

Duchowość a uczciwość intelektualna

Esej⁹³

Thomas Metzinger

Wydział Filozofii Uniwersytetu Jana Gutenberga w Moguncji,
Frankfurcki Instytut Zaawansowanych Badań
metzinger@uni-mainz.de

Przyjęto: 15 czerwca 2013; zaakceptowano: 23 września 2013; opublikowano: jesień 2013.
Przełożył: Przemysław Nowakowski

Znajdujemy się na początku historycznego okresu, który będzie miał na wielu poziomach silny wpływ na nasz obraz samych siebie. Ten coraz szybszy rozwój stanowi dla nas poważne wyzwanie. Kluczowe pytanie brzmi: Czy „zsekularyzowana duchowość” jest możliwa (lub choćby pojmowalna), czy nowoczesna i duchowa koncepcja siebie oddaje sprawiedliwość tej historycznej zmianie w naszym obrazie samych siebie i jednocześnie pragnieniu (ważnej nie tylko dla profesjonalnych filozofów) intelektualnej uczciwości?

Słowa kluczowe: duchowość; uczciwość; uczciwość intelektualna; religia; nauka.

Uwagi wstępne

Znajdujemy się na początku historycznego okresu, który będzie miał na wielu poziomach silny wpływ na nasz obraz samych siebie. Ten coraz szybszy rozwój stanowi dla nas poważne wyzwanie. Kluczowe pytanie brzmi: Czy „zsekularyzowana duchowość” jest możliwa (lub choćby pojmowalna), czy nowoczesna i duchowa koncepcja siebie oddaje sprawiedliwość tej historycznej zmianie w naszym obrazie samych siebie i jednocześnie pragnieniu (ważnej nie tylko dla profesjonalnych filozofów) intelektualnej uczciwości?

W świecie zewnętrznym zmiany klimatu stanowią nowe i historycznie wyjątkowe zagrożenie dla całej ludzkości. Kiedy piszę te słowa, to zagrożenie jest niemal dostrzegalne. Jednakże już dziś wiemy, że w najlepszym wypadku bę-

⁹³ Przekład wersji anglojęzycznej pt. „Spirituality and Intellectual Honesty. An Essay” (2013, DOI: 10.978.300/0415395, źródło: <http://www.blogs.uni-mainz.de>). Publikacja przekładu za zgodą Autora.

dzie to trwało kilka wieków. Ujmowane jako intelektualne wyzwanie dla ludzkości, zwiększające się zagrożenie wynikające z wywoływanego przez nas globalnego ocieplenia wydaje się wyraźnie przekraczać obecne umiejętności naszego gatunku, zarówno poznawcze, jak i emocjonalne. Jest to pierwszy, prawdziwie globalny kryzys, doświadczany przez wszystkie istoty ludzkie w tym samym czasie w jednej przestrzeni medialnej. Widzimy, jak się rozwija i stopniowo zmienia nasz obraz samych siebie, koncepcja, którą ludzkość ma o sobie samej jako całości. Przewiduję, że w trakcie następnej dekady będziemy coraz bardziej doświadczać samych siebie jako istot w stanie upadku (*failing beings*). Doświadczymy samych siebie jako istot, które wspólnie, uparcie działają przeciwko polepszeniu własnej wiedzy, które nawet pod presją czasu nie są zdolne, z powodów psychologicznych, współdziałać i efektywnie wprowadzać koniecznych przekształceń woli politycznej w życie. Zbiorowy obraz własny gatunku *homo sapiens* będzie się coraz bardziej zakleszczał w powstałym w toku ewolucji mechanizmie samooszukiwania, aż do chwili, kiedy staniami się ofiarami własnych działań. Będzie to obraz klasy naturalnie rozwiniętych systemów poznawczych, które z powodu własnych struktur poznawczych są niezdolne do adekwatnego reagowania na pewne wyzwania – nawet jeżeli zdolnych do intelektualnego uchwycenia spodziewanych konsekwencji, a nawet wtedy, kiedy świadomie, jasno i wyraźnie doświadczają tego, dotyczącego ich samych, faktu.

W tym samym czasie nasz filozoficzno-naukowy obraz samych siebie podlega głębokim wstrząsom. Zmieniają się teorie, które dotyczą nas, a w szczególności naszych umysłów. W innym miejscu nazywam to drugim i aktualnie trwającym procesem „naturalistycznego zwrotu w obrazie ludzkości”⁹⁴: genetyka, neurokognitywistyka, psychologia ewolucyjna i współczesna filozofia umysłu z powodzeniem dostarczają nam nowego obrazu nas samych, coraz bardziej szczegółowego, teoretycznego zrozumienia naszych głębokich struktur poznawczych, ich neuronalnej podstawy i historii biologicznej. Czy nam się to podoba, czy nie, zaczynamy widzieć nasze zdolności poznawcze jako własności *naturalne*, z własną historią biologiczną, jako własności, które mogą być wyjaśnione za pomocą metod naukowych, zasadniczo kontrolowalne technologicznie, a prawdopodobnie implementowalne w nośnikach niebędących systemami biologicznymi. Jasne jest, że ten rozwój jest równocześnie intelektualnym wyzwaniem dla całej ludzkości. Wielu subiektywnie doświadcza go jako groźbę, jako potencjalną zniewagę, nowe zagrożenie dla spójności naszego świata wewnętrznego, jako to, co Freud by nazwał *raną narcystyczną*. Nadal nie jest jasne, czy te nowe intuicje naukowe przedstawiają prawdziwą sposobność, która pomoże nam w niedługim czasie zmniejszyć liczbę obiektywnych problemów świata zewnętrznego. Jednak ze względu na swoją globalną skalę wyzwanie to wydaje się nieprawdopodobne. Dodatkowo nie jest

⁹⁴ Patrz: *The Ego Tunnel* (2009. New York: Basic Books, rozdział 8).

jasne, czy istnieje swoiste połączenie, wewnętrzny związek pomiędzy tymi dwoma wielkimi intelektualnymi wyzwaniem dla ludzkości. Na przykład pod postacią jedynej spójnej strategii poszukiwania właściwych odpowiedzi, na poziomie działań kolektywnych lub przynajmniej w poczuciu osobistej postawy etycznej, która mogłaby dostarczyć wsparcia na poziomie jednostkowym, nawet jeśli ludzkość jako całość zawiedzie.

Pod koniec mojej monografii *The Ego Tunnel*, napisanej dla szerszego grona odbiorców, stwierdziłem, że w historycznym przejściu, które właśnie się zaczyna, największym wyzwaniem teoretycznym może być kwestia: „czy i jak, ze względu na naszą nową sytuację, można kiedykolwiek pogodzić intelektualną uczciwość i duchowość”⁹⁵. Idea ta spotkała się z szerokim zainteresowaniem. Niniejszy esej można odczytywać jako epilog do *The Ego Tunnel*, jako wyjaśniające posłowie, a może także jako początek całkowicie nowego kierunku myślenia. Jednocześnie jest on pierwszym spisanim podsumowaniem najważniejszych myśli wykładów otwartych, które wygłosiłem w Berlinie 27 listopada 2010 roku na zakończenie interdyscyplinarnej konferencji zatytułowanej „Medytacja i nauka”. Transkrypcja i dokumentacja wideo z tego wykładu krąży po internecie już od pewnego czasu⁹⁶.

W pierwszym paragrafie tego eseju skrótowo badam, co dzisiaj może znaczyć „duchowość”. W kolejnym kieruję uwagę czytelników na pojęcie „uczciwości intelektualnej”. Po tym rozjaśnieniu pojęciowym, trzeci paragraf podnosi kwestię istnienia wewnętrznego, pojęciowego związku pomiędzy postawą duchową i ściśle racjonalistycznym ujęciem naukowym. Ponieważ te pytania niepokoją nas wszystkich, zdecydowałem, że następujące refleksje sformułuję tak prosto i dostępnie, jak tylko potrafię. Jednak od razu na początku pragnę zaznaczyć, że prostota ma swoją cenę; refleksje te są poniżej poziomu filozofii akademickiej, zarówno jeżeli chodzi o ujęcie historyczne, jak i systemowe. Pojęcie „duchowości”, dla przykładu, ma wielowiekową historię w filozofii i teologii, a moje wstępne uwagi o wymarzonej „uczciwości intelektualnej” nie tylko pomijają jej głęboki wymiar historyczny, ale również pojęciowo są dużo bardziej gruboziarniste niż w analizach obecnych we współczesnej filozofii umysłu i epistemologii. Dla czytelników, którzy chcieliby głębiej wejść w szczegóły techniczne, załączam w przypisach odnośniki [pointers] do literatury akademickiej jako punktu wyjścia. Jednak pisząc ten esej, miałem nadzieję, że nawet słabsze i mniej precyzyjne narzędzia, których tu użyłem, wystarczą

⁹⁵ Zob. *The Ego Tunnel*: 240.

⁹⁶ Jestem bardzo wdzięczny dr Jennifer Windt i dr. Michaelowi Madary’emu za pomoc przy angielskiej wersji tego tekstu. Dr. Ulrichowi Schnabelowi zawdzięczam komentarze i pomocną krytykę dotyczącą wcześniejszej, niemieckiej wersji tej pracy, pragnę podziękować Christinie Winkler, Sophie Burkhardt, Yannowi Wilhelmowi i Julii Plushch za techniczną i edytorską pomoc przy przygotowywaniu tego manuskryptu. Zapis wideo oryginalnego wystąpienia można znaleźć tutaj: <http://www.youtube.com/watch?v=N1MBG7FaZKM>

do wyróżniania dokładnie tych punktów, które mogą na końcu okazać się naprawdę istotne.

W kontekście historycznego okresu przejścia naszkicowanego powyżej następujące pytanie wydaje się szczególnie ważne: Czy istnieje coś takiego jak całkowicie zsekularyzowana forma duchowości? A może ta idea jest niekoherentna – jest czymś, co przy drugim spojrzeniu nie może być spójnie i opisane bez gubienia się w oczywistych sprzecznościach. Ten filozoficzny problem – pytanie dotyczące wewnętrznej struktury, warunków możliwości dla zsekularyzowanych form duchowości – jest tak interesujący i dla wielu stał się tak istotny, że powinniśmy ujmować go bardzo ostrożnie. Z tych powodów chciałbym zadać trzy bardzo proste pytania, w trzech następujących paragrafach: Czym jest „duchowość”? Co dokładnie rozumiemy przez pojęcie „intelektualnej uczciwości”? oraz Czy istnieje jakikolwiek wewnętrzny związek pomiędzy tymi dwoma postawami zarówno w świecie, jak i naszych umysłach?

Czym jest „duchowość”?

Nawet jeśli nie jest to techniczny tekst filozoficzny, to i tak będę próbował tu bronić trzech następujących tez:

[1] Przeciwnieństwem religii nie jest nauka, lecz duchowość.

[2] Etyczna zasada intelektualnej uczciwości może być analizowana jako specjalny przypadek postawy duchowej.

[3] W najczystszej formie postawy naukowa i duchowa wyłaniają się z tych samych podstawowych idei normatywnych.

W eseju tym stopniowo będą rozwijane argumenty za każdą z tych trzech tez, tak jak i wstępne odpowiedzi na nasze początkowe pytania, a także – jak mamy nadzieję – nowa perspektywa na problemy leżące u ich podstaw.

Przejdźmy teraz do pojęcia „duchowości”. Czy istnieje coś takiego jak logiczny rdzeń, istota perspektywy duchowej? W historii filozofii zachodniej łaciński termin *spiritualitas* ma trzy główne znaczenia⁹⁷. Po pierwsze, ma pewne prawne i kulturowe znaczenie, odnoszące się do całości *spiritualia*, które są przeciwieństwem instytucji czasowych, czyli *temporalia*; zgodnie z tym *spiritualia* to urzędy kościelne [*clerical offices*], sprawowanie sakramentów, jurysdykcja, miejsca czci i przedmioty kultu, osoby wyświęcone, jak duchowni, i osoby należące do porządku religijnego. Drugie znaczenie jest wczesnym pojęciem duchowości religijnej, które odnosi się do różnych aspektów życia

⁹⁷ Dobry początek, odsyłający do obszernej literatury dotyczącej tego pojęcia, stanowi: Solignac, A. 1995. *Spiritualität*. J. Ritter i K. Gründer. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 9): 1415–1422. Basel: Schwabe. Aktualną, zwięzłą historię duchowości chrześcijańskiej w języku angielskim daje Sheldrake, P. 2013. *A Brief History of Spirituality*. Malden: Blackwell.

religijnego i jest przeciwieństwem *carnalitas* lub cielesności [*carnality*]. Trzecie to filozoficzne znaczenie duchowości, które od wieków odnosi się do istnienia i sposobów poznawania istot niematerialnych. Tu przeciwieństwem [duchowości PN] są *corporalitas* i *materialitas*. Jednak nie chcę się bardziej zagłębić w historię, ale raczej na początku zadać pytania o to, które z tych ujęć duchowości może być podzielane przez wielu z tych ludzi w świecie zachodnim, którzy sami *dzisiaj* opisują się jako duchowi. Co ciekawe, po II wojnie światowej pewien rodzaj duchowej kontrkultury zaczął się rozwijać w krajach Zachodu, wspierany przez ludzi, którzy uprawiali duchową *praktykę* z dala od kościołów i zorganizowanych religii. Dzisiaj najpowszechniejszą formą jest uważność lub medytacja „wglądu” w klasycznej buddyjskiej tradycji *Vipassanā*. Ta forma medytacji jest początkowo, niemal całkowicie neutralna ideologicznie, lecz istnieją również całkowicie zsekularyzowane wersje [medytacji PN], takie jak tak zwana MBSR (*mindfulness-based stress reduction [oparta na uważności redukcja poziomu stresu]*)⁹⁸. Ponadto istnieją inne, niezliczone formy medytacji, z których wiele wymaga ruchu, takie jak joga, która wywodzi się z tradycji hinduistycznej, duchowe sztuki walki, jak chińska walka z cieniem [*shadow-boxing*], *Tai-Chi Chuan* lub *Kinhin* – medytacja w trakcie chodzenia praktykowana w pewnych szkołach zen. Istnieją również nowsze formy ćwiczeń duchowych w chrześcijaństwie, przykładowo w tradycji św. Ignacego. Wiele z tych praktyk jest charakteryzowanych przez ideę regularnej i rygorystycznej praktyki *formalnej* jako podstawy do stopniowej transformacji życia codziennego. Mamy już więc pierwsze cechy główne: najbardziej współczesne, żywe formy duchowości są pierwotnie skoncentrowane na praktyce, a nie na teorii, na szczególnej formie wewnętrznego działania, a nie pożyźności lub dogmatycznym popieraniu specyficznych przekonań.

Właśnie dlatego „duchowość” wydaje się szczególnym działaniem wewnętrznym. Ale co jest nośnikiem tej własności? Przykładowo, ktoś może powiedzieć, że duchowość jest własnością klasy świadomych stanów [mentalnych PN], pewnych medytacyjnych stanów świadomości. Jednak doświadczenie duchowe ma na celu nie tylko samą świadomość, ale również jej cielesne zakotwiczenie po subiektywnej, wewnętrznej stronie tego, co we współczesnej filozofii kognitywistyki nazywa się *ucieleśnieniem* lub *osadzeniem*⁹⁹. Celem zawsze jest osoba jako całość. Z tego powodu duchowość pragnę skonceptualizować jako własność osoby jako całości, jako specyficzną postawę epistemiczną. Co

⁹⁸ Redukcję poziomu stresu opartą na uważności (MBSR) rozwinął biolog molekularny Jon Kabat-Zinn w USA jako system do radzenia sobie ze stresem dzięki świadomej kontroli uwagi oraz rozwojowi, praktyce i stabilizacji rozległej uważności. Elementy tego programu są również używane przez różne metody terapii behawioralnej i psychoterapii.

⁹⁹ Dobre wprowadzenie stanowią: *The Routledge Handbook of Embodied Cognition* (2014. London: Routledge), zredagowany przez Lawrence'a Shapiro oraz *The Cambridge Handbook of Situated Cognition* (2009. Cambridge: Cambridge University Press), zredagowany i zebrany przez Philipa Robbinsa i Murata Aydede.

to znaczy? *Episteme* (ἐπιστήμη) jest greckim określeniem wiedzy, nauki lub wglądu; epistemologia jest jedną z najważniejszych dziedzin filozofii akademickiej, mianowicie, teorią wiedzy, nabywania prawdziwych przekonań i zdobywania wiarygodnych form wglądu (które byłyby najbardziej dosłownym przekładem niemieckiego *Erkenntnistheorie*, dosłownie oznaczającego teorię wglądu). Postawa to coś, co przyjmuje osoba z racji bycia skierowaną na coś, przykładowo w pragnieniu osiągnięcia określonego celu. Można powiedzieć, że przyjęcie postawy epistemicznej wymaga bycia skierowanym na cel specjalnego rodzaju, mianowicie, cel epistemiczny, i wiąże się z pragnieniem nabywania wiedzy. Natomiast postawa duchowa wymaga pragnienia specjalnego rodzaju wiedzy.

Duchowość to w swej istocie postawa epistemiczna. Osoby duchowe nie chcą wierzyć, ale wiedzieć. Duchowość jest wyraźnie nakierowana na formy wglądu, oparte na doświadczeniu, powiązane z uwagą wewnętrzną, doświadczeniem cielesnym i systematycznym kultywowaniem pewnych odmiennych stanów świadomości, jednak kolejny krok jest już dużo trudniejszy. Kiedy rozmawiasz z osobami, które uprawiają praktyki duchowe, przykładowo osoby od dawna uprawiające medytację w tradycji *Vipassanā* lub zen, to szybko staje się jasne, że ta dziedzina wiedzy, powiązane z nią kwestie [*objectives*] i cele epistemiczne oraz poszukiwane formy wglądu nie mogą być nazwane jasnymi i wyraźnymi terminami. Te kwestie częściowo nakładają się z tymi, które były poszukiwane przez religie i tradycyjną metafizykę, a w szczególności przez mistyków. Często wymagają one czegoś w rodzaju *ideału zbawienia*; niektórzy nazywają to „wyzwoleniem”, inni „oświeceniem”. Zazwyczaj poszukiwane formy wiedzy są opisywane jako bardzo specyficzne formy samowiedzy, sugerują, że jest ona nie tylko wyzwalająca, lecz także refleksyjnie skierowana na własną świadomość praktykującego. Z grubsza rzecz biorąc, celem jest *sama* świadomość osiągnięta przez zanikanie struktury podmiotowo-przedmiotowej i wykroczenie poza indywidualną perspektywę pierwszoosobową¹⁰⁰. Cel ten jest zazwyczaj połączony z systematycznym kultywowaniem szczególnych, odmiennych stanów świadomości. Dla każdego, kto czyta odnośną literaturę, szybko staje się jasne, że nie tylko przedstawiciele różnych tradycji duchowych od wieków debatowali o tym, czy istnieje coś takiego jak możliwe do nauczenia formy, metody i techniki praktyki duchowej, to znaczy, systematycznej drogi ku osiągnięciu istotnych form wiedzy. Te same, klasyczne pytania zadawane są do dzisiaj. Czy medytacja jest przykładem praktyki duchowej, metodą, czy też wymaga zaniechania wszystkich metod i celów? Czy wymaga wysiłku, czy z konieczności nie wymaga żadnego wysiłku? Na czym polega prawdziwy postęp, jak można go wykryć i czy istnieją jakiegol-

¹⁰⁰ Krótkie i doskonałe analizy zawiera: Fasching, W. 2008. Consciousness, self-consciousness, and meditation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7: 463–83. Aktualnym zbiorem prac filozoficznych na temat fenomenologicznie niesubiektywnych stanów jest: Thompson, E., Siderits, M. i Zahavi, D., red. 2011. *Self, No Self?* Oxford: Oxford University Press.

wiek kryteria służące do odróżnienia iluzji, urojeń i samooszukiwania od prawdziwego wglądu? Istnieje klasyczna odpowiedź nieustannie pojawiająca się w różnych kontekstach: kryterium tym jest *etyczna integralność* szczere dążenie ku prospołecznemu, etycznie spójnemu sposobowi życia, który można zaobserwować w ludzkich działaniach. Jednocześnie prawie nic nie może być powiedziane o tych istotnych formach samej wiedzy; nie może być zakomunikowane językowo lub polemicznie [*argumentatively*] uzasadnione, a także brak powszechnie akceptowanej doktryny.

To bardzo mało. Podsumujmy: duchowość jest postawą epistemiczną osób, które poszukują nieteoretycznych form wiedzy. Oznacza to, że celem nie jest prawda w sensie posiadania poprawnej teorii, lecz pewna forma praktyki, praktyki duchowej. Weźmy przykład klasycznej praktyki medytacyjnej, jest to systematyczna forma wewnętrznego działania, która przy kolejnym spojrzeniu okazuje się pewną formą uważnego nie-działania. Poszukiwana forma wiedzy nie ma formy sądów, nie wymaga prawdziwych zdań. Ponieważ również nie wymaga wglądu intelektualnego, poszukiwana forma wglądu nie jest komunikowalna językowo, ale co najwyżej może być sugerowana i wskazywana. Z drugiej strony zawsze pozostanie jasne, że duchowość nie dotyczy jedynie terapii lub wyrafinowanej formy *dobrego samopoczucia* [*wellness*], ale w głębokim sensie dotyczy etycznej integralności przez samowiedzę, radykalnej, egzystencjalnej formy wyzwolenia przez wgląd w samego siebie; jest również jasne, że w wielu tradycjach wymaga to pewnego rodzaju treningu mentalnego i praktykowania wewnętrznej formy cnoty lub samodoskonalenia. Następnie, od samego początku, istnieje tu pewna postać wiedzy jak i aspekt normatywny, oznacza to, w bardzo specjalnym sensie, że przyjęcie duchowej postawy względem świata wymaga zarówno wglądu, jak i etyki. Postawa duchowa jest etyką działania wewnętrznego ze względu na samowiedzę.

Kolejny aspekt, ważny dla oświeconej, zsekularyzowanej formy duchowości, został zobrazowany przez Jiddu Krishnamutriego, jednego z największych nieakademickich filozofów ostatniego wieku. Krishnamutri radykalnie odrzucił nie tylko ideę poszczególnych dróg lub metod praktyki, ale wszelką tradycję, organizację duchową, a także ideę relacji mistrz–uczeń. Jednak jeśli istnieje jakaś dyscyplina zwana „teorią medytacji”, to z pewnością on byłby jednym z klasycznych źródeł, jednym z najważniejszych autorów tej dyscypliny¹⁰¹.

¹⁰¹ Następujący fragment z piątej mowy w Madras z 1 lutego 1956 roku może dać pierwsze wrażenie. *Z pewnością to, co jest duchowe, musi być ponadczasowe. Ale umysł jest wynikiem czasu, niezliczonych wpływów, idei, nakazów, jest wytworem przeszłości, którą stanowi czas. Czy taki umysł może kiedykolwiek dostrzec coś, co jest ponadczasowe? Oczywiście, że nie. Może spekulować, może na próżno, po omacku szukać lub powtarzać pewne doświadczenia, które mogli mieć inni, ale będąc wynikiem przeszłości, umysł nie może odnaleźć tego, co jest poza czasem. Więc wszystko, co może zrobić umysł, to stanie się zupełnie spokojnym, bez przepływu myśli i tylko wtedy ma możliwość znalezienia się w stanie, który byłby ponadczasowy; wtedy umysł sam byłby ponadczasowy.*

Kiedy rozwiązywał Zakon Gwiazdy na Wschodzie (ufundowany dla niego jako oczekiwanego, nadchodzącego „Nauczyciela Świata”) 3 sierpnia 1929 roku powiedział: „twierdzą bowiem, że jedyna duchowość to nieskazitelnosc jaźni”¹⁰², i to jest dokładnie ten element znaczenia „duchowości”, na którym się tu koncentruję. „Nieskazitelnosc” jest semantycznym rdzeniem prawdziwie *filozoficznego* pojęcia duchowości. Jeśli naszym celem jest badanie zsekularyzowanej, lecz nadal istotnej formy duchowości, to musimy [poszukiwać PN] nieskazitelnosci w kilku różnych kierunkach: u reprezentantów metafizycznych systemów przekonań, którzy próbują scalić praktyki medytacyjne z pewnym typem teorii, czymkolwiek może ona być, ale również w dogmatycznych formach racjonalistycznego redukcjonizmu, który dąży do zdyskredytowania wszelkich pozanaukowych form zdobywania wiedzy z powodów czysto ideologicznych. Jednak w największym stopniu mamy do czynienia z odkrywaniem nieskazitelnosci skierowanej na siebie samego, niezależnie od wszelkiej teorii lub poczucia ideologicznych zobowiązań.

Jednak na czym ta nieskazitelnosc polega? Co oznacza bycie nieskazitelnym, szczególnie względem samego siebie? Czy istnieje forma duchowości, która nie jest schlebaniem samemu sobie, samozadowoleniem lub kiczem, która nie wiąże się z popełnieniem intelektualnego samobójstwa i utratą własnej godności jako krytycznego, racjonalnego podmiotu w mniej lub bardziej subtelny sposób? Czy istnieje coś takiego jak „wewnętrzna przyzwoitość”, którą można by wyraźnie określić jako intelektualną uczciwość, czy zawsze na koniec musimy wracać do klasycznego napomnienia Ludwiga Wittgensteina: „co się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć; o czym zaś nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (Wittgenstein 2000, 3)¹⁰³?

Uczciwość intelektualna

Uczciwość intelektualna oznacza po prostu nie bycie skłonny do okłamywania samego siebie. Jest blisko powiązana z takimi staromodnymi wartościami, jak poprawność, uczciwość i szczerosc, z pewną formą „wewnętrznej przy-

Więc ani obrzędy, ani dogmaty, ani przekonania, ani nawet praktykowanie szczególnego systemu medytacji nie są duchowe, wszystkie te rzeczy są wynikiem umysłu, który poszukuje bezpieczeństwa. Stanu duchowości może doświadczyć tylko umysł, który nie ma motywu, umysł, który już nie poszukuje, bo wszelkie poszukiwanie wymaga motywu. Umysł, który jest w stanie nie pytać, nie poszukiwać, być kompletnie niczym – tylko taki umysł może zrozumieć to, co ponadczasowe. Zob. Collected Works. 1991. Vol. 9, 1955–1956: Conversation 532: 218. Dubuque: Kendall/Hunt.

¹⁰² Z: „Appendix A: *The Dissolution of the Order of the Star*”. 1971. Luis S.R. Vas, red. *The Mind of J. Krishnamurti*. Bombay: Jaico Publishing House: 293 i 296f. [Przytaczamy tłumaczenie Wojciecha Sadego, cytat ten pochodzi z czwartej strony niedatowanego manuskryptu tłumaczenia tekstu Krishnamurtiego - PN]

¹⁰³ Cytat w tekście pochodzi z przedmowy do *Tractatus logico-philosophicus* (1922. London: Routledge & Kegan Paul, Ogden trans.), paragraf 6.52. (wydanie polskie: 2000 Warszawa: PWN)

zwoitości”. Można powiedzieć, że jest to bardzo konserwatywny sposób na bycie prawdziwie wywrotowym. Jednak uczciwość intelektualna może być równocześnie tym, czego właśnie nie mogą posiadać reprezentanci zorganizowanych religii i wszelkiego typu teolodzy, nawet jeśli chcieliby twierdzić coś zupełnie innego. Intelektualna uczciwość oznacza nieudawanie, że się wie, a nawet że jest się zdolnym, by poznać niepoznawalne, przy jednoczesnym, ciągłym posiadaniu bezwarunkowego pragnienia prawdy i wiedzy. Nawet jeżeli wymagałoby to samowiedzy i to takiej, której nie towarzyszą miłe uczucia lub jest niezgodna z przyjmowaną doktryną.

Niektórzy filozofowie konceptualizują intelektualną uczciwość jako cnotę, „cnotę intelektualną” dotyczącą własnych myśli i wewnętrznych działań, postawę etyczną względem własnych myśli i przekonań¹⁰⁴. Ponownie, to wymaga etycznej integralności. Oznacza to, że najczęściej jak to możliwe nasze działania powinny być zgodne z wartościami, które przyjmujemy jako własne – dotyczy to tego, w co powinniśmy wierzyć przede wszystkim. Akceptowanie przekonania jako własnego jest wewnętrznym działaniem, od którego można się powstrzymać. Spontaniczne pojawienie się przekonania to jedno, aktywne aprobowanie przekonania przez utrzymywanie go to drugie. Oprócz samoregulacji emocjonalnej, czyli zdolności do celowego wpływu na własne stany emocjonalne, i zdolności do kontrolowanego koncentrowania uwagi, wewnętrzna samoregulacja występuje również w odniesieniu do tego, w co *wierzemy*. Co ciekawe, dzieci tylko stopniowo uczą się kontrolować swoje stany emocjonalne i koncentrować uwagę. Ale nawet dorośli nie są biegli w pewnym rodzaju istotnej samoregulacji uczestniczącej w przyjmowaniu przekonań jako własnych i nie osiągają jej w pełni. Czy możliwe jest wzmocnienie własnej autonomii, wolności wewnętrznej, przez praktykowanie i udoskonalanie tego szczególnego rodzaju samokontroli? To właśnie wiąże się z uczciwością intelektualną. Oraz, co interesujące i warte wspomnienia, celem medytacji jest zwiększenie autonomii mentalnej tego samego rodzaju – mianowicie przez kultywowanie specyficznej i pozbawionej wysiłku formy świadomości wewnętrznej. Medytacja kultywuje mentalne warunki możliwości dla racjonalności. Wiąże się z wewnętrzną zdolnością do powstrzymania się od działania, delikatną, ale jednak dokładną optymalizacją kontroli odruchów [*impulse control*] i stopniowym rozwojem świadomości mechanizmu automatycznej identyfikacji na poziomie świadomej myśli. Myślenie nie dotyczy [tu - PN] przyjemnych uczuć. Dotyczy równowagi, najlepszej z możliwych, pomiędzy wiedzą i opinią; dotyczy posiadania jedynie przekonań opartych na świadectwach [*evidence-based*] i służącego czemuś więcej niż tylko potrzebom emocjonalnym. Dwa ostatnie punkty sugerują, że to wszystko wymaga wstrze-

¹⁰⁴ Dobre wprowadzenie stanowi: Greco, J. i Turr, E. 2011. Virtue Epistemology. N. Zalta, red. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition): <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/epistemology-virtue/>

miężliwości, specjalnej formy ascezy mentalnej. A to ujawnia pierwszy punkt wspólny z postawą duchową. Główna intuicja jednak jest taka, że szczerze dążenie do uczciwości *intelektualnej* jest ważnym, specjalnym przypadkiem uczciwości *moralnej*. Więcej napiszemy o tym poniżej.

Ktokolwiek pragnie stać się całością – integralną osobą – powinien stopniowo rozwiązywać konflikty pomiędzy swoimi działaniami – także działaniami wewnętrznymi – i wartościami. To wymaganie jest szczególnie prawdziwe w odniesieniu do ich „działań epistemicznych”, ich działań w imię wiedzy. Działamy „epistemicznie”, gdyż dążymy do wglądu, wiedzy, prawdziwych przekonań, szczerzej jak również autentycznej samowiedzy. Jak wiedzą wszyscy medytujący, istnieje więcej niż jedna forma wiedzy wewnętrznej i wewnętrzne działania epistemiczne nie mogą być po prostu zredukowane do intelektu lub myśli. Wydaje się to pierwszym mostem pomiędzy praktyką duchową i ideałem rozsądnej, racjonalnej myśli. Obydwie wymagają etyki wewnętrznych działań w imię wiedzy. Ponadto, w obydwu wypadkach celem jest systematyczne wzmacnianie autonomii mentalnej. Co ciekawe, zauważmy, że praktyka duchowa jest dużo głębsza, bardziej wyrafinowana i lepiej rozwinięta w Azji niż na Zachodzie. Zachodnie kultury w duchu oświecenia coraz bardziej się rozwijały i koncentrowały na ideałach uczciwości intelektualnej. Spójrzmy na cztery etapy w zachodniej historii idei po to, by wyraźniej zobaczyć ten wewnętrzny związek.

Dla brytyjskiego filozofa Johna Locke’a samo pragnienie wiedzy było obowiązkiem religijnym względem Boga:

*Kto wierzy, nie mając żadnej racji, by wierzyć, ten jest rozmiłowany w swych własnych twórcach fantazji, lecz ani nie szuka prawdy tak jak powinien, ani nie okazuje należnego posłuszeństwa swojemu Stwórcy, który chciałby, aby człowiek danych mu zdolności poznawczych używał na to, by unikać błędu i złudzenia*¹⁰⁵.

Jeśli Bóg rzeczywiście jest osobą z tak specyficznie ludzkimi własnościami jak „intencje”, to nie powinien chcieć, byśmy po prostu *wierzyli* w jego istnienie. *Musi* pragnąć, byśmy próbowali *poznać* jego istnienie. To ładnie ilustruje filozoficzną ideę, że na samym początku uczciwość intelektualna i samo dążenie do wiedzy nadal są religijnymi obowiązkami względem Boga. Z drugiej strony, według Locke’a wymaga to zawsze rozpoznania wyraźnej świadomości ograniczeń naszej wiedzy – próby wyjścia poza te ograniczenia (przykładowo próby odpowiedzi na pytania dotyczące nieśmiertelności duszy) przekraczają ofiarowane nam przez Boga moce intelektualne. Na samym początku uczciwość filozoficzna wymaga skromności. To jest tego, co Immanuel Kant na-

¹⁰⁵ Patrz: Locke, J. 1996. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, red. K. Winkler, księga IV, rozdział XVII, § 24. Indianapolis: Hackett Publishing. Oryginalnie opublikowany w 1690 (wydanie polskie: 1955 Warszawa: PWN).

zwałby uczciwością w ogóle: rygorystycznym obowiązkiem uczciwego zachowania jest „rozum przełożony na praktyki społeczne”, ponieważ on pierwszy wytwarza warunki wstępne dla wzajemnego zaufania pomiędzy członkami społeczeństwa, a tym samym kształtuje podstawy porządku publicznego. Myślę, że to samo może być prawdą dla etapu wewnętrznego, dla protagonistów mojego życia wewnętrznego (które, jak dobrze wiemy, często przypomina wojnę domową, a czasami nawet kompletnie dziki stan naturalny, wojnę wszystkich przeciwko wszystkim). Czy to barbarzyństwo mojej własnej świadomości można zakończyć pokojowo? Co właściwie jest wymagane dla osiągnięcia spokoju mentalnego – „stanu wewnętrznego ucywilizowania”? Chyba możemy powiedzieć, że wymaga ono „zobowiązania względem samego siebie” – podstawy wewnętrznego porządku własnego umysłu. W roku 1793 w *Religii w obrębie samego rozumu* Immanuel Kant przedstawił to w całkowicie odmienny, ale szczególnie piękny sposób. Powiedział, że tym, czego potrzebujemy, jest „szczerzy zamiar bycia uczciwym względem samego siebie”¹⁰⁶. „Szczerość” lub „czystość” pragnienia uczciwości względem samego siebie jest, jak sądzę, najważniejsza. Ponadto dostarcza kolejnego pomostu do duchowości. To jest moment, w którym już powinniśmy zacząć odczuwać, że ta rygorystyczna i jednocześnie staromodna forma racjonalizmu może mieć wiele wspólnego z duchowością.

Kant mówi nam nawet, że ta forma uczciwości intelektualnej jest najgłębszym rdzeniem moralności w ogóle. Jest to, jak gdyby, istota pragnienia etycznej spójności. Tak przedstawił to w roku 1793: to jest *ide[a] moralnego dobra w jego pełnej czystości*. W *Metafizyce moralności* (1797) przedstawił to jasno i zwięźle, [pisząc, że:] *obowiązkiem człowieka wobec siebie samego rozpatrywanego tylko jako istota moralna jest... prawdomówność* (*Metafizyka moralności*: 547). W tym miejscu Kant wyjaśnia również, czym jest intelektualna nieuczciwość, mianowicie, rodzajem „wewnętrznego kłamstwa”. Dla Kanta nieuczciwość jest po prostu utratą sumienności. Utrata sumienności w sensie etycznym, działań wewnętrznych, jest niczym innym jak tylko formą nieświa-

¹⁰⁶ Kant czyni ten punkt *ex negativo*, mówiąc o „nieuczciwości (*impuritas, improbitas*) ludzkiego serca” (cf. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. 1793. Band II, 1. Stück: 30; angielski przekład, patrz: 6:30 w: *Religion Within the Boundaries of Mere Reason: And Other Writings*. 1998. A. Wood i George Di Giovanni, red. Cambridge University Press: 53, (polskie wydanie: 2011 Toruń: Wydawnictwo UMK: 33)). Pogląd, że szczególnie rodzaj „szczerości” omawiany w głównym tekście może nam pomóc zdać sobie sprawę z „ide[i] moralnego dobra w jego pełnej czystości” i przeciwdziałać „zepsuci[u], które znajduje się we wszystkich ludziach”, można odnaleźć w 6:83 (s. 98 (polskie wydanie: 2011 Toruń: Wydawnictwo UMK: 83)). Kolejna myśl – że każdy człowiek jest zobowiązany do prawdomówności względem samego siebie – znajduje się w *Metaphysik der Sitten* (1797. II. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Zweites Hauptstück, § 9: Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als einem moralischen Wesen*; cf. Przekład angielski: *The Metaphysics of Morals*. 1991. Część 2, Rozdział II, § 9: *Man's Duty to Himself Merely as a Moral Being*. M. Gregor, red. Cambridge University Press, s. 225). Można tam również odnaleźć pojęcie „wewnętrznego kłamstwa”.

domości, utratą świadomości – a następnie, interesującym połączeniem nie tylko z postawą duchową, ale również z historią pojęcia „świadomość” w tradycji zachodniej¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Ponieważ wyraźnym celem medytacji i praktyki duchowej jest właściwa forma świadomości i ponieważ wyraźnym celem uczciwości intelektualnej jest specjalna forma sumiennosci, pragnę zwrócić uwagę czytelników na dwa punkty, które nawet we współczesnej filozofii akademickiej zostały całkowicie zapomniane. Angielskie słowo „sumienie” (*conscience*) zostało wyprowadzone z łacińskiego *conscientia*, które oznacza zarówno wiedzę, współświadomość, jak również świadomość i sumienie. Pierwszym interesującym punktem jest to, że przez większość historii filozofii świadomość ma wiele wspólnego z sumieniem (Descartes był pierwszym, który oddzielił sumienie i świadomość, i ustanowił nowoczesne pojęcie świadomości w XIV wieku). Przed nowożytnością bycie nieświadomym oznaczało również utratę sumienia. Łaciński termin *conscientia* z kolei jest przekładem greckiego terminu *syneidesis*, odnoszącego się do „sumienia moralnego”, „współświadomości własnych złych uczynków”, „wewnętrznej świadomości”, „świadomości towarzyszącej” lub „wspólnej wiedzy”, „niepokojącej wewnętrznej świadomości” – wcześni myśliciele byli zawsze również skoncentrowani na czystości świadomości, z przyjmowaniem postawy normatywnej, a szczególnie z istnieniem wewnętrznego świadka. Demokryt i Epikur już filozofowali na temat nieczystego sumienia, a Cynceron uformował niezrównany termin *morderi conscientiae* – wyrzuty (dosłownie: skurcze) sumienia, czy jak mówimy w Niemczech – *Gewissensbisse*, ukąszenia sumienia. Nawet przed filozofią chrześcijańską istniała idea, że sumienie jest formą przemocy wewnętrznej, sposobem trwałego ranienia siebie. Wydaje się interesujące, że wszystkie te pojęcia brzmią zupełnie inaczej, kiedy nie są odczytywane z perspektywy późniejszych dodatków chrześcijańskiej metafizyki winy, a odczytuje się je raczej w świeży i niewypaczony sposób, przykładowo, z perspektywy zsekularyzowanej duchowości lub azjatyckiej tradycji formalnej praktyki medytacyjnej. Przykładowo, „świadomość świadcząca” [*witness consciousness*] może również oznaczać coś całkowicie innego niż wewnętrzne oskarżenia, zażenowanie i samopotępienie jako mechanizmy wewnętrznego samokarania wyuczonego w trakcie edukacji chrześcijańskiej. Może nawet mieć coś wspólnego z altruizmem, z delikatnością i precyzją, z nieosądzającą formą współczucia dla siebie samego, a nie z wytwarzaniem wewnętrznych konfliktów. Inną interesującą ideą odnalezioną u wielu wczesnych filozofów jest to, że działające podmioty podziеляją swoją wiedzę z idealnymi obserwatorami. Nigdy jednak nie było przekonywających argumentów, by mówić, że ta idealna obserwacja jest koniecznie prowadzona przez osobę lub też takie czy inne Ja. Podsumowując, następujące tezy mogą być wyprowadzone z wielu wczesnych pism zachodniej filozofii: świadomość, *conscientia*, jest częścią świadomej osoby, wewnętrzną przestrzeżnią, której nie może spenetrować percepcja zmysłowa, jest wewnętrznym sanktuarium, gdzie każdy może być razem z Bogiem przed śmiercią, które zawiera ukrytą wiedzę o naszych działaniach i prywatną wiedzę o treściach naszego umysłu; jest również punktem kontaktowym pomiędzy idealną i rzeczywistą osobą, a w filozofii chrześcijańskiej ten kontakt jest ustanawiany przez wyznaczenie lub świadczanie o własnych grzechach. Ponownie warto zauważyć, że „świadczanie” (lub *Bezeugen* po niemiecku) może oznaczać coś całkowicie innego, jeśli jest rozumiane jako proces przeprowadzany przez osobę lub Ja, które charakteryzujemy właśnie wspomnianą własnością nieosądzającego współczucia. Świadomość w tym sensie jest wyraźnie czymś, co posiadamy jedynie od czasu do czasu, jest czymś, co zawsze możemy utracić. Dla filozofa Christiana Wolffa, który jako pierwszy użył terminu świadomość lub *Bewusstsein* w języku niemieckim (po przełożeniu z łaciny), jest to pewna *zdolność*, która nie ma nic wspólnego z myśleniem, ale z wewnętrzną uwagą, angażującą zdolność do postrzegania następujących *Veränderungen der Seele* (zmian duszy), jednak przede wszystkim zdawał sobie sprawę, że nie jest żadnym myśleniem. W 1719 roku Wolff sformułował następującą ideę: *Solchergestalt setzen wir das Bewusst seyn, als ein Merckmahl, daraus wir erkennen, dass wir gedencken* (Będziemy stosować termin „być świadomym” i „świadomość” do oznaczenia właściwości, że wiemy, że myślimy). Czym więc jest świadomość? Jest tym dokładnie, co pozwala zdać sobie sprawę z tego, że teraz myślimy i – co ciekawe – brzmi to całkowicie inaczej, gdy odczytamy to z innej perspektywy niż współczesne badania kognitywistyczne nad zjawiskiem nieświadomego błędzenia umysłu. Ponadto każdy, kto medytuje, wie dokładnie, co oznacza myślenie bez zdawania sobie sprawy, że się myśli.

Drugim istotnym punktem w kontekście tego eseju jest to, że nawet w tradycyjnej filozofii zachodniej nie były obecne nie tylko wieloaspektowe i głębokie związki pomiędzy sumieniem a świadomością, lecz także pomiędzy pojęciami przedrefleksyjnej uważności i samej świadomości. Nie tyle wymaga to szczególnej zdolności *poznawczej*, pewnej formy myśli wyższego rzędu,

Dla Fryderyka Nietzschego uczciwość intelektualna jest **sumieniem ponad sumieniem**. W roku 1838 napisał w *Zaratustrze*: *Gdzie ma rzetelność się kończy, tam ślepy jestem, też ślepym być pragnę. Gdzie zaś wiedzieć chcę, pragnę być też i rzetelnym, a mianowicie twardym, surowym, ciasnym, okrutnym i nielitościwym*. Nietzsche był jednym z pierwszych filozofów rzeczywiście piszących o uczciwości intelektualnej, o „sumienności umysłu”, wężiej postrzeganej jako etyka działań poznawczych¹⁰⁸. Co ciekawe, zauważmy ponownie, że wymaga to pewnej formy ascetyzmu, zaniechania. Dla Nietzschego uczciwość intelektualna jest „kulminacją i *cnotą ostateczną*” greko-chrześcijańskiej historii idei, ponieważ prowadzi do samounicestwienia religijno-moralnej interpretacji woli prawdy. Co to właściwie znaczy? W swojej najdoskonalszej formie pragnienie prawdomówności pozwala dopuścić do siebie, że nie ma żadnych empirycznych świadectw istnienia Boga i że w ponadczterotysiącletniej historii filozofii nie pojawiły się przekonujące argumenty za jego istnieniem. Pozwala to nam porzucić nasze poszukiwanie emocjonalnego bezpieczeństwa i przyjemnych uczuć, które w trakcie ewolucji zostały trwale wbudowane w nasze ciała i umysły, i przyznać, że jesteśmy skrajnie śmiertelnymi istotami o tendencjach do systematycznych form samooszustwa. Prawdomówność względem samych siebie pozwala nam odkryć systematyczne, urojeniowe pomijanie skończoności, wyrażone w naszym modelu siebie (*self-model*). Niebawem więcęj na ten temat.

Filozoficzna debata w kulturze anglosaskiej była głębsza, bardziej istotna i jasna analitycznie. Spójrzmy na czwarty przykład z historii pojęcia „uczciwości intelektualnej”. Dziś ta techniczna debata jest prowadzona pod hasłem „etyki przekonania” i to już ujawnia jeden z jej najistotniejszych aspektów: Kiedy jest dozwolone, z etycznej i moralnej perspektywy, by wierzyć w coś szczególnego lub przyjmować pewne przekonania „jako własne”?

pojęciowo zapośredniczonej formy metapoznania, ile czegoś znacznie bardziej subtelnego, mianowicie *Achthaben auf die Veränderungen der Seele* (uważnej koncentracji na zmianach duszy) – pewnej formy wewnętrznej uwagi, która również pośrednio łączy nas ze światem. Ponownie punkt ten został już jasno wyartykułowany przez Wolffa: *Ich habe schon oben erinnert, was das erste ist, so wir von unserer Seele wahrnehmen, wenn wir auf sie acht haben, nehmlich, dass wir uns vieler Dinge als ausser uns bewusst sind* („Wspomniałem już wcześniej, co jako pierwsze widzimy w swojej duszy, gdy na nią kierujemy uwagę, mianowicie, że jesteśmy świadomi wielu rzeczy względem niej zewnętrznych”). Patrz: § 195 i § 194 w pracy Wolffa z Halle z roku 1720: *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Dobrym wprowadzeniem do nowoczesnych badań nad błędzącym umysłem (to znaczy nad utratą wewnętrznej autonomii przez utratę świadomości, tak jak to zostało powyżej opisane) jest praca Schooler'a J. i współpracowników. 2012. Meta-awareness, perceptual decoupling and the wandering mind, *Trends in Cognitive Sciences* 15 (7): 319–326.

¹⁰⁸ Fryderyk Nietzsche pisał również o „intelektualnej czystości” (*intellektuelle Sauberkeit*) i na temat „sumienia intelektualnego” (*intellektuelles Gewissen*). Po dalsze wskazówki bibliograficzne można sięgnąć do: Grau, G.G. 1992. Redlichkeit. J. Ritter i K. Gründer (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 8): 365–369. Basel: Schwabe. [polskie wydanie 1995 Poznań: Zysk i s-ka: 227]

Brytyjski filozof i matematyk William Kingdon Clifford był jednym z pierwszych myślicieli, którzy zadali to pytanie, i który następnie stał się ojcem założycielem dyskusji, kluczowej dla odróżnienia religii od duchowości. Jego dwie główne zasady brzmią:

zawsze, wszędzie i dla każdego błędnym jest wierzenie w cokolwiek, co oparto na niewystarczającym świadectwie;

zawsze, wszędzie i dla każdego błędnym jest ignorowanie lub nierozważne odrzucanie istotnych świadectw za własnymi przekonaniem¹⁰⁹.

W filozofii akademickiej stanowisko to nazywane jest ewidencjalizmem. Oznacza ono, że wierzyć możemy w rzeczy, na których poparcie rzeczywiście mamy argumenty i świadectwa. Filozoficznym przeciwieństwem jest coś, co dobrze znamy, mianowicie dogmatyzm i fideizm. Dogmatyzm to teza, że „uzasadnionym jest utrzymywanie przekonań tylko dlatego, że już je mamy”. W filozofii fideizm to teza, że jest całkowicie uzasadnione, by utrzymywać przekonania również wtedy, gdy nie ma na ich korzyść ani dobrej racji, ani dowodu, a nawet gdy staje się w obliczu przekonujących kontrargumentów. Fideizm jest punktem widzenia czystej wiary. Dla fideisty uzasadnione jest utrzymywanie przekonań, które nie tylko są pozbawione wszelkich pozytywnych argumentów i dowodów na ich korzyść, ale nawet w obliczu silnych kontrargumentów oraz silnych, sprzecznych z nimi świadectw empirycznych. Otóż, co ciekawe, fideizm może być opisany jako *odrzućcie przyjmowania postawy etycznej względem wszelkich działań wewnętrznych*. Wymaga utraty przyzwoitości wewnętrznej. I jest to klasyczne stanowisko zorganizowanej religii jako przeciwnej duchowości. Jeśli ktoś chciałby interpretować te dwie pozycje epistemologiczne z czysto psychologicznej perspektywy, może powiedzieć, że fideizm wymaga rozmyślnego samooszukiwania się, systematycznego myślenia życzeniowego, a nawet paranoi, podczas gdy psychologiczny cel etyki przekonań polega na pewnych formach zdrowia psychicznego. Nazywam tę formę zdrowia psychicznego „intelektualną uczciwością”¹¹⁰.

¹⁰⁹ Cf. Clifford, W.K. 1999 (1877). The ethics of belief. T. Madigan, red. *The ethics of belief and other essays*: 70–96. Amherst, MA: Prometheus. Dobrym wstępem do dalszych badań jest: Chignell, A. 2010. The Ethics of Belief. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), E.N. Zalta, red.: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/ethics-belief>.

¹¹⁰ Oczywiście tu także mamy do czynienia z debatą techniczną. Jako wprowadzenie dla zainteresowanych czytelników rekomenduję: Cox, D., La Caze, M. i Levine, M. 2012. Integrity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), E.N. Zalta, red. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/integrity/>. Co ciekawe, Bertrand Russell jawnie przeciwstawiał spójność intelektualną zorganizowanym religiom, szczególnie chrześcijaństwu. Dla Russella wszelkie religie są z istoty dogmatyczne; tym, co odróżnia chrześcijan (ale również, przykładowo, komunistów) od naukowców, nie jest sama doktryna, ale wewnętrzna postawa przyjmowana względem tej doktryny, sposób, w jaki ta doktryna jest utrzymywana. Zdaniem Russella, wyznawcy religii traktują doktrynę tak, jakby była niewątpliwa, niezależna od dowodów empirycznych. Otóż, ponownie, problemem jest spójność intelektualna jako postawa wewnętrzna. Ale czy bezdy-

Jeżeli odpuścisz sobie i pozwolisz na utrzymywanie przez siebie pewnego przekonania przy całkowitej nieobecności wszelkich pozytywnych teoretycznych i praktycznych świadectw, to wtedy jednocześnie zrezygnujesz z całej idei etyki działań wewnętrznych. W ten sposób odrzucasz projekt uczciwości intelektualnej, a na poziomie własnego umysłu odrzucasz nie tylko racjonalność, ale również moralność. To nie tylko zmienia twoje opinie i przekonania, ale zmusza cię, osobę jako całość, do utraty spójności. I właśnie to miałem na myśli na początku, kiedy mówiłem, że uczciwość intelektualna jest tym, czego po prostu nie mogą posiadać teologowie i przedstawiciele wszelkiego rodzaju zorganizowanych religii. To zdanie może brzmieć jak tania polemika lub świadoma prowokacja dla samej prowokacji. Jednak dotyczy ona rzeczywiście prostej, jasnej i obiektywnej kwestii, mianowicie „zasady poszanowania siebie”, dotyczącej tego, jak nie utracić swojej godności i psychicznej autonomii. Co ważne, stwierdzenie to dotyczy nie tylko tradycyjnych kościołów, lecz także dużej części tak zwanej alternatywnej kultury duchowej. Wiele ruchów, które rozwinęły się w ostatnich dekadach w Europie i Stanach Zjednoczonych, dawno utraciło swój pęd do rozwoju. Dzisiaj jedynie stabilizują lub utrwalają *status quo* i są charakteryzowane przez infantylne samozadowolenie i prymitywne formy nieuczciwości intelektualnej. Każdy, kto jest *poważnie* zainteresowany naszym pytaniem dotyczącym możliwości zsekularyzowanej duchowości, musi przyjąć wszelkie istotne empiryczne dane i wszelkie możliwe kontrargumenty. W roku 1877 filozof William Clifford twierdził o każdym, kto nie chce tak czynić, „celowo unikając czytania książek i towarzystwa ludzi, którzy podali w wątpliwość lub dyskutowali” jego założenia, co następuje: „życie takiego człowieka jest jednym, wielkim grzechem przeciwko ludzkości”.

Trzy konkretne przykłady: Bóg, życie po śmierci i oświecenie Czy Bóg istnieje?

Aby zobaczyć jasno, na czym może polegać związek pomiędzy duchowością a uczciwością intelektualną, będziemy musieli być bardziej konkretni. Przyjrzyjmy się trzem przykładom tego, co na początku XXI wieku może oznaczać

skusyjne przestrzeganie doktryny chrześcijańskiej może aktualnie być użyteczne, na przykład wspierać cnotliwe zachowanie? Dla Russella odpowiedź jest jasna: *Sam sądzę, że zależność moralności od religii nie jest tak bliska, jak sądzą osoby religijne. Myślę nawet, że niektóre bardzo istotne cnoty można częściej odnaleźć wśród tych, którzy odrzucili dogmaty religijne, niż wśród tych, którzy je akceptują. Myślę, że w szczególności odnosi się to do cnoty prawdomówności i intelektualnej spójności. Przez spójność intelektualną rozumiem nawyk rozwiązywania dręczących pytań w zgodzie z dowodami lub pozostawianie ich bez odpowiedzi, jeżeli dowody są niekonkluzywne. Cnota ta, choć niedoceniana przez prawie wszystkich zwolenników wszelkich systemów dogmatycznych, ma moim zdaniem najwyższą doniosłość społeczną i jest korzystniejsza dla świata niż chrześcijaństwo lub jakikolwiek zorganizowany system przekonań.* Cytat został zaczerpnięty z eseju Russella: *Can Religion Cure our Troubles?*, przedrukowanego w: Egner, R.E. i Denonn, L.E. red. 2010. *The Basic Writings of Bertrand Russell*: 579f. London & New York: Routledge.

niechęć do okłamywania samego siebie. Rozpocznijmy od pytania o istnienie Boga. Pojęciowo nie ma ani jednego przekonującego argumentu za istnieniem Boga w dwuipółtysiącletniej historii zachodniej filozofii¹¹¹. Powszechnie znane dowody na istnienie Boga zawodzą. Wycofywanie się ku agnostycyzmowi – jak czyni wielu z nas – i mówienie „nic nie powiem na ten temat, wstrzymuję sąd” nie jest dokładnie tak prostym rozwiązaniem, jak na początku może się wydawać. Pozycja ta jest problematyczna, ponieważ cały ciężar dowodu spoczywa po stronie teistów, tych, którzy wysuwają pozytywne wnioski bez zdolności do wsparcia ich świadectwami empirycznymi i racjonalnymi argumentami. Przykładowo, jeżeli nasze najlepsze teorie i wszelkie dostępne dowody sugerują, że zajączek wielkanocny nie istnieje, to również nie będzie intelektualnie uczciwe mówienie: „Jestem agnostykiem w kwestii zajączka wielkanocnego, uważam tę kwestię za otwartą”. Klasycznym błędem w tym kontekście jest *argumentum ad ignorantiam*, argument z niewiedzy, znany od stuleci. Błąd logiczny polegający na założeniu, że coś, czego fałszywości nie udowodniono, jest automatycznie prawdziwe. Wracając do naszego przykładu, klasyczny błąd w rozumowaniu byłby następujący: „Tak długo jak istnienie króliczka wielkanocnego nie zostało ponad wszelką wątpliwość odrzucone, można uznawać je za powszechnie akceptowany fakt”. Wszyscy jesteśmy podatni na ten błąd z powodów psychologicznych, ponieważ pozwala nam poddać się tradycji kulturowej, napędzany jest ukrytym motywem, pragnieniem, by mimo wszystko wyciągać silne wnioski z własnej niewiedzy. Jednak niemal nic prawdziwie interesującego nie wynika z faktu, że czegoś się nie wie.

Z perspektywy racjonalnej argumentacji, równie dobrze może się okazać, że agnostycyzm nie jest żadną opcją, ponieważ ciężar dowodu jest tak nierówno rozłożony i po prostu nie ma przekonujących, pozytywnych argumentów za istnieniem Boga. Jednak istnieje wiele różnych form agnostycyzmu. Dwie z nich mogą być interesujące dla tych, którzy przyjmują omawianą powyżej postawę duchową. Pierwszą jest krystalicznie czysty wgląd teoretyczny, że wszystkie pytania dotyczące istnienia i nieistnienia Boga są bez znaczenia tak długo, jak nie ma spójnej definicji pojęcia „Boga”; notabene, punkt ten intere-

¹¹¹ Oczywiście nadal trwają techniczne debaty w filozofii religii i metafizyce analitycznej i oczywiście są pierwszorzędni filozofowie, którzy utrzymują całkowicie odmienne spojrzenia. Jednak to, co *nie* istnieje, to konsensus pomiędzy ekspertami z tej dziedziny, który wskazałby kierunek, na co wielu nadal liczy. Ostatni niereprezentatywny sondaż o silnym odchyleniu ku analitycznej lub anglocentrycznej filozofii badał postawę 1972 profesjonalnych filozofów, wszystkich etatowych wykładowców z 99 najlepszych wydziałów filozofii. Odkryto, że 72,8% z nich uważa się za ateistów (zob. Bourget i Chalmers, w druku). Dobrym początkiem dla czytelników, którzy chcieliby wejść głębiej w profesjonalne, akademickie badania na ten temat, jest: Michael M., red. 2007. *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press i Sobel, J.H. 2004. *Logic and Theism. Arguments for and against Beliefs in God*. Cambridge: Cambridge University Press. Doskonale dobraną bibliografię można odnaleźć w: Bromand, J. i Kreis, G. red. 2011. *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*: 671. Berlin: Suhrkamp.

suje również wszystkich, którzy lubią uważać samych siebie za ateistów i preferują jednoznacznie negatywną odpowiedź na pytanie, czy znaczące, wewnętrznie spójne i niesprzeczne pojęcie Boga istnieje. Duchowy agnostyk pierwszego typu powiedziałby: „Nawet nie wiem, co rozumiesz przez pojęcie »Boga« i dlatego nie mogę wyciągać żadnych wniosków dotyczących jego istnienia lub nieistnienia. Nawet uczestniczenie w takiej dyskusji byłoby intelektualnie nieuczciwe”. Agnostyk drugiego typu mógłby po prostu wskazać, że pytania dotyczące istnienia bądź nieistnienia Boga są *nieinteresujące* i w tym sensie bez znaczenia, bo nie odgrywają żadnej roli w *praktyce* duchowej. Poza tym ta praktyka nie dotyczy posiadania właściwej teorii, ale zakończenia naszego nieustannego poszukiwania emocjonalnego bezpieczeństwa i pewności poprzez zrozumienie wewnętrznej, podstawowej struktury tych poszukiwań na głębszym poziomie.

Pojęciowo wydaje się, że nie ma przekonujących argumentów za istnieniem Boga. Wydaje się też, że bardzo łatwo popaść w błędne rozumowania lub zagubić się w nieistotnej dyskusji. Jednak co ze świadectwami empirycznymi? Empirycznie ten punkt jest trywialny, nie ma świadectw za istnieniem Boga. Oczywiście doświadczenia mistyczne lub odmienne stany świadomości jako takie nie mogą dostarczać świadectw empirycznych w żadnym ścisłym sensie tego słowa. To, co jest nowe w aktualnej sytuacji, to to, że istnieje rosnąca liczba coraz bardziej przekonujących ewolucyjnych teorii przekonań religijnych¹¹². Psychologia ewolucyjna dostarcza pierwszych modeli rozwoju systemów przekonań religijnych, a nauka zaczyna badać jak zjawisko religijności stopniowo rozwinęło się, przede wszystkim, w historii ludzkości¹¹³. Te pro-

¹¹² Aktualny zbiór: Voland, E. i Schiefenhövel, W., red. 2009. *The Biological Evolution of Religious Mind and Behaviour*. Berlin: Springer. Ważne teksty w języku angielskim: McKay, R. i Dennett, D.C. 2009. The evolution of misbelieve. *Behavioral and Brain Sciences* 32: 493–561; Atran, S. 2002. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press; Boyer, P. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books; Dawkins, R. 2007. *The God Delusion*. New York: Bantam Press; Dennett, D.C. 2006. *Breaking the Spell*. New York: Viking.

¹¹³ Przykładowym klasycznym założeniem jest przyjmowanie, że zorganizowane systemy przekonań kulturowych zwiększają ludzką zdolność do samokontroli, która zwrótnie wspiera pewne indywidualne zachowania i predyspozycje behawioralne korzystne dla ewolucji większych społeczności. Takie zachowania mogły znacząco zwiększyć współpracę pomiędzy jednostkami niepowiązanymi ze sobą biologicznie we wczesnych, coraz większych społeczeństwach ludzkich. Oto przykład z ostatnich badań empirycznych, które pokazały związki przyczynowe pomiędzy religijnością i zdolnością do wielokrotnego uzupełnienia wyczerpującej się zdolności do samokontroli: Rounding, K., Lee, A., Jacobson, J.A. i Ji, L.J. 2012. Religion replenishes self-control. *Psychological Science* 23 (6): 635–642.

Moja własna teoria w tym względzie jest następująca: to, co dziś nazywamy „pobożnością”, prowadziło do kilku znaczących zmian w modelu siebie u wczesnych ludzi. Kiedy kilka grup ludzi rywalizuje o ograniczone zasoby, wtedy rozmiar grupy połączony z jej spójnością i siłą dostrzegalnych cech charakterystycznych dla bycia *w-grupie/poza-grupą* jest rozstrzygający dla sukcesu reprodukcyjnego. Stwarza to problem efektywnego identyfikowania „gapowiczów” i innych nie-

gramy badawcze są częścią ruchu, który można opisać jako dążący do „naturalizacji” religii i który jest ważnym aspektem zwrotu naturalistycznego w obrazie ludzkości, o którym mówiłem na samym początku. Zgodnie z ujęciem, które powoli zaczyna się wyłaniać z aktualnych badań, ewolucja przekonań ma wiele wspólnego z ewolucją użytecznych form samooszukiwania¹¹⁴. Ewolucja świadomości nie tylko prowadzi do rozwoju coraz lepszych form percepcji, myślenia i inteligencji. Prowadzi również do pojawienia się fałszywych, lecz pomimo to użytecznych przekonań, pozytywnych iluzji i całego systemu urojeniowego, które mogą przetrwać, ponieważ zwiększają sukces reprodukcyjny u tych, którzy je aprobują, a przez to umożliwia im przekazanie genów swoim potomkom z większym powodzeniem. Wszyscy rodzice postrzegają własne dzieci jako ponadprzeciętnie urodziwe i inteligentne. Są dumni z własnych dzieci i twierdzą, że rodzicielstwo zwiększyło emocjonalną jakość ich życia, ogólne zadowolenie i osobowe poczucie sensowności. Natomiast badania psychologiczne pokazały, że rodzice mają obniżoną emocjonalną jakość życia w porównaniu z osobami, które nie mają dzieci, oraz że rodzice rzadziej doświadczają pozytywnych uczuć, a częściej negatywnych uczuć i okresów

współpracujących łamaczy zasad w tych coraz większych grupach, nawet kiedy członkowie grupy już nie mogą lub tylko rzadko mogą wzajemnie postrzegać się zmysłowo. Co może być najwydajniejszym i najmniej „kosztownym” rozwiązaniem, nawet w wypadku dużych grup? Myślę, że rozwiązaniem może być zainstalowanie „idealnego obserwatora”, ale *na poziomie reprezentacji mentalnych*. Oznacza to, że istnieją *zinternalizowane* instytucje nadzorujące normy, które mają silny, funkcjonalny związek z modelem siebie u każdego, pojedynczego członka grupy; w wersji idealnej byłby to model niezwykle silnej i wszechobecnej, ale niewidzialnej osoby, która „widzi wszystko”. Jeśli ten mentalnie reprezentowany sędzia adekwatnie reprezentuje biologiczne interesy grupy, to zwiększa to współpracę i solidarność oraz przyczynia się do całkowitego powodzenia grupy, ponieważ każda jednostka przenosi ten funkcjonalny autorytet „w swoim własnym mózgu” i dlatego nie może od niego uciec. Badania empiryczne pokazują, że wiara w represyjnych bogów wzrasta wraz z rozmiarem grupy i złożonością współpracy społecznej wewnątrz grupy. Np. Johnson, D.D.P. 2009. The error of god: error management theory, religion, and the evolution of cooperation. S.A. Levin, red. *Games, Groups, and the Global Good. Springer Series in Game Theory*: 169–180. Berlin: Springer lub następująca dyskusja w: Schloss, J.P. i Murray, M.J. 2011. Evolutionary accounts of belief in supernatural punishment: a critical review. *Religion, Brain & Behavior* 1 (1): 46–99.

¹¹⁴ Dobrym wprowadzeniem do literatury psychologicznej jest: Paulhus, D. i Buckels, E. 2012. Classic self-deception revisited. S. Vazire i T. Wilson, red. *Handbook of Self-Knowledge*: 363–378. New York: Guilford Publications. Wprowadzeniem do filozoficznej debaty jest: Bach, K. 2009. Self-Deception. B.P. McLaughlin, A. Beckermann i S. Walter, red. *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Vol. 1: 781–796. Oxford: Oxford University Press. Zainteresowanym najważniejszymi aspektami nowszej debaty rekomenduję rozpoczęcie od: Von Hippel, B. i Trivers, R. 2011. The evolution and psychology of self-deception. *Behavioral and Brain Sciences* 34: 1–56.

depresji i że ich zadowolenie z małżeństwa i partnera jest niższe¹¹⁵. Ogólnie większość ludzi twierdzi, że ma więcej pozytywnych, a mniej negatywnych doświadczeń niż przeciętnie. Samooszukiwanie pozwala zapomnieć minione porażki, zwiększa motywację i pewność siebie. Tradycyjne ujęcie, zgodnie z którym naturalna selekcja faworyzuje dokładniejsze obrazy nas samych i rzeczywistości, jest nieaktualne. Ostatnie badania pokazały, że w wielu wypadkach ewolucja wytworzyła systematyczne *błędne reprezentacje* rzeczywistości. Istnieje ewolucja samooszukiwania. Pozytywne iluzje, mechanizmy represji i urojeniowe modele rzeczywistości mają nie tylko funkcje czysto obronne, wzmacniające wewnętrzną spójność ludzkiego modelu siebie i uwalniające go z pewnych negatywnych informacji¹¹⁶. Na poziomie socjopsychologicznym również wydaje się, że efektywne są strategie kontrolowania dokładnie tych rodzajów informacji, które są dostępne dla *innych* ludzi, tak by ich skuteczniej zwodzić, przykładowo, przez przekonanie innych, że jest się bardziej etycznym, silniejszym, inteligentniejszym i atrakcyjniejszym niż w rzeczywistości. Samooszukiwanie nie służy jedynie samoobronie, ale również agresji, kiedy próbuje się zwiększyć swój status społeczny¹¹⁷. Niektóre formy

¹¹⁵ Wiele źródeł można odnaleźć w: Eichbach, R.P. i Mock, S.E. 2011. Idealizing parenthood to rationalize parental investments. *Psychological Science* 22: 203–208. Poza wszystkim innym piszą oni, że „Rodzice doświadczają obniżonego emocjonalnego samopoczucia (McLanahan i Adams 1989), rzadziej pozytywnych (Simon i Nath 2004), a częściej negatywnych emocji (Ross i Van Willigen 1996), mniejszego zadowolenia z małżeństwa (Somers 1993), a częściej depresji (Evenson i Simon 2005) niż osoby niebędące rodzicami”.

¹¹⁶ Alicke, M.D. i Sedikides, C. 2009. Self-enhancement and self-protection: What they are and what they do. *European Review of Social Psychology* 20: 1–48. Klasyką pracą o rozwoju nierealistycznego optymizmu jest: Weinstein, N.D. 1980. Unrealistic optimism about future life events. *Journal of Personality and Social Psychology* 39: 806–820; przykładem nowszych badań neuronaukowych jest Sharot, T., Korn, C.W. i Dolan, R.J. 2011. How unrealistic optimism is maintained in the face of reality. *Nature Neuroscience* 14 (11): 1475–1479.

¹¹⁷ Ogólna idea jest następująca: w ewolucji zwierzęca komunikacja angażuje uzależniony od częstotliwości „koewolucyjny wyścig zbrojeń” pomiędzy mechanizmami oszukiwania i wykrywania oszustwa, które prowadzą do nowych, efektywniejszych rodzajów oszukiwania, to znaczy do samooszustwa. Centralną funkcją samooszukiwania jest zwodzenie innych pod nieobecność sygnałów (np. przez podprogowe sygnały cielesne) normalnie połączonych z oszukiwaniem (von Hippel i Trivers 2011: 2–4). Tak więc samooszustwo jest preferowane przez dobór naturalny i wzmacnia dostosowanie łączne samooszukującej się jednostki (*self-deceiver*). Ten ważny punkt można odnaleźć w: Von Hippel, B. i Trivers, R. 2011. The evolution and psychology of self-deception. *Behavioral and Brain Sciences* 34: 1–56. Ludzki model siebie (zob. Metzinger 2007) będzie więc ewoluował jako *platforma funkcjonalna* umożliwiająca wydajniejsze formy samooszustwa, przez rozdystrybuowanie wiedzy na różne świadome i nieświadome warstwy lub moduły reprezentacji siebie, i tym samym regulował, *jakie* informacje są dostępne, *kiedy* i dla *kogo*. Jak napisał Trivers w swojej książce z 1985 zatytułowanej *Social Evolution* (416. Menlo Park: Benjamin/Cummings): *Oczywiście musi być korzystnym dla prawdy, by była gdzieś rejestrowana. Można więc oczekiwać, że mechanizmy samooszustwa znajdują się tuż obok mechanizmów do poprawnego pojmowania rzeczywistości. Umysł musi być ustrukturyzowany w bardzo skomplikowany sposób, wielokrotnie rozdzielony na prywatne i publiczne części, ze skomplikowanymi interakcjami pomiędzy podsekcjami*. Pierwszym popularnym wprowadzeniem autorstwa Roberta Triversa jest: *The Folly of Fools: The Logic of Deceit and Self-Deception in Human Life* (2011. New York: Basic Books).

samooszukiwania są naprawdę efektywne jedynie w grupach. Stabilizują hierarchię i istniejące struktury wyzysku, dzięki czemu zwiększają spójność dużych grup (przykładowo, podczas konfrontacji z innymi klanami, ludźmi lub wspólnotami religijnymi). Jest to najważniejsze dla pytania o to, czy zsekularyzowane formy duchowości są możliwe. Subiektywne doświadczenie pewności nie jest tym samym, co faktyczne posiadanie pewności. Współczesne badania dostarczają wielu dowodów pokazujących, że w każdej chwili możemy paść ofiarą niezauważonego oszustwa dotyczącego treści naszej świadomości. Intuicje mają długą historię biologiczną¹¹⁸. Ci, którzy podejmują filozoficzny projekt samowiedzy poważnie, muszą rozważyć możliwość, że intuicyjna pewność może być systematycznie myląca, oraz to, że nawet „bezpośrednia obserwacja własnej świadomości” zawsze może tworzyć iluzje introspekcyjne¹¹⁹.

Nowym, głównym problemem dla naszego gatunku jest jawny i świadomie doświadczany wgląd we własną śmiertelność. Tak zwana *teoria opanowywania trwogi* mówi, że proces stawania się świadomym własnej śmiertelności może tworzyć bezpośredni konflikt z naszym instynktem samozachowawczym, a przez to może potencjalnie generować paraliżujący lęk egzystencjalny¹²⁰. Próbujemy przezwyciężyć ten lęk, poszukując bezpieczeństwa i stabilności w ideologii, której używamy jako rodzaju bufora strachu. Stabilna rama ideologiczna umożliwia nam stabilizację poczucia samooceny na poziomie

¹¹⁸ Skrótowo zarysowałem, co może oznaczać, gdy mówimy, że coś subiektywnie wydaje się „intuicyjnie możliwe”, w: Metzinger, T. The No-Self-Alternative. S. Gallagher, red. *The Oxford Handbook of the Self*, Rozdział 11: 287. Oxford, UK: Oxford University Press. Pojęcie intuicji w psychologii potocznej nie może być pomyłone z technicznym pojęciem filozoficznym. We współczesnej filozofii nowy ruch nazywany „filozofią eksperymentalną” już od kilku lat wskazuje, że intuicja odgrywa bardziej niż kontrowersyjną rolę we współczesnej filozofii akademickiej. Dobre wprowadzenie stanowi: Pust, J. 2012. Intuition. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), E.N. Zalta, red. <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/intuition/>

¹¹⁹ Klasycznym artykułem jest: Nisbett, R. E. i Wilson, T. D. 1977b. Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes, *Psychological Review* 84: 231–259. Nowsze wprowadzenie stanowi: Pronin, E. 2009. The introspection illusion. M. P. Zanna, red. *Advances in Experimental Social Psychology* 41: 1–67, Burlington: Academic Press.

¹²⁰ Odsuwanie od siebie możliwych lęków najdłużej jak to możliwe, przez identyfikowanie się z systemami ideologicznymi i wewnętrzne stabilizowanie poczucia własnej wartości, leżące u podstaw konfliktu, nie musi być postrzegane świadomie. Dobrym wprowadzeniem do teorii opanowywania trwogi mającej obecnie silne oparcie w badaniach empirycznych jest: Solomon, S., Greenberg, J. i Pyszczynski, T. 2004. The cultural animal. Twenty years of terror management theory and research. J. Greenberg, S.L. Koole i T. Pyszczynski, red. *Handbook of Experimental Existential Psychology*: 13–34. New York: Guilford Press. Zobacz także: Solomon, S., Greenberg, J. i Pyszczynski, T. 1991. A terror management theory of social behavior: the psychological functions of self-esteem and cultural worldviews. *Advances in Experimental Social Psychology* 24: 93–159. Greenberg, J., Solomon, S., Pyszczynski, T. 1992. Why do people need self-esteem? Converging evidence that self-esteem serves an anxiety-buffering function. *Journal of Personality and Social Psychology* 63 (6): 9, 913–922.

emocjonalnym, tak samo jak na przykład przekonanie religijne, przywiązanie do pewnych wartości, rytuały i styl życia oparty na mniej lub bardziej precyzyjnych regułach podzielanych z innymi wyznawcami¹²¹. Empiryczne badanie pokazuje, że im mniej jesteśmy zdolni do wypierania informacji dotyczących naszej śmiertelności, tym silniej identyfikujemy się z wybranym przez nas systemem ideologicznym.

W tym kontekście pragnę wprowadzić pojęcie „adaptacyjnego systemu urojeniowego”. To może, ponownie, brzmieć specjalnie prowokacyjnie, ale nie jestem zainteresowany polemikami, tylko jasnym i zgodnym z faktami ujęciem ważnego punktu. Rozpoczynając z perspektywy psychiatrii, „urojenie” jest jawnie fałszywym przekonaniem, któremu towarzyszy silne subiektywne poczucie pewności, które nie może być poprawione w odpowiedzi na racjonalne argumenty i świadectwa empiryczne. System urojeń jest całą siecią wewnętrznie połączonych przekonań, które również mogą być podzielane przez wielu ludzi w tym samym czasie. W psychiatrii urojenie skraca długość życia pacjenta i zazwyczaj jest przyczyną napięcia psychologicznego. Dla systemów przekonań religijnych ten związek ze szkodliwymi efektami jest tradycyjnie pomijany (lub dyplomatycznie ignorowany), lecz przy bliższym zbadaniu to pomijanie jest oczywiście niepoprawne. I dokładnie o to tu chodzi: redukcja uczciwości intelektualnej prowadzi do utraty autonomii i elastyczności. W historii doprowadziło to wielokrotnie do politycznych i militarnych katastrof, dyktatury i wojen. To prawda, że krótkoterminowo taki system przekonań może efektywnie zmniejszyć subiektywne cierpienie indywidualnych istot ludzkich. Jest on źródłem komfortu i umożliwia intensywne doświadczenia wspólnotowe wraz z uczuciem bezpieczeństwa w niepewnym świecie. W pewnym sensie jest ono metafizycznym placebo, używanym do egzystencjalnej medycyny paliatywnej. Jednak dla ludzkości jako całości ta strategia jest *obiektywnie* nie do utrzymania. Jasny i łatwo zrozumiały punkt brzmi następująco: lokalna, krótkoterminowa stabilizacja indywidualnego poczucia samooceny powoduje, nieustannie, niewiarygodne ilości cierpienia na poziomie globalnym. Dlaczego mówię o „adaptacyjnych” systemach urojeniowych? Nazwanie systemu urojeniowego „adaptacyjnym” oznacza, że jest on osiągnięciem stopniowym i wypełnia pewne pozytywne funkcje adaptacyjne. Adaptacyjne systemy urojeniowe są próbami przystosowania się do niespodzie-

¹²¹ Poczucie własnej wartości jest systematycznie wzmacniane przez zorganizowane religie, które są, że tak powiem, modelami rzeczywistości stanowiącymi drugi poziom wspomnianego powyżej bufora strachu. Tak jak zewnętrzna ideologia, z którą utożsamiliśmy nasze poczucie swojej wartości, jest ostatecznie także reprezentacją naszego instynktu samozachowawczego, nowym symbolem naszego pragnienia istnienia. Chronimy, wzmacniamy i stabilizujemy je wszelkimi dostępnymi środkami, ponieważ pomagają nam odeprzeć wgląd w naszą własną słabość i śmiertelność. Co może lepiej stabilizować nasze poczucie wartości niż założenie, że nasze własne istnienie mentalne przekracza ciało oraz że jesteśmy nieustannie i bezwarunkowo kochani przez wszechmocną istotę?

wanych wyzwań, do nowych zagrożeń w wewnętrznym i zewnętrznym świecie jednostki. Takim zagrożeniem może być na przykład nagły, jawny i świadomy wgląd we własną śmiertelność. Religia wywodzi się historycznie z rytuałów pogrzebowych, kultu przodków, to znaczy z systematycznych form zaprzeczania własnej śmiertelności – strategii radzenia sobie z własną skończonością. Mówiąc o urojeniowych systemach adaptacyjnych, mówimy jednocześnie o zdrowiu i chorobie psychicznej. Dlatego nowy interesujący wgląd może być następujący: ewolucja najwyraźniej produkuje skuteczne formy chorób psychicznych, szczególnie na poziomie psychologicznym i socjokulturowym. Jest to interesujące dlatego, że jest bezpośrednio powiązane z osiągnięciem spójności; prawdopodobnie istnieją w nas głównie nieświadome mechanizmy, wewnętrzne procesy, które deprawują Ja, w sensie omawianym w przywołanym powyżej cytacie z Krishnamutriego. Te wewnętrzne procesy deprawują Ja przez wbudowywanie w nas tego, co Kant nazywał „wewnętrznym kłamstwem”. Wiele współczesnych badań wskazuje ten kierunek. Po pierwsze, to może oznaczać, że nie jesteśmy etycznie odpowiedzialni za te fakty, ponieważ procesy te są wprogramowane w funkcjonalną architekturę naszych mózgów, a więc i naszych umysłów przez ewolucję, z zewnątrz, przez ślepy proces, który nie ma kierunku, nie ma celów i przede wszystkim nie jesteśmy w stanie go zmienić. W związku z tym nie jesteśmy godni moralnego potępienia. Nie ma czegoś takiego jak „grzech pierworodny” w psychologii ewolucyjnej. Po drugie jednak, kiedy zdobywamy wgląd w te fakty, to wgląd ten wywołuje bezpośrednią etyczną odpowiedzialność rozumienia różnych mechanizmów samooszukiwania tak dokładnie jak to tylko możliwe, przy użyciu wszelkich okazji do ich badania i wszelkich form działań epistemicznych, które mamy do dyspozycji. Czyniąc to, musimy rozumieć, że nie wszystkie formy samooszukiwania są czysto biologicznymi procesami oddolnymi. Społeczna i kulturowa dynamika – za którą jako jednostki jesteśmy wspólnie odpowiedzialni – mogą również zawładnąć ludzkim umysłem „od góry”, przykładowo dzięki różnym światopoglądom lub ideologiom. Ważne, by zauważyć, że zawsze istnieje subtelne zagrożenie dla celów uczciwości intelektualnej, która sama staje się ideologią albo zmienia się w nową religię. Ci, którzy są przywiązani do rozległego, filozoficznego ideału samowiedzy, diskutowanego w tym eseju, będą dążyć do tego, by stawić czoło mechanizmom, zagrażającym bezpośrednio ich wewnętrznej integralności, i będą to czynić od nowa, nieustannie i wielokrotnie. Można to robić zarówno od wewnątrz, jak i z zewnątrz.

Czy istnieje życie po śmierci?

A co z życiem po śmierci? Czy możliwe jest, by umysł i ciało były rzeczywiście dwoma ontologicznie autonomicznymi bytami, które mogą istnieć niezależnie od siebie? Współczesne teorie samooszustwa i ewolucji religii nie są bezpośrednio istotne dla pytania o to, czy Bóg istnieje, ponieważ wszystko to może

być prawdziwe, a Bóg i tak może istnieć. Teorie te nie dosięgają podstawowych pytań metafizycznych. Analogiczne pytanie dotyczy w tym kontekście tego, czym jest poprawna pojęciowa interpretacja naukowych danych o relacji pomiędzy mózgiem a świadomością. Jaki jest najrozsądniejszy i intelektualnie najuczciwszy model relacji umysł–ciało w świetle wyników współczesnych badań mózgu? Jaka jest najlepsza pojęciowa interpretacja wszystkich dostępnych danych? We współczesnej filozofii umysłu dualizm substancjalny już od pewnego czasu ma naprawdę niewielu zwolenników¹²². W nowszej debacie, trwającej od końca II wojny światowej, zaproponowano około dziewięciu różnych modeli, ale żaden z nich nie zakłada niczego zbliżonego do osobowego życia po śmierci. We współczesnej filozofii umysłu nawet antyredukcyjniści, antynaturaliści i dualiści własności bardzo rzadko argumentują za możliwością osobowego przeżycia śmierci.

A jaki jest stan rzeczy we współczesnej neuronauce świadomości? Dziś naprawdę niewielu badaczy uczestniczących w empirycznych badaniach nad świadomością wierzy w życie po śmierci¹²³. U istot ludzkich funkcjonujący mózg jest warunkiem koniecznym wyłonienia się świadomości. Nawet jeśli niemożliwe jest pojęciowe zredukowanie subiektywnej, wewnętrznej perspektywy, z którą nasze wewnętrzne doświadczenie jest związane, do złożonej formy przetwarzania informacji¹²⁴, to nadal pozostaje całkowicie jasne, że treści naszego świadomego doświadczenia są „oddolnie” zdeterminowane, przez lokalne i równoczesne zdarzenia na poziomie mózgu. Poważne współczesne badanie polega na poszukiwaniu „neuronalnych korelatów świadomości” (w skrócie NKS)¹²⁵, to znaczy, najmniejszego zbioru własności mózgu, któ-

¹²² Przegląd z dużą ilością źródeł można odnaleźć w: Metzinger, T. 2007. *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 2: Das Leib-Seele-Problem*. Paderborn: mentis. Bronię tam spekulatywnej hipotezy, że doświadczenie bycia poza ciałem (OBE), opisywane we wszystkich kulturach i wszelkich okresach historycznych, może być jednym z najważniejszych korzeni filozoficznego dualizmu substancjalnego i przekonania, że nieśmiertelna dusza może opuścić ciało w trakcie snów, utraty świadomości i po śmierci. Myślę, że ta klasa stanów świadomych, a w szczególności ich autofenomenologiczne opisy, zazwyczaj kształtowane przez mity religijne, są pierwszymi historycznymi prekursorami pojęcia „duszy” i wczesnymi filozoficznymi prototeoriami „umysłu”. Por. Metzinger, T. 2009. *The Ego Tunnel*: 85p. New York: Basic Books i Metzinger, T. 2005. Out-of-body experiences as the origin of the concept of a „soul”. *Mind and Matter* 3 (1): 57–84.

¹²³ Dobrym początkiem jest strona internetowa *Association for the Scientific Study of Consciousness*. Dobry przegląd debaty filozoficznej, z wieloma dalszymi źródłami, stanowi: Metzinger, T. 2009. *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 1: Phänomenales Bewusstsein*. Paderborn: mentis. Bardziej naukowo ukierunkowani czytelnicy mogą uznać za pomocną pracę: Seth, A. 2007. Models of consciousness. *Scholarpedia* 2 (1): 1328.

¹²⁴ Próbowałem to uczynić w: Metzinger, T. 2003. *Being No One – The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press.

¹²⁵ Zob. Metzinger, T., red. 2000. *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*. Cambridge, MA: MIT Press i literatura zaprezentowana w module B 15 w: Metzinger, T. 2009. *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 1: Phänomenales Bewusstsein*: 528f. Paderborn: mentis.

re są wystarczające do wywołania [*bring about*] subiektywnego doświadczenia. Nauka próbuje wyizolować te własności najdokładniej jak to możliwe i proces ten właśnie trwa. W tym przedsięwzięciu prawie nikt nie wierzy, że percepcja zmysłowa, pamięć, myśli i uwaga mogą nadal istnieć bez NKŚ po śmierci ciała. Najrozsądniejszym założeniem dotyczącym istot ludzkich jest to, że zaawansowane stany medytacyjne również mają z konieczności korelaty neuronalne, bez których nie mogą występować. Kończąc, odmienne stany świadomości kultywowane w kontekście praktyki duchowej w imię wglądu są prawdopodobnie zwyczajnie *identyczne* z fizycznymi stanami w naszych głowach. Ponieważ mózg jest częścią ludzkiego ciała, nawet przedmioty doświadczenia medytacyjnego – epizody pamięci, fantazje skierowane ku przyszłości, spontanicznie przebiegające myśli i uczucia – ostatecznie są procesami cielesnymi, nawet jeżeli subiektywnie nie są jako takie doświadczane.

Co to wszystko oznacza dla naszego pytania o uczciwość intelektualną i możliwość zsekularyzowanej duchowości? Zaczniemy od tego, że nikt nie musiał wierzyć w prawdziwość wszystkich tych hipotez. Wszystkie te teorie mogły być fałszywe i rzeczywiście prawie wszystkie teorie, które kiedykolwiek istniały w historii ludzkości, do dziś sfalsyfikowano. Jednak nie powinno nas to prowadzić do *argumentam ad ignorantiam* i przyjmowania, że: „nieśmiertelna dusza prawdopodobnie istnieje, ponieważ nikt konkluzywnie nie dowiódł jej nieistnienia”. Uczciwość intelektualna dotyczy czegoś dużo prostszego i bardziej umiarkowanego, dotyczy bycia uczciwym przed samym sobą i prostego akceptowania faktu, że *status quo* w nauce i filozofii jest taki, a nie inny. Faktycznie, jeśli chcemy działać racjonalnie i „przyzwoicie wewnątrznie”, nigdy nie będziemy mieli do czynienia z niczym poza chwilą obecną, z *teraz*, *teraz* nauki – i chodzi tu również o aktualny stan badań nad świadomością. Jednakże w tym miejscu możemy nakreślić drugą konkluzję, dotyczącą idei zsekularyzowanej duchowości. Ma ona związek z ideą zbawienia, którą omawiałem na początku. W tym momencie wydaje się, że wyzwolenie może być jedynie *zbawieniem* doczesnym. „Doczesny” oznacza, że jest to coś wewnątrzświatowego, coś, co może mieć miejsce w tym właśnie życiu. Znaczy to, że duchowość nie dotyczy zaświatów i możliwych, przyszłych nagród, ale przeżywanych chwil uważności, chwil współczucia, *teraz*. Jeśli coś takiego jak przestrzeń sakralna nadal istnieje, to zawsze dotyczy tylko świadomie doświadczanego *teraz*.

Oświecenie

A co z ideą oświecenia? Dla wielu zaangażowanych w praktyki duchowe wydaje się ono czymś na wzór celu ostatecznego, najgłębszym wglądem lub końcem cierpienia. I oczywiście istnieją setki raportów, z wielu kultur i rozmaitych czasów, dotyczących „doświadczenia oświecenia”. Ale po pierwsze, po bliższym zbadaniu raporty te okazują się podobne do siebie tylko pod pew-

nymi względami, nigdy zaś pod wszystkimi; same doświadczenia opisane przez chrześcijańskich mistyków bardzo różnią się między sobą, a wykraczając poza tradycję chrześcijańską, to te opisy nie są identyczne także z opisami podawanymi przez wspaniałych joginów i japońskich mnichów zen. Z perspektywy filozoficznej nie ma dobrych argumentów, by mówić, że istnieje jeden, dobrze zdefiniowany, kulturowo niezmienny i niezależny od teorii i opisu stan świadomości będący właśnie „tym” oświeceniem. Przykładowo, w filozofii buddyjskiej nigdy, w żadnym z etapów jej historii, nie było żadnej fundamentalnej zgody co do tego, czym rzeczywiście jest lub może być oświecenie. Jedynie kilka milionów ludzi w bogatych krajach zachodnich wie dokładnie, czym jest oświecenie, ponieważ spełniają swoje potrzeby emocjonalne w księgarniach newage’owych przez eksplorowanie tradycji duchowych innych kultur. Duże części „alternatywnych kultur duchowych” dyskutowane powyżej, które rozwinęły się w drugiej części XX wieku, stały się teraz intelektualnie nieuczciwe i wtórne. To jest problem i dodatkowa kwestia, z którą musimy się zmierzyć.

Po drugie, ważne jest, by stale zdawać sobie sprawę z tego, że istnieje prosty problem logiczny. Jeśli koncentrujemy się jedynie na głównej fenomenologicznej charakterystyce odnajdywanej w wielu raportach dotyczących doświadczeń oświecenia – mianowicie, rozpląnięciu się Ja, całkowitym zniknięciu poczucia Ja – to wtedy nie ma żadnego powodu, by przypisywać jakkolwiek wiarygodność takim stanom, ponieważ są one wewnętrznie sprzeczne. Kiedy nie ma już tam Ja, to kto nam raportuje takie stany? Jeśli podmiot doświadczeń rzeczywiście znika, to jak mogą istnieć autobiograficzne wspomnienia dotyczące istotnych epizodów [z życia - PN]? Jak *ja* mam pamiętać stan, w którym wcale nie istnieję jako świadome Ja? To jest kolejny powód, dlaczego raporty dotyczące doświadczeń oświecenia mogą nie być tak interesujące, jak można by przypuszczać. Jednak, ponownie, jest to dokładnie ten punkt, który także łączy zaangażowanych w poważną praktykę duchową ze światopoglądem naukowym.

Doświadczamy obecnie renesansu w badaniach akademickich i opartych ściśle na medytacji¹²⁶. Jednak na razie badania empiryczne w żaden sposób nie sugerują, by istniały pojedyncze, dobrze zdefiniowane stany świadomości, takie same we wszystkich społeczeństwach i kulturach, których obiektywną charakterystyką może być „to” oświecenie, niezależne od wszelkich szczegółowych teorii lub systemów opisu. Możesz myśleć, że to się zmieni wraz z rozwojem badań nad mózgiem i doskonaleniem naukowych metod staty-

¹²⁶ Dobre wprowadzenie stanowi: Chiesa, A. i Serretti, A. 2010. A systematic review of neurobiological and clinical features of mindfulness meditations. *Psychological Medicine* 40: 1239–1252 oraz Lutz, A., Dunne, J.D. i Davidson, R.J. 2007. Meditation and the neuroscience of consciousness: An introduction. Zelazo, Moscovitch i inni, red. *The Cambridge Handbook of Consciousness*: 499–551. Cambridge.

styczno-matematycznego modelowania doświadczeń mistycznych. Jednak głębsze pytanie brzmi, czy badania empiryczne *mogą* w ogóle wykazać coś takiego. Ostatecznie raporty językowe z konieczności są „zainfekowane teorią”, odzwierciedlają *weltanschauung* i system opisowy raportującego podmiotu. Jednak, co ważniejsze, składnik egzystencjalnego „wyzwolenia” – to, co na początku uważałem za ideał zbawienia łączący różne tradycje duchowe – nie może zostać zoperacjonalizowany i efektywnie oddany naukowo ze względu na własną niewysłowioność. Naukowo ten aspekt może zawsze być uchwycony jako całkowicie przejściowa forma *doświadczenia*, która zależy od fizycznych procesów w mózgu, a nie jako transcendentna forma wiedzy. Dla naszego pytania dotyczącego możliwości zsekularyzowanej duchowości oznacza to tyle, że nie tylko tradycyjne idee zbawienia, ale również twierdzenia możliwej wiedzy muszą być na nowo interpretowane i uzasadniane. Ktokolwiek chce głosić twierdzenia o powszechnej wiedzy, musi wyjaśnić, czym *właściwie* jest istotny „wgląd” kontemplacyjny i wiedza stojąca za duchowym „doświadczeniem”, co to *dokładnie* oznacza, że pewne odmienne stany świadomości przenoszą różne formy wglądu, który nie ma nic wspólnego z językiem, teoriami i racjonalnymi argumentami. Najbardziej interesującym odkryciem jest, że to problem tylko dla zwolenników systemów przekonań i tradycji religijnych, którzy utknęli w sztywnych [ramach - PN] organizacji. Prawdziwie oświecone i zsekularyzowane formy duchowości – można to już tu powiedzieć z pełną jasnością – zupełnie nie są zagrożone rozwojem współczesnej filozofii i nauki, lecz wprost przeciwnie, będą miały potencjał do ich *integracji*.

Duchowość i uczciwość intelektualna

Jesteśmy już gotowi, by powrócić do trzech pytań zadanych na początku tego eseju. Krótko nakreśliłem, czym może być duchowość i co może oznaczać pojęcie „uczciwości intelektualnej”. Przede wszystkim wyłonił się nam ogólny obraz naszej historii intelektualnej. Historycznie, pierwsza istniała religia: systemy przekonań podzielane przez coraz większe grupy ludzi, które oddalały od nich strach przed śmiercią i znacznie wzmacniały spójność grupy. Te systemy przekonań wzmacniały spójność nie tylko zewnętrznie, ale również wewnętrznie. Stabilizowały samoocenę jednostek dzięki systematycznemu zaprzeczaniu ich śmiertelności i efektywnemu wzmacnianiu istniejących hierarchii, na przykład w konfliktach z innymi grupami. Te fideistyczno-dogmatyczne modele rzeczywistości wyłoniły się z obrzędów pogrzebowych, kultu przodków i szamanizmu. Historycznie najnowszymi odkryciami są: ideał uczciwości intelektualnej, oświecenie i samokrytyczny racjonalizm. Wzorem uczciwości intelektualnej, w tym sensie, jest coś całkowicie nowego, coś, z czego dopiero zaczynamy zdawać sobie sprawę jedynie w kilku miejscach na naszej planecie, w kilku społeczeństwach, i jedynie z ich pierwszych manifestacji. Jednak tym, co uczyniło uczciwość intelektualną możliwą, były pier-

wotnie religijne ideały bezwarunkowej prawdomówności i szczerości względem Boga.

Ideały te prowadzą do zwrócenia się do wnętrza, refleksyjnego zwrotu ku samym sobie, ku samej indywidualnej istocie ludzkiej. Prowadzą do rozwoju etycznych wzorów bezwarunkowej prawdomówności i szczerości względem samego siebie, nieustającej otwartości, bezwarunkowego zobowiązania do powiększania wiedzy. Jednak głównym wglądem, który zawsze znajdował się u podstaw postawy duchowej, jest istnienie więcej niż jednej formy wiedzy, więcej niż jednej formy postępu epistemicznego.

Rozpocznijmy od krótkiego porównania religii i duchowości. Religia polegałaby na zamierzonym kultywowaniu systemu urojeń, czystych przekonań oraz dogmatycznym lub fideistycznym odrzuceniu etyki działań wewnętrznych. Natomiast duchowość byłaby epistemiczną postawą skupioną na osiągnięciu wiedzy. Religia maksymalizuje zysk emocjonalny: stabilizuje poczucie samoceny, jest źródłem komfortu i dostarcza jednostkom poczucie bezpieczeństwa i przyjemne uczucia bycia częścią większej społeczności. Praktyka duchowa ma na celu doświadczenie bezpośrednio. Religia poświęca naszą racjonalność za cenę spójności emocjonalnej modelu siebie. Duchowość rozpuszcza Ja fenomenalne. Religia, ze względu na jej podstawowe struktury, jest dogmatyczna, a przez to intelektualnie nieuczciwa. Osoby duchowe zawsze będą otwarte na racjonalne argumenty, nie mają powodów, by się na nie zamykać. Religie organizują i ewangelizują. Duchowość jest czymś radykalnie indywidualnym i zazwyczaj, raczej, cichym.

W tym sensie powinno być już jasne, co znaczy, gdy mówimy, że religia jest przeciwieństwem duchowości. Czy pamiętamy dwa epistemologiczne pojęcia, które charakteryzują to, co nazywałem religią? Dogmatyzm to teza, że uzasadnione jest utrzymywanie przekonań tylko dlatego, że już się je ma – czysta tradycja, bez dowodów i dobrych racji. Fideizm to teza, że uzasadnione jest utrzymywanie przekonań zarówno, gdy brak na ich poparcie żadnych dowodów lub dobrych racji, jak i wtedy gdy dowolna ilość dowodów lub dobrych racji świadczy *przeciw* nim. Oczywiście każdy bezpośrednio rozpozna, jak wiele z tego, co przedstawia się pod płaszczykiem „duchowości”, jest niczym innym jak tylko religią w uproszczonym, co prawda, sensie tego terminu. Jednocześnie każdy może zobaczyć, że czasami nawet w dużych i zeszytniałych systemach religijnych znajdują się nisze lub rzadkie wypadki, w których każdy może rozpoznać ostrożne próby odczuwania na swój sposób tego, co – jak powiedziałem – jest przeciwieństwem religii: duchowości.

A co z etyczną zasadą uczciwości intelektualnej jako specjalnym przypadkiem postawy duchowej? Duchowość jest postawą epistemiczną, bezwarunkowym pragnieniem wiedzy, egzystencjalnej samowiedzy wolnej od wszelkiej teorii i dogmatu. Podobnie w nauce, racjonalna metodologia systematycznie zwiększa nabywanie nowej wiedzy. Z jednej strony istnieje poszukiwanie bezpo-

średniego doświadczenia, na przykład w systematycznych praktykach medytacyjnych. Z drugiej strony uznajemy gromadzenie danych, zasadę procedury ściśle kierowanej danymi. Tu mamy rozplýwanie się fenomenalnego Ja, tam ideał ciągłego, powracającego przyzwolenia na to, by nasze *własne* teorie zawodziły w kontakcie z rzeczywistością. Na poziomie duchowości ideał prawdomówności jest szczególnie dobrze rozwinięty, a w nauce istnieje „zasada ekonomii” – ciągłe dążenie do uczynienia podstawowych ontologicznych założeń w wyjaśnianiu obserwowanych zjawisk tak słabymi jak to tylko możliwe oraz minimalizowanie założeń strukturalnych. Duchowość jest skrajnie indywidualistyczna i nie ewangelizuje, podczas gdy dzisiejsza, nowoczesna nauka jest zglobalizowanym, wysoce zorganizowanym przedsięwzięciem i jedyną dziedziną, która komunikuje nowe wglądy i wyniki badań, a zatem opiera się na systematycznym upowszechnianiu wiedzy, na przykład przez media publiczne. Mimo to wszyscy czytelnicy, którzy naprawdę znają poważnych i szanowanych naukowców, mogą potwierdzić, że są to ludzie najczęściej bardzo uduchowieni, nawet jeżeli sami nigdy by się tak nie opisali. A wielu naukowców może nawet wprost zaprzeczać takim stwierdzeniom. Niemniej jednak powaga i szczerść naukowca, radykalne otwarcie na krytycyzm i ściśle opieranie się na doświadczeniu w poszukiwaniu formalnej elegancji i prostoty jest u swych podstaw istotnie tym samym, co żarliwość praktyki duchowej.

W nowoczesnej filozofii nauki znajdujemy przykłady postawy duchowej. Karl Popper, wielki filozof nauki, stał za następującą ideą: w kontakcie z rzeczywistością jesteśmy zawsze i dokładnie w tym momencie, w którym falsyfikujemy hipotezę; moment porażki jest dokładnie tym momentem, w którym dotykamy świata. Oto, co Popper powiedział o podstawowej zasadzie wszelkiej ideologicznej formy racjonalizmu obróconej w *weltanschauung*:

Niekrytyczny lub „konsekwentny” racjonalizm można scharakteryzować jako postawę osobnika, który mówi: »nie przyjmuję niczego, co by się nie dało obronić za pomocą rozumowania lub doświadczenia«. Nietrudno zauważyć, że forma niekrytycznego racjonalizmu jest wewnętrznie sprzeczna, bo skoro jej z kolei nie da się obronić ani na drodze rozumowania, ani doświadczenia, więc to zakłada eo ipso, że trzeba ją odrzucić¹²⁷.

Jest to idea krytycznego racjonalizmu z roku 1958 i oczywiście jest ona doskonałym przykładem filozoficznej zasady uczciwości intelektualnej. Racjonalizm krytyczny jest słabą i umiarkowaną formą racjonalizmu, która – szczególnie na poziomie działań politycznych – wspiera zalety rozsądnej argumentacji i należących do przyrostowych, ściśle opartych na dowodach, procedur, ale

¹²⁷ Zob. *The Open Society and Its Enemies* (1945; Routledge, Tom II; 2013; Princeton, wydanie jednatomowe, s. 435). Cytowany fragment pochodzi ze strony 270 (wydanie polskie 1993 Warszawa: PWN, Tom II: 242).

również doskonale zdaje sobie sprawę, że jednostkowa decyzja, by przyjąć racjonalne metody traci wszelkie ostateczne i rozstrzygające uzasadnienie. Gdy nauka oferuje wzór uczciwości intelektualnej, to dokładnie z tego powodu nie jest dłużej nauką, lecz nowym rodzajem religii. W skrócie chcę przypomnieć czytelnikom ideę, którą już powyżej sformułowałem: jednym z subtelnych zagrożeń jest to, że zasada uczciwości intelektualnej *sama* może stać się ideologiczna. Poszukiwanie emocjonalnego bezpieczeństwa i ostatecznych pewności musi nieustannie być zawieszane na każdym poziomie i w każdej chwili od nowa. Proces zaniechania jest nieustanny, nie ma końca.

Istnieje inny sens, w którym uczciwość intelektualna jest specjalnym przypadkiem duchowości. Rozwinął się on na długo przed nauką, ale po religii. Jest samokrytyczną praktyką działań epistemicznych, które nie są ograniczone do urojeniowego systemu adaptacyjnego. Praktyka ta zawiera postawę filozoficznego sceptyka. Po oskarżeniu go o bluźnierstwo i deprawowanie młodych Ateńczyków Sokrates powiedział w swojej słynnej obronie przed trybunałem 501 Ateńczyków: *Jak czego nie wiem, to i nie myślę, że wiem*¹²⁸. Filozoficzna cnota sceptycyzmu jest zdolnością do ciągłego kwestionowania możliwości bezpiecznej i dowodliwej wiedzy o prawdzie, do czynienia tego produktywnie – w przeciwieństwie do dogmatyzmu. Sceptycy są niebezpieczni, ponieważ nie poddają się deprawowaniu, zarówno przez samych siebie, jak i przez innych.

¹²⁸ (21d, wydanie polskie: Warszawa: Hachette: 27) Cytowany tekst można odnaleźć w Platońskiej *Obronie* (21b). W *Obronie* 21a–22a można odnaleźć następujące wersy, które wygłasza Sokrates do ateńskich polityków, zazwyczaj błędnie przywoływane jako „wiem, że nic nie wiem”: *...otóż, kiedyś tak z nim rozmawiał, zaczęło mi się zdawać, że ten obywatel wydaje się mądrym wielu innym ludziom, a najwięcej sobie samemu, a jest? Nie! A potem próbowałem mu wykazać, że się tylko uważa za mądrego, a nie jest nim naprawdę. No i stąd mnie zniechęcił i on, i wielu z tych, co przy nim byli. Wróciwszy do domu, zacząłem miarkować, że od tego człowieka jednak jestem mądrzejszy. Bo z nas dwóch żaden, zdaje się, nic nie wie o tym, co piękne i dobre, ale jemu się zdaje, że coś wie, choć nic nie wie, a ja, jak nic nie wiem, to mi się nawet i nie zdaje. Więc może o tę właśnie odrobinę jestem od niego mądrzejszy, że jak czego nie wiem, to i nie myślę, że wiem*” (Platon 2008, 21c,d; wydanie polskie: Warszawa: Hachette: 26–27). Co ciekawe, zwróćmy uwagę na to, jak punkt dotyczący fundamentalnej wewnętrznej jedności cnót mentalnych można wyśledzić w samych początkach zachodniej filozofii. *Menon*, prawdopodobnie jeden z najwcześniejszych Platońskich dialogów, zaczyna się od pytania Menona skierowanego do Sokratesa, czy cnoty można się nauczyć. Jednak to szybko doprowadziło Sokratesa do uwag, że on nie wie, czym jest cnota, i do poproszenia Menona o definicję. W trakcie dialogu Menon zaproponował wiele definicji, które spotykały się z nieustannymi żądaniem Sokratesa, by podał cechę wspólną leżącą u podstaw wszystkich, różnych form cnoty, wewnętrzną jedność, która czyni z nich właśnie cnoty. Waga tego dialogu jako taka spoczywa nie tylko w dyskusji o samej cnocie, ale także w pytaniu o to, jak sformułować definicję i jak jej bronić przed możliwymi kontrprzykładami. Jesteśmy tu świadkami początków samej metodologii filozoficznej. Co charakterystyczne, dialog nie dostarcza odpowiedzi, lecz kończy się klasyczną *aporią*, z rozmówcami, którzy rozpoznali swoją niewiedzę, i oczyszczeniem gruntu dla dalszego rozwoju epistemicznego. To, co teraz możemy zobaczyć, to to, że pytanie o definicję cnoty jest blisko związane z epistemicznymi celami samej filozofii i że *aporia* wynikająca z problemów napotykanym w tym procesie może nie mieć za wiele wspólnego z samą cnotą.

Również teraz możemy jasno sformułować wewnętrzne, pojęciowe połączenie pomiędzy duchowością i nauką. Co oznacza, gdy mówimy, że nauka i postawa duchowa rozwinęły się z tej samej podstawowej idei normatywnej, z podzielanej wartości idealnej? To była moja trzecia teza na początku tego eseju. Możemy teraz zobaczyć, że istnieją dwa aspekty tej podzielanej, podstawowej postawy normatywnej: po pierwsze, bezwarunkowe pragnienie prawdy – wglądu, nie przekonań – po drugie, normatywny wzór absolutnej prawdomówności względem samego siebie. Drugie narodziło się w religii, we wzorze bezwarunkowej prawdomówności względem Boga, a następnie w refleksyjnym zwrocie ku swojemu wnętrzu, w którym pragnienie prawdy zwraca się ku samemu sobie, ku nam samym. Czy pamiętamy piękne, klasyczne pojęcie *conscientia* jako nadrzędnej wiedzy wewnętrznej, która w filozofii zachodniej jest źródłem świadomości i cnoty moralnej?¹²⁹ Świadomość jest momentem, w którym sam proces wglądu staje się refleksyjny. W tym wewnętrznym zwrocie ku procesowi woli wiedzy i samego poszukiwania wglądu wyłania się duchowość i postawa duchowa, a z nich uczciwość intelektualna – i dlatego jest to istotny składnik metody naukowej, samokrytycznego racjonalizmu. Jednak połączenie pomiędzy duchowością a nauką nie jest wyłącznie czysto pojęciowe, ale również psychologiczne. Co ciekawe, to nigdy nie może być udawane, wymuszone lub zorganizowane. Immanuel Kant w swojej pracy *Religia w obrębie samego rozumu* nazwał to szczerością intencji bycia uczciwym względem samego siebie i „ideą moralnego dobra w jego absolutnej czystości”.

Nawet jeśli wszystko to jest prawdziwe i nie ma racjonalnych argumentów ani żadnych dowodów empirycznych za istnieniem Boga i życia po śmierci, i jeśli jesteśmy prawdziwie szczerzy względem samych siebie i przyznajemy, że nikt z nas naprawdę nie wie, czy coś takiego jak „oświecenie” istnieje, to co nam pozostaje? Czy idea zbawienia, która łączy różne tradycje duchowe, może *rzeczywiście* być zsekularyzowana w drugiej fazie oświecenia? Czy sam projekt „Oświecenie 2.0” nie jest jedynie romantyczną iluzją, czy ostatecznie nie doprowadzi do nowej formy negowania śmierci? Możemy iść do przodu i spokojnie przyznać, że zgodnie z aktualnym stanem rzeczy w historii nauki i filozofii, w epoce neuronauk i psychologii ewolucyjnej, a w szczególności ze względu na zagrożenie zmianami klimatycznymi, nie jest łatwo stawić czoła faktom – szczególnie na poziomie emocjonalnym. Jasne, uczciwość intelektualna jest w cenie, ale nie przychodzi łatwo. Cóż mimo tego można *uczynić* w tej sytuacji? Myślę, że odpowiedź jest oczywista: tak długo, jak jesteśmy skupieni na projekcie samowiedzy, nasza przyszłość jest otwarta. I to jest kolejny fakt, który nie powinien być pominięty – po prostu nie wiemy, gdzie wewnętrzny i zewnętrzny proces zdobywania wiedzy nas doprowadzi. Postawa etyczna nie zależy bezpośrednio od obietnicy, że nasze własne działania będą

¹²⁹ Patrz również: przypis 14.

skuteczne. Nawet jeżeli zmiany w świecie zewnętrznym będą się coraz bardziej wymykać spod naszej kontroli, powinniśmy się trzymać tego, co nazywam „zasadą poszanowania siebie”. Pragnienie zwiększenia wiedzy jest jedynym rozwiązaniem, jakie mamy, jeśli nie chcemy poddać swojej godności i naszego szacunku dla innych, w szczególności samych siebie. Poszanowanie siebie nie tylko oznacza szanowanie samych siebie jako słabych podmiotów, zdolnych do cierpienia, czynienia wewnętrznych zobowiązań i przyjmowania moralnej odpowiedzialności bycia racjonalnym. Odmowa porzucenia zasady poszanowania siebie w niebezpiecznych fazach przejściowych historii oznaczała również docenienie tego, że jesteśmy istotami tworzącymi wiedzę, zdolnymi do generowania coraz nowszych wglądów dotyczących świata i nas samych. Z tego powodu musimy utrzymywać epistemiczne działania na obydwu poziomach w tym samym czasie, a nie na jednym lub drugim.

Wreszcie chciałbym zapytać, co pozostanie, jeśli obraz, który nakreśliłem, jest poprawny. Czy rzeczywiście może istnieć coś takiego jak współczesne duchowe rozumienie siebie, które szanuje zmieniające się warunki i może być pogodzone z pragnieniem uczciwości intelektualnej? Które nic nie głosi, żadnych gotowych do zabrania wiadomości, żadnych ostatecznych odpowiedzi. Może teraz lepiej rozumiemy proces historyczny, w który wkraczamy – aktualne, poważne wyzwania stawiane nam przez wieloaspektowy zwrot w obrazie ludzkości. Teraz jest jasne, że istnieje kilka mostów łączących duchowość i naukę. Większość mostów może być przekraczanych w obydwu kierunkach. Z tego powodu z pewnością nie wykluczam tego, że w przyszłości możemy odkryć kompletnie nowe ścieżki prowadzące od naukowych badań ludzkiego umysłu do doskonalszych, efektywniejszych, a nawet głębszych form działań epistemicznych, działań w imieniu wiedzy. Podzielanym celem jest projekt oświecenia, systematyczne wzmacnianie własnej autonomii mentalnej. Istnieją dwie fundamentalne formy działań epistemicznych: subsymboliczne i poznawcze, w ciszy i myśli – angażujące specjalne formy niewymagającej wysiłku uwagi (być może paradygmatycznie przedstawionej w klasycznej tradycji medytacji uważności) oraz na poziomie krytycznej, racjonalnej myśli – racjonalności naukowej. Ale czy rzeczywiście musimy wybierać pomiędzy tymi dwoma formami wiedzy? Myślę, że jest odwrotnie: one mogą być realizowane, o ile występują, przede wszystkim razem. Istnieje *jedna* etyka wewnętrznego działania, *jedna* podstawowa normatywna idea, która leży u podstaw zsekularyzowanej praktyki duchowej i naukowego wzorca uczciwości intelektualnej. Jak zauważyliśmy, medytacja kultywuje wewnętrzne warunki wstępne dla krytycznej myśli racjonalnej. Co szczególnie ciekawe, zauważmy, że obydwie postawy mają także na celu doskonalenie standardów cywilizacyjnych, w *społecznej* praktyce dopracowywanej przez właściwe formy działania wewnętrznego. Dziś to wewnętrzne połączenie może być badane bardziej szczegółowo za pomocą nowoczesnej kognitywistyki i neuronauki, dzięki czemu można ująć filozoficzny wzór samowiedzy w nowym przebraniu, na całkowicie no-

wym poziomie precyzji i w drobnoziarnistych szczegółach pojęciowych. Jednak może być także formułowane w bardziej tradycyjnych terminach. Jeszcze raz, istnieje staromodne filozoficzne słowo oddające tę zdolność i wewnętrzną postawę, która pozwala nam czynić to, co rozpoznajemy jako dobre, a nie tylko skuteczne, choć może nawet z wewnętrznym afektem i radością. Tym staromodnym pojęciem jest „cnota”. Więc również dobrze można powiedzieć, że uczciwość w istotnym sensie jest *cnotą intelektualną*, która może być kulturowana na przestrzeni czasu, tak jak wewnętrzne cnoty dokładnej i delikatnej uważności oraz współczucia są *zdolnościami mentalnymi*, które mogą być aktywnie nabywane i ciągle rozwijane. Dlatego to wszystko wcale nie musi dotyczyć nowej syntezy duchowości i intelektualnej uczciwości, ale zamiast tego może dotyczyć widzenia tego, co już istnieje – wewnętrznej jedności cnót mentalnych.

Literatura

- Alicke, M. D. i Sedikides, C. 2009. Self-enhancement and self-protection: What they are and what they do. *European Review of Social Psychology*, 20: 1–48.
- Atran, S. 2002. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Bach, K. 2009. Self-Deception. In B. P. McLaughlin, A. Beckermann i S. Walter, red. *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Vol. 1: 781–796. Oxford: Oxford University Press.
- Bourget, D. i Chalmers, D. J. Forthcoming. What Do Philosophers Believe? *Philosophical Studies*.
- Boyer, P. 2001. *Religion Explained; The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Bromand, J. i Kreis, G. , red. 2011. *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*. Berlin: Suhrkamp.
- Cf. Clifford, W.K. 1877/1999. The ethics of belief. T. Madigan, red. *The ethics of belief and other essays*: 70–96. Amherst, MA: Prometheus.
- Chiesa, A. i Serretti, A. 2010. A systematic review of neurobiological and clinical features of mindfulness meditations. *Psychological Medicine*, 40, 1239–1252.
- Chignell, A. 2010. The Ethics of Belief. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), E.N. Zalta, red. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/ethics-belief/>>.
- Cox, D., La Caze, M. i Levine, M. 2012. Integrity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), E.N. Zalta, red. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/integrity/>>.
- Dawkins, R. 2007. *The God Delusion*. New York: Bantam Press.
- Dennett, D.C. 2006. *Breaking the Spell*. New York: Viking.

- Egner, R.E. i Denonn, L.E. red. 2010. *The Basic Writings of Bertrand Russell*: 579f. London & New York: Routledge.
- Eichbach, R.P. i Mock, S.E. 2011. Idealizing parenthood to rationalize parental investments. *Psychological Science* 22: 203-208.
- Grau, G.-G. 1992. Redlichkeit. J. Ritter / K. Gründer, red. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 8). Basel: Schwabe: 365–369. Polskie wydanie 1995 Poznań: Zysk i s-ka: 227.
- Greco, J. i Turri, J. Virtue Epistemology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta, red. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/epistemology-virtue/>>.
- Greenberg, J., Solomon, S., Pyszczynski, T. 1992. Why do people need self-esteem? Converging evidence that self-esteem serves an anxiety-buffering function. *Journal of Personality and Social Psychology*, 63(6): 9: 913-922.
- Gregor, M., red. 1991. *The Metaphysics of Morals, Part 2, Chapter II, §9: Man's Duty to Himself Merely as a Moral Being*. Cambridge University Press.
- Kant, E. 1793. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. 1793. Band II, 1. Stück: 30. Angielski przekład w: *Religion Within the Boundaries of Mere Reason: And Other Writings*. 1998. A. Wood i G. Di Giovanni, red. Cambridge University Press: 53. Polskie wydanie: 2011 Toruń: Wydawnictwo UMK: 33.
- Krishnamurti, J. 1991. *Collected Works*. Vol. 9. 1955-1956. Conversation 532. Dubuque: Kendall/Hunt.
- Levin, S.A., red. 2009. *Games, Groups, and the Global Good*. Springer Series in Game Theory. Berlin: Springer: 169-180.
- Locke, J. 1996. *An Essay Concerning Human Understanding*. Book IV, chapter XVII, §24. Red. K. Winkler. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Lutz, A, Dunne, J. D. i Davidson, R.J. 2007. Meditation and the neuroscience of consciousness: An introduction. Zelazo, Moscovitch i in., red. *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: 499-551.
- McKay, R. i Dennett, D.C. 2009. The evolution of misbelief. *Behavioral and Brain Sciences* 32: 493–561.
- Metzinger, T. 2005. Out-of-body experiences as the origin of the concept of a "soul". *Mind and Matter*,31: 57-84.
- Metzinger, T. 2009. *The Ego Tunnel*. New York: Basic Books.
- Metzinger, T. 2009. *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 1: Phänomenales Bewusstsein* 22009; Paderborn: Mentis.
- Metzinger, T., red. 2000. *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Metzinger, T. 2003. *Being No One – The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Metzinger, T. 2007. *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 2: Das Leib-Seele-Problem*. Paderborn: Mentis.
- Metzinger, T. 2011. *The No-Self-Alternative*. S. Gallagher, red. *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford, UK: Oxford University Press: 287.
- Michael, M., red. 2007. *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nisbett, R. E., i Wilson, T. D. 1977. Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes. *Psychological Review*, 84: 231–259.
- Paulhus, D. i Buckels, E. 2012. Classic self-deception revisited. S. Vazire i T. Wilson, red. *Handbook of Self-Knowledge*: 363–378. New York: Guilford Publications.
- Platon. 2008. *Obrona Sokratesa, Kriton, Uczta*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa: Hachette.
- Popper, K. 1945/2013. *The Open Society and Its Enemies*. Routledge. Vol II; 2013. Princeton, One-volume edition: 435.
- Pronin, E. 2009. The introspection illusion. In M. P. Zanna, red. *Advances in Experimental Social Psychology* 41: 1-67. Burlington: Academic Press.
- Pust, J. 2012. Intuition. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition). E. N. Zalta, red. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/intuition/>.
- Robbins, P. i Aydede, M. 2009. *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rounding, K., Lee, A. Jacobson, J.A. i Ji, L.-J. 2012. Religion replenishes self-control. *Psychological Science* 23(6): 635-642.
- Schloss, J. P. i Murray, M. J. 2011. Evolutionary accounts of belief in supernatural punishment: a critical review. *Religion, Brain & Behavior* 11: 46-99.
- Schooler, J.W. i in. 2012. Meta-awareness, perceptual decoupling and the wandering mind. *Trends in Cognitive Sciences*, 15(7): 319-326.
- Seth, A. 2007. Models of consciousness helpful. *Scholarpedia*, 21: 1328.
- Shapiro, L. 2013. *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*. London: Routledge.
- Sharot, T., Korn, C.W. i Dolan, R.J. 2011. How unrealistic optimism is maintained in the face of reality. *Nature Neuroscience* 14 11: 1475–1479.
- Sheldrake, P. 2013. *A Brief History of Spirituality*. Malden: Blackwell.
- Sobel, J. H. 2004. *Logic and Theism. Arguments for and against Beliefs in God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solignac, A. 1995. Spiritualität. J. Ritter / K. Gründer, red. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 9). Basel: Schwabe: 1415–1422.
- Solomon, S., Greenberg, J. i Pyszczynski, T. 2004. The cultural animal. Twenty years of terror management theory and research. J. Greenberg, S. L. Koole i T. Pyszczynski, red. *Handbook of Experimental Existential Psychology*: 13-34. New York: Guilford Press.

- Solomon, S., Greenberg, J. i Pyszczynski, T. 1991. A terror management theory of social behavior: the psychological functions of self-esteem and cultural worldviews. *Advances in Experimental Social Psychology*, 24: 93-159.
- Thompson, E., Siderits, M i Zahavi, D. 2011. *Self, No Self?* Oxford: Oxford University Press.
- Trivers, R. 1985. *Social Evolution*. Menlo Park: Benjamin/Cummings.
- Trivers, R. 2011. *The Folly of Fools: The Logic of Deceit and Self-Deception in Human Life*. New York: Basic Books.
- Vas, L.S.R., red. 1971. *The Mind of J. Krishnamurti*. Bombay: Jaico Publishing House.
- Voland, E. i Schiefenhövel, W. red. 2009. *The Biological Evolution of Religious Mind and Behaviour*. Berlin: Springer.
- Von Hippel, B. i Trivers, R. 2011. The evolution and psychology of self-deception. *Behavioral and Brain Sciences*, 34: 1–56.
- Wittgenstein, L. 1922. *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul, Ogden trans.
- Wood, A. i Di Giovanni, G. 1998. *Religion Within the Boundaries of Mere Reason: And Other Writings*. Cambridge University Press.
-

Thomas Metzinger

Spirituality and Intellectual Honesty. An Essay

We are currently undergoing the beginnings of a historical period of transition that will have a deep impact on our image of ourselves, and on many different levels at the same time. This accelerating development presents us with a profound challenge. A question of central importance is whether a “secularized spirituality” is possible (or even conceivable). Could a modern and spiritual self-conception do justice to this historical change in our image of ourselves and the desire (not just important to professional philosophers) for intellectual honesty at the same time?

More: http://www.blogs.uni-mainz.de/fb05philosophie/files/2013/04/TheorPhil_Metzinger_SIR_2013_English.pdf

Keywords: Spirituality; Honesty; Intellectual Honesty; Religion; Science.