doi.org/10.1111/nbfr.12765>. Przekład za zgodą Autora.

Tym jednak sposobem problem zdefiniowania naturalizmu przekształca się jedynie w problem zdefiniowania nie mniej kontrowersyjnego pojęcia, jakim jest pojęcie empiryczności. Jak niespełna wiek temu przekonali się logiczni pozytywiści (wiele współczesnych debat o naturalizmie w przedziwny sposób przypomina debaty wokół pozytywizmu), nader trudno jest sformułować kryterium empirycznego wsparcia czy potwierdzenia przez doświadczenie na tyle liberalnie, by dało się je zastosować do najbardziej uznanych teorii naukowych (których związki z tym, co bezpośrednio doświadczane, są nieraz bardzo luźne), a zarazem na tyle ściśle, by wykluczyć, na przykład, twierdzenia religijne, których obrońcy mogą zasadnie wskazać na doświadczenia osoby wierzącej jako wspierające przynajmniej w jakiejś mierze ich tezy.

Jeśli więc naturalista to po prostu osoba, której światopogląd ma oparcie w doświadczeniu, wówczas to określenie nie przyda się do odróżnienia różnych typów światopoglądu. Rodzi się w związku z tym przypuszczenie, że interesującym pytaniem w tym obszarze nie jest pytanie o to, czy doświadczenie wspiera twoje ujęcie naturalnego świata, ale *jak rozumiesz naturę i świat naturalny*. Jeżeli jesteś naturalistą, za *którym* naturalizmem się opowiadasz?

Oczywiście Arystoteles, stoicy, Tomasz z Akwinu, Spinoza, a nawet Kartezjusz, rozumieli *naturę* znacznie szerzej niż współczesny zwolennik świeckiego światopoglądu. Dla tych wcześniejszych autorów natura nie była wcale czymś „bez serca i bezrozumnym”, jak określił ją A.E. Houseman¹, ślepym szeregiem przygodnych struktur, który – wedle niezapomnianych słów Bertranda Russella – po prostu „jest tu”², lecz czymś, co uczestniczy w boskości czy wręcz (jak w ujęciu Spinozy) *samo* jest boskie. W metafizycznym systemie Arystotelesa natura (*physis*), by zacytować jego wyrażenie, „nie czyni nic na darmo”³; świat naturalny jest zorganizowany teleologicznie, tak że każda jego część dąży do celu, który stanowi jej dobro. Według stoików, by wziąć inny przykład ze starożytności, mamy „żyć zgodnie z naturą” (*vivere secundum naturam*)⁴, przy czym „natura”

¹ Cytat z wiersza Housemana „Tell me not here, it needs not saying” z tomu *Last Poems* (1922) (przyp. tłum.).

² W debacie z Frederickiem Coplestonem w 1948 r. w radiu BBC; druk w RUSSELL 1957 [przekł. pol. RUSSELL i COPLESTON 2000, 285]).

³ „μηθὲν μάτην ποιεῖ ἡ φύσις. ἕνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει [*mēthen matēn poiei hē physis; heneka tou gar panta hyparchei ta physei*]” („[N]atura naprawdę nie czyni nic na darmo. Wszystko przecież, co naturalnie istnieje, istnieje dla jakiegoś celu” (ARYSTOTELES c. 325 przed Chr., ks. III, rozdz. 11, 434a33 [przekł. pol. ARYSTOTELES 1988, 142]). Zob. też ARYSTOTELES, *de Caelo* I, 4; *de Partibus Animalium* II, 13.

⁴ „ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν (*homologoumenōs tē physei zēn*)” było formułą założyciela stoicyzmu, Zenona z Kiton (335-263 przed Chr.), cyt. za: DIOGENES LAERTIOS 7,87 [przekł. pol. DIOGENES LAERTIOS 1988, 409]. Odpowiednią łacińską maksymę: *vivere secundum naturam* można znaleźć w SENEKA (c. AD 64, V, 4; zob. też XVI), por. CICERO 45 przed Chr., III, 59.

bynajmniej nie jest pojęciem aksjologicznie neutralnym, lecz odnosi się do obiektywnego, racjonalnego porządku, natomiast „życie zgodnie z naturą” oznacza życie w zgodzie z racjonalnymi i normatywnymi zasadami, które rządzą jednorodnie całym kosmosem. U progu ery nowożytnej Kartezjusz (w *Szóstej Medytacji*, której komentatorzy poświęcają mniej uwagi) mówi, że przez „naturę” rozumie „albo samego Boga, albo ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych”. Jeśli zaś chodzi o naturę ludzką, którą definiuje jako „zespół tego wszystkiego, co mi jest dane od Boga”⁵, Kartezjusz stawia sprawę jasno, twierdząc wzorem Akwinaty, że istotna część władz człowieka polega na „*przyrodzonym* świetle” — odwołuje się zatem do wysoce normatywnego pojęcia oznaczającego światło rozumu, które daje nam dostęp do obiektywnego dobra i prawdy. Wszystko to pozwala spojrzeć nieco inaczej na program „naturalizacji” głoszony obecnie przez wielu filozofów laickich. Nalegając bowiem, by świat człowieka i wszystkie jego twory umieścić w sferze tego, co naturalne, stawiają oni tezę, którą wielu klasycznych, średniowiecznych i wczesnonowożytnych, filozofów i teologów uznałoby za samooczywistą. Zmiana polega nie na tym, że zdecydowano się włączyć w obszar tego, co naturalne, coś, co wcześniej było poza nim, lecz na całkowicie nowym rozumieniu natury — na, by tak rzec, przesunięciu w metafizycznej interpretacji pojęcia natury.

NATURA I TO, CO NADPRZYRODZONE

Rozwijając ten ostatni wątek, uwyraźnijmy metafizyczny charakter naszej dyskusji. Współcześni naturaliści często skłonni są opisywać swój światopogląd w kategoriach nie tyle tego, co rozumieją przez „naturalne”, ile tego, co jest jakoby jego przeciwieństwem, a więc w kategoriach odrzucanej przez nich nadprzyrodzoności. I tak jednym z głównych filarów ateizmu filozofa Juliana Baggini jest sprzeciw wobec tego, co uważa on za dziwaczną koncepcję nadprzyrodzonej czy ponadnaturalnej rzeczywistości. W niedawno wydanej książce Baggini deklaruje: „Nie wierzę w niesamowite, ponadnaturalne siły”, a następnie zrównuje to, co realne, z tym, co jest „w pełni częścią świata naturalnego” (BAGGINI 2020, rozdz. 10).

Awersja do nadprzyrodzonych czy „niesamowitych” sił i bytów okazuje się jedną z głównych sprężyn współczesnego świeckiego naturalizmu. Często słychać

⁵ „[...] per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum, vel rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam intelligo; nec aliud per naturam meam in particulari, quam complexionem eorum omnium quae mihi a Deo sunt tributa” (DESCARTES 1641 [przekł. pol. DESCARTES 2001, 108]).

tu skargę, że pojęcie tego, co nadprzyrodzone, *niczego nie wyjaśnia*. Richard Dawkins tak o tym pisze:

Po prostu, twierdząc, że coś można wytłumaczyć siłami nadprzyrodzonymi, uznajemy tak naprawdę, że sami tego czegoś nie umiemy — a co gorsza, nigdy nie będziemy potrafili — wyjaśnić! [...] W końcu „nadprzyrodzone” to to samo, co „nadmaturalne”, a więc niejako z definicji niemożliwe do normalnego, naukowego wyjaśnienia! Inaczej mówiąc, to coś, co znajduje się poza zasięgiem nauki, czyli całego wielkiego zespołu wyrafinowanych i przetestowanych narzędzi składających się na metodę naukową [...]. Uznać, że coś jest zjawiskiem nadprzyrodzonym, to nie tylko stwierdzić, że tego nie rozumiemy. To przyznać, że nigdy nie będziemy w stanie nawet próbować tego zrozumieć! [...] Cała historia nauki uczy nas, że różne rzeczy, o których kiedyś tak myślano i które przypisywano (szczęśliwym lub rozgniewanym) bogom i bóstwom, demonom, czarownicom, czarom i zaklęciom, w rzeczywistości ma najzupełniej naturalne wyjaśnienia; wyjaśnienia, które dziś potrafimy zrozumieć i zweryfikować i których jesteśmy pewni. Nie ma żadnego powodu, by myśleć, że rzeczy, dla których nauka *jeszcze* nie znalazła naturalnych wyjaśnień, miałyby się brać z jakiegoś innego, nadnaturalnego porządku [...]. (DAWKINS 2011, 21 [przekł. pol. DAWKINS 2012, 23–24]).

Jest niewątpliwie sporo prawdy w twierdzeniu Dawkinsa o postępie nauki i jej sukcesach w wyjaśnianiu tych zjawisk, którym niegdyś przypisywano nadprzyrodzone źródło. Stąd zasadne może wydać się postulowane uogólnienie, by wszystkie odwołania do kategorii nadprzyrodzoności traktować jako uwarunkowane stanem wiedzy w ramach paradygmatu naukowego danej epoki. I tak w obrębie kartezjańskiej koncepcji fizyki, powstałej w XVII wieku, materię rozumiano po prostu jako „rzecz rozciągłą” (*res extensa*) — jako obejmującą wszystko to, co da się geometrycznie opisać w kategoriach rozmiaru i kształtu cząstek składowych. Z tej perspektywy energia, siła wprawiająca w ruch, była więc „nadprzyrodzona”, przynajmniej w tym sensie, że stanowiła anomalię, coś obcego względem materii w ówczesnym rozumieniu. Jako że nie sposób było wyprowadzić jej z własności samej rozciągłości, dla zwolenników Kartezjusza musiała być ostatecznie udzielona materii przez Boga.

Wraz z rozwojem nauki odrzucono jednak ideę energii jako czegoś zewnętrznego wobec materii w jej podstawowym stanie; od czasu odkrycia przez Einsteina ścisłego związku między masą a energią, masa jest rozumiana jako z istoty obdarzona energią. Granice tego, co da się wyjaśnić w kategorii tego, co „naturalne” — gdzie „naturalne” w sensie podstawowym to „charakteryzujące materię jako taką” — dramatycznie się poszerzyły. W ostatnich latach coraz lepiej potwierdzone zjawisko kwantowego splątania jest, w świetle paradygmatu fizyki einsteinowskiej, w pewnym sensie „dziwaczne” i „niesamowite”, jako że zdaje się zakładać przepływ informacji z prędkością większą od prędkości światła.

Z pewnością możemy się jednak zgodzić, w duchu uwag Dawkinsa, że nazwanie tego zjawiska „nadprzyrodzonym” niczego nie rozwiązuje. W rzeczy samej, trudno sobie wyobrazić, by jakiś współczesny naukowiec wskazał bóstwo jako przyczynę kwantowego splątania tak, jak Kartezjusz wskazał w *Zasadach* bóstwo jako przyczynę ruchu (DESCARTES [1644]). Oczywiście zjawisko splątania jest anomalią w świetle obecnego paradygmatu nauki, ale przyjmuje się, że przyszłe teorie i eksperymenty naukowe wyjaśnią owo zjawisko; nikt nie sądzi, by wymagało ono postulowania czegoś nadprzyrodzonego.

Jak dotąd wszystko gra i pozostaje w zgodzie z analizą Dawkinsa. Łatwo jednak z rozsądnej tezy o eksplanacyjnej zbędności nadprzyrodzonych wyjaśnień w fizyce przejść niepostrzeżenie do znacznie bardziej kontrowersyjnej tezy mówiącej, że metody i procedury nauk przyrodniczych pozwalają w zasadzie wyjaśnić całą rzeczywistość. Problem z tą bardziej ambitną tezą — zrównującą granice nauki z granicami rzeczywistości — polega na tym, że jest oczywiste, iż na wiele elementów i aspektów rzeczywistości nie ma miejsca w świecie takim, jaki badają i opisują nauki przyrodnicze. Być człowiekiem to mieć dostęp do całego bogactwa świata znaczeń i wartości, zapośredniczonego przez złożoną sieć wzajemnie powiązanych praktyk i dyskursów. Sztuka, muzyka, literatura, filozofia, nawet same badania naukowe — cała ta praca, jej efekty i typowe dla niej czynności, jej dyskurs i przedmiot — tworzą rzeczywistość, którą zamieszkujemy. Różnorodnych zjawisk, o których mowa, nijak nie można nawet próbować wyjaśniać lub opisywać w abstrakcyjnym, ilościowym czy mechanicznym języku fizyki lub pozostałych nauk przyrodniczych. Powody tego stanu rzeczy zostały dokładnie omówione w literaturze przedmiotu, m.in. w niedawnym artykule Davida Macarthur, który w pewnym momencie bardzo przenikliwie ujmuje jeden z kluczowych punktów, odnotowując, że istnieją „prawdy o umyśle, znaczeniach i zasadach moralnych, które — choć racjonalnie normatywne — w sposób konstytutywny zależą od nienaukowych form rozumienia”⁶.

Współczesny scjentystyczny naturalista nie może, jak to czyni Dawkins w cytowanej już książce, poprzestać na stwierdzeniu: „Oczywiście, że [uczucia] są [,jak najbardziej realne i prawdziwe”]! Tyle, że ich istnienie zależy od obecności mózgów — na pewno ludzkich mózgów [...]” (DAWKINS 2011, rozdz. 1, 18.

⁶ „Naukowy naturalizm, jeśli się nad tym dobrze zastanowić, musi przyjąć istnienie prawd o umyśle, znaczeniach i zasadach moralnych, które — choć racjonalnie normatywne — konstytutywnie zależą od nienaukowych form rozumienia. Innymi słowy, naukowy naturalizm musi przyjąć poszerzony obraz naukowy (*scientific image*) (uwzględniający w dużej mierze obraz świata, jaki nam się jawi (*manifest image*)), który klóci się z jego własnym metodologicznym założeniem: twierdzeniem, że jedynymi uprawnionymi formami wiedzy czy rozumienia są te dotyczące obiektów naukowych dociekań” (MACARTHUR 2018, 13–14).

[przekł. pol. DAWKINS 2012, 19]). Jasne, że wszystkie wymienione wyżej złożone zjawiska byłyby nie do pojęcia czy zrozumienia pod nieobecność istot takich, jak ludzie, o złożonych mózgach i systemach nerwowych. Choć jednak władze poznawcze, jakie mamy jako istoty biologiczne, umożliwiają nam *dostęp* do bogatej sieci znaczeń i wartości, pozwalając nam ją postrzegać i reagować na nią, nie są jej *twórcami* czy *wynalazcami*. Nasza biologicznie ugruntowana i kulturowo ukształtowana wrażliwość, by użyć wyrażenia Johna McDowella, *umożliwia nam wgląd* w autentyczne aspekty rzeczywistości, które „istnieją niezależnie od tego, czy na nie reagujemy czy nie” (MCDOWELL 1994, Wykład IV, 82).

Jeśli zatem potraktujemy *naturę* jako całość realnego świata, obejmującą całą rzeczywistość, jaką poznajemy, włączając w to wymienione wyżej zjawiska, jak uchwycić ją pojęciowo tak, by oddać sprawiedliwość jej bogactwu? Widzieliśmy już, że w starożytności i we wczesnej nowożytności przyjmowano znacznie bogatsze koncepcje natury, i choć pewne aspekty tych dawniejszych systemów są przebrzmiałe, wydaje się, że potrzebujemy wzbogaconego i „rozszerzonego” naturalizmu (by skorzystać z terminu ukutego przez Fionę Ellis (2014) w przełomowej książce *God, Value and Nature*), który pozwoli zaliczyć do realnych aspektów zamieszkiwanego przez nas świata również aspekty nierozzerwalnie powiązane z wartościami i znaczeniami. Nie musi to oznaczać wprowadzenia do naszej ontologii „niesamowitych” sił czy kartezjańskich duchów. Nie chodzi o to, że istnieje naturalny świat i *do tego* jakiegoś dziwaczne, niebywałe indywidua. Chodzi raczej o to, że trzeba znaleźć sposób, by uwzględnić fakt, iż świat naturalny, świat, który my, ludzie, zamieszkujemy, świat, do którego odwołujemy się w codziennych rozmowach, *od samego początku* pełen jest wartości.

RAMA INTERPRETACYJNA

Jeśli zgodzimy się na powyższe ustalenia, czymś naturalnym będzie odwołanie się w następnym kroku do jakiegoś interpretacyjnego schematu, który pozwoli nam zrozumieć napotykaną w świecie wartość. Myślę, że z pożytkiem możemy tu wykorzystać — a może należałoby powiedzieć zaadoptować — Heideggerowskie pojęcie *Gestell* czy ramy interpretacyjnej. Pojęcie to, jak przedstawia je Heidegger w eseju „*Pytanie o technikę*” (HEIDEGGER 1954) początkowo pojawia się w kontekście ostrzeżenia przed niebezpieczeństwami, jakie niesie z sobą rewolucja technologiczna: ze-staw – technologiczny uścisk – przemienia świat w totalną sieć zasobów gotowych do eksploatacji, gdzie wszystko szacowane jest pod kątem instrumentalnej wartości. Heidegger jednak pokazuje też (cytując

słynny wiersz Friedricha Hölderlina), że tam, gdzie jest niebezpieczeństwo, pojawia się też nadzieja ocalenia⁷. Udziela tym samym pewnego wsparcia bardziej pozytywnej interpretacji ramy interpretacyjnej, jaką proponuje Federico Campagna:

Wszystko, co jawi nam się jako prawdziwy element świata (to jest, wszystko, czego prawdziwość, *alētheia*, polega na usunięciu zasłony, jaka je przed nami skrywała, i wyłonieniu się go jako przedmiotu naszego doświadczenia), jawi się w pewnej ramie. (CAMPAGNA 2018, 24)

Tak więc, obok technologicznej ramy interpretacyjnej, która wyobcowuje nas ze świata, mogą też istnieć alternatywne, mniej niebezpieczne ramy, które w istocie pozwalają nam dostrzec to, co ukryte.

Wydaje się, że coś takiego proponuje Heidegger w cieszącym się uznaniem eseju na temat pochodzenia dzieła sztuki, gdzie podkreśla właściwą sztuce moc odsłaniania rzeczywistości. Mamy tu do czynienia z inną ramą interpretacyjną, w której dzieło sztuki staje się *die schaffende Bewahrung der Wahrheit*, „twórczym zachowywaniem prawdy” (HEIDEGGER 1935-1936 [przekł. pol. HEIDEGGER 1992, 58]). Twórczość artystyczna nie jest li tylko projekcją naszych pragnień na rzeczywistość, ale tym, co ją odsłania. W późniejszym eseju „Rzecz” Heidegger przedstawia wariację na ten temat, w której nawet tak zwyczajny przedmiot jak dzbanek czy dzban, widziany oczami poetyckiej wyobraźni, okazuje się *nośnikiem daru* przez nalewanie napoju:

Darem napełniania może być napój. Darzy on wodą, darzy winem do picia. W wodzie daru przebywa źródło. W źródle przebywa minerał, w nim zaś mroczna drzemka ziemi, która przyjmuje deszcz i rosę nieba. (HEIDEGGER 1950, ?? [przekł. HEIDEGGER 1922, 166]).

W oryginale ten rozpoetyzowany język w tonie niemal ekstatycznym sławi naturę i naturalny świat jako coś, z czym jesteśmy intymnie związani i zjednoczeni w procesie dawania i brania⁸. Nie wchodząc w niuanse Heideggerowskiego eseju,

⁷ Oto jak brzmi tekst w oryginale: „Nah ist/ Und schwer zu fassen der Gott./ Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch” (HÖLDERLIN 1803). W przekładzie Antoniego Libery: „Bóg blisko jest / A uchwycić go trudno. / Lecz gdzie niebezpieczeństwo, / Tam i wybawienie” [przekł. pol. HÖLDERLIN 2009, 168].

⁸ „W źródlanej wodzie przebywa wesele nieba i ziemi. Przebywa ono w winie, darząc je owocem winnej latorośli, w której podejmują się nawzajem żywiciel ziemi i słońce nieba. W darze wody, w darze wina każdorazowo przebywają niebo i ziemia. Dar napełniania zaś jest dzbanowością dzbana. W istocie dzbana przebywają ziemia i niebo. Dar napełniania jest napojem dla śmiertelnych. Gasi ich pragnienie. Nasycy ich wolny czas. Umila im życie towarzyskie. Niekiedy zaś dar dzbana obdarza napojem ofiarnym. Jako napój ofiarny nie koi pragnienia. Koi uroczystość świąteczną na wysokościach. Teraz dar napełniania nie jest ani nalewany w karczmie, ani nie jest napojem dla śmiertelnych. Teraz staje się ambrozją ofiarowaną nieśmiertelnym bogom.

w obecnym kontekście możemy zaczerpnąć z niego stosunkowo prostą myśl, że samej idei natury i naturalnego świata nie można rozumieć jako bezproblemowej danej, opisywalnej w bezbarwnie neutralnych słowach. Jej rzeczywistość staramy się zrozumieć i zinterpretować, a już sama ta próba zakłada, że podchodzimy do natury wyposażeni w interpretacyjne schematy: naukowe, technologiczne, artystyczne, poetyckie; ale, co równie ważne, w naszych interpretacjach staramy się być wierni zjawiskom, by to, co prawdziwe, mogło nam się objawić. Na ile możemy to ocenić na obecnym etapie badań (wróć jeszcze do tego tematu), wydaje się, że nie ma konkluzywnej racji, by uprzywilejować jakiś jeden schemat, albo twierdzić, że stanowi on wyjątkowy czy kompletny sposób odsłonięcia prawdziwego charakteru naturalnego świata czy rzeczywistości samej w sobie.

Mając to w pamięci, rozważmy pochodzący od benedyktyńskiego mnicha i teologa opis tego, jak pewien typ ramy interpretacyjnej, w tym wypadku teologicznej, całościowo warunkuje sposób, w jaki rozumiany i postrzegany jest codzienny rytm naturalnego świata:

Liturgiczna aktywność przemiana kosmiczne, historyczne i biologiczne rytmy w historię zbawienia: noc staje się czasem oczekiwania na Pana; wschód słońca jest czasem sławienia stworzenia; następujące po sobie godziny dnia – wznoszeniem się do niebiańskiego Jeruzalem; schyłek dnia – celebracją odkupienia; sen – aktem oddania się w ręce Boga. Tym sposobem mnich ma stale w pamięci to, że nie jest swym własnym stwórcą ani zbawcą, ale jest stworzeniem; że w obecności Boga nie istnieje jako „ja”, ale jako „ty”. (GIOIA [b.r.], 3)

Poczucie wyciszenia i spokoju, które zdaje się przepelniać naturalny cykl dnia wyznaczany przez wschód i zachód słońca, przywodzi na myśl podany przez Wittgensteina opis światopoglądu religijnego jako zawierającego poczucie absolutnego bezpieczeństwa: „nic, cokolwiek się zdarzy, nie może wyrządzić mi krzywdy” (WITTGENSTEIN [1929] 1965, 8 [przekł. pol. WITTGENSTEIN 1995, 80]). Możemy w tym miejscu odczuć pokusę, by różnicę między teistyczną wizją natury – którą moglibyśmy określić jako „naturalizm teistyczny” – a jej przeciwieństwem, wizją zawartą w standardowym współczesnym naturalizmie sejentystycznym, ująć w ten sposób: pierwsza z nich to zasadniczo wizja natury dobroczynnej, podczas gdy druga jest w najlepszym razie wizją natury neutralnej czy (by posłużyć się bardziej górnolotnym stylem Richarda Dawkinsa) wizją natury, którą cechuje „ślepa i bezwzględna obojętność” (DAWKINS 1995a, 133 [przekł. pol. DAWKINS 1995b, 193]). Takie przeciwstawienie prowadzi do odrzucenia bez większych

Dar napełniania jako ambrozja jest właściwym darem. W obdarzaniu natchnioną ambrozją istoczy nalewający dzban jako obdarzający dar” (HEIDEGGER 1950 [przekł. pol. HEIDEGGER 1992, 166–167]).

ceregieli naturalizmu teistycznego jako zakłamanej odmowy spojrzenia prawdzie w oczy: jakże mielibyśmy zachować wizję dobroczynnej natury w świecie zdewastowanym przez Covid, który wprawdzie jawi się nam jako potężne zagrożenie, ale w istocie jest tylko jedną pozycją w niekończącym się katalogu trzęsień ziemi, tsunami, epidemii, pożarów czy klęsk głodu, nawiedzających naszą planetę.

Przedstawienie teistycznej koncepcji natury jako odmowy, by zmierzyć się z rzeczywistością, jest o tyle stronnicze, że znacząco przekłamuje obraz naturalnego świata, jaki *de facto* znajdujemy w tradycji teistycznej. Odwołajmy się ponownie do Wittgensteina, który deklarował sympatię dla religijnego światopoglądu, choć sam nie był w stanie go przyjąć. W ustępie, w którym mówi o „poczuciu absolutnego bezpieczeństwa”, podkreśla, że chodzi oczywiście o coś innego niż poczucie bezpieczeństwa dotyczące zwykłych spraw, na przykład tego, że nie można powtórnie zachorować na krztusiec, gdy raz już się tę chorobę przeszło. Patrząc zdroworozsądkowo, nawet jeśli nie grozi ci krztusiec, możesz, co oczywiste, zachorować na inne choroby, stwierdzenie więc, że jesteś bezpieczny „cokolwiek się zdarzy”, jest — wzięte dosłownie — nonsensem. Jak jednak twierdził Wittgenstein, nie powinno to nas doprowadzić do odrzucenia od ręki takiego języka, ponieważ myślenie o religii wcześniej czy później nieuchronnie „zderzy się z granicami języka”. Myślenie takie, zdaniem Wittgensteina, wywodzi się ze skłonności ludzkiego umysłu, która zasługuje na „głębokie poważanie”, nawet jeśli nie wnosi nic do naszej rzeczowej wiedzy (WITTGENSTEIN [1929] 1965, s. 8 [przekł. pol. WITTGENSTEIN 1995, 85]).

Jak by nie było, jeśli przyjrzymy się stosunkowi do natury, jaki faktycznie znajdujemy w tradycji teistycznej, szybko okaże się, że nie zawiera on przekonania o istnieniu wygodnego i przytulnego świata naturalnego, w którym wszystkie siły pomnażają ludzki dobrobyt. Biblia hebrajska nie pomija milczeniem licznych zaraz i plag, wręcz przeciwnie. Opisy przyrody zaś, jakie w niej znajdujemy, obejmują, a wręcz częstokroć podkreślają, groźną dzikość i potęgę natury: „lwiątka ryczą za łupem”, jest tam „ogień i grad, śnieg i mgła, gwałtowny huragan”; „głos Pana zgina dęby, ogałaca lasy, a w Jego pałacu wszystko woła: Chwała!” (Psalmy 104, 148, 29). Świat naturalny jest dosłownie *potworny*, wywołuje przestraszanie, a zarazem budzi w nas pełen lęku podziw i niezwykle upodobanie. Warto zauważyć, że właśnie te emocje opiewa w swojej książce *Magia rzeczywistości* Richard Dawkins — starannie podkreśla przy tym, że chodzi o *naturalną* magię, która wszakże — jak to ujmuje — „budzi nasz podziw i naszą radość” (DAWKINS 2011, rozdz. 1 [przekł. pol. DAWKINS 2012, 27]). Tak samo zatem jak Psalmista, który podkreśla całkowitą znikomość ludzkości wobec rozgwieżdżonego nieba, Dawkins deklaruje, że nasza lokalna galaktyka,

„tajemnicza jasna wstęga” rozciągająca się w poprzek nieba, której „nigdy nie zobaczymy [...] w pełnej krasie”, powinna sprawiać, że gdy człowiek zda sobie sprawę, na co patrzy, „ogarnia go niemy zachwyt” (DAWKINS 2011 [przekł. pol. DAWKINS 2012, 166]). Ateista nieugięcie odrzuca teistyczną interpretację naturalnego świata, ale piękno i chwala natury, którą teista sławi, nazywając ją boską czy „nasycon[ą] świetnym blaskiem Boga” (by użyć wyrażenia Gerarda Manleya Hopkinsa)⁹, jest właśnie tym, co wywołuje szacunek i podziw ludzi odrzucających religijny język. Krótko mówiąc, mamy tu niezwykłą *zbieżność* naszych naturalnych ludzkich reakcji na świat natury — *zbieżność*, która zasługuje na większą uwagę ze strony filozofów niż podejmowane w tak wielu współczesnych sporach zasadniczo bezowocne próby uznania czy zaprzeczenia istnienia tego, co nadprzyrodzone.

NATURA LUDZKA

Wskazałem powyżej na pewne uderzające zbieżności między teistyczną i ateistyczną koncepcją natury; niech mi będzie teraz wolno pokrótce zająć się pewnym szczególnym wycinkiem natury, a mianowicie naturą ludzką, gdzie sprawy nieco się komplikują. Wspomniałem wcześniej Kartezjańską koncepcję natury jako „nie czego innego, jak albo samego Boga, albo ustanowionego przez Boga ładu rzeczy stworzonych”. Dalej ustęp ten brzmi, jak następuje: „A przez naturę moją w szczególności rozumiem nie co innego, jak zespół tego wszystkiego, co mi jest dane od Boga” (DESCARTES 1641 [przekł. pol. DESCARTES 2001, 108]).

Jak widzieliśmy, bogate i naznaczone wartościami pojęcie natury, wspólne dla klasycznego, średniowiecznego i wczesnonowożytnego okresu, zasadniczo obejmowało także naturę *ludzką*, pojętą jako uczestnicząca w tym, co boskie, pod co najmniej dwoma istotnymi względami. Pierwszy z nich dotyczy „światła *przyrodzonego*”, *lumen naturale* or *lux rationis*, dzięki któremu ludzie otrzymują boską moc racjonalnej intuicji, sprawiającej, że możemy (by użyć terminologii kartezjańskiej) „jasno i wyraźnie postrzegać” podstawowe prawdy logiki i matematyki¹⁰. Drugi to naturalne światło sumienia, które, w słowach siedemnastowiecznego Josepha Butlera, jest „naturalnym przewodnikiem [...] przydzielonym nam przez

⁹ W oryginale: „charged with the grandeur of God” (HOPKINS 1877 [przekł. pol. HOPKINS 1992, 55]).

¹⁰ Pojęcie *lux rationis* czy „światła rozumu”, jakie znajdujemy u Kartezjusza w *Prawidłach kierowania umysłem* (DESCARTES c. 1628), w *Medytacjach* staje się *lumen naturale*, „światłem przyrodzonym” (DESCARTES 1641).

Autora naszej natury” i pozwala nam poznać podstawowe zasady moralne (BUTLER 1726, kazanie III, 5 [przekł. pol. BUTLER 2013 83]).

Kiedy porównamy te wywodzące się z tradycyjnego teizmu poglądy na temat naturalnych władz ludzkich ze współczesnym świeckim naturalizmem, okaże się — i nie będzie to szczególnym zaskoczeniem — że zachodzą tu uderzające rozbieżności. Teistyczny naturalizm, mimo doktryny o grzechu pierworodnym, zgodnie z którą wedle Augustyna i Akwinaty umysł nasz jest zaćmiony, a wola nasza — osłabiona (AUGUSTINUS 415, III, iii; THOMAS AQUINAS 1266-1273, I^aII^{ae}, qu 85, art. 3), stanowczo trzyma się poglądu, zgodnie z którym ludzka natura nosi w sobie znamię czy obraz boskości.

Jako że nie jesteśmy w stanie podążyc śladem poety Johna Milтона i sprawdzić metafizycznych świadectw naszego pochodzenia, podpatrując akt stworzenia ludzi¹¹, dla naszych obecnych potrzeb weźmy przykład z pragmatystów, pominiemy metafizykę i spytajmy wprost, jaka jest wymierna wartość czy praktyczne następstwa tej tradycyjnej doktryny o *imago Dei*. Sądzę, że wchodzi tu w grę dwie kwestie. Po pierwsze, choć ludzie mają w oczywisty sposób skłonność do popełniania różnorodnych błędów, doktryna o naturalnym świetle rozumu konsekwentnie, od Akwinaty, przez Kartezjusza i dalej, obejmuje twierdzenie, że ludzie, przynajmniej w odniesieniu do najbardziej podstawowych i fundamentalnych intuicji logicznych, potrafią rozpoznać prawdę. Jak to ujął Kartezjusz:

W tych zaś [twierdzeniach], które nie mogą być w taki sposób wyjaśnione, mianowicie w naszych najjaśniejszych i najdokładniejszych sądach, które, w wypadku gdyby były fałszywe, nie mogłyby być poprawione przez żadne jaśniejsze [jeszcze] sądy, lub dzięki działaniu innej jakiejś przyrodzonej zdolności, twierdząc, że [w nich] zupełnie nie możemy się mylić (DESCARTES 1641 [przekł. pol. DESCARTES 2001, 140]).

Na najbardziej zatem fundamentalnym poziomie nasza natura jest, w tym ujęciu, z istoty wrażliwa na prawdę. Druga konsekwencja odcisnięcia boskiej pieczęci na naszej naturze polega na tym, że jesteśmy z istoty wrażliwi na *dobro* (w pewnym sensie te dwie konsekwencje są zbieżne, ponieważ wedle tradycyjnego teistycznego ujęcia dobro i prawda są zamienne). Na przykład w ujęciu Akwinaty ktoś, kto z zapałem dąży do złego celu (powiedzmy, stosując mobbing wobec drugiej osoby), zachowa mimo wszystko, wbrew sobie, jakąś szczątkową skłonność przeciwną. W kilku swoich ostatnich pracach Eleonore Stump podkreśla, że

¹¹ Milton (odwołując się do Genesis) przedstawia w *Raju utraconym* anioła Rafaela, który opowiada Adamowi dokładną sekwencję zdarzeń, które doprowadziły do jego istnienia: „[...] Ciebie, Adamie, utworzył, Człowieka / Z prochu tej Ziemi, i tchnął tchnienie życia / W twe nozdrza: stworzył cię na podobieństwo / Swoje i jako wizerunek boski” (MILTON 1667, ks. VII, wersy 524–528 [przekł. pol. MILTON 2011, 246]).

Akwinata musi przyjąć obiektywny standard dobra, wobec którego żaden człowiek nie może pozostać całkowicie obojętny. Wynika stąd zaskakujący wniosek, a mianowicie, że „nikt nie może być całym sercem oddany złu”. Jest tak, ponieważ (cytując Stump) „osoba, której w jakiejś mierze brak zakorzenienia w dobru, będzie ukrywać część swojego umysłu przed sobą samą i będzie pozbawiona kontaktu z niektórymi ze swych pragnień” (STUMP 2018, 126). Krótko mówiąc, obraz natury człowieka, jaki podsuwa nam teistyczny naturalizm, jest wyraźnie *teleologiczny*: mamy cel, który został nam *wyznaczony*, i zostaliśmy wyposażeni tak, aby, przynajmniej co do zasady, rozpoznać go i zrealizować; jest zatem coś, czym mamy być, względnie sposób, w jaki mamy być. Jesteśmy, by tak rzec, *skonfigurowani ku dobru*.

Jak ta podwójna afirmatywna teza teistycznego naturalizmu — koncepcja natury ludzkiej jako z gruntu zorientowanej na dobro i prawdę — ma się do obrazu, który odmalowuje współczesny świecki naturalizm? Prawdopodobnie najbardziej wyrazistą tezę świeckiego naturalizmu jest teza, że natura ludzka została ukształtowana i skonfigurowana przez maszynę ewolucji, poprzez mechanizm przypadkowej mutacji i doboru naturalnego. To z kolei prowadzi do ogólnej zasady, że ludzkie władze poznawcze mają być podporządkowane *funkcjonalnej użyteczności dla przetrwania*. Wszakże, jak zauważyło kilku filozofów, samo w sobie nie pociąga to logicznie ani nawet nie uprawdopodobnia tezy, że władze te będą skierowane na prawdę. Alvin Plantinga, koncentrując się na neuronalnych strukturach związanych z treścią danego przekonania (na przykład tego, że w okolicy znajduje się drapieźnik), ujmuje to następująco:

W wyniku tego neuronalnego zdarzenia [...] stworzenie, w którym owo zdarzenie ma miejsce, zarazem żywi pewne przekonanie. Jakie jednak mamy racje, by sądzić, że owo przekonanie jest *prawdziwe*? Zgoda, struktura, o której mowa, przyczynia się do adaptacyjnego zachowania. To wszakże bynajmniej nie wskazuje, że treść, jaka zostaje powiązana z ową strukturą, jest prawdziwa. Jeśli chodzi o spowodowanie właściwego rodzaju zachowania, nie ma po prostu znaczenia, czy owa treść, owo związane [ze zdarzeniem] przekonanie, jest prawdziwe czy fałszywe. W tym miejscu, jeśli chodzi o prawdę lub fałsz pojawiającej się treści, dobór naturalny musi zdać się na los szczęścia. (PLANTINGA i TOOLEY 2008, 40)

Morał, jaki płynie z argumentu Plantingi, jest taki, że w świetle typowej świeckiej koncepcji natury ludzkiej nie ma systematycznego czy uzasadnionego związku między posiadaniem władz, które okazały się przydatne w ewolucyjnej walce o przetrwanie, a naszą rzekomą zdolnością docierania do prawdy w wypadku najbardziej oczywistych intuicji naszego intelektu.

Świecki naturalista staje przed analogicznym problem w odniesieniu do dziedziny moralnej, gdzie rodzi się pytanie, jak przygodny zestaw wywierających

nacisk czynników środowiskowych mógł doprowadzić do powstania gatunku wyposażonego w zdolność poznawania dobra i reagowania nań. Problemem tym zajmuje się Bernard Williams w swojej książce *Making Sense of Humanity*, gdzie z nieco przewrotnym ubolewaniem przypomina nam, że darwinizm przedstawia ludzką naturę jako rodzaj zbieraniny, amalgamat złożony z rozmaitych genetycznie zdeterminowanych i kulturowo odziedziczonych skłonności i dyspozycji, co do których nie ma uzasadnionej racji, by sądzić, że doprowadzą wespół do zadowalającej wizji dobra ludzkości:

Najbardziej prawdopodobne spośród obecnie dostępnych opowieści o [ludzkiej] ewolucji, zawierające jej bardzo nieodległe datowanie jak również pewne rozważania dotyczące fizycznych cech gatunku, sugerują, że położenie ludzi jest kłopotliwe, a gwałtowny i potężny rozwój symbolicznych i kulturowych zdolności sprawił, iż żadna forma życia prawdopodobnie nie okaże się dla nich całkowicie zadowalająca, ani indywidualnie, ani społecznie. (WILLIAMS 1995, 109)¹²

Przebijający z tego ustępu pesymizm jest bezpośrednią konsekwencją determinacji Williamsa, by uznać „pierwszą i najtrudniejszą lekcję”, jaka płynie ze schyłku teizmu i pojawienia się darwinizmu, a mianowicie, że musimy porzucić „głęboko teleologiczne podejście [...], zgodnie z którym do każdej naturalnej rzeczy przynależy właściwy jej sposób zachowania [...], a w głębi serca ludzie muszą pragnąć żyć w taki sposób, jaki w obiektywnym sensie jest dla nich właściwy” (WILLIAMS 1995, 109–110). Rodzi to szereg problemów, których nie sposób tu rozstrzygnąć, dotyczących tego, czy teizm można uzgodnić z obecnym stanem wiedzy na temat pochodzenia naszego gatunku. Stanowisko Williamsa jest w każdym razie oczywiste: paradygmat świeckiego naturalizmu sprawia, że jakakolwiek koncepcja ludzkiej natury jako w podstawowy sposób zorientowanej ku dobru, jest wysoce *nie*prawdopodobna.

ZAKOŃCZENIE: A ZATEM, KTÓRY NATURALIZM?

Zbliżając się do zakończenia, odkrywamy więc, że filozoficznie interesującym pytaniem nie jest pytanie o to, czy powinniśmy być naturalistami, ale który z dwóch naturalizmów powinniśmy przyjąć: świecki naturalizm z jego neutralną czy pustą koncepcją dziedziny naturalnej w ogólności i naszej ludzkiej natury w szczególności, wraz z jej, jak można argumentować, pesymistycznymi następstwami odnośnie do naszej wizji samych siebie; czy też może koncepcję teistyczną, zgodnie

¹² Z wielką przenikliwością omawia ten ustęp David McPherson (2020, rozdz.4).

z którą zarówno świat przyrody, jak i nasza ludzka natura noszą znamię boskości¹³. Można byłoby oczywiście próbować uzasadnić tę ostatnią koncepcję w stylu Akwinaty czy Kartezjusza, konstruując niezależny metafizyczny argument za istnieniem Boga i interpretacją kosmosu, w tym nas, jako dzieła Boga. Oświeceniowa krytyka metafizyki pokazuje jednak, w moim przekonaniu wystarczająco, że niełatwo przetrząść metafizyczny most do transcendencji, wychodząc od skromnych zasobów dostępnych tym „bezrozumnym robakom ziemnym”, jak nas nazywa Pascal ([1660] 1962, nr 131 [przekł. pol. PASCAL 1996, 168])¹⁴.

Jak jednak z upodobaniem zauważył ów arcyateista David Hume, gdzie podaje się rozum, musi wkroczyć natura¹⁵. Impuls, by na świat przyrody odpowiedzieć podziwem i zachwytem, jest — jak widzieliśmy — głęboko zakorzeniony w ludzkiej naturze zarówno ateisty, jak teisty. Język teizmu żywo wyraża ten podziw, mówiąc nam, przykładowo, że „[n]iebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza” (Psalm 19 [18]). Nie możemy zaprzeczyć mocy i oddźwiękowi, który wywołuje taki język, choć bez wątpienia nie powstrzyma to osoby świeckiej przed odrzuceniem go jako zwykłej projekcji cech antropomorficznych na bezosobowy kosmos. Tu sprawa jest patowa (argumentowałem gdzie indziej, że istnieją być może zasoby, w oparciu o które dałoby się przechylić szalę na jedną ze stron, ale kwestia ta wykracza poza ramy niniejszego eseju)¹⁶.

Kiedy jednak przenosimy uwagę z natury kosmosu jako całości na naturę *ludzką*, sprawy mają się zgoła inaczej. Teistyczny język, w tym mówienie o naturze ludzkiej jako noszącej znamię boskości, stał się być może głęboko niezgodny ze współczesną świecką filozofią, rezygnacja jednak z koncepcji natury ludzkiej jako

¹³ Tak się składa, że sędzę, iż to jedyne dwie spójne możliwości: nie ma realnej opcji w pół drogi między tymi dwoma diametralnie przeciwstawnymi naturalizmami; to jednak temat na inny artykuł. Tak zwany „liberalny naturalizm” próbuje oddać sprawiedliwość „praktycznej nieodzowności zasadniczo normatywnych pojęć umysłu, znaczenia i zasad moralnych” (zob. MACARTHUR 2018, 13–14). Wydaje mi się wszakże, że nie jest on w stanie przedstawić światopoglądu, w którym pojęcia te byłyby *uzasadnione*. Odwołanie się do kultury i praktyki, „drugiej natury” McDowella (1994), może nieco objaśnić, jak odpowiednie normatywne zasady i wartości są kultywowane, ale nie pokazuje, jak są one ugruntowane, ani jak z tej mieszaniny różnorodnych skłonności, jaką jest nasza (biologiczna i fizyczna) pierwsza natura, wyłania się ich normatywna siła.

¹⁴ Przez „oświeceniową krytykę metafizyki” rozumiem zasadniczo słynną Kantowską analizę problemów, jakie pojawiają się z chwilą, gdy opuścimy świat fenomenów, *Das Land der Wahrheit* („kraj prawdy”), który jest wyspą, „otoczona[ą] szerokim i burzliwym oceanem, [który jest] właściwą siedzibą ułudy, gdzie niejedna ławica mgły i niejeden rychło topniejący lód kłamliwie udaje nowe kraje i łudząc żeglarza błędzącego za odkryciami nieustannie próżnymi nadziejami wikła go w przygody, z których on nigdy nie może wycofać się ani też ich nigdy do końca doprowadzić” (KANT 1781/1787, A235/B294 [przekł. pol. KANT 1986, 420–421]).

¹⁵ Zob. HUME 1748, XII, część 2; „Biegu przyrody nie odmieni nigdy żadna zasada” [przekł. pol. HUME 1928, 174].

¹⁶ Zob. COTTINGHAM 2005, rozdz. 2, i 2014, rozdz. 2.

fundamentalnie ukierunkowanej na dobro i prawdę zapewne obróciłaby się przeciwko nam, ukazując, że jesteśmy w błędzie. Bo już sama nasza tożsamość jako filozoficznych czy naukowych badaczy, zdolnych krytycznie przesiewać i oceniać nasze przekonania, zdolnych rozpoznawać, które cele warto realizować, i zdolnych realizować je w sposób spójny i celowy — wszystko to zdaje się zakładać na jakimś bardzo podstawowym poziomie, że umysł ludzki jest tym, co Thomas Nagel określa jako „instrument transcendencji, zdolny pojmować obiektywną rzeczywistości i obiektywne wartości” (NAGEL 2012, 85 [przekł. pol. NAGEL 2021, 79]).

Innymi słowy, niezależnie od tego, jak długi i zawyły nie byłby proces ewolucji, który wydał nas na świat, nasze ludzkie wyposażenie zawiera władzę, która co do zasady zdolna jest kierować nas w stronę obiektywnej dziedziny prawdy i dobra, gdzie „obiektywny” odnosi się do czegoś poza naszymi przygodnymi skłonnościami i preferencjami, co ogranicza nasze wybory i nimi kieruje. Nie oznacza to oczywiście, że mamy bezpośrednie połączenie z prawdą czy gwarantowany dostęp do dobra — przeczą temu liczne, jaskrawe niepowodzenia ludzkości. Oznacza to jednak, że w naszym postrzeganiu nas samych jesteśmy zobligowani, pod groźbą poznawczego i moralnego paraliżu, ufać w prawdziwość poglądu, który nazywam teistycznym naturalizmem. Jeśli nie ma w ludzkości czegoś, co tradycyjnie nazywano boskością, czegoś pokrewnego temu, co klasyczni teistyczni filozofowie nazwali „światłem przyrodzonym”, to zmuszeni bylibyśmy przyjąć, że nie ma uzasadnionych podstaw dla nadziei, iż nasze intelektualne czy moralne projekty mają szansę powodzenia, a wręcz, że mogą być w spójny sposób sformułowane. Tej nadziei nie moglibyśmy porzucić, nie przestając zarazem być ludźmi¹⁷.

Przełożyli Marcin Iwanicki i Joanna Klara Teske

¹⁷ Jestem ogromnie wdzięczny za pomocne uwagi, jakie otrzymałem, przedstawiając wcześniejsze wersje tego tekstu podczas serii międzynarodowych seminariów na temat *Agency and the World*, zorganizowanych przez Università Roma Tre / University of Roehampton, i podczas serii seminariów online dla projektu badawczego *Metaphysics of Teleology* w Centrum Studiów Religijnych, Central European University w Budapeszcie. Winien jestem też specjalne podziękowania Simonowi Oliverowi za jego szczegółowe i wnikliwe przemyślenia oraz Clare Carlisle, Fionie Ellis, Karen Kilby i Markowi Wynnowi za ich pomocne uwagi.

Dr MARCIN IWANICKI — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: miwanick@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3904-0291>.

Dr hab. JOANNA KLARA TESKE, prof. KUL — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Nauk Humanistycznych, Instytut Literaturoznawstwa, Katedra Literatury i Kultury Angielskiej; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, Lublin 20-950; e-mail: jteske@kul.pl; ORCID: 0000-0002-3651-595X.

REFERENCJE

- AKWINATA. 1266-1273. *Summa theologiae*.
- ARYSTOTELES. c. 325 przed Chr. *De Anima* [polski przekład: ARYSTOTELES 1988].
- ARYSTOTELES. 1988. *O duszy*. Tłum. Paweł Siwek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- ARYSTOTELES. c. 350. *De Caelo*.
- ARYSTOTELES. c. 350. *De Partibus Animalium*.
- AUGUSTYN. 415. *De natura et gratia*.
- BAGGINI, Julian. 2020. *The Godless Gospel*. London: Granta.
- BUTLER, Joseph. 1726. *Fifteen Sermons*. Cambridge: Published by Hilliard and Brown [polski przekład: BUTLER, 2013]
- BUTLER, Joseph. 2013. *Piętnaście kazań*. Tłum. i komentarz Jakub Zawila-Niedźwiecki. Kraków-Warszawa: edu-Libri.
- CAMPAGNA, Federico. 2018. *Technic and Magic: The Reconstruction of Reality*. London: Bloomsbury.
- CICERO. 45 przed Chr.. *De Finibus*.
- COTTINGHAM John. 2005. *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy and Human Value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COTTINGHAM, John. 2014. *Philosophy of Religion: Towards a More Humane Approach*. New York, NY: Cambridge University Press.
- COTTINGHAM, John. 2015. *How to Believe*. London: Continuum.
- DAWKINS, Richard. 1995a. *Rivers Out of Eden*. New York: Basic Books. [polski przekład: DAWKINS 1995b]
- DAWKINS, Richard. 1995b. *Rzeka genów*. Tłum. Marek Jannasz. Warszawa: Wydawnictwo CiS, Oficyna Wydawnicza Most.
- DAWKINS, Richard. 2011. *The Magic of Reality*. London: Random House [polski przekład: DAWKINS 2012].
- DAWKINS, Richard. 2012. *Magia rzeczywistości. Skąd wiemy, co jest prawdziwe*. Tłum. Piotr J. Szwajcer. Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.
- DESCARTES, René. 1641. *Meditationes de prima philosophia* [polski przekład: DESCARTES 2001].
- DESCARTES, René. 2001. *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*. Tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Swieżawski, Izydora Dąmbska, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- DESCARTES, René. 1644. *Principia philosophiae* [polski przekład: DESCARTES 1960].
- DESCARTES, René. 1960. *Zasady filozofii*. Tłum. Izydora Dąmbska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- DESCARTES, René. c. 1628. *Regulae ad directionem ingenii* [polski przekład: DESCARTES 1958].
- DESCARTES, René. 1958. *Prawidła do kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy przez światło naturalne*. Tłum. Józef Chmaj. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- DIODES LAERTIOS. 1984. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. Irena Krońska i in. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- DUPRÉ, John. 2012. Recenzja: Thomas Nagel. *Mind and Cosmos*. *Notre Dame Philosophical Reviews*.
-

- ELLIS, Fiona. 2014. *God, Value and Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- GIOIA, Luigi. „Ascetical Practices for a Secular Age”, maszynopis.
- HEIDEGGER, Martin. 1935-1936. *Der Ursprung des Kunstwerkes* [polski przekład: HEIDEGGER 1992].
- HEIDEGGER, Martin. [1950] 1954. „Das Ding”. W: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske [angielski przekład w: HEIDEGGER 1971; polski przekład: HEIDEGGER 2007].
- HEIDEGGER, Martin. 1954. *Die Frage nach der Technik* [polski przekład: HEIDEGGER 1977].
- HEIDEGGER, Martin. 1971. *Poetry Language and Thought*. Tłum. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row.
- HEIDEGGER, Martin. 1977. „Pytanie o technikę”. Tłum. Krzysztof Wolicki. W: Martin HEIDEGGER. *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, red. Krzysztof Michalski, 224–255. Warszawa: Czytelnik.
- HEIDEGGER, Martin. 1992. *O źródle dzieła sztuki*. Tłum. Lucyna Falkiewicz, „Sztuka i filozofia” 5: 9–67.
- HEIDEGGER, Martin. 2007. *Odczyty i rozprawy*. Tłum. Janusz Mizera, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- HOPKINS, Gerard Manley. 1877. „God’s Grandeur” [polski przekład: HOPKINS 1992].
- HOPKINS, Gerard Manley. 1992. „Błask Boga”. Tłum. Stanisław Barańczak. W: Gerard Manley Hopkins. *33 wiersze*. Tłum, wstęp i oprac. Barańczak. Kraków: Wydawnictwo Arka.
- HÖLDERLIN, Friedrich. 1803. *Patmos* [polski przekład: HÖLDERLIN 2009].
- HÖLDERLIN, Friedrich. 2009. „Patmos”. Tłum. Antoni Libera. W: Friedrich HÖLDERLIN. *Co się ostaje, ustanawiają poeci*, 168-175. Wyd. 2 rozszerzone. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- HUME, David. 1748. *An Enquiry concerning Human Understanding*. [polski przekład: HUME 1928].
- HUME, David. 1928. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. Jan Łukasiewicz i Kazimierz Twardowski. Lwów: Polskie Towarzystwo Filozoficzne.
- KANT, Immanuel. 1781/1787. *Kritik der reinen Vernunft* [polski przekład: KANT 1986].
- KANT, Immanuel. 1986. *Krytyka czystego rozumu*. Tom 1. Tłum. Roman Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- LEITER, Brian, red. 2004. *The Future for Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- MACARTHUR, David. 2018. „Liberal Naturalism and the Scientific Image of the World”. *Inquiry* 62: 565–585.
- MCDOWELL, John. 1994. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MCPHERSON, David. 2020. *Virtue and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MILTON, John. 1667. *Paradise Lost* [polski przekład: MILTON 1986].
- MILTON, John. 2011. *Raj utracony*. Tłum. Maciej Słomczyński. Kraków: Zielona Sowa.
- NAGEL, Thomas. 2012. *Mind and Cosmos*. Oxford: Oxford University Press [polski przekład: NAGEL 2021].
- NAGEL, Thomas. 2021. *Umysł i kosmos. Dlaczego materialistyczna, neodarwinowska koncepcja natury niemal na pewno jest błędna*. Tłum. Monika Bartosik. Warszawa: Fundacja En Arche.
- PASCAL, Blaise. [c. 1660] 1962. *Pensées*, red. Louis Lafuma. Paris: Seuil [polski przekład: PASCAL, 1996].
- PASCAL, Blaise. 1996. *Myśli*. Tłum. Tadeusz Żeleński (Boy). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- PATTISON, George. 2000. *The Later Heidegger*. London: Routledge.

- PLANTINGA, Alvin, i Michael TOOLEY. 2008. *Knowledge of God*. Oxford: Blackwell.
- RUSSELL, Bertrand. [1927] 1957. *Why I am Not a Christian*. London: Allen & Unwin [polski przekład: RUSSELL 1956].
- RUSSELL, Bertrand. 1956. *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*. Tłum. Amelia Kurlandzka. Warszawa: Książka i Wiedza.
- RUSSELL, Bertrand, i Frederick, COPLESTON. 2000. *Istnienie Boga*. Tłum. Stanisław Wszolek. W: *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, red. Stanisław Wszolek, 276–302. Kraków: OBI, Tarnów: Biblos.
- SENEKA. c. 64. *Epistulae Morales*.
- STUMP, Eleonore. 2018. *Atonement*. Oxford: Oxford University Press.
- WILLIAMS, Bernard. 1995. *Making Sense of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. [1929] 1965. „A Lecture on Ethics”, W: *Philosophical Review* 74 (1): 3–12 [polski przekład: WITTGENSTEIN 1995].
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1995. „Wykład o etyce”. Tłum. Wojciech Sady. W: Ludwig WITTGENSTEIN. *Uwagi o religii i etyce*. Tłum. Wojciech Sady, Małgorzata Kawecka, Wiesław Walentukiewicz, 75–85. Kraków: Znak.

KTÓRY NATURALIZM?

Streszczenie

Program „naturalizacji” bywa we współczesnej laickiej filozofii przedstawiany w opozycji do tradycyjnego teizmu. Biorąc jednak pod uwagę historię terminów „natura” i „naturalny”, widać brak ciągłości między tym, jak owe terminy są rozumiane obecnie, a jak rozumiano je w przeszłości. Nowożytny „naturalista”, który domaga się, by wszystkie zjawiska umieścić w dziedzinie tego, co naturalne, stawia tezę, którą wielu klasycznych, średniowiecznych i wczesnonowożytnych filozofów i teologów uznaloby za dość samooczywistą. Zmiana, która tu zaszła, nie polega na decyzji, by do dziedziny naturalnej włączyć to, co poprzednio było z niej wykluczone, lecz na zupełnie innym rozumieniu tejże dziedziny. W artykule argumentuję, że filozoficznie ciekawe jest nie tyle pytanie, czy powinniśmy być naturalistami, ile pytanie, który z dwóch naturalizmów należy przyjąć: świecki naturalizm, z jego neutralistyczną koncepcją natury w ogóle i ludzkiej natury w szczególności, czy teistyczny naturalizm, wedle którego świat naturalny i nasza własna natura noszą znamię boskości. Okazuje się, że ujęcie sekularyistyczne musi zmierzyć się z poważnymi wyzwaniem epistemicznymi i moralnymi.

Słowa kluczowe: natura, scjentyzm, sekularyzm, przyrodzone światło, teizm

WHICH NATURALISM?

Summary

The ‘naturalizing’ agenda in contemporary secularist philosophy is often presented in opposition to traditional theism. But looking at the history of the terms ‘nature’ and ‘natural’ reveals a discontinuity between how these terms are currently understood and how they were understood in the past. The modern ‘naturalist’, in insisting that all phenomena should be brought within the domain of the natural, is advancing a thesis that many classical, medieval and early-modern philosophers and theologians would have regarded as fairly self-evident. What has changed is not that there is a new determination to include within the natural domain what was previously excluded

from it, but rather that there is a radical shift in how the natural domain is to be understood. This paper argues that the philosophically interesting question is not whether or not we should be naturalists, but which of two naturalisms we should adopt: secular naturalism, with its neutralist conception of nature in general and of human nature in particular, or theistic naturalism, according to which the natural world and our own nature bear the stamp of the divine. It turns out the former (secularist) view is vulnerable to serious difficulties, on both the epistemic and the moral fronts.

Keywords: nature, scientism, secularism, natural light, theism

Information about the Author: Prof. JOHN COTTINGHAM is Professor Emeritus (born 1943) of Philosophy at the University of Reading, Professorial Research Fellow at Heythrop College, University of London, and Honorary Fellow of St John's College, Oxford. He is also a current Visiting Professor in the Philosophy Department at King's College, London. The focus of his research are early-modern philosophy (especially Descartes), the philosophy of religion and moral philosophy. Correspondence address — e-mail: jgcottingham@mac.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5205-0323>.

Information about the Translators:

MARCIN IWANICKI, PhD — The John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Philosophy, Department of the History of Modern and Contemporary Philosophy; correspondence address: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: miwanick@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3904-0291>.

Dr. habil. JOANNA KLARA TESKE, Associate Professor at KUL — The John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Humanities, Institute of Literary Studies, Department of English Literature and Culture; correspondence address: Al. Raławickie 14, Lublin 20-950; e-mail: jteske@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3651-595X>.