

Leszk Wianowski, Radom

RELATYWIZM NORM, CZYLI O POSTMODERNISTYCZNEJ ETYCE

Kwestie kulturowe i moralne w historii cywilizacji stanowiły zawsze ważny przedmiot mniej lub bardziej burzliwych dyskusji. Ich intensywność, a czasami ostrość, wzrasta, gdy podczas wymiany poglądów zostają przekroczone ramy czystej antropologii, a zaczyna używać się argumentów z dziedziny religii i wiary. Stają wówczas na porządku dziennym pytania o źródła: wiary, moralności, prawa, konstrukcję ludzkiej natury, o obraz świata – i w końcu, nieuchronnie, o tego wszystkiego Twórcę. Niewątpliwie nasze czasy, przełom XX i XXI wieku, stanowią przestrzeń takiej dyskusji. Jest ona najczęściej ostra i bezpardonowa, gdyż porusza sprawy zupełnie fundamentalne. „Dotyka ona bowiem konfliktu między dwiema wizjami świata: tą, która wierzy w istnienie wartości niezmiennych, wpisanych przez Boga w naturę człowieka, oraz tą, która utrzymuje, że nic nie jest stabilne oraz trwałe, lecz wszystko jest względne i zależy od czasów, miejsc i okoliczności”¹. Przyjmując, jak to zdaje się czynić obecna rzeczywistość, drugie stanowisko² człowiek sprowadza się do egzystencji w świecie nieuzasadnionych fikcji, których podstawę stanowi stwierdzenie, iż może on normalnie żyć, rozwijać się i funkcjonować w oderwaniu od prawdy, wartości i dyscypliny. Ta „fikcja fundamentalna” konsekwentnie generuje następne, że każdy ma swoją prawdę i w związku z tym każdą należy tolerować, bo każdy ma do „swojej” prawdy prawo. I jeszcze dalej, że każde postępowanie jest równie dobre i powinno opierać się przede wszystkim na osiągnięciu doraźnej przyjemności i korzyści, a o względnej wartości moralnej danego postępowania decyduje większość³

Kontrast treści powyższych tez z poglądami głoszonymi przez etykę tomistyczną jest aż nadto rażący i można by zadać sobie pytanie o powody ich jednak niemal powszechnego przyjmowania. Być może, jak uważa de Mattei, mamy tu rzeczywistość do czynienia z entuzjastycznym zachłyśnięciem się przez jednostkę możliwościami korzystania z wolności absolutnej i nieskrępowanej żadnym prawem, która dopiero z czasem zamieni się w żelazny dyktat nieuporządkowanych przywiązań, miłości własnej i cynicznego hedonizmu⁴

¹ R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, Warszawa 2009, s. 7.

² O dochodzeniu do niego i powolnej akceptacji, por.. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, Warszawa 1998

³ Por. M. Dziewiecki, *Kompetencje chrześcijańskiego pedagoga*, StDiecRad 2007, 8, 260.

⁴ Por. de Mattei, dz. cyt, s. 8.

Ostatecznie więc tworzy się „człowiek postmodernistyczny”⁵, rozchwiany między już nie akceptowanymi ideami tradycyjnej etyki a jeszcze nie całkowicie zinteryoryzowanymi a chwytliwymi propozycjami płynącymi ze strony zrelatywizowanego i zsubiektywizowanego świata, kierującymi ku swoistej „dyktaturze relatywizmu”⁶. Tak „przygotowany” musi, chcąc nie chcąc, zmierzyć się z całym dotychczasowym przesłaniem etyki, dotyczącym nauki o dobru, prawie moralnym i jego własnym stosunkiem do obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Zarys tej rzeczywistości zostanie przedstawiony w następnym punkcie.

1. Zarys teorii wartości moralnej

Specyfiką etyki jest fakt, że jest ona nauką normatywną. To oznacza, że nie tworzy ona norm moralnych, ale je odkrywa. Zagadnieniem zatem podstawowym jest wskazanie, co jest źródłem normy moralnej i jaka jest droga do jej poznania przez byt rozumny. Dużą pokusę stanowi tu tendencja do antagonizowania nadprzyrodzonego pochodzenia tychże norm względem teorii ich pochodzenia społecznego. Ta ostatnia geneza polegałaby na doraźnym, w miarę potrzeby, kreowaniu odpowiednich praw moralnych przez społeczność proporcjonalnie do jej rozwoju. Zaś w pierwszym wypadku, etycy, i to zarówno wierzący, jak i myślący kategoriami materialistycznymi, zgadzają się, że mówiąc o źródle nadprzyrodzonym mają na myśli Boga. Tym niemniej jednak znacznie ważniejszym zagadnieniem jest sposób pochodzenia normy, docierania jej treści do osoby – jak się okaże dzieje się to w sposób już jak najbardziej naturalny.

Depozyt Objawienia, zawarty w Piśmie Świętym, zawiera szereg zdań o charakterze normatywnym. Powstaje jednak pytanie, czy owe prawdy etyczne mogłyby stanowić zasady moralnego postępowania ludzkości, gdyby nie zostały objawione. Odpowiedź przynosi krótki fragment Listu do Rzymian: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek” (Rz 2, 14-15;). Tekst ten wskazuje jednoznacznie, że narzędziem do odczytywania norm moralnych jest rozumna natura ludzka, a mówiąc ściśle: sumienie, czyli sąd rozumu praktycznego. Sąd ten zobowiązuje każdego rozumnego człowieka do wypełniania czynów zgodnych z rozpoznaną i ocenioną normą.

⁵ Por. L. Wianowski, *Być czy mieć? Od Arystotelesa do postmodernistycznego konsumpcjonizmu, czyli krótka historia refleksji nad osobą ludzką*, w: *Konsument wobec zrównoważonego rozwoju*; red.: M. Gagacka, K. Krzętowska, Radom 2008, zwł. s. 91-95.

⁶ Tak obecną sytuację ocenił kard. J. Ratzinger w homilii z dn. 18.04.2005, gdy powiedział: „Wyznawanie jasno określonej wiary zgodnej z Credo Kościoła jest często określane jako fundamentalizm. Natomiast relatywizm, to znaczy poddawanie się „każdemu powiewowi nauki”, jawi się jako jedyna postawa godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki”

Nie ulega więc najmniejszej wątpliwości, że przynajmniej najistotniejsze z moralnych norm są znane każdemu człowiekowi z samej natury, stąd też w sposób naturalny obowiązują każdego człowieka, który jest ich świadomy. Wobec powyższego rozumowania etyka chrześcijańska rozstrzyga, że normy moralne pochodzą od Stwórcy, natomiast człowiek odkrywa je i uświadamia sobie na drodze dyskursu intelektualnego. Jest więc oczywistością *per se*, iż znajomość Objawienia nie stanowi w tym dyskursie przeszkody, a wręcz przeciwnie. Bowiem „w Objawieniu znajduje się jakby dodatkowe i nadprzyrodzone światło oraz dodatkowa postawa do uznania owych norm, [tam też] znajdują się ideały moralne, które [człowiek] może uznać za trudne dla swojej natury, ale których nie może nie uznać za zgodne swym rozumem, zwłaszcza gdy zostały podane w takim świetle i w takim kontekście, jakim jest całokształt Objawienia. Fakt, że wszystkie te prawdy, zarówno poznawalne samym rozumem, jak i te, których rozum sam nie sformułowałaby jako zasad postępowania człowieka, znajdują się w Objawieniu, niejako w nowy sposób mobilizuje człowieka religijnego do ich uznania i spełniania”⁷

Poznanie normy moralnej powoduje, że osoba przyjmuje wobec niej dwie komplementarne postawy: poznawczo-dążeńiową i uczuciową. Wobec wskazywanych przez normy wartości moralnych człowiek nie zachowuje się bowiem obojętnie, ale uświadamiając je sobie najpierw intelektualnie, jednocześnie aprobeuje je aktem woli, przeżywając związane z tym stany emocjonalne w postaci np. radości. Termin „wartości moralne” rozumiany jest tu jako „ideały postępowania odnoszące się do poszczególnych kategorii działania ludzkiego i wyrażające doskonałość, która nie tylko odpowiada tym działaniom i w nich się urzeczywistnia, ale urzeczywistniając się w nich doskonalili równocześnie człowieka jako osobę”⁸ Ważny w tej definicji jest aspekt doskonalenia człowieka. Mimo swej wielości i różnorodności wszystkie wartości przedstawiają człowiekowi coś, co nazywamy światem wartości, który może znaleźć właściwy odbiór i najpełniejszą aktualizację w osobie ludzkiej. Mówi się zatem w tym kontekście o aksjologii personalistycznej.

Wartości moralne stanowią idealne wzorce działania dla poszczególnych kategorii aktów ludzkich, ale tylko wtedy, jeżeli istnieje zgodność istotnych elementów tego aktu z treścią odpowiadającej mu wartości – niezgodność stanowi o złu moralnym danego czynu. Innymi słowy, czyn ludzki będzie aktem moralnie dobrym o tyle, o ile będzie wewnętrznie podobny do wartości wzorcowej. Aby jednak wartość moralna mogła spełniać taką rolę musi charakteryzować się następującymi cechami:

Przede wszystkim musi być powszechna. Oznacza to, iż musi występować w świadomości moralnej wszystkich ludzi, którzy cieszą się normalnym używaniem rozumu odpowiednio do stopnia rozwoju intelektualnego swego społeczeństwa. Po drugie jej zasadniczą cechą powinna być niezmienność, czyli tożsamość treści, co oznacza, że we wszystkich warunkach zachowują właściwą sobie aksjolo-

⁷ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 30.

⁸ T. Ślipko SI, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, s. 181.

giczną wartość, mocą której stanowią rzeczywiste ideały moralnego postępowania odnoszące się do wszystkich kategorii aktów ludzkich, niezależnie od subiektywnych odczuć jednostkowego podmiotu lub uwarunkowań społecznych. Oba przytoczone zastrzeżenia, tj. subiektywność i wpływ środowiska, dotyczą zakłócającego wpływu na odczytywanie wartości moralnych takich elementów, jak: indywidualne emocje i roszczenia jednostki oraz zależność od miejsca, czasu, warunków wychowania, społecznych form życia i jego nacisków, kultury, władzy lub uwarunkowań płynących z historycznych procesów rozwojowych.

Ostatnią istotną cechą charakteryzującą wartość moralną jest obiektywność rozumiana w ten sposób, że ontologiczna treść wartości zawiera w sobie elementy dane w świecie realnym niezależnie od aktów umysłu podmiotu moralnego. Obiektywne wartości moralne są zatem rzeczywistością poznaną a nie tylko pomyślaną. Konsekwentnie oznacza to, że byt rozumny postrzega je jako wartości odkrywane, a nie kreowane aktem rozumu lub na drodze wewnętrznego przeżycia⁹

Stanowisko tomistyczne, przedstawione w zarysie w oparciu o powyższe elementy, specyfikuje prosty akt w kontekście obiektywnego i absolutnego charakteru wartości moralnych. Wskazuje na sumienie jako na zasadę rozgraniczającą dobro i zło moralne i nadającą tym samym właściwy azymut dla działań człowieka. Stąd taka etyka może przeciwstawić się relatywizmowi determinującemu etyczny subiektywizm i arbitralność rozstrzygnięć moralnych. Stanowisko relatywistyczne zakłada bowiem, że wartości moralne mogą się zmieniać w zależności od warunków historycznych lub bytowych uwarunkowań danego podmiotu. Na takim stanowisku stoi marksizm i ewolucjonizm jako postaci relatywizmu obiektywistycznego oraz utilitaryzm, neopozytywistyczny naturalizm i – wynikające z egzystencjalizmu – subiektywizm i sytuacjonizm jako kierunki relatywizmu subiektywistycznego.

Klasyczna etyka stoi natomiast na gruncie niezmienności wartości moralnych, a więc nie podlegających subiektywnym relatywistycznym wpływom. Dla niektórych współczesnych nurtów filozoficznych stanowisko takie wcale nie jest jednak oczywiste. Relatywistyczne tezy głoszone przez te systemy wynikają z jednej strony z przyjęcia konkretnych pozytywnych założeń, ale również stanowią reakcją na zastaną rzeczywistość, której filozoficzny opis domaga się przyjęcia istnienia zmiennych wartości moralnych.

⁹ Por. T. Ślipko SI, dz. cyt., s. 182, 183. Uściśleniem na podstawie nie przytaczanego tu rozumowania jest stwierdzenie następujące: „Istnieje pewien zespół absolutnych i obiektywnych wartości moralnych określających idealne wzorce postępowania odpowiadające podstawowym kategoriom działania ludzkiego niezależnie od subiektywnych nastawień jednostki, jak też uwarunkowań społeczno-historycznych, i stanowiące zasadnicze elementy składowe porządku dobra moralnego” W świetle podanych wyjaśnień staje się rzeczą zrozumiałą, że teza przyjmująca istnienie obiektywnych, ogólnoludzkich i niezmiennych, czyli krótko mówiąc, absolutnych wartości moralnych posiada w systemie etyki tomistycznej kluczowe znaczenie, tamże, s. 185.

2. Postmodernizm w zarysie

Postmodernizm jest jednym z kluczowych terminów opisujących kulturę końca XX wieku w jej poszczególnych składowych¹⁰. Jednak uzyskanie spójnego obrazu postmodernistycznej kultury i filozofii choćby takiego, który pozwoliłby na rzeczowy z nimi dialog, jest sprawą niesłychanie trudną. Winien temu jest „pluralizm podejść, poglądów i kierunków w ramach postmodernizmu, paradoksalność i antynominalność myślenia i mówienia postmodernistycznego, efemeryczność zjawisk postmodernistycznych i eseistyczny styl wywodów”¹¹. Dodatkowym utrudnieniem, nie tylko formalnym, jest odrzucenie tradycyjnych kategorizacji i klasyfikacji oraz swobodne i nieuzasadnione przekraczanie granic między dziedzinami i obszarami występowania postmodernistycznych zjawisk, np. dyfuzja na granicy; nauka – sztuka lub filozofia – literatura.

Kolejną trudnością jest ustalenie chronologii zjawisk opisywanych takimi terminami, jak: „ponowoczesność”, „postmoderna”, „nowoczesność”, „moderna” i pochodne, które dotyczą nie tylko umiejscowienia w czasie, ale *sui generis* opisują różne – tak jak różnie je rozumieją różni postmodernistyczni filozofowie – zjawiska kulturowe, czasami sprzeczne, a zazwyczaj niezbyt spójne. Idąc za A. Bronkiem przyjęto w przedstawianym artykule, że okres w kulturze, a zwłaszcza w filozofii, między Kartezjuszem a latami sześćdziesiątymi XX wieku to nowoczesność, a „ponowoczesność” to czasy i dokonania późniejsze. Postmodernizm zaś to swoista forma reakcji filozoficznej na kulturowe i filozoficzne prądy modernizmu¹².

Wydaje się, iż można jednak z dużą poprawnością odkryć zasadnicze idee postmodernizmu, przyjmując następujące stwierdzenia jako podstawy jego ideologii:

- Fragmentaryczność kultury oraz różnorodność i bogactwo stylów, czasami zupełnie nowych, z odrzuceniem wielu tradycyjnych i podstawowych wzorców kultury europejskiej, np. odrzucenie hierarchiczności absolutnych i obiektywnych norm i wartości moralnych przy czasem nieuzasadnionym pędzie ku pozaeuropejskim sposobom widzenia świata i prób asymilowania płynących z nich wzorców zachowań.

- Krytyczny i ironiczny namysł oraz takie same diagnozy i oceny stanu kultury i społeczeństwa zachodniego.

- Radykalna negacja Oświecenia, pod którym rozumie się intelektualną i kulturową formację kartezjańską oraz preferowane przez nią postrzeganie kultury nauki

¹⁰ Z szerokiej polskiej literatury przedmiotu do opracowania tej części artykułu wykorzystano: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, (pr. zb., red. Z. Sareło SAC), Poznań 1995; S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004; T. Thorn, *Mody. Kultury. Fascynacje. Słownik pojęć kultury postmodernistycznej*, Warszawa 1999; A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000; *Moralność i etyka w ponowoczesności*, (red. Z. Sareło SAC), Warszawa 1996 oraz artykuły zawarte w: *Ethos*, 1996, (33-34), *Wobec postmodernizmu* oraz *Communio* 1994, 14, (6), *Postmodernizm*.

¹¹ A. Bronk SVD, *Krajobraz postmodernistyczny*, *Ethos* 1996, (33-34), s. 79-100.

¹² Por. tamże, s. 83-84.

i sztuki. (Bernstein mówi nawet o „kompleksie kartezjańskim”). Postmodernizm ostatecznie próbuje pogrzebać epokę nowożytności z jej antropologią, ontologią i logocentryzmem.

- Zwalczanie każdej formy ideologii jako „meta-narracyjnego terroru”, demonstrowanie totalnego braku zaufania do jakiegokolwiek postaci ideologii i trwałych systemów wartości oraz zlekceważenie i ostateczne odrzucenie kulturowej i społecznej przestrzeni życiowej i związanych z nią dobrze zdefiniowanych i usankcjonowanych doświadczeniem praw zachowań w świecie.

- Powstanie nowego złożonego ruchu intelektualno-społeczno-politycznego (czasami jeszcze artystycznego), kreującego nową formę życia. U jego podłoża stoi krytyczny namysł nad rozwojem i stanem kultury europejskiej, z którego wypływa program takiego stymulowania zachowań społeczno-politycznych jednostki i społeczeństwa, aby zechciało przyjąć pakiet praktycznych rad, jak żyć i zachowywać się w przyszłości, aby być szczęśliwym i wolnym; jest to ukryta propozycja przejścia od społeczeństwa industrialnego do konsumpcjonistycznego.

- Odrzucanie w procesie postmodernistycznego filozofowania dorobku filozofii nowożytnej, a czasem wręcz każdej formy filozofowania. Sama zaś filozofia postmodernistyczna niesie na sobie piętno agnostycyzmu, relatywizmu i sceptycyzmu.

- Skrajnie pojęta wolność człowieka, indywidualizm, ogromna tolerancja wobec każdej innej postawy. Jedynym ograniczeniem wolności jest wolność drugiego człowieka pod hasłem *live and let live*.

- Postmodernistyczna sztuka życia, otwartość na wszystkie wzorce i sposoby zachowań bez traktowania jakiegokolwiek z nich w sposób wyróżniony lub uprzywilejowany. Cenne jest to, co nowe, oryginalne, każda „odmienność”, czyli „pozytywny wzorzec zachowania” niesie na sobie jakąś utylitarną wartość¹³

Poddając krytyce klasyczną filozofię, postmoderniści z konieczności poddali krytyce wszystkie jej elementy, skoncentrowali się jednak w sposób zasadniczy przede wszystkim na epistemologii, przetwarzając i relatywizując świat wartości oraz metody jego poznania. Przyniosło to jako podstawowy skutek negację klasycznej koncepcji prawdy, łącznie ze zwątpieniem w jej obiektywne istnienie, nadając jednocześnie postmodernistycznej filozofii cechy antyracjonalizmu, antyreprezentacjonizmu, pragmatyzmu, relatywizmu i antyscjentyzmu. Taka destrukcja epistemologii w sposób zasadniczy wpłynęła na teorię wartości, w tym przede wszystkim na naukę o dobru, czyli etykę. Niemożność poznania obiektywnej prawdy, a w skrajnych przypadkach – jakiegokolwiek, w sposób oczywisty implikuje zachowania moralne, które nie mając obiektywnego odniesienia wykazują tendencję do budowania własnych subiektywnych – nierzadko błędnych – kryteriów „poprawnego” postępowania. Dla wyjaśnienia pewnych szczegółów należy teraz przybliżyć nieco pewne aspekty postmodernistycznej epistemologii, a następnie – w dalszej części artykułu – płynące stąd konsekwencje dla etyki.

¹³ Por. tamże.

3. Postmodernistyczna epistemologia

Ponieważ epistemologia jest częścią systemu filozoficznego chwilę uwagi należy poświęcić właśnie zagadnieniu jej miejsca w systemie filozofii postmodernistycznej. Wskazano już wyżej na całkowitą niemal negację przez postmodernizm dorobku filozofii nowożytnej i to zarówno w aspekcie materialnym, jak i formalnym. Jednakże stosunek postmodernizmu do filozofii jest dość ambiwalentny, bowiem oprócz negacji dorobek ten stanowi dla postmodernistów przedmiot również intensywnych reinterpretacji w aspekcie koncepcji i celów filozofii, co stanowi dość oryginalny, ale jednak sposób jej kontynuacji. Oprócz tego należałoby dodatkowo wskazać na jeszcze jedną cechę filozofii postmodernistycznej, mianowicie antysystemowość¹⁴

Praktycznie nie można bowiem mówić o jednym spójnym przedstawieniu filozofii postmodernistycznej, chociaż wszyscy liczący się postmoderniści wypowiedzieli się na jej temat, eksponując wszelako, z ich punktu widzenia istotną, ale jednak dość rozbieżną tematykę. Dla naszych rozważań w tym aspekcie najistotniejsza wydaje się myśl prezentowana przez Zygmunta Baumana i Jacques'a Derridę.

Pierwszy z nich postrzega postmodernistycznego człowieka jako turystę i włóczęgę, i wyciąga z tego konsekwencję następującą: mobilność człowieka determinuje nie tylko jego sferę fizyczną, ale również umysłową, filozoficzną lub ideową. Ruch rozbija uświęcone obiektywne prawdy, których nie można zabrać ze sobą, ale też powoduje egzystencjalny niepokój i inspiruje kreatywność. Te dwa elementy wymagają wielkiej elastyczności w sferze indywidualnego ducha, bo nie ma kanonów, awangardy i tradycji. Wędrowiec tworzy więc własną przestrzeń intelektualną, stając się człowiekiem-monadą, stojącym sam na sam z własnymi subiektywnymi dokonaniami. Prawdy i uniwersalne systemy są więc w takim ujęciu zupełnie zbędne¹⁵

Natomiast sprzeciw Derridy przeciw filozofii zachodniej opiera się na zarzucie, iż jest ona filozofią implikującą obecność Transcendencji¹⁶ Dlatego, zakładając i uznając pochodzenie filozofii od literatury, sprowadził on pojęcie Boga, duszy czy absolutu do rangi jedynie metafor i symboli, mających swoje określone miejsce w dziełach literackich.

Mając w pamięci antysystemowy charakter filozofii postmodernistycznej można teraz krótko wskazać na kilka charakterystycznych, a wspomnianych w poprzednim paragrafie, cech jej epistemologii¹⁷

¹⁴ Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 30-33.

¹⁵ Symbol wędrowki nigdy nie był obcy tradycji europejskiej. Wystarczy wspomnieć takie *toposy*, jak Żyd-Wieczny Tułacz lub *Homo viator*, nie wspominając już o bogatej biblijnej symbolice drogi i wędrowki. Nigdy jednak to wydarzenie, pomimo wielu związanych z nim przeszkód, nie determinowało ani nie stanowiło o utracie centralnych i istotowych dla wędrowca przekonań lub wartości, a wręcz przeciwnie – bardzo często wzmacniało je i ugruntowywało.

¹⁶ J. Derrida, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002.

¹⁷ S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 41-52; por. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, Ethos, 1996, (33-34), s. 63-78.

Cechą, która rzuca się w oczy od pierwszego kontaktu z systemem postmodernistycznym jest jego charakter antyściencejstyczny. Antyściencejzm postmodernizmu przejawia się przede wszystkim w tym, iż odmawia on nauce prawa do posiadania jakiegokolwiek patentu na prawdę, kwestionując, niejako „na marginesie”, ale w sposób istotny również jej wartości użyteczne. Nie jest zatem ważna gruntowna wiedza, ważna jest natomiast opinia, która może stać się przedmiotem szeroko pojętej transakcji. Krytykując pozytywizm, postmodernizm bezlitośnie odarł prawdę z godności nosicielki wzorcowej racjonalności, wynoszonej ponad inne dziedziny kultury. Konsekwentnie więc każde poznanie w związku z tym jest odwoływalne i określone kulturowo, a rzeczywistość poznania jest zawsze zależna od przyjętych *a priori* założeń. „Uzyskiwana” w takim procesie prawda nie jest więc *odkrywana*, a jedynie *konstruowana* i stanowi rezultat zmiennego konsensusu. Stąd prawda ma sens tylko w kontekście danej teorii, kultury lub wspólnoty. Inne spojrzenie na prawdę, na przykład absolutyzujące ją, eksponujące jej obiektywny charakter lub ignorujące wpływ kultury, są nieuprawnione. Samo poznanie zaś ma charakter kontekstowy i konwencjonalistyczny¹⁸

O ile antyściencejzm neguje narzędziowość i wartość nauki, to następna cecha – antyracjonalizm wskazuje na radykalny sprzeciw postmodernizmu wobec bezkrytycznej oświeceniowej wiary w niezwykle możliwości ludzkiego rozumu. Stanowi on więc negację nie tylko wytworu ludzkiego umysłu, jakim jest nauka i, szerzej, wiedza, ale krytykuje już samo narzędzie naturalnie niezbędne do jej tworzenia. Niezgoda na absolutyzowanie intelektualnych możliwości i dokonań człowieka jest z punktu widzenia postmodernizmu konsekwentne, ponieważ ich uznanie i wykorzystywanie kolidowałoby z przyjmowanym *a priori* ludzkim aktywizmem, o czym wspomniano wyżej, co mogłoby ograniczyć funkcjonowanie człowieka a w ostateczności – jego wolność. Dlatego też – według R. Rorty’ego – twierdzenie jako efekt intelektualnej działalności rozumu może być rozpatrywane jedynie na płaszczyźnie psychologicznej, to znaczy może być ono jedynie o tyle bardziej racjonalne, o ile jest bardziej psychologicznie przekonujące. Jest to kolejny dowód postmodernistycznego pomieszania pryncypialnej rozumności z emocjami i afektami. Postmodernistyczny antyracjonalizm nie wziął się znikąd, ale u jego podłoża stoi zdominowany przez emocje człowiek, którego przeakcentowana zresztą akcydentalność miałaby rzutować na jego brak stabilności w pragnieniach, decyzjach i dokonywanych wyborach. Stąd pośrednio bierze się też nieufność nawet wobec spójnych logicznie i klarownych tematycznie systemów, tylko dlatego, że są one produktami intelektualnych działań przypadłościowo postrzeganego człowieka.

Kolejną cechą postmodernistycznej epistemologii jest antyrepresentacjonizm. Dotyka on bardzo ważnego w postmodernizmie elementu, jakim jest język. Richard Rorty, odbierając językowi właściwości obiektywno-poznawcze a przypisując jedynie subiektywno-pragmatyczne, uznał, że język nie odzwierciedla niczego innego poza samym sobą, innymi słowy, nie reprezentuje niczego poza sobą. W tej sytu-

¹⁸ Por. A. Szahaj, dz. cyt., s. 73.

acji staje się on, jak pisze A. Szahaj „raczej kreatorem świata nie zaś jego zwierciadłem, raczej narzędziem naszego działania niż pasywnym instrumentem rejestrowania czegoś, co leży poza nim. Jego znaczenia traktują o innych znaczeniach, teksty o innych tekstach, nie zaś o jakichś bytach leżących na zewnątrz języka. Ów słynny już intertekstualizm i antylogocentryzm postmodernistów implikuje przyjmowanie kultury jako nie kończącego się procesu majsterkowania zastanymi znaczeniami i tekstami po to, aby za pomocą nowych metafor tworzyć nowe kulturowe światy”¹⁹ Owo „majsterkowanie” stanowi prostą drogę do kreowania niezliczonych światów wirtualnych, z odrębnym i niezależnym od niczego systemem wartości, a więc i etyką, bez odniesień do obiektywnych przesłanek. Ponieważ jednak z drugiej strony nie da się zadekretować „zwirtualizowania” ludzkiej osoby, więc konsekwencją będzie nieuchronne zderzenie świata wirtualnego z realnym, czego skutki są w zawiązku zauważalne już dziś, a których pełni nie da się w tej chwili przewidzieć.

Skrajne ujęcie postmodernistycznej epistemologii, jakim jest pragmatyzm Richarda Rorty’ego w ogóle odrzuca klasyczną koncepcję prawdy jako zgodności osądu człowieka z obiektywną rzeczywistością²⁰ Po pierwsze bowiem uznaje on, że rzeczywistość podlega ciągłym zmianom, po drugie zaś zaprzecza jakiegokolwiek możliwości poznania obiektywnej rzeczywistości przez człowieka. Co więc można orzec o prawdzie? Rorty widzi jej rolę analogiczną do funkcji, jaką w różnych sytuacjach pełni język, a więc pragmatyczną i utylitarną. Prawda zatem przestaje być interesująca sama w sobie, to, czym jest przestaje być pożądaną wartością, natomiast zaczyna być ważne to, czemu prawda ma służyć. „Postmodernistyczna” prawda traci rangę teoretyczno-poznawczą, przechodząc na pozycje utylitarno-pragmatyczne. W takim kontekście najważniejszym kryterium – oczywiście obiektywnie niewystarczającym i z gruntu nieprawdziwym – weryfikacji staje się subiektywne doświadczenie, czyli postawa, iż „sam uzasadniam własną prawdę”

Oderwanie założeń filozofii postmodernistycznej od, z jednej strony, niezmiennych i dobrze utwierdzonych obiektywnych prawd, a z drugiej, zdeprecjonowanie i – konsekwentnie – pozbawienie go tak skutecznego narzędzia do poznawania prawdy, jakim jest ludzki rozum, spowodowało, że w sposobie poznawania rzeczywistości zaczął dominować relatywizm poznawczy, który z założenia nie daje gwarancji poznania prawdy ani nawet stwierdzenia faktu, że istnieje. „Natura ponowoczesna nie zna pewności, gdyż wszystko jest nierozstrzygnięte, wieloznaczne i wikłające się w nieskończonym szeregu odniesień tekstualnych, społecznych, kulturowych itp.”²¹ Podobnie ocenia ponowoczesność Zygmunt Bauman, widząc w niej niepewność, ambiwalencję znaczeń, pluralizm dyscyplin naukowych i związanych z tym kryteriów poznawczych. Widzi również, że implikuje ona teoriopoznawczy

¹⁹ Tamże, s. 74.

²⁰ Por. S.Th I, 16; Londyn 1977; Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie* kw. 1; 6, Lublin 2001.

²¹ S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 48.

sceptycyzm. Wydaje się jednak, że nie chce od niej odstąpić, bo powrót do jakichkolwiek pewników w nauce, w aksjologii i w życiu społeczno-politycznym unieściwiłby lub poważnie ograniczyłby wolność człowieka, na obronę której postmodernizm jest szczególnie nastawiony i czuły²²

Rorty posuwa się w swym relatywizmie jeszcze dalej, przyjmując koherencyjną („zgodliwą”) zamiast korespondencyjną („odpowiadającą”) teorię prawdy. Prawda byłaby zatem efektem aktualnej intersubiektywnej zgody, co oznacza, że nad istnieniem i treścią jej aksjomatów można np. głosować. Obrona Rorty’ego przed stawianym mu zarzutem uchwalania prawdy na drodze społecznego plebiscytu – jak zauważa S. Kowalczyk – „nie jest przekonywująca”²³, gdyż amerykański pragmatyk podważał sam fakt istnienia prawdy obiektywnej, ponadto odrzucał filozofię w jej funkcji poszukiwania prawdy, godząc się jedynie na jej funkcje komparatystyczne.

Zbierając epistemologiczne poglądy postmodernizmu można więc wyprowadzić następujące konkluzje:

- demonstruje on programowy sceptycyzm poznawczy,
- kwestionuje jakiegokolwiek obiektywne kryteria, pozwalające odróżnić prawdę od fałszu,
- kwestionuje prawdę jako obiektywną wiedzę o rzeczywistości przedmiotowej i introspektywną wiedzę o podmiocie,
- prowadzi do relatywizmu aksjologicznego, w ramach którego trudno sensownie mówić o obiektywnych wartościach moralnych.

W kontekście tak przedstawionych – z konieczności – w zarysie założeń postmodernistycznej epistemologii, można wskazać w sposób również ogólny podstawowe założenia etyczne postmodernizmu i krytycznie je ocenić.

4. Zarys etyki postmodernistycznej

Podstawowe zasady postmodernizmu nie pozwalają przyjąć ani uniwersalnych zasad racjonalności, ani też zmodyfikowanej wersji doktryny o uniwersalnej naturze ludzkiej. Dlatego też na ich fundamencie otrzymuje się w efekcie apoteozę relatywizmu i sytuacjonizmu etycznego²⁴. Podłożem jest wielość grup, kultur i egzystencjalnych sytuacji, z których nie można wyekstrahować zbioru takich wartości, którym można by przypisać jakąś obiektywną użyteczność niezależnie od zaistniałych sytuacji. Nie można zatem mówić o istnieniu w postmodernizmie etyki utilitarnej. Stąd jedyną reakcją na uwolnienie z oświeceniowych iluzji jest afirmacja pluralizmu, w którym oprócz wielu niesprowadzalnych do siebie sytuacji egzystencjalnych istnieją, prawomocnie wykluczające się, oceny odnoszące się do tych sa-

²² Por. tamże.

²³ Tamże, s. 49.

²⁴ Por. J. Życiński, *Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie*, Ethos, (33-34), s. 171-83.

mych sytuacjach w różnych tradycjach kulturowych. Ponieważ nikt nie pyta o obiektywne przesłanki, w oparciu o które owe oceny powstały, więc każda grupa lub kultura, a również jednostka, generuje je na swój użytek i według własnej metodologii, równie dobrej jak każda inna.

Według postmodernistów relatywizm etyczny jest konieczny i uzasadniony występowaniem pluralizmu, który wynika z „uwarunkowanych kulturowo głębokich różnic na poziomie przyjmowanych wartości i norm moralnych”, Nie istnieją zatem uniwersalne, „narzędziowe” zasady rozumu ani ogniskująca wszystkich wspólna metaprawda, a wymiana informacji, również etycznych, może zachodzić jedynie w ramach wspólnot powiązanych tym samym językiem i hierarchią wartości. Dialog ponad nimi, na drodze którego można by osiągnąć jakiś *consensus*, jest niemożliwy z racji niewspółmierności interpretacji przedstawianych w różnych i odrębnych kręgach kulturowych²⁵

Jak zatem może funkcjonować społeczeństwo, w którym wartości i normy etyczne są zrelatywizowane do poszczególnych grup, po to, aby reprezentować ich partykularne interesy? Etyka klasyczna odwołuje się tu albo do respektowania norm obiektywnych²⁶ albo do umowy społecznej wypracowanej przez Hobbesa²⁷. Normy obiektywne w postmodernizmie nie istnieją, natomiast poszukiwanie umowy społecznej jest przedsięwzięciem syzyfowym, w sytuacji gdy ludzie łudzą się, iż są zdolni, aby rozwinąć dialog, podczas gdy skazani są jedynie na wzajemne monologizowanie²⁸. Ten brak dialogu wynika z przyczyn przedstawionych powyżej.

W związku z brakiem odpowiedzi na pierwsze pytanie pojawia się drugie. Czy zatem etyka taka, jaka jest, jest potrzebna, przy czym odpowiedź sprowadza się do postmodernistycznej krytyki etyki. Przeprowadził ją Z. Bauman w sposób następujący²⁹:

1. Bauman widzi przede wszystkim niewystarczalność na dziś etyki dotychczasowej. Era ponowoczesna charakteryzuje się bowiem, według niego, takimi cechami, które powodują, iż – jak pisze – „nasze etyczne wyposażenie – kodeks postępowania moralnego, zbiór praktycznych reguł, których przestrzegamy – najwyraźniej nie są na miarę mocy, pozostającej dziś w naszej dyspozycji”³⁰. Cechy te są następujące:

- wzrost niepewności i nieadekwatności wzorów zachowań,
- chwiejna i zacierająca się różnica między dobrem a złem,
- daremność wysiłków w opanowywaniu rozprzestrzeniającego się chaosu,
- zatarcie relacji między czynem a dalekosiężnym rezultatem, co ostatecznie skutecznie prowadzi do pokusy odrzucenia odpowiedzialności,
- nieusuwalna ambiwalencja wyborów moralnych.

²⁵ Por. tamże, zwł. s. 178-183.

²⁶ Por. T. Ślipko SI, dz. cyt., s. 265-280

²⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, T. II, s. 68-69, Warszawa 1981.

²⁸ Por. J. Życiński, dz. cyt., s. 178.

²⁹ W tym fragmencie opieram się na: R. Wiśniewski, *Jakiej etyki potrzebujemy? W sprawie uproszczeń postmodernistycznej krytyki etyki*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 77-93.

³⁰ Tamże, s. 78

2. Etyka nowoczesna – zdaniem Baumana – zakładała istnienie różnicy między dobrem a złem i żyła nadzieją przezwyciężania chaosu wynikającego z tej różnicy zatarcia. Była, jak cała nowoczesność, „opętana rządzą prawodawstwa” Taka etyka miała stworzyć jednoznaczny kodeks moralny, bez pluralizmu i ambiwalencji, w ramach którego moralność ludzka emancypowałaby się względem Objawienia. Jednakże zalecenia filozofów i etyków wskazują, że taka etyka stosowana była dość utylitarnie, a racją jej respektowania była miłość własna i osobista korzyść. Dlatego – jak uważa nasz autor – etyk ponowoczesny będzie miał nauczycielski mandat nie ze względu na szczególną kompetencję do interpretacji Objawienia, ale z racji posiadania „wyższej zdolności do posługiwania się rozumem, który u nich nie podlega zmańczeniu przez miłość własną”³¹

3. Szukając zatem pozytywnej odpowiedzi Bauman staje na stanowisku, iż „zierzch etycznego prawodawstwa nie musi oznaczać zmerch moralności”³² W świetle tej tezy i stwierdzonego bankructwa humanistycznego uniwersalizmu, który nie ochronił np. przed okrucieństwami II wojny światowej, nasz autor dochodzi do następujących konstatacji:

- nie są potrzebne żadne utopie nowego etycznego ładu, potrzebna natomiast jest moralność.

- nadszedł czas dojścia do głosu ludzkiej autonomii moralnej i odpowiedzialności.

- moralność nie potrzebuje uniwersalnych zasad etyki.

Kończy zaś konkluzją spójną co prawda z przedstawionymi wyżej stwierdzeniami, ale jak na filozofa ponowoczesnego dość zaskakującą. Uważa bowiem, że trwanie i dobrobyt społeczeństwa możliwe są dzięki moralnej kompetencji jego członków, pisząc, iż „coraz bardziej przychylamy się do stanowiska, że ludzie muszą posiadać jakąś moralną umiejętność, która sprawia, że są zdolni tworzyć społeczeństwa i pomimo wszystko zapewnić im szczęśliwe – czy mniej szczęśliwe – przetrwanie”³³

Niewykluczone, że właśnie w tym stwierdzeniu znajduje się ukryta odpowiedź na pierwsze pytanie, które postawione na początku tego paragrafu nie od razu doczekało się odpowiedzi. A i sama odpowiedź wydaje się mniej „postmodernistyczna” niżby się w pierwszej chwili wydawało. Neguje bowiem intelekt i jego możliwości oraz kompetencje, odwołuje się jednak do „jakiejś moralnej umiejętności” – może czegoś ze sfery ducha albo afektu lub innego elementu „z ludzkiej głębi”, od czego filozofia ta zresztą nigdy nie stroniła. Komu więc potrzebna jest etyka, pyta Bauman, próbując elegancko wbić gwóźdź do jej trumny. I odpowiada, że można ją jeszcze znaleźć jedynie „w przepojonych nostalgią schroniskach akademickich, gdzie raczej uprawia się historię etyki, zagrzebując się w komentarzach do antycznych tekstów”³⁴

³¹ Tamże, s. 79.

³² Tamże

³³ Tamże, s. 80.

³⁴ Tamże.

Prawie apologetyczne stanowisko Zygmunta Baumana wobec etyki ponowoczesnej być może jest i zachęcające, zwłaszcza że ona sama ani nie stawia przesadnie trudnych wymagań a jeżeli już, to na płaszczyźnie subiektywnego działania i „samo-weryfikacji”, i to jeszcze przy zastosowaniu własnych, autonomicznych i subiektywnych kryteriów. Jednakże dla pełności obrazu należy przyjrzeć się krytycznie już nie apologii ponowoczesnej etyki, ale jej samej.

Znamiennym rysem współczesnej cywilizacji jest powiązany z hedonizmem permissywizm. Postawa taka dopuszcza wszystkie zachowania pod warunkiem, że są efektem wolnego wyboru działającego podmiotu. Postmodernizm relatywizuje wszystko, natomiast kiedy mówi o wolności jednostki – jest nieubłagany i broni jej z zaciętością. Ponieważ zaś uważa, że normy etyczne są zbędne, a wręcz szkodliwe, nie tworzy więc własnego systemu etycznego, nie podważa poszczególnych rozwiązań, nie walczy z systemem etycznym jako takim, ale – postmodernizm etykę dekonstruuje³⁵, odrzucając wszystkie normy etyczne, co i tak – zgodnie z myślą ponowoczesną – nie będzie prowadzić do zniszczenia życia moralnego. Cytowany wyżej Bauman przywołany w takim kontekście staje się już jakby nieco mniej przyjazny.

Postmodernizm kwestionując istnienie ludzkiej natury, podważył tym samym ontologiczno-antropologiczne podstawy etyki normatywnej³⁶. Postawę tę rozwijał Richard Rorty, który krytykę etyki nowożytnej rozpoczął od krytyki *Etyki moralnej powinności* Kanta. Podstawą etyki kantowskiej są takie elementy, jak: sumienie, obowiązek i imperatyw moralny, natomiast nie ma w niej odwołań do sfery emocjonalnej lub społecznej człowieka. Rorty uznał dowodzenie Kanta za niewystarczające, gdyż nie odniósł się on do instytucji i praktyk, a przyjmowane w życiu codziennym zasady etyczne można uznać jedynie za pragmatyczne i zwyczajowe. Natomiast mówienie o powinności ma sens jedynie w kontekście solidarności z określoną grupą ludzką. Zobowiązania są zatem zaciągane jedynie tylko wobec tych, których arbitralnie i subiektywnie włączy się w sferę własnego zainteresowania.

Rorty uznawał termin „moralność”, jednakowoż przedefiniował związane z nią nieodłącznie sumienie. Moralność nie mogła być zatem „głosem boskiej części nas samych”, co jest właśnie odniesieniem do sumienia, a tylko głosem „członka społeczności użytkowników wspólnego języka”. Sumienie zostało natomiast zdegradowane do „wiązki idiosynkratycznych przekonań i pragnień”, czyli do aktów subiektywistycznych i emocjonalnych³⁷.

Rorty akceptował liberalizm, skutkiem czego nastąpiło rozgraniczenie i antagonizowanie moralności indywidualno-prywatnej oraz publiczno-społecznej. Etyka prywatna to aktualizacja prywatnych przekonań, emocji, zamierzeń i autokreacji własnej osobowości, publiczna natomiast – opiera się na solidarności w relacjach

³⁵ Z. Sareło SAC, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm*, (pr. zb. red. Z. Sareło SAC), Poznań 1995, s. 9-27.

³⁶ Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 89-100.

³⁷ Por. tamże, s. 92-93.

z ludźmi w określony sposób z nami związanymi. Etos publiczny więc to nic innego, jak sposób wzajemnego przystosowywania się ludzi żyjących obok siebie. Ostatecznie, etyka ta jest zdecydowanym zaprzeczeniem chrześcijańskiej etyki miłości bliźniego i kantowskiej deontologii³⁸

5. Podsumowanie

Na zakończenie można postawić następujące pytania: czy destrukcja etyki nie jest programem odgórnie wprowadzanym przez myślicieli postmodernistycznych? Czy program ten ma rzeczywiście na uwadze wyzwolenie człowieka? Cóż to jednak za wyzwolenie, które wiedzie człowieka do zagubienia i – nierzadko – rozpacz? Dlaczego tego problemu nie zauważono pięćset, tysiąc lat temu? Może więc ludzie pozostali takimi jakimi byli, a tylko filozofowie chcą zanegować etykę?

Proponowane przez postmodernistów rozwiązanie kwestii ożywienia moralności na drodze odrzucenia etyki lub zastąpienia jej jakąś zrelatywizowaną hybrydą jest fałszywe. Próba realizacji tego postulatu przez *jednostki* musi prowadzić do zahamowania ich rozwoju, natomiast w wypadku *powszechnej* recepcji postmodernistycznego programu odrzucania ogólnych norm moralnych zostałyby zagrożone same fundamenty życia społecznego.

Na szczęście, na przekór postmodernistycznym hasłom, wzmaga się z wielu stron wołanie o etykę.

³⁸ Tamże, s. 93.