

**Katolicka wizja uszczęśliwiająca w świetle koncepcji bytu relacyjnego filozofii Ubuntu i Konfucjusza. Konsekwencje apologetyczne.**

Niedawno przyjrzałem się konfucjanizmowi oraz Ubuntu (jest to rdzenna filozofia ludów bantu Afryki) i znalazłem kilka interesujących uwag, które pomagają mi — przynajmniej w sposób bardziej prawdopodobny — wyobrazić sobie, jak mogłoby wyglądać tomistyczne, katolickie życie pośmiertne, a także dostarczają szeregu innych użytecznych wskazówek dotyczących polityki europejskiej, liberalizmu i ich mentalności.

Wcześniej pisałem o filozofii scholastycznej i arystotelesowskiej, a ostatnio zacząłem przyglądać się konfucjanizmowi oraz Ricciemu jako — jak mi się wydaje — bardzo użytecznej teleologii empirycznej.

1. **Ciężar istnienia – o doświadczeniu Ubuntu, Konfucjusza i szlachetnych plemion**
2. **Katolickie odniesienie do wizji uszczęśliwiającej**
3. **„Naukowe” i „socjalistyczne” życie moralne europejskich liberałów.**
4. **Charles Darwin kontra szlachetne plemiona**

**Ciężar istnienia – o doświadczeniu Ubuntu, Konfucjusza i szlachetnych plemion**

Zastanówmy się, co człowiek mógł wiedzieć o moralności i metafizyce w swojej — by tak rzec — plemiennej, przedcywilizacyjnej formie, którą jeszcze zaledwie kilka stuleci temu odnajdywano na wielu kontynentach. Misjonarze i odkrywcy napotykali czasem społeczności łagodne, egalitarne, bezinteresowne, obowiązkowe i posiadające pewne wyobrażenie o swoim celowym miejscu w świecie. Nie było to zjawisko powszechne (istniało też wiele plemion wojowniczych i okrutnych), niemniej wzorzec ten pojawiał się czasem na różnych kontynentach. Przykłady odnajdujemy niemal na całym globie: u Indian Wendat (Huronów) w Ameryce, wśród ludów Bantu, andyjskich Quechua, u Inuitów z północy, a w pewnym stopniu także u Jaganów z zimnego krańca Ameryki Południowej — wszędzie tam powracają podobne struktury, choć w różnym nasileniu.

Ubuntu ludów Bantu stanowi najczystszy i najbardziej rozwinięty przykład idei, którą mam na myśli: czyniąc dobro i praktykując szlachetne postępowanie, „posiada się Ubuntu” — staje się w pełni człowiekiem poprzez innych ludzi.

Oto syntetyczne ujęcie afrykańskiego filozofa Mataheli:

„Ubuntu potwierdza, że człowiek staje się w pełni człowiekiem poprzez innych — *umuntu ngumuntu ngabantu* — podkreślając nie tylko wspólnotową przynależność, lecz także moralną odpowiedzialność jednostki w obrębie zbiorowości (Ramose 2002; Tutu 2009; Anofuechi i Klaasen 2024). Zakłada samoświadomość oraz relacyjną odpowiedzialność: od jednostek oczekuje się kultywowania cnót takich jak współczucie, empatia, godność i szacunek jako cech wewnętrznych, które ożywiają ich

role społeczne (Louw 1998; Shrivastava i in. 2013). W tym ujęciu ubuntu nie znosi indywidualności; przeciwnie — umieszcza jaźń w sieci wzajemnego uznania i wspólnego stawania się [człowiekiem] (Andanda i Düwell 2024; Hailey 2008).”

Thaddeus Metz, cytując Desmonda Tutu, ujmuje to następująco:

„Twierdzenie, że ‘człowiek jest człowiekiem’, jest wezwaniem do rozwijania własnej (moralnej) osobowości — nakazem zdobywania ubuntu lub botho, urzeczywistniania człowieczeństwa. Jak zauważa Desmond Tutu: ‘Kiedy chcemy kogoś szczególnie pochwalić, mówimy: *Yu u nobuntu* — ten a ten ma ubuntu.’”

Bliskim odpowiednikiem jest konfucjańska koncepcja doskonalenia cnót, prowadząca do pełnego człowieczeństwa — z zastrzeżeniem, że starożytne Chiny były jedną z wysoko zorganizowanych kultur, a nie społeczeństwem plemiennym w tym samym sensie. *“Wielka Nauka”* podkreśla, że harmonia życia rodzinnego i porządek społeczny wypływają z ukształtowanego charakteru i są wobec niego wtórne. Relacyjny, rozwijający się „byt” jest rzeczywiście istotnym pojęciem na Dalekim Wschodzie. Przykład: polski franciszkanin, brat Zenon, stał się popularny w Japonii w drugiej połowie XX wieku, gdy miejscowi odkryli, że zagraniczny asceta bezinteresownie prowadzi sierociniec w slumsach Tokio. Nazywano go „zenno”, co można przetłumaczyć jako „potężny byt”, tzn jego radykalna samokontrola i wyzbycie się własnego interesu ukierunkowane na dobroczynność i dobre uczynki.

Inne „szlachetne” społeczności plemienne koncentrowały się na samej harmonii, rozwijając przy tym etykę relacyjną opartą na wzajemności i darze: dotyczy to

andyjskich Quechua, Inuitów, Wendatów, Aborygenów i wielu innych. Dzielenie się pożywieniem i przysługami stanowiło codzienną praktykę — konieczną nie tylko dla przetrwania fizycznego, lecz przede wszystkim dla samego bycia człowiekiem. Przywódca Wendatów, Kandiaronk, krytykował społeczeństwo europejskie właśnie z tej perspektywy:

„*Twierdzę, że to, co nazywacie ‘pieniędzem’, jest diabłem nad diabłami, tyranem Francuzów, źródłem wszelkiego zła, zgubą dusz i rzeźnią żywych. Wyobrażać sobie, że można żyć w kraju pieniądza i zachować duszę, to jak wyobrażać sobie, że można zachować życie na dnie jeziora. Pieniądz jest ojcem luksusu, rozwiązłości, intryg, podstępów, kłamstw, zdrady, nieszczerości — wszelkiego najgorszego postępowania na świecie.*”

Jaganowie, myśliwi polujący na foki, byli być może bardziej skupieni na doczesności i z widocznymi wadami, lecz nie na tyle, by usprawiedliwić pogardliwą opinię Darwina, który widział w nich najniższy typ barbarzyńców — nagich, prymitywnych i umazanych tłuszczem fok. Thomas Bridges, angikański misjonarz, który żył wśród nich, opisywał ich jako kłótliwych i impulsywnych, lecz bynajmniej nie jako dzicz:

„Ogólnie rzecz biorąc życie rodzinne było szczęśliwe i poprawne... Matki małych dzieci opiekują się nimi z największą troską... niemal nigdy nie wypuszczając ich z ramion.”

„Wśród kobiet panuje wielkie poczucie przyzwoitości i męczyzna, o ile sam tego nie szuka, rzadko zobaczy coś, co mogłoby urazić jego poczucie moralności.”

Kazirodztwo było „całkowicie odrażające”; „życie ludzkie uważano za święte” (brak

kanibalizmu nawet w czasie głodu — zamiast tego jedzono rzemienie ze skóry).

Wzajemność była kluczowa: ich powitanie znaczyło mniej więcej „bądź hojny”, a każdy dzielił się tym, co upolował lub znalazł. Bridges zauważa jednak, że „nie mieli pojęcia o zadowalaniu czy niezadowalaniu kogokolwiek poza sobą” i „nie oczekiwali niczego po śmierci”, a uzasadniali swoje praktyki istnieniem spokojnego, zgodnego społeczeństwa.

Skupmy się na podstawie Ubuntu: ludzki byt jako proces — byt konstruowany przez postępowanie. Inne plemiona mogły nie wyrazić tego mechanizmu wprost, lecz stanowi on logiczne rozwinięcie faktu, że ludzie plemienni często cenili swoje zasady wyżej niż jednostkowe przetrwanie i — choć nie wprost — realizowali konfucjańską intuicję, iż harmonia wyrasta z ukształtowanego charakteru. *Junzi* troszczy się o to, co słuszne; pośledni człowiek — o to, co opłacalne. Ale spełnienie i szczęście polega na staniu się *junzi*, nie na większym dostępie do pożywienia. Społeczności plemiennie żyły tą prawdą w praktyce, choć nie ujmowały jej z zewnątrz.

Bycie jest zatem czymś, co się gromadzi lub konstruuje poprzez dobre uczynki, wypełnianie obowiązków i kultywowanie cnót, w gęstej sieci relacji społecznych obejmującej nie tylko rodzinę, wspólnotę lokalną i naród, lecz także przodków i potomnych, wobec których człowiek ma zobowiązania wdzięczności i służby (motyw niezwykle powszechny w kulturach rdzennych).

Skoro istnienie wzrasta poprzez dobro i służbę, to egoizm i niegodziwość kumulują nie-byt, nie-człowieczeństwo — realną, haniebną porażkę w wykorzystaniu

własnego życia. Nie musi to mieć charakteru religijnego ani odnosić się explicite do życia po śmierci, by nie być bez znaczenia. Niesie w jednej dłoni metafizyczny lęk, w drugiej — pokój i spełnienie. Można tu dostrzec pewną analogię do starotestamentowego wezwania: „kładę przed tobą życie i śmierć — wybieraj życie”. Wybierz bycie, człowieczeństwo i życie właściwie rozumiane — albo ponieś poważne konsekwencje.

Nie był to więc taki „szlachetny dzikus” z moralną licencją na namiętność, o jakim marzył Rousseau. Ci ludzie żyli jak Huronowie w nieustannym zagrożeniu głodem i wojną, jak Inuici w temperaturach poniżej zera, czy jak Yaghanowie — bez schronienia i odzieży, w lodowatym deszczu. Mieli wszelkie materialne powody, by kierować się wyłącznie popędami — a jednak każde pokolenie z uporem odmawiało.

Centralnym motywem praktycznym była dobroczynność, bezinteresowność i wzajemna pomoc — bez rachowania przysług i z wyraźną odmową ich liczenia — jak gdyby była to podstawowa prawda egzystencji, z której dopiero wypływa wszelki porządek.

### **Katolickie odniesienie do wizji uszczęśliwiającej**

Ta teoria rozwoju istnienia jest istotną także ze względu na jej podobieństwo do katolickiej koncepcji życia wiecznego, które „szlachetny poganin” może doświadczać w niedoskonały sposób. Często nie rozpoznaje on tego wglądu jako życia po śmierci, ponieważ jego ziemskie troski nie zostają rozwiązane, lecz raczej rozplývają się jako nieistotne („*junzi* troszczy się o to,

co słuszne”). A jednak może to być prawdziwy, uniwersalny wgląd: niezależny od miejsca pochodzenia czy wykształcenia, lecz zależny od cnoty i od moralnego bilansu życia (skupiam się tu na naturalnym rozumie, więc nie dyskutuję np. Łaski Bożej).

Pomijamy zatem mity o krainach duchów (które często wzajemnie sobie przeczą) i skupmy się wyłącznie na rozwoju istnienia — rozumianym jako nagromadzenie dobrych czynów, wzrost cnót i pamięć o dobrym — jako na zasadniczym wymiarze doświadczenia metafizycznego.

Katolicki tomizm przedstawia życie wieczne jako trwanie w wieczności (nie jako nieskończenie długie „po-życie” w czasie), w którym dusza ogląda istotę Boga — wizję, która oświeca intelekt doskonałym poznaniem, a wolę napełnia doskonałym spełnieniem. Przy okazji cała nasza historia czasowa ukazuje się jako jedna, spójna całość — w pełni zrozumiana we wszystkich szczegółach i konsekwencjach — oraz w świetle transcendentnej wartości wszelkiego dobra, przez które ostatecznie zostaje spełniona.

Kluczowy problem polega oczywiście na tym, że nie tylko dobro ujawnia się jako najwyższe błogosławieństwo, lecz również zło objawia swoją naturę — jako coś skrajnie haniebnego i nie do zniesienia, niczym gnijąca rana w nieśmiertelnym istnieniu.

Pismo Święte mówi w tym kontekście o „jeziorze ognia” i podobnych obrazach — być może są to analogie (w duchu analogii bytu u Św. Tomasza z Akwinu), mające w prosty sposób oddać sens objawionej doktryny bez rozbudowanej filozofii. Jednak przy głębszym namyśle rodzą one trudności

intelektualne: życie wieczne nie jawi się wówczas jako miejsce radości, skoro zawiera tak skrajne kary, wymierzane jakby bez oczywistego uzasadnienia, poza analogią do niedoskonałej sprawiedliwości ziemskiej.

Filozof (zgadzając się z Pismem Św. jakim jest) może dostrzec tu inne analogie: życie po śmierci zakłada, że człowiek jest bytem złożonym z ciała i duszy. Ciało ulega rozpadowi w tym życiu, natomiast dusza rozwija swoje właściwe istnienie — a suma dobrych czynów, wysiłków i cnót jest przecuciem tego bycia, jakie możemy uchwycić już teraz.

U niemal wszystkich motyli i ciem, larwa musi z trudem rozerwać kokon — i właśnie ten wysiłek sprawia, że owad staje się tym, czym ma być: płyny i hormony napływają do skrzydeł, utwardzając je. Bez tego owad pozostałby pół-larwą, niezdolną do lotu i skazaną na rychłą śmierć.

„Ciężar bycia” jest właśnie tym: wewnętrznym parciem ku rozwojowi zespołu „połączeń”, które teraz pozostają uśpione, lecz mają „przewodzić” światło Boskie, gdy zostaną „podłączone” do Wizji Uszczęśliwiającej. Mocnym argumentem na rzecz tej hipotezy jest powtarzające się u szlachetnych plemion naciskanie na miłość bliźniego i hojność, z których pochodzą inne cnoty.

Odbija to — choć niedoskonale — naukę św. Tomasza z Akwinu, wedle której miłość (caritas) jest formą wszystkich cnót, ponieważ stanowi chcenie właściwego celu każdej rzeczy stworzonej i bytu, ujmowanej w rozumnym porządku. Społeczności te zazwyczaj nie znały Stwórcy w sposób adekwatny, a jednak wydaje się, że niektóre — jak afrykańskie ludy Bantu czy filozofowie

konfucjańscy — czyniły wiele, by prowadzić życie „boże” w sensie katolickim, a łaska najpewniej działała poprzez te wysiłki. Taką interpretację wielokrotnie sugerował czcigodny Matteo Ricci, założyciel misji w Chinach, w swojej syntezie konfucjanizmu i katolicyzmu *Tianzhu Shiyi*.

Być może inni mogą się od nich nauczyć — z ich naturalnego wglądu w te kwestie — pewnie bardziej niż z Arystotelesa w tej akurat sprawie, którego koncepcja *megalopsychii* pozostaje problematyczna, skoncentrowana na wielkości światowej i na dumie, a przy tym zarezerwowana dla elity.

### **„Naukowe” i „socjalistyczne” życie moralne europejskich liberałów.**

Nacisk na praktykowaną wspólnotowość bytu w szlacheckich wspólnotach plemiennych nabiera interesujących konotacji, gdy ponownie rozważyć to, co mówią europejscy liberałowie Oświecenia i materialistycy.

Jednym z często używanych słów jest „naukowy”, przez które nierzadko rozumie się założenie, że człowiek jest w pełni wyjaśnialny jako istota cielesna, zlokalizowana w trójwymiarowej przestrzeni i poruszana przez pewne prawa nauki (na tym opiera się cały nurt liberalnej antropologii, socjologii i pokrewnych dziedzin — por. prace Comte’a czy Webera, albo „Rewolucja Francuska i Natura Ludzka” Xaviera Martina).

Nie chodzi o to, że człowiek w pewnym sensie nie jest taką istotą, lecz o to, że twierdzenie to jest przedstawiane jako sprzeczne z doświadczeniem: „czujesz, że powinieneś dążyć do cnoty i wypełniać swoje obowiązki; i że to ma jakiś sens”. Wydaje się więc to być rodzaj znieczulenia sumienia.

Dla większości twórców europejskiej nauki „naukowość” nie oznaczała niczego podobnego. We wstępie do „Cours d’Analyse” Cauchy wyraźnie stwierdza, że geometria jest dziedziną ograniczoną, odrębną od humanistyki (co stanowiło przytyk wobec determinizmu Laplace’a). Po drugie, Bóg i cnota zajmują istotne miejsce w dziełach takich uczonych jak Cauchy, Euler, Ampère czy Maxwell: rozumny porządek natury odpowiada właściwemu porządkowi moralnemu.

Europejscy liberałowie często deklarują ponadto dążenie do pewnego ładu wspólnotowego (w tym sensie posługują się pojęciami takimi jak „socjalizm”, „komunizm”, „wolność, braterstwo, równość” i podobnymi). Nierzadko stawiają trafną diagnozę (znacznie trafniejszą, niż chcieliby przyznać europejscy tradycjoniści, i taką, z którą zgodziliby się ludzie rdzennych kultur), że społeczeństwo nie jest tak egalitarne i sprawiedliwe, jak być powinno. Jednak proponowane przez nich rozwiązania często okazują się skażone lub chybione: nie są zakorzenione w kształtowaniu cnoty, lecz w radykalizmie, który jako głównego wroga obiera systemy oparte na cnotce (takie jak katolicyzm), co za każdym razem prowadziło do większego chaosu, niesprawiedliwości i terroru. Można przyznać, że rewolucja francuska przyniosła więcej autentycznej równości i sprawiedliwości niż ancien régime — lecz dopiero po dekadach nadmiernego chaosu, cierpienia i wojen. Pozostaje pytanie, jaka część tych osiągnięć wynikała z wcześniejszego rozwoju moralności katolickiej i instytucji, po usunięciu skorumpowanego i przestarzałego systemu. Marksizm sowiecki czy reżim Pol Pot’a trudno uznać za źródło podobnych pozytywów.

Potwierdza to podstawowa dynamika porządku opartego na cnocie, sformułowana przez Konfucjusza i jego uczniów dwa tysiące lat temu: najpierw kształtują cnotę, a następnie poprzez służbę i dobry przykład stwarzają harmonię. Chaos i niekontrolowana przemoc niosą długofalowe skutki negatywne.

Interesujące jest, że terror jakobiński był napędzany właśnie przez inspirowaną Rousseau intencję przywrócenia „szlachetnego dzikusa”, co przyznaje liberalny Slavoj Žižek (por. cytowany rozdział 7.3:

[https://kzaw.pl/finalcauses\\_en\\_draft.pdf](https://kzaw.pl/finalcauses_en_draft.pdf)), a relacje misjonarzy o Wendatach i innych „szlachetnych plemionach” służyły jako pewien wzorzec. Próba realizacji tego projektu poprzez gwałtowne zniszczenie cywilizacji — jak uczynili jakobini w dwóch latach terroru — okazała się jednak porażką.

Jej pełniejsze oblicze można dostrzec w osobie kambodżańskiego dyktatora Pol Pot, który w latach 50. chętnie chłonił tę francuską myśl polityczną (jak argumentuje P. Short w „Pol Pot: History of a Nightmare”). Pol Pot prawdopodobnie podzielał przekonanie Kropotkina, że rewolucyjniści nie posunęli się wystarczająco daleko, i sam wdrożył ten system — tym razem bez „zaworu bezpieczeństwa”, jakim była francuska katolicka kultura moralna. Było to równoległe (choć bardziej radykalizowane) wobec sowieckich idei komunistycznych, które wprowadzały „komunizm wojenny” i „kolektywizację” — zgodnie z marksistowską zasadą, że walka i negacja są z natury twórcze, i że odpowiednia ilość (siły, przymusu) przechodzi w zmianę jakościową (powstanie nowego ładu i mentalności).

Ostatecznie nawet sam Robespierre odrzucił tę ideę tuż przed swoim upadkiem, patrząc na inspirowany hebertystami zdziwały tłum, wcale niepodobny do „szlachetnego dzikusa”. „Nieprzekupny” próbował w ostatniej chwili narzucić prawem wiarę w Boga i nieśmiertelną duszę jako rozpaczliwy zwrot.

Same szlachetne plemiona również by się z tym nie zgodziły: głosiły, że kluczowe są miłość bliźniego i wzajemność — i rzeczywiście posiadały własną cywilizację oraz kulturę stworzoną wokół tych zasad, a bardzo odmienną od naszej.

### **Charles Darwin kontra „szlachetne plemiona” i darwinizm społeczny**

Relacje o szlachetnych plemionach stanowiły dla Europy — zarówno liberalnej, jak i konserwatywnej — pewien problem epistemiczny. Podważały bowiem wygodne przekonanie o własnej wyższości i o „dzikusach” jako istotach z natury upadłych. Tymczasem upadek moralny i dekadencja Zachodu XVIII i XIX wieku, połączone z brutalną polityką międzynarodową, wskazywały raczej na zupełnie odmienny zestaw porównań. Jednym ze sposobów poradzenia sobie z tym dysonansem było obarczenie winą rozwiniętej cywilizacji — jak sugerował Rousseau i jak operacyjnie wdrożyli to jakobini.

Druga droga polegała na odparciu wątpliwości co do europejskiej wyższości, przy jednoczesnym wskazaniu, że źródło kryzysu tkwi w „degeneracji” samego europejskiego materiału genetycznego. To właśnie temat obecny w *O pochodzeniu człowieka* Darwina oraz w pracach jego kontynuatorów, takich jak Galton, Grant czy Fisher. Nie chodzi o to, że Darwin i jego

krąg koncentrowali się bezpośrednio na micie „szlachetnego dzikusa”, lecz udzielali odpowiedzi na pytania równoległe: jaka jest zasadnicza choroba europejskiego ładu społecznego, z której wynikają inne patologie, oraz jaka jest relacja człowieka europejskiego do człowieka plemiennego. W szczególności: dlaczego pierwszy uchodzi za „wyższego”, a drugi za „niższego” — tak, by można było temu drugiemu odebrać ziemię i uczynić go narzędziem zysku.

Darwin pisał (*The Descent of Man*, s. 90):

„U dzikich słabi fizycznie lub umysłowo są szybko eliminowani; a ci, którzy przeżywają, zazwyczaj odznaczają się silnym zdrowiem. My, ludzie cywilizowani, czynimy natomiast wszystko, by powstrzymać proces eliminacji; budujemy przytułki dla upośledzonych, okaleczonych i chorych; ustanawiamy prawa dla ubogich; a nasi lekarze dokładają wszelkich starań, by ratować życie każdego aż do ostatniej chwili. Istnieją powody, by sądzić, że szczepienia uratowały tysiące, którzy ze względu na słabą konstytucję dawniej ulegliby ospie. W ten sposób słabi członkowie społeczeństw cywilizowanych rozmnażają się. Nikt, kto zajmował się hodowlą zwierząt domowych, nie będzie wątpił, że musi to być wysoce szkodliwe dla rasy ludzkiej. Zadziwiające jest, jak szybko brak troski — lub troska źle ukierunkowana — prowadzi do

degeneracji rasy; lecz z wyjątkiem człowieka trudno znaleźć kogoś tak nieświadomego, by pozwalał rozmnażać się swoim najgorszym zwierzętom.”

Idea ta została następnie uogólniona — w duchu radykalnego determinizmu genetycznego — na sferę moralną i ogół problemów ludzkich: jednostki niezdyscyplinowane mają rzekomo przekazywać swoje skłonności potomstwu, dotkniętemu — jak pisał Fisher w swoim podręczniku — „obłądem, niedorozwojem umysłowym, nawykiem bandytyzmu i biedą”. W tym ujęciu szlachetny dzikus jest silny, zaradny i odporny, dzięki selekcji przez presję środowiska.

W tej samej książce Darwin próbuje wykazać, że ludzka racjonalność nie różni się kategorycznie od racjonalności małp, choć różnice mogą wydawać się znaczne. Jednocześnie jednak twierdzi, że różnica między „najwyższym” człowiekiem a „najniższym barbarzyńcą” jest ogromna.

Podczas podróży na *Beagle* Darwin zetknął się krótko z ludem wspomnianych Jaganów (zwanym też Fueganami od nazwy „Ziemia Ognista”) i opisał ich jako „nędznych”, „zdegenerowanych” i „prymitywnych”: „niskiego wzrostu, o odpychających twarzach umazanych białą farbą, o skórze brudnej i tłustej”, żyjących „jak dzikie zwierzęta”, „bez rządu” i „bezlitosnych” wobec obcych. Być może Jaganowie nie odpowiadali estetyce wiktoriańskiego gentlemana — byli nadzy i pokryci tłuszczem fok (co stanowiło ich metodę przetrwania w zimnym deszczu) — lecz reszta opisu była zasadniczo oszczerstwem. Mimo to zapiski te funkcjonowały jako rzekomo rygorystyczne

świadczenia naukowe, podważające mit „szlachetnego dzikusa”.

Obraz ten służy Darwinowi również w jego argumentacji:

„Nie jest też nieznaczna różnica w usposobieniu moralnym między barbarzyńcą, takim jak człowiek opisany przez dawnego żeglarza Byrona, który roztrzaskał swoje dziecko o skały za to, że upuściło kosz jeżowców, a Howardem czy Clarksonem; ani w intelekcie między dzikusiem, który używa zaledwie kilku pojęć abstrakcyjnych, a Newtonem czy Szekspirem.”

Dla porządku: Howard był reformatorem walczącym z okrucieństwem więzień, Clarkson — znanym abolicjonistą. Darwin, sam liberał, słusznie wskazuje ich jako postacie moralne. Kontrapunkt opiera się jednak na opowieści marynarza, wedle której dzikus zabija własne dziecko z powodu kosza jeżowców. Pytanie brzmi: czy społeczeństwo europejskie jego czasów było pełne Howardów i Clarksonów? Przeciwnie — to oni próbowali rozwiązywać problemy moralne, które w społecznościach plemiennych rzadko w ogóle występowały. Być może Newton nie narodził się wśród Jaganów, lecz posiadali oni własną literaturę ustną — nie mieli burdeli, pojedynków, arystokracji i handlu niewolnikami. Argument okazuje się więc skrajnie selektywny: najlepszy jeden procent Anglików zestawiony z najniższymi dwudziestoma procentami plemion.

Inny argument Darwina dotyczy zdolności do myślenia abstrakcyjnego, którego

rzekomo brak „zdegenerowanemu dzikusowi”:

„Można przyznać, że żadne zwierzę nie jest samoświadome, jeśli przez ten termin rozumie się refleksję nad takimi kwestiami, jak skąd pochodzi lub dokąd zmierza, czym jest życie i śmierć itd. Lecz skąd pewność, że stary pies, mający doskonałą pamięć i pewną zdolność wyobraźni, jaką ukazują jego sny, nigdy nie rozmyśla o swoich przeszłych przyjemnościach lub cierpieniach podczas polowania? Byłaby to pewna forma samoświadomości. Z drugiej strony — jak zauważył Büchner — jak niewiele może rozwijać swoją samoświadomość ciężko pracująca żona zdegenerowanego australijskiego dzikusa, która używa bardzo niewielu pojęć abstrakcyjnych i nie potrafi liczyć powyżej czterech.”

Powstaje pytanie: czym właściwie jest ta „refleksja nad naturą istnienia”, skoro sam Darwin, budując fundament pod liberalny materializm, popada następnie — jak przyznaje — w „straszliwą wątpliwość”, czy można ufać przekonaniom mózgu podobnego do małpiego? Cóż więc za różnica, czy Aborygeni rozmyślają nad metafizyką, czy nie?

Tym bardziej skłania to do spojrzenia na postaci takie jak Cauchy — współtwórca nowoczesnej fizyki — który był epistemologicznie śmiały właśnie dlatego, że pozostawał katolickim teistą. Ta śmiałość

miała swoje reguły: zmarły w 1857 roku uczyony nie był pod wrażeniem teorii, że „człowiek pochodzi od polipa” (*Sept Leçons de Physique Générale*) i mógłby raczej zapytać, czy „dzikus” miałby się czuć oświecony przez którąkolwiek z figur europejskiej nowoczesności — od darwinowskiej teorii ewolucji człowieka, przez doktrynę Kalwina o tym, że dobre uczynki są bezużyteczne do zbawienia, po Voltaire’a, Holbacha czy Nietzschego, którzy sprowadzali moralność do iluzji lub oszustwa. Zapewne nie — skoro Cauchy potępiał „próżną i zgubną filozofię zeszłego stulecia” (tzn. liberalną filozofię), która, jak twierdził, otruszyła elitę, skierowała się do chat ubogich, niosąc pod pachą urodzaj nędzy i bandytyzmu.

Może więc to właśnie „australijski dzikus” nie był „zdegenerowany”, lecz w sposób bardziej autentyczny — w sensie chrześcijańskim — „rozważał naturę istnienia”, dochodząc do zasad miłosierdzia i przyzwoitości, które pozwalały mu tworzyć coś powszechnie godnego szacunku, także w sensie filozoficznym.