Ks. Alojzy Drożdż
Instytut Teologiczny, Tarnów

SPÓR O ETYKĘ W POSTMODERNIZMIE?

Spór o etykę w postmodernizmie nie jest przypadkowy. Jest to spór o dwie wielkie tradycje kulturowe i zarazem spór wewnątrz tych tradycji. Chodzi w nim o tradycje utrzymywania „rozterki moralnej" i odpowiadającą jej tradycję męczeństwa, będącą skrajnym ukazaniem etyki normatywnej.

O postmodernizmie zaś nie tylko mówi się w teoriach literatury. Jest to bowiem prąd myślowy inspirujący ludzki etos i pociągający za sobą cały szereg konsekwencji moralnych. W centrum postmodernizmu bowiem staje człowiek, który nie ma już „gwarancji płynących ze strony wiary, nie ma też zagwarantowanych stuprocentowo kryteriów rozumowych. Jest to też człowiek rozczarowany z racji niespełnionych obietnic samozbawienia jakie miało popłynąć od tak zwanej ludzkości. Jest to człowiek wykorzeniony."[1] Taki punkt wyjścia, wynikający z antropologii, otwiera też szerokie obszary dla kultury indyferencyjnej.[2]

Z innej strony zaś wiemy, że we współczesnych dociekaniach etycznych tak zwana literatura piękna staje się w coraz większym zakresie tworzywem badań nie tylko świadomości moralnej, ale także całych prądów moralnych.[3]

Jest czymś uderzającym, że w postmodernizmie — jeżeli tak można powiedzieć — produktem na masową skalę jest „rozterka moralna".[4] Widać to wyraźnie w tym, że tak zwane społeczeństwa pluralistyczne raz po raz są stawiane w sytuacji, którą można określić właśnie mianem „rozterki moralnej", zmierzają-

---

[1] G. Trentin, *La morale cristiana nel postmoderno*, Rivista di Teologia Morale 96 (1992) s. 459n.

[2] Szerzej na ten temat G. Piana, *La cultura dell'indifferenza*, Rivista di Teologia Morale 96 (1992) s. 449-458.

[3] Kwestie motodologiczne zagadnienia poruszają J. Szymik, *Literatura jako świadek doświadczenia i recepcji wiary*, ZCz 27 (1992) s. 127-136 i A. Dunajski, *Literatura piękna jako „locus theologicus"*, SPelp 12 (1981) s. 112-125.

[4] Por. M. Kałuszyński, *Znam lepsze — wybieram gorsze. Wstęp do problematyki rozterki moralnej*, Znak 46 (1994) nr 8 s. 62-76.

cej spontanicznie lub nie do „zacierania granicy pomiędzy dobrem a złem". Czym są te zjawiska i jakie jest ich znaczenie dla moralności poszczególnych ludzi i etosu całych społeczeństw? Z jakich źródeł one pochodzą i jakie są sposoby ich rozwiązywania? Oto pytania na które próbowano już dawać odpowiedzi od najdawniejszych czasów. Dziś spory etyczne prowadzone są na oczach świata, będąc konfrontacją etyki normatywnej z inspiracjami postmodernistycznymi.

I. ROZTERKA MORALNA JAKO ELEMENT KULTURY?

Stawianie zagadnienia „rozterki moralnej" jest nieodłączne od zagadnienia relatywizmu. To właśnie etyczny relatywizm wychodzi od stwierdzenia, że wszystkie normy są wątpliwe i możliwe do zakwestionowania. Stawiając zagadnienie „możliwości podważenia czegokolwiek", podważa się też siebie i wywołuje spór u podstaw którego leży ukryte przekonanie o jakiejś wspólnej prawdzie.[5] Gdyby bowiem każdy „posiadał" własną prawdę, nie dochodziłoby do konfliktów. Gdyby też nie było jednej prawdy, żadnego konfliktu nie dałoby się rozwiązać inaczej jak tylko poprzez psychiczną rację silniejszego. Lis i zając nie spierają się o własne życie, ponieważ albo każdy idzie swoją drogą, albo jeden pożera drugiego.

Spór o „dobro" i „zło" dowodzi, że etyka jest dziedziną „sporną". Jest ona wybitnie podatna na opercje dekonstrukcjonistyczne. Patrząc zaś z innej strony, dowodzi to również i tego, że pewne wartości i dobra nie są po prostu czymś względnym tam, gdzie dobro pozostaje „zawsze" dobrem, nie wyłączając przypadków trudnych, czy nawet granicznych.[6]

Stąd też możemy spotkać dwie wielkie tradycje etyczne. Pierwsza z nich budowana jest na linii „między heroizmem a bestialstwem" człowieka. Druga zaś — dokonuje zabiegów utrzymania człowieka w zamkniętych ramach „nierozwiązywalnej dla niego rozterki moralnej". To ostatnie bardzo radykalnie odsłania nam współczesna literatura piękna.[7] Ujawnia nam to także kino artystyczne, stające się często wyzwaniem dla pogłębionej refleksji teologicznej nad ukazywanymi zjawiskami.[8] To samo dotyczy empirycznych badań zarówno z zakresu socjologii jak i psychologii moralności.[9] Wszystko to zmusza do nieustannych poszukiwań prawdy i sposobów docierania do niej w kontekście etycznym.

Spór etyczny przyjmuje najbardziej niesamowitą szatę w męczeństwie człowieka. Nic dziwnego, że został on także omówiony w encyklice *Veritatis splendor*.

---

[5] G. Grassi, *La cultura del relativo*, Rivista di Teologia Morale 96 (1992) nr 6 s. 455-458.

[6] Jako przykład myślenia dekonstrukcjonistycznego można podać to, co jest zawarte w pismach Jacquesa Derrida — zob. *Pismo filozofii* (tłum. pol. B. Bansiak, *Inter esse*, Kraków 1993).

[7] Por. kwestie motodologiczne Szymik, jw.; Dunajski, jw. s. 112-119.

[8] Por. np. L. Nissim, *Identità ritrovata*, Vita e Pensiero 78 (1994) nr 1 s. 26-42.

[9] Por. np. A. Besancon, *Chrześcijaństwo i demokracja*, Nova Res Publica 1993 nr 10(61) s. 12-31.

Sprawdza się też i to, co skrótowo wzraził C.K. Norwid, kiedy pisał:

> Heroizm nie w samych bitwach się mieści, ale na wszystkie pola życia się rościela. Ja, jak zawsze, pracuję — z nałogu w naprzód; w Miłość potem. Wieczność się zamyka w niezmienności każdego dnia i przedsięwzięcia naszego, ta to jest wieczność(...). Męczeństwo uważam za najniejszczęśliwszy środek dowodzenia prawdy (...). Rzecz-prawdy zależy na konfesorach, nie na męczennikach rzadkich. Pracuję, aby nie było męczeństw — celem moim WOLNOŚĆ-Z-BOŻNA, którą nad wszystko kocham.[10]

To norwidowskie założenie też niech będzie dla nas treściowym kluczem dla rozważań etycznych, dotyczących zarówno rozterki moralnej, jak i wartości sporu etycznego zawartego w męczeństwie.

1. Między dwoma lojalnościami

Spory etyczne nie są czymś nowym. W postmodernizmie jednak czyni się zeń jedną z naczelnych zasad. Ideałem zaś etycznym staje to, żeby „znaleźć się między". Bycie „między" staje się także celem działań moralnych. Dotyczy to takich sytuacji jak bycie „między" walczącymi stronami, „między" nędzą a bogactwem, „między" stanem wojny i pokoju, „między" dobrem a złem" itd. Ażeby to jednak uskutecznić, potrzebna jest „lojalność" wobec wszystkich skrajnych działań i podmiotów, od których te działania pochodzą.

Kiedyś Platon postawił zagadnienie ludzkich wyborów moralnych w sposób bardzo wyrazisty. To on właśnie ustawił człowieka między dwoma „lojalnościami". Uwidocznił to między innymi w *Obronie Sokratesa*.[11] Ponadto plastycznie zarysował w *Rzeczypospolitej* pewien klucz wyborów moralnych na przykładzie konfliktu wobec podziału wielobarwnego płaszcza. Według niego różne kolory jednego płaszcza mają tę samą wartość. Wybór jakiejkolkwiek „plamy" nie zmieni istotnie wartości wybranego kawałka. Jest to też klucz do charakterystyki człowieka „permisywnego" i — jak go nazywa R. Legutko — człowieka liberetarnego. Człowiek ten:

> Myśli prawdziwej nie przyjmuje i nie dopuszcza jej do swojej twierdzy, gdyby mu ktoś powiedział, że jedne przyjemności rodzą się na tle pożądań pięknych i dobrych, a drugie na tle złych, i jednym się należy oddawać i szanować je, a drugie poskramiać trzeba i ujarzmiać. On zawsze na to trzęsie głową, że nie, i powiada, że wszystkie są podobne i wszystkie trzeba szanować równo. I tak sobie żyje z dnia na dzień, folgując w ten sposób każdemu pożądaniu, jakie mu się nadarzy. Raz się upija i upaja się muzyką fletów, to znowu pije tylko wodę i odchudza się, to znów zapala się do gimnastyki, a bywa że w ogóle nic nie robi i o nic nie dba, a potem niby to zajmuje się filozofią. Często bierze się do polityki, porywa się z miejsca i mówi byle co, i to samo robi. Jak czasem zacznie zazdrościć wojskowym, to rzuca się w tę stronę, to w tamtą, a najchętniej idą tam, gdzie robią pieniądze. Ani jakiegoś porządku, ani konieczności nie ma w jego życiu, ani przed nim. On to życie nazywa przyjemnym i wolnym, i szczęśliwym, i używa go do końca (...). To ktoś, kto jest za równowagą praw. To jest człowiek wielostronny i pełno w nim różnych charakterów, piękny jest i mieni się różnymi kolorami; podobnie

---

[10] C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, red. J.W. Gomulnicki, Warszawa 1971-1978, t. 8, s. 151.

[11] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN 1988, s. 244-303.

> i państwo, tak i ten człowiek. Niejeden i niejedna gotowa mu tego życia pozazdrościć, takie mnóstwo w nim zobaczą przykładów na ustroje państwowe i charaktery...[12]

Jeśli zastosujemy tę charakterystykę Platona do naszego stanu kulturowego, to otrzymamy następujący argument. Platon wydaje się dowodzić, iż człowiek znajduje się między dowoma lojalnościami, między dowoma możliwościami wyborów. I jeśli jedna okaże się w końcu silniejsza, to wyeliminuje tę drugą. Nie przypuszczał jednak Platon, że pojawią się kiedyś ludzie, którzy będą robić wszystko, żeby utrzymywać obydwie lojalności równocześnie. Coś podobnego też spotykamy w postmodernizmie, w którym to „wszystkie światopoglądy i systemy etyczne, podobnie jak wszystkie barwy z metarfory płaszcza Platona, są traktowane jako równoprawne, to znaczy równie abstrakcyjne, a jednocześnie równie rzeczywiste i równie dowolne".[13]

Platon interpretuje umysłowość libertarną i wynikający z niej etos jako produkt „dezintegracji", „dekonstrukcji", które pozbawiają człowieka autentycznej mocy sądzenia, a w istocie jakiegokolwiek związku z prawdą. Skoro bowiem wykluczy się zasadę, że żaden system norm, także moralnych, nie jest prawdziwszy od drugiego, wtedy wyklucza się stałą hierarchię wartości i otrzymujemy tylko „inspirujące wizje" znane z licznych prezentacji typu „New Age".[14]

Ciekawą sprawą jest także i to, że argumentacja ateńskiego filozofa jest powielana dziś niemal w stanie czystym. Z klasycznych przemyśleń korzysta dziś na przykład taki etyk jak Alasdair MacIntyre, który w oparciu o tradycję arystotelesowsko-tomistyczną próbuje zwalczać współczesne przekonania o równości wszystkich systemów etycznych i obronić hierarchię wartości na trwałe wpisaną w kulturę europejską.[15] Istnieje także inne podejście do tego zagadnienia, mianowicie to, jakie prezentuje Jose Ortega y Gasset.[16] Pisze on, że

> duszą tradycjonalistyczną kieruje mechanizm zaufania, ponieważ całe jej działanie opiera się na niepodważalnej wierze w mądrość przeszłości. Dusza racjonalistyczna zrywa te więzy zaufania na rzecz nowej władzy — wiary w indywidualną energię, której maksymalną wartość stanowi rozum. Racjonalizm cierpi jednak na przerost ambicji, dąży do tego, co niemożliwe. Chęć zastąpienia rzeczywistości fikcją jest piękną i elektryzującą złudnością, nieodmiennie skazaną na niepowodzenie. Tak wybujała ambicja pozostawia za sobą tylko dzieje przekształcone w pasmo rozczarowań...[17]

Zakwestionowanie obiektywnych norm moralnych — zdaniem Ortegi y Gasseta — skończyć się musi „pasmem rozczarowań". Ono też staje się źródłem

---

[12] Por. Platon, *Rzeczypospolita*, 561b-e.

[13] R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków: Arcana 1994 s. 51-52.

[14] Legutko, jw. s. 52.

[15] A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, (tłum. wł. *Dopo la virtù*, Fertinelli, Milano: Fertinelli 1988.)

[16] Por. np. J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, tłum. H. Woźniakowski, w: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa: PWN 1982, s. 329-645; G. Piana, *La cultura dell'indifferenza*, Rivista di Teologia Morale 96 (1992) nr 4 s. 449-455.

[17] J. Ortega y Gasset, *Zmierzch rewolucji*, w: *Po co wracamy do filozofii?*, tłum. E. Burska, Warszawa: Spacja 1992, s. 112nn.

„rozterek moralnych" jawiących się „bez końca" tam, gdzie jest człowiek porewolucyjny. Jest to też człowiek szczególny, bardzo już niepodobny — zdaniem Ortegi — do tego sprzed lat. Jego

> bezwolny duch szuka ratunku i, niczym pies, pokornym wzrokiem rozgląda się za jakimś wsparciem. Jego przesądna dusza bowiem jak pies poszukuje pana. Dzisiaj bowiem już nikt nie pamięta szlachetnych odruchów duszy i imperatywu wolności rozbrzmiewającego przez stulecia. Taki człowiek i tak chyba nie znalazłby uznania i zrozumienia. Przeciwnie, człowiek odczuwa nieprawdopodobną potrzebę służenia i buntu zarazem. Pragnie przede wszystkim służyć — służyć drugiemu człowiekowi i zarazem buntować się przeciw niemu, pragnie tego wobec cesarza, czarownika, bożków. Czemukowiek, byleby oddalić od siebie przerażenie samoistnego pojedynku z przeciwnościami życia...[18]

W przekonaniu człowieka współczesnego równie uprawnionym jest bunt, jak i służalczość, ponieważ wszystkie plamy jednego płaszcza mają tę samą wartość.

2. „Znam lepsze — wybieram gorsze"

Jest to między innymi teza przypomniana przez Macieja Kałuszyńskiego w opracowywanej przez niego problematyce „rozterki moralnej". Autor ten wychodzi od przypomnienia słynnej sceny z *Koranu*. Przedstawia ona wyprowadzenie Żydów z Egiptu. Znękani wędrówką przez pustynię Żydzi zaczynają szemrać, buntować się i narzekać. Proszą o lepsze pożywienie, o jarzyny, ogórki, czosnek. Otrzymują jednak taką odpowiedź:

> Czyżbyście chcieli zamienić to, co lepsze na to co jest gorsze? Uchodźcie do Egiptu, tam będziecie mieli, to o co prosicie[19]

Żydzi, jak widomo, po wielu przykrych wydarzeniach, wybrali, „to, co jest lepsze" i podążyli do Ziemi Obiecanej, rezygnując z ogórków, melonów i czosnku.[20]

Jeśli *exodus* potraktujemy tak, jak często traktuje się go dziś w teologiach wyzwolenia czy teologiach procesu, to możemy w nim odczytać opowieść o odwiecznej wędrówce konkretnych ludzi i całych społeczności z sytuacji niewoli do obiecanej duchowej ojczyzny naznaczonej wolnością i pełnią dóbr.

W opowieści tej uderza jednak w samym rdzeniu etycznym powtarzające się zdarzenie powrotu do subiektywnego odczucia dobra i zła, relatywności, tego, co lepsze i tego, co gorsze. Relatywizm ten jawi się tutaj jako coś niesamowicie trywialnego, ujawniając rzeczywiste dramaty etyczne konkretnych ludzi i całych społeczności. Ujawnia się on wtedy, gdy wybierając to, co jest gorsze, człowiek ma równocześnie świadomość, lub przynajmniej intuicyjne przeczucie, że rzeczywiście wyrzeka się tego, co lepsze.[21]

---

[18] Ortega y Gasset, *Zmierzch rewolucji*, s. 113.

[19] Por. *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa: PIW 1986, sura 2,61.

[20] Kałuszyński, jw. s. 62nn.

[21] Tamże s. 62; por. także podobne opinie u tak różnych myślicieli jak J. Ortega y Gasset i A. MacIntyre: Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filzofii?*, s. 117-120; MacIntyre, jw. s. 101-111.

Szukając innych kulturowych uzasadnień takiego tłumaczenia ludzkich wyborów stajemy także wobec myśli Kartezjusza.

> Największa wolność — zauważa Kartezjusz w liście z 9 lutego 1645 roku — polega w rzeczywistości albo na największej łatwości samookreślenia, albo na największym wykorzystaniu tej pozytywnej i posiadanej przez nas mocy pójścia za najgorszym, gdy dostrzegamy najlepsze.[22]

Wolność staje się zatem niewygasającym źródłem rozterki moralnej.

Kartezjanskie „widzę dobro, a podążam w stronę przeciwną" łatwo kojarzy się ze starożytnym owidiańskim „video meliora proboque, deteriora sequor" Jednakże za tym formalnym podobieństwem kryją się zupełnie odmienne intencje autorów. Kartezjusz ukazuje szczególnego rodzaju dowód na wolność woli, wolność człowieka, Owidusz zaś, jak się wydaje, nie tyle mówi o wolności wyboru, co o swoistym zniewoleniu, braku wolności, skazaniu na jakiś „zły los". A więc w pierwszym wypadku „wybór tego, co gorsze" odnosiłby się do woli wyzwolonej od nacisków pożądań i od determinacji dziejowych. Takie też „chcenie" przedstawia się jako istotny element człowieka, który może przyzwyciężyć to, co złe, to, co gorsze, a jednak je wybiera. W przypadku drugim, fatalistycznym, człowiekowi nie udaje się przeciwstawić naturze i losowi.[23] Tutaj chcenie, wybór ludzki ostatecznie niewiele znaczą. Człowiek pochwala dobro, a idzie za tym, co jest „gorsze".[24] Fatalistyczna bezradność staje się źródłem „rozerki moralnej", w której człowiekowi niełatwo podjąć pełną i samoistną decyzję moralną.

3. Rozdwojony człowiek

Literatura współczesna lubuje się w tym, by stawiać człowieka w sytuacjach „bez wyjścia", wikłać go w nierozwiązywalne problemy, tak skomplikowane, że człowiek w ogóle traci racje bytu swego człowieczeństwa. Fikcja miesza się tak głęboko z rzeczywistością, że człowiek traci wszystkie najważniejsze dla siebie perspektywy.

Rozterka moralna ma więc swoje zakorzenienie antropologiczne. Może ona oznaczać — używając języka Fritz Perlsa — "grę z samym sobą, kiedy to jedna część człowieka rozmawia z drugą".[25] Czy jest to jakieś „echo sumienia" czy

---

[22] Cyt. za *Wybór pism Kartezjusza*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa: PWN 1989, s. 280; F. Aluquié, *Kartezjusz*, Warszawa 1989, s. 12nn.

[23] Kałuszyński, jw. s. 66-67.

[24] Problem wyrażony przez Owidiusza w zalążku antropologczno-etycznym został także podjęty przez św. Pawła w *Liście do Rzymian* (7,18). Pawłowe wyrażenie: „Nie czynię tego dobra, które chcę czynić" odnosi się do „człowieka poddanego grzechowi" i równocześnie do „człowieka odnowionego przez łaskę". Zupełną nowością interpretacjną jest tutaj „nowość łaski" stykająca się „z ludzką wolnością". Por. także Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. J. Salij, Poznań: W Drodze 1987, s. 111-112.

[25] Por. F. Perls, *Cztery wykłady*, tłum. J. Januszewska, K. Gebert, w: *Psychologia w działaniu*, Warszawa: PWN 1981, s. 156-158.

tylko „doświadczeniowa sfera styku człowieczeństwa realnego z idealnym"? Człowiek chciałby, aby było inaczej niż jest, ale w oglądzie ideału widzi rzeczywistość inaczej, widzi wybory gorsze. Tracąc zaś kontakt z ideałem, człowiek traci także w jakiś sposób swoje człowieczeństwo. Dobrze obrazuje to zwłaszcza dzieło M. Lowry'ego pt. *Pod wulkanem.*[26] Jest to jedna z wielu współczesnych powieści ukazujących ową antropologiczno-etyczną rozterkę człowieka skazanego na życie między dwoma fatalistycznymi triadami. Pierwsza triada to „Mądrość-Sprawiedliwość-Zwycięstwo", druga zaś współtworzona jest przez „Inteligencję-Prawo-Triumf". Pomiędzy nimi istnieje, żyje, działa i umiera człowiek. Nie mówi się już tutaj o tradycjnej triadzie „wolności-równości-braterstwa". Jest za to — jak to wyrazi literackim obrazem autor — "forma, kolor, światło czerwone i pomarańczowe, chłód, zima, północ, wyobraźnia twórcza, receptywność, bierność, zahamowanie pragnień". To wszystko też warunkuje z jednej strony rozdwojenie podmiotu, z drugiej zaś zdaje się zwalniać od odpowiedzialności za ludzkie czyny. Pada bowiem pytanie: „która strona człowieka ma odpowiadać za dobro albo zło, skoro wszystko jest zepchnięte w otchłań utraconej równowagi"?[27]

Akcja *Pod wulkanem* rozgrywa się w meksykańskim mieście położonym na wysokości sześciu tysięcy stóp nad poziomem morza, w dolinie, nad którą wznoszą się dwa wulkany. Pod ziemią rozciągają się nieczynne już kopalnie srebra. Willę Goeffreya Firmina, głównego bohatera, otacza ogród ukształtowany z epikurejskim smakiem. Liczne są też dialogi bohaterów, prezentujące typowy schemat znany skądinąd z prezentacji „New Age".[28]

Pod powierzchnią tych dialogów toczy się spór o łaskę, o miłość, o życie, które miało być uratowane wraz z przyjazdem „człowieka wolnego", o uzgodnienie racji postrzegania, rozumu i serca. Niezgoda głównego bohatera, Goeffreya, na rozdźwięk inteligencji, percepcji i uczuć jest równoznaczna z tym, że nie może on dotrzeć do prawdy. Ceną wyboru prawdy o sobie i o innych jest śmierć. Powrót do świata „ludzkich wyborów" jest dla bohaterów M. Lowry'ego niemożliwy na żadnej z podejmowynch przez nich dróg działania. Mogą oni zostać tylko „ocaleni", lecz nie mogą się ocalić sami, ponieważ fatalistycznie nie mogą wybrać prawdy.[29] Analogicznie „dwuznaczny" jest także bezdomny, odrażający pies, który przybłąkał się do głównego bohatera, Firmina, jako znak „upokorzonego życia" domagającego się miłosierdzia, ale także — jako zapowiedź śmierci. Pies ten w znaczeniu symbolicznym jest przewodnikiem w krainie śmierci, tym, który odbywa z człowiekiem nadal „rozdwojonym" pierwszy etap jego bezcielesnej wędrówki.

---

[26] Por. M. Lowry, *Pod wulkanem*, tłum. K. Tarnowska, Warszawa: PIW 1966.

[27] Por., szerzej J. Słósarska, *Rozum, transcendecja i zło w literaturze*, Warszawa: PWN 1992, s. 48-70.

[28] Zob. szerzej B. Dobroszyński, *Proteuszowe oblicze Wodnika. Co to jest Nwe Age?* Znak 45 (1991) nr 434 s. 71-91.

[29] Por. Słósarska, jw. s. 56 i 68.

W tym przykładowo wybranym dziele literackim mamy do czynienia z jakąś charakterystyką współczesnego człowieka. Widzimy zastępowanie tradycyjnych norm moralnych tymi wyjętymi z „kabały"[30], presją symboliki determinującej zdarzenia przyszłe, gdzie miesza się aluzje „Leśnego Kasyna" z „Piekłem" Dantego, liczby *Apokalipsy* z numerami telefonów i ulic. Wszystko to powoduje, że „bezwiedne skojarzenia" stają się znakami wyznaczającymi kierunek stawania się rzeczywistości, jakąś tajemnicą przeznaczenia, w której „podzielony wewnętrznie człowiek nie jest już w stanie podjąć samodzielnej i odpowiedzialnej decyzji moralnej". Spór etyczny w takim wypadku wewnętrznie tkwi w samym człowieku.

II. NIENARUSZALNOŚĆ NORM MORALNYCH JAKO ELEMENT KULTURY

Postmodernizm stawia radyklanie pytania dotyczące nienaruszalności norm moralnych. Odpowiedź na te pytania pada dziś między innymi w rozmaitych częściach encykliki *Veritatis splendor*. Wychodząc od kwestii potwierdzenia niezbywalności norm zakotwiczonego w chrystologii, poprzez argumentację historiozbawczą, aż do sugestii , „by nie brać wzorów z tego świata", Jan Paweł II kreśli obraz kenotyczny i wzywa do tego, „by nie zniweczyć Chrystusowego Krzyża" (1 Kor 1,17 — VS 84-108). Stawia więc obok argumentów biblijnych, filozoficznych, socjologicznych, ostatecznie argumenty martyriologiczne, mające przekonać człowieka z jednej strony o jego niepowtarzalnym obdarowaniu wolnością, z drugiej zaś o możliwości zachowania przez niego nienaruszalnych norm moralnych.

1. Między dobrem a złem

Wybór między „dwoma lojalnościami" nie jest wyborem estetycznym. Jest to wybór dokonywany w tajemnicy ludzkiego sumienia.[31] Jan Paweł II zna doskonale „drogi i bezdroża" ludzkich sumień.[32] Encyklika wśród wielu problemów, jakżeż ważnych dla współczesnej moralności, stawia też w tym kontekście zagadnienie prawa i wolności. Stawia zatem ten sam problem, jaki postawił kiedyś Platon: czy ludzka wolność ma moc stwarzania wartości, a co za tym idzie — czy może w sposób równoważny i równoprawny traktować zło i dobro?

---

[30] Por. A.D. Grad, *Pour comprendre la Kabbale*, Paris: Dervy-Livres 1975 s. 44-56; L. Schaya, *L'homme et absolu selon la Kabbale*, Paris: Dervy-Livres 1977, s. 36-78.

[31] Por. J. Wróbel, *Sumienie a prawda*, w: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła. Materiały z sympozjum KUL, 6-7 grudnia 1993*, pod red. B. Jurczyka, Lublin: KUL 1994, s. 51-74.

[32] Por. np. K. Dedecius, *Czy może historia płynąć przeciw prądowi sumień?* Ethos 1 (1988) s. 26-44.

Odpowiedź encykliki na to i tym podobne pytania jest jasna i jednoznaczna:

> Prawo Boże nie umniejsza zatem, a tym bardziej nie eliminuje wolności człowieka, przeciwnie — jest gwarancją i sprzyja jej rozwojowi. W zupełnie innym kierunku zmierzają jednak niektóre współczesne tendencje kulturowe, stanowiące podłoże dość licznych nurtów myśli etycznej, które podkreślają rzekomy konflikt między wolnością a prawem. Należą do nich doktryny, które przyznają poszczególnym jednostkom lub grupom społecznym prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe: według nich ludzka wolność może 'stwarzać wartości' i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą, do tego stopnia, że sama prawda uznawana jest za jeden z wytworów wolności. Wolność zatem rościłaby sobie prawo do takiej autonomii moralnej, która w praktyce oznaczałaby zupełną jej suwerenność (VS 35).[33]

Ludzka wolność, która rościłaby sobie prawo do stwarzania wartości, także tej wartości, jaką jest prawda, nie jest niczym innym jak tylko spełnieniem pokusy „będziecie jako Bóg" (Rdz 3,8).[34] Jest to więcej niż kartezjańskie „samookreślenie się człowieka i wykorzystanie mocy wolności do tego, by wybierać zło i dobro". Człowiek roszczący sobie prawo „stwarzania wartości" po prostu nie chce uznać siebie samego jako stworzenia, swej kondycji stworzenia, próbując tym samym stać się równym Bogu. W takim też przypadku zło i dobro byłyby czymś względnym, zależnym od mocy stwórczej samego człowieka.[35]

Współczesna kultura wydobywa jednak na powierzchnię nie tylko problem stwarzania przez człowieka wartości, ale idąc po linii dekonstrukcjonistycznego myślenia „zaciera w ogóle granice pomiędzy dobrem a złem", o czym na przykład pisał M. Lowry, J. Derrida, A. Bloom, G. Trentin.[36] Owo zacieranie granicy pomiędzy dobrem a złem przynosi ze sobą właśnie „rozterkę moralną" rozdwojonego etycznie człowieka i w konsekwencji degradację ludzkiego sumienia oraz schyłek samego człowieczeństwa.[37] Nic zatem dzownego, że *Veritatis splendor* tak wyraziście przedstawia to, co fundamentalne dla ludzkich sumień.

2. „Znam łatwiejsze — wybieram trudniejsze"

Skoro moralność jest wyrazem życia w prawdzie i według prawdy, to w męczeństwie, jako potwierdzeniu nienaruszalności porządku moralnego, jaśnieje świętość Prawa Bożego, stworzonego na obraz i podbieństwo Boga. Godności tej nie wolno nigdy zbrukać ani działać wbrew niej, nawet w dobrej intencji i niezależnie od trudności. Jezus napomina bowiem nas z największą surowością: „Cóż pomoże człowiekowi, gdyby cały świat zyskał, a swoją duszę zatracił" (Mk 8,36).

---

[33] Zob. szerzej W r ó b e l, jw. s. 51nn.

[34] Por. także I. A l b e r t i, *Śmiertelna pokusa ludzkości*, ZCz 25 (1992) s. 3-7.

[35] Por. szerzej R. S p a e m a n n, *Czy dobro i zło są względne?* ZCz 27 (1992) s. 182-191.

[36] Zob. szerzej T r e n t i n, jw.

[37] Por. J. R a t z i n g e r, *Schyłek człowieka*, ZCz 20 (1990) s. 20-35.

Męczeństwo odrzuca zatem

jako złudne i fałszywe wszelkie ludzkie tłumaczenia, jakimi ktoś usiłowałby usprawiedliwić — nawet w wyjątkowych okolicznościach — akty moralnie złe ze swej istoty; co więcej, ujawnia, że akt taki jest w istocie pogwałceniem 'człowieczeństwa' w człowieku, i to bardziej w tym, kto go popełnia, niż w tym, kto pada jego ofiarą (VS 92).[38]

Z czego wynika ów maksymalizm moralny? Wynika on z nienaruszalności prawa moralnego. Pytania zaś o nienaruszalność norm moralnych są przede wszystkim pytaniami o źródła moralności.

Encyklika *Veritatis splendor* omawia cztery główne elementy, na których opiera się męczeńskie świadectwo moralne, będące argumentem przeciw zacieraniu granicy pomiędzy dobrem i złem. I te elementy występują w każdym sporze etycznym w jakim człowiek bierze udział.

Po pierwsze — według *Veritatis splendor* — nienaruszalność norm moranych wynika z tego, że źródłem Prawdy i Dobra jest sam Bóg. Jest o tym w encyklice mowa wielokrotnie.

To kim człowiek jest i co powinien czynić, ujawnia się w momencie, gdy Bóg objawia samego siebie. Istotnie, fundament Dekalogu i całego Prawa stanowią słowa: 'Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egispkiej, z domu niewoli.' (Wj 20,2-3). W 'dziesięciu słowach' Przymierza zawartego między Bogiem a Izraelem i w całym Prawie Bóg pozwala się poznawać i rozpoznawać jako Ten, który 'jeden jest Dobry'; jako Ten, który mimo grzechu człowieka pozostaje 'wzorem' moralnego postępowania... (VS 10).

Uznanie zatem Boga jako Pana stanowi najgłębszą istotę, samo serce Prawa, z którego wypływają i ku któremu prowadzą nakazy szczegółowe, w tym także nakaz męczeństwa i maksymalistyczne powinności.

Po drugie — nienaruszalność prawa moralnego wynika z faktu, iż „Chrystus jest kluczem do zrozumienia Prawa" („plenitudo legis in Christo est" — VS 15). Jezus sam jest

wypełnieniem Prawa, ponieważ swoim życiem urzeczywistnia autentyczny sens Prawa poprzez całkowity dar z siebie: On sam staje się Prawem żywym i osobowym, które wzywa do naśladowania Go, daje poprzez Ducha Świętego łaskę udziału w Jego własnym życiu i miłości oraz obdarza człowieka mocą, by mógł świadczyć o Nim swoimi decyzjami i czynami (J 13,34-35).[39]

Ten wątek zostanie w encyklice rozwinięty w czwartej części dokumentu, w której męczennik „widziany jest jako naśladowca Chrystusa", wyznający nienaruszalność Prawdy i Dobra „usque ad sanguinem". Motyw kenotyczny łączy się tutaj więc z motywem moralnym.

Na uwagę zasługuje także trzecia perspektywa encykliki. Odsłania ona martyriologiczne znaczenie prawa naturalnego.

Normy negatywne prawa naturalnego mają moc uniwersalną: obowiązują wszystkich i każdego, zawsze i w każdej okoliczności. Chodzi tu bowiem o zakazy, które zabraniają określonego

---

[38] Zob. szerzej S. M o j e k, *Maksymalizm moralny*, w: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła*, s. 113-117.

[39] Por. szerzej F. G r e n i u k, *Idea naśladowania Chrystusa*, w: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła*, s. 111-113.

działania 'semper et pro semper', bez wyjątku, ponieważ działana tego nie da się pogodzić z godnością osoby ludzkiej jako takiej" (VS 52).

Po czwarte — męczeństwo ma swoją weryfikację eklezjologiczną. Encyklika kilkakrotnie powraca do motywu Prawdy w Kościele i w świecie.

Męczeństwo uważane jest za wspaniały znak świętości Kościoła: wierności wobec świętego Prawa Bożego poświadczonego śmiercią. Jest to też uroczyste przepowiadanie i posługa misyjna, posunięta 'usque ad sanguinem', aby blask Prawdy moralnej nie został przyćmiony w obyczajach i w mentalności poszczególnych ludzi i całego społeczeństwa (VS 93).

W tym kontekście eklezjologicznego uzasadniania niezmienności norm moralnych *Veritatis splendor* podkreśla, iż

w dawaniu świadectwa o absolutnym charakterze dobra moralnego, chrześcijanie nie są osamotnieni: znajdują potwierdzenie we wrażliwości moralnej ludów i we wszystkich wielkich tradycjach religijnych i mądrościowych Wschodu i Zachodu.

Przytacza też zasadę łacińskiego poety Juwenalisa:

Miej to za największą podłość, gdy ktoś przedkłada życie nad honor, a pragnąc życie zachować, traci racje, dla których warto żyć (VS 94).

3. Człowiek scalony — męczennik

O męczeństwie można mówić tam, gdzie mamy do czynienia z człowiekiem scalonym wewnętrznie, tam gdzie mamy do czynienia z wartościami od wewnątrz budującymi owo człowieczeństwo. Nie każde też cierpienie może być uważane za cierpienie męczeńskie. Ma ono miejsce tam, gdzie istnieje odniesienie do prawdy i zbudowanej na niej normie moralnej oraz wartości, na straży której ta norma stoi.

Mamy tutaj do czynienia z podstawową dla moralności — relacją między prawdą — wolnością — dobrem i niezmiennym prawem moralnym, będącym wyrazem tej potrójnej rzeczywistości ludzkiej, wynikającej z racji stworzenia i odkupienia człowieka.

Na pytanie, skąd się biorą męczennicy — encyklika *Veritatis splendor* odpowiada, że z błędnych postaw etycznych, mających swe źródło w sekularyzmie, kiedy to „ludzie żyją tak, jakby Bóg nie istniał".

Męczeństwo jest jednym z najsilniejszych zaś argumentów „za prawdą" i „dla Prawdy". W tym też kontekście *Veritatis splendor* podaje jego opisową definicję odwołując się do Chrystusowego wyznania przed Piłatem (VS 84).

Podstawowym zagadnieniem jest tutaj podkreślenie faktu, że

tylko wolność podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem tym jest istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy. Niczego bowiem nie możemy uczynić przeciwko Prawdzie (VS 84).

Świadectwo to ma niezwykłą wartość, ponieważ pomaga uniknąć — i to nie tylko w społeczności cywilnej, ale także wewnątrz samych wspólnot kościelnych — najgroźniejszego niebezpieczeństwa jakie może dotknąć człowieka: „zatarcie granicy między dobrem a złem" (VS 93).

Nic zatem dziwnego, że najbardziej interesuje nas tradycja, według której człowiek „ma za największą podłość, gdy ktoś przedkłada życie nad honor,

a pragnąc życie zachować, traci racje, dla których warto żyć" (VS 94). Jest to tradycja — zgodnie z norwidowskim jej określeniem, która uważa męczeństwo za najniejszczęśliwszy środek dowodzenia prawdy (...), ale też argument męczeństwa traktuje zawsze jako za jeden z najsilniejszych argumentów personalistycznych za prawdą i dla prawdy.

Resamując należy podkreślić to, że etyka zawsze była dziedziną „sporną" W każdej epoce byli męczennicy jako świadkowie przemian kontekstu obyczajowego i zarazem wierności niezmiennym wartościom. Nigdy jednak, tak jak to jest w postmodernizmie, nie próbowano uczynić z tego „co sporne" zasadniczego źródła moralności ludzkiej i to w skali masowej.

Etyka „sporu" drążącego zarówno konkretnych ludzi, jak i całe społeczeństwa jest zatem jedną z najbardziej charakterystycznych konstrukcji myślowych drugiej połowy XX w. Nosi ona na sobie głębokie piętno epoki, w której powstała. Cechuje ją naturalizm człowieka „jednowymiarowego", który pretenduje do tego, by uczestniczyć we „wszystkim, co tylko możliwe". Świat, z punktu wiedzenia, tego nieformułowanego najczęściej i nieuświadamianego do końca podejścia, jest w istocie swej sam przez się mozaiką określających się wzajemnie i zależnych od siebie faktów.[40]

Wszystkie zagadnienia sprowadzają się tutaj do wyjaśniania stosunków zachodzących między faktami, warunków ich powstania i wzajemnych następstw. Według postomodernizmu innych dróg wyjścia i innych rozwiązań być nie może. W takim wypadku etyka zasadniczo staje się nauką „rejestrującą wydarzenia" mniej lub bardziej ważne dla tych, których one dotyczą. Wszystkie zaś zagadnienia moralne podciągane są pod ciągi zdarzeń przyczynowych, bez odnoszenia ich od pierwszej przyczyny i ostatecznego celu. W takiej sytuacji też każda wartość może być rozpatrywana jak „fakt wśród faktów" i budzi się przekonanie o eliminacji potrzeby rozwiązań ostatecznych.

Wobec takiego stawiania sprawy w kulturze encyklika *Veritatis splendor* przypomina podstawowe zasady etyki normatywnej.

> Niektóre nurty współczesnej etyki — mówi dokument — pozostają pod wpływem tendencji subiektywistycznych i indywidualistycznych, interpretując w nowy sposób związek wolności z prawem moralnym, z naturą ludzką i z sumieniem, proponują nowe kryteria moralnej oceny czynów. Nurty te, choć różnorodne, mają jedną cechę wspólną: osłabiają lub wręcz negują zależność wolności od prawdy (VS 34).

Tymczasem cała tradycja etyki normatywnej i Objawienie

> poucza nas, że władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga. Człowiek oczywiście jest wolny od chwili kiedy może pojąć i przyjąć Boże przykazania. Cieszy się wolnością niezwykle rozległą, może bowiem jeść 'z wszelkiego drzewa tego ogrodu'. Nie jest to jednak wolność nieograniczona: musi się zatrzymać przed 'drzewem poznania dobra i zła' (...). W rzeczywistości właśnie przez to przyjecie prawa moralnego, ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia (VS 35).

---

[40] W wielu wypadkach wszystko to zdaje się przypominać etykę Spencera a u nas w Polsce S. Brzozowskiego — zob. S. Brzozowski, *Kultura i życie*, Warszawa: PIW 1973, s. 258nn.

DER STREIT UM DIE ETHIK DES POSTMODERNISMUS

Zusammenfassung

Der Artikel unter dem Titel: "Der Streit um die Ethik des Postmodernismus" ist eine Probe der Gegenüberstellung der mit dem Dekonstruktionismus verbundenen "Ethik des Zwiespaltes" und den grundlegenden Prinzipien der normativen Ethik.

Diese Auseinandersetzung geht aus den verschiedenen Auffassungen des Menschen, den verschiedenen Anthropologien des Personalismus und des Postmodernismus, hervor.

Der sogenannte "zerrissene Mensch" verlangt einen "integralen Mensch" mit seinem ganzen ethischen Erbe.

Das grundlegende Prinzip des Dekonstruktionismus von J. Derrida oder M. Lowry, den Hauptvertretern der postmodernistischen Ethik ist ein Grundsatz: "ich kenne das Bessere, ich wähle aber das Schlechtere aus". Die Antwort der normativen Ethik darauf ist das Zeugnis des Martyriums. Im Martyrium ist eben das Prinzip der Wahl des "höchsten Gutes" hineingeschrieben. Zugleich ist das in der Enzyklika *Veritatis splendor* dargestellte Martyrium, ein anthropologisches Argument in der Diskussion über "das Verwischen der Grenzen zwischen Gutem und Bösem".

Der Kern des Streites im Postmodernismus bezieht sich eben auf das Verfließen dieser Grenzen.