

Paweł Bortkiewicz TChr

Poznań

ROLA ROZTROPNOŚCI W DOBIE MYŚLENIA PONOWOCZESNEGO

WPROWADZENIE

Zarówno potoczność, jak i wyrafinowane myślenie spotykają się dzisiaj w pewnym wspólnym punkcie. Przejawem tego są takie zjawiska, jak popularność sekt, parapsychologii, irracjonalnej wiary w reinkarnację, zakwestionowanie sensu życia, przesunięcie akcentu z wizji teleologicznej na taką, która jest niezmiernym zaangażowaniem w terażniejszość (aktywizm i temporalizm), godzenie się w imię fetysza pluralizmu i tolerancji na koegzystencję rozumu i iluzji, prawdy i fałszu, dobra i zła. Nowością jest uznawanie nie tylko niewiary w możliwość przewyciężenia tego stanu, ale pełna akceptacja takiej formuły życia, jakby nie istniało dobro, prawda, miłość i jakby w ogóle nie można było poznać tych wartości. Proklamacja sensu życia lub przynajmniej pochwała życia, które było poszukiwaniem sensu zostaje dzisiaj zastąpiona proklamacją chaosu. Jak pisze z dumą Zygmunt Bauman:

Dziś, nareszcie, nie uginają się pod nami kolana gdy zwracamy się twarzą do Chaosu... Nie zdarzyło się to nam nigdy przedtem. (...) Nie możemy nawet powiedzieć, że znaleźliśmy się na rozstajnych drogach: nie ma rozstajów bez dróg, a dziś wszak wiemy bądź czujemy, że nie ma innych dróg poza tymi, jakie odkiskamy w gruncie własnymi stopami, krocząc...¹

Zwykło się określać ten charakterystyczny etos kultury naszej epoki jako dobę myślenia postmodernistycznego. Warto zatrzymać się nieco przy tym pojęciu, które jest dzisiaj powszechnie używane w publicystyce i wykładach filozoficznych na uniwersytetach. Warto także postawić sobie pytanie o genezę tego fenomenu kultury współczesnej, jak również zastanowić się pokrótce nad prognozą.

¹ Z. B a u m a n, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 50.

I. PRÓBA OPISU FENOMENU POSTMODERNIZMU

Nietrudno dostrzec, że termin „postmoderna” odnosi się do cech kondycji społecznej zamożnych krajów europejskich i związanych z Europą w XX w. Sam termin zwraca uwagę na kontynuację i zerwanie zarazem jako na dwie strony złożonych relacji między obecną a poprzednią formacją społeczną.² Można widzieć w nim rodzaj samookreślenia: jest to w pełni rozwinięta moderna świadoma nieprzewidzianych konsekwencji wewnątrz moderny, moderna „świadoma swej natury – moderna dla samej siebie”³

Podobnie, jak w wielu współczesnych „-izmach” (takich jak strukturalizm, egzystencjalizm) także i tutaj trudno o jednoznaczność typu definicyjnego samego pojęcia.

„Postmoderna” nie posiada jak dotąd niczego w wyraźny sposób należącego tylko do niej; określa ją najlepiej nie to, po czym ona następuje, lecz to, od czego się wyodrębniła: moderna-Nowoczesność (*the modern-Modernity*). [...] Postmoderna nie jest tym, «co istnieje po nowoczesności» (*modernity*); jest ona raczej stanem uwikłania w nowoczesność, jako w coś, od czego nie możemy uciec, lecz w czym nie potrafimy już pokładać czy poszukiwać wiary.⁴

Łatwiej od próby konstrukcji definicji zjawiska podać charakterystyczne dla niego cechy oraz tezy, które pełnią wręcz rolę dogmatów wiary postmodernistycznej. Tak więc najbardziej charakterystyczne cechy kondycji postmodernistycznej to: zinstytucjonalizowany pluralizm, różność, przypadkowość i ambiwalencja zrodzone w dobie walki instytucji moderny o uniwersalizm, homogeniczność, jedność i jasność.⁵

Z kolei wskazując na główne dogmaty teorii postmoderny, można wymienić kilka z nich. Pierwszym jest, jak można wnioskować, przekonanie, że środowisko ludzkie stanowi system złożony – różny od systemów mechanicznych nieprzewidywalnością i niemożnością kontroli przez dane statystyczne. Konsekwentnie, oznacza to, że agencje działające wewnątrz środowiska nie mogą być oceniane w kategoriach dys/funkcjonalności. Zawodną okazuje się, wbrew powszechnym niemal mniemaniom, analiza statystyczna. Świat współczesny to, jak to określa Lyotard, cały szereg mikrodyskursów,

² Por. Z. B a u m a n, *Socjologiczna teoria postmoderny*, w: *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, red. A. Z e i d l e r-J a n i s z e w s k a, Warszawa 1991, s. 7. Postmodernizmem nazywa się to, co wystąpiło w kulturze po modernizmie europejskim w przełomie XIX i XX w. W tym sensie byłoby to nawiązanie i zarazem demaskacja nowego kryzysu schyłku XX w. (neomodernizm). Ale z drugiej strony, postmodernizm bywa używany na oznaczenie krytycznej reakcji na modernizm jako plód i wytwór kultury nowoczesnej. Por. W. M a c k i e w i c z, *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 1994, s. 248.

³ Z. B a u m a n, *Socjologiczna teoria postmoderny*, s. 7.

⁴ Th.L. P a n g l e, *Uszlachetnianie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*, Kraków 1994, s. 8.

⁵ Por. B. B a r a n, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 168-208.

które pozostają do siebie we wzajemnym odniesieniu jak wysepki archipelagu na oceanie.⁶ Kwestią dyskusyjną pozostaje, czy można między tymi wysepkami archipelagu budować mosty mocą rozumu (jak chce tego Wolfgang Welsch), czy też jest to niemożliwe.

Taki stan rzeczy implikuje kolejny aksjomat. Ten mianowicie, że system złożony środowiska postmoderny nie jest prosty z dwóch powodów. Jednym z nich jest obsesyjnie wręcz podkreślany brak agencji centralnej ustanawiającej cele. Drugim natomiast wymuszona konieczność, by środowisko było zaludnione przez dużą liczbę agencji. Niektórzy twierdzą, że ta sytuacja nie tyle jest postulatem postmoderny, co opisem faktycznie istniejącego zjawiska: faktycznego rozpadu jednolitych porządków i kultur, w ramach których dokonywano uniformizacji życia społecznego.

Bardzo istotnym dla konstrukcji wizji moralności jest kolejny aksjomat postmodernistyczny. Odrzucenie struktur społecznych służy pełnej samorealizacji człowieka, skrajnie rozumianej autonomii.

Autonomia oznacza, że podmioty działania są jedynie częściowo, jeżeli w ogóle, ograniczone w dążeniu do czegokolwiek, co zostało ustanowione jako ich cele. W dużym stopniu są one wolne w swym dążeniu do doskonałości nieliczącym się z możliwościami organizacyjnymi i dostępnymi zasobami. Są one też niczym nie ograniczone w postrzeganiu środowiska [...] Liczne wytwory działań celowo-dążnościowych wielu częściowo wzajemnie zależnych, lecz względnie autonomicznych podmiotów, muszą *ex post facto* ustanowić swą stosowność, użyteczność i zapewniającą popyt – atrakcyjność.⁷

Fakt autonomii jest dodatkowo zabezpieczony tym, że środowisko działań jawi się jako przestrzeń chaosu i chronicznego braku zdeterminowania. Jest to obszar narażony na sprzeczne działania, a przez to stale ambiwalentny. Wymusza to konieczność nieustannych wręcz decyzji. Są one wyraźnie samostanowiące, odarte z jakichkolwiek autorytetów. Komentując słynne zdanie Dostojewskiego, Bauman stwierdza:

Zdanie „Boga nie ma” znaczy: nie ma siły potężniejszej niż wola ludzka, zdolnej złamać opór ludzki i przymusić człowieka do moralności; a i nie ma autorytetu bardziej wzniosłego i zaufania godnego od ludzkich przeczuć i intuicji – autorytetu, jaki mógłby uspokoić błądzących po omacku, że czyny, jakie zdają się im cnotliwe, szlachetne i sprawiedliwe są w istocie takimi, za jakie je uważają (...). Pod nieobecność takiej siły i takiego autorytetu, ludzie zdani są na pastwę swych impulsów i instynktów.⁸

⁶ A. Zeidler-Janiszewska, *Moralność w zdecentralizowanej kulturze*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 15.

⁷ Z. Bauman, *Socjologiczna teoria postmoderny*, s. 13.

⁸ Z. Bauman, *Dwa szkice*, s. 51.

Brak stałych struktur społecznych, odmowa istnienia przeliczalnych i policzalnych struktur, które mogłyby godzić w absolutystycznie pojmowaną autonomię podmiotu, wszystko to ma swoje konsekwencje. Podstawową z nich jest przeświadczenie, iż

egzystencjalna modalność podmiotów działania jest niewystarczająco zdeterminowana, nieprzesądzona, ruchoma i niezakończona. [...] Brakuje miary, w nawiązaniu do której rozwój tożsamości mógłby być porównywany. [...] Tożsamość podmiotu działania – to nic innego jak nieustająca (i nie-linearna) aktywność samo-ustanowienia. Innymi słowy, samo-organizowanie się podmiotu działania w terminach „projektu-życia” [...] jest zastępowane procesem samo-ustanowienia.⁹

Czy zatem pozostaje zalegalizowany chaos, bez jakiegokolwiek oparcia dla stabilizacji działań? Niektórzy postmoderniści godzą się na to, że brak stałego, apriorycznego planu samo-ustanawiania domaga się bowiem innych punktów orientacji jako substytutów planu.

Samo-proklamowane (*self-proclaimed*) posłuszeństwo w stosunku do wyselekcjonowanego podmiotu działania (aktu samego wyboru) dokonuje się przez adopcję znaków symbolicznych (*symbolic tokens*) przynależności, a wolność wyboru ograniczona jest jedynie dostępnością i osiągalnością takich znaków.¹⁰

Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje ciało darzone wręcz kultem w dobie ponowoczesnej.¹¹ Niesie ono za sobą dowartościowanie tego, co jest „przyjmowane do wewnątrz” (pożywienie, powietrze, leki), tego, co ma kontakt ze skórą itp. Dlatego też cenne są drobne, ale konkretne działania, takie jak jogging, dieta; wszystkie one traktowane są jako manifestacja wolności podmiotu.

W ten sposób styl życia postmodernistycznego nabiera znamion etyki, choć sami twórcy ponowoczesności odżegnują się od słowa „etyka” na rzecz „moralność”. Można zatem pytać o to, co faktycznie jest proklamowane i co faktycznie jest realizowane – etyka czy moralność?

⁹ Tamże s. 14; por. też. B. B a r a n, *Postmodernizm*, s. 73-100.

¹⁰ Z. B a u m a n, *Socjologiczna teoria postmoderny*, s. 15.

¹¹ Foucault twierdzi, że jednostka jest pozbawiona wszelkich praw podmiotowych, tożsama ze swym ciałem, kieruje się entelechią i jest kreatorem wartości. Ten moment zasługuje na zauważenie także dlatego, że niekiedy przeczy się temu, iż w postmodernizmie waloryzuje się jednostkę (gdyż istnieje w nim programowa negacja antropocentryzmu i konstatacja tzw. śmierci człowieka). Ale jest to opór postmodernizmu wobec nowożytnej koncepcji i pojęciu podmiotu praw i przywilejów (rzeczywistości transcendentnej, filozofii podmiotu), a nie opór wobec jednostki jako takiej.

II. MIEJSCE ETYKI W POSTMODERNIZMIE

Wskazany powyżej dylemat Bauman rozwiązuje prorokując:

kryzys etyczny nie musi zwiastować kryzysu moralności; a już z pewnością podważa tezę, że zmierzch „wieku etyki” oznacza upadek moralności. Można dowieść [...] tezy dokładnie przeciwnej: że mianowicie kres „ery etyki” jest początkiem „ery moralności” – i że czasy ponowoczesne można rozpatrywać jako – potencjalnie przynajmniej – taką właśnie erę. [...] W tym tylko sensie, że dzięki rozproszeniu etycznej zasłony dymnej, jaka przesłaniała rzeczywistą kondycję człowieka moralnego można dziś wreszcie stanąć oko w oko z „nagą prawdą” dylematów moralnych, jaka wyłania się z doświadczeń życiowych mężczyzn i kobiet borykających się na co dzień z trudnym zadaniem wyboru.¹²

Pomimo tej wyraźnej deklaracji kwestionującej etykę, a promującej moralność stawania z prawdą codziennych dylematów moralnych, socjologowie analizujący postmodernę wskazują, że nieodłączną częścią tej socjologicznej teorii jest polityka i etyka. Ta ostatnia znajduje w niej, w przeciwieństwie do myśli modernistycznej, miejsce poczesne. Socjologia modernistyczna mogła bowiem pomijać lub minimalizować problemy etyczne, gdyż moralna regulacja postępowania była tam poddana legislacyjnym instytucjom społecznym. Dochodzenie do pełnego modernizmu eliminowało „prywatności” w moralności (obszary życia nie regulowane instytucjami społecznymi). Natomiast w postmodernie, gdzie programowo postuluje się dyskredytowanie roli agencji społecznych, dyskurs etyczny nie jest instytucjonalnie zawłaszczony. Pozostaje kwestią wyboru indywidualnego. Jego prowadzenie, decyzje lub brak decyzji tworzą część teoretycznego modelu postmoderny.

Można zauważyć, że pozornie problemy dotychczasowej etyki, zwłaszcza te, które wyłaniają się na linii międzyludzkich relacji, pozostają bez zmian. Natomiast to, co najbardziej charakterystyczne dla postmoderny to problemy, które wyłaniają się z faktu pluralizmu władzy i fundamentalnie istotnej kwestii samo-ustanowienia podmiotów działania.

Można w nich dostrzec dwa nurty krytyki, a zarazem dwa sposoby odrzucenia etyki klasycznej przez postmodernizm. Pierwszy z nich wydaje się być związany z odrzuceniem społeczeństwa jako nośnika i strażnika swoiście rozumianej racjonalności. Jako zamierzona przez nowoczesność jest owa racjonalność interpretowana jako racjonalizacja, normalizacja i ostateczność. W ten sposób staje się atakiem na życie samo w sobie lub na podmiotowość życiową. W efekcie można potraktować formy społeczne, agencje jako instytucje umowy, która została zawarta z ciemnymi i chaotycznymi

¹² Z. Bauman, *Dwa szkice*, s. 83-84.

elementami egzystencji. Stąd pojawia się powinność demaskowania tego, co jest uznawane za prawdę, włączając w to prawdę moralną.

Oznacza to atak na to, co pretendowało do bycia obiektywnym, koniecznym lub powszechnym. Postuluje się potrzebę poszerzenia przestrzeni dla krytycyzmu, opozycji i wolności. Taki atak zawiera w sobie nie tylko rozrost racjonalizmu, ale też atak na *consensus* w sferze życia społecznego.

Postulowany w postmodernie pluralizm władzy (co oznacza faktycznie brak władzy o ambicjach globalnych) ma podwójne konsekwencje. Po pierwsze likwiduje zbiór norm obowiązujących powszechnie, w każdej instytucji społecznej. Wskazuje się, że uniwersalność nie może być z definicji tym, czego domaga się postmodernistyczny krytycyzm oświeceniowy: normą, która uwzględnia indywidualność. Uniwersalność zakłada tymczasem rodzaj powszechnej „nakładki” norm na każdego. Tymczasem postmoderniści wskazują, że wrodzonym aspektem każdej osoby jest być wolnym, mieć zdolność odsuwania się od wielu kodów, uwalniania się z jakiegokolwiek partykularnej determinacji, kraju, seksu, zasady, grupy, rasy.¹³ Tak więc ostatnie dekady kultury zachodniej przynoszą rehabilitację partykularności w opozycji do uniwersalności.

W takim kontekście można mówić o tym, że post-modernizm jest także post-etyczny.¹⁴ Przy czym na uwagę zwraca fakt, iż brak fundamentów (zasad fundamentalnych) w etyce jest postrzegany jako zysk dla etyki. W ich miejsce wstawia się podstawowe motywy, bodźce, takie jak: rehabilitację zmysłowości moralnej, rehabilitację związania się z miejscem oraz odejście od antropocentryzmu. To ostatnie wymagać będzie w dalszej części sprecyzowania.

Twierdzi się, że grupy społeczne, a także jednostki winny kierować się własnymi celami. Zasady (normy) mogą być wyprowadzane jedynie jako reakcje na spory, drogą ustanawiania jest negocjacja każdorazowo nowa, wątpliwa i nieokreślona. Ma to sprawić, że problem zasad pozostanie w centrum zainteresowań agend publicznych. Ale jednocześnie oznacza to, że ostatecznie problem ten nie jest rozwiązywalny. Brak pryncypialnych uzgodnień sprawia, że negocjacja zasad przybiera charakter etyczny;

w grę wchodzi tu zasady nie-uitylitarnego samoprzymusu autonomicznych agencji – tak nie-żyteczność jak i autonomia pozwalają odróżnić działania moralne od postępowania określonego czy to przez własny interes czy dozwolonego prawnie.¹⁵

¹³ Por. F. de Wachter, *Post-Modern Challenges to Ethics*, „Ethical Perspectives” 1: 1994 nr 2, s. 80.

¹⁴ Por. tamże s. 81.

¹⁵ Z. B a u m a n, *Socjologiczna teoria postmoderny*, s. 23.

Fakt uznania pluralizmu władzy i nadania mu mocy stanowiącej normy moralne likwiduje w ten sposób istniejące, tradycyjne zasady moralne. Oddziałuje także w inny sposób. Poprzez uznanie pluralizmu władzy jako instytucji normatywnej, agencje społeczne stają się podmiotem odpowiedzialności. Ponieważ jednak działania agencji rozgrywają się tak naprawdę między konsekwencją własnych działań a dwuznacznością i kontrowersyjnością celów, pojawia się potrzeba uzasadnień i usprawiedliwień argumentami według wartości zdolnych aktywizować działania.

W ten sposób dokonuje się promocja i wręcz gloryfikacja pragnień (pożądań) życiowych (witalnych), odmowa uczestnictwa w tradycyjnych więzach kulturowych i społecznych, taktyka partyzancka wobec systemu i stałe bycie w awangardzie. Wszystko to stanowi postmodernistyczną formę życia. Nietrudno dostrzec tutaj inspiracje Nietzschego, które są tak czytelne zwłaszcza we francuskim post-strukturalizmie (M. Foucault, J.-F. Lyotard, J. Derrida).¹⁶

Drugi styl odrzucenia klasycznej etyki jest bardziej hermeneutyczny. Z poprzednim sposobem łączy go krytycyzm oświeceniowy, ale ten sposób ma bardziej pozytywny stosunek do fundamentów społecznych uzasadnień. Objawia swoisty akt zaufania w etos już obecny w życiu społecznym. Przyznaje potrzebę rozumienia wiążącego charakteru moralności. Ale podkreśla, że to jednak nie musi oznaczać potrzeby odkrywania lub określania czegośkolwiek w płaszczyźnie moralności. Człowiek bowiem już jest w tym, czego szuka; ma bowiem już *ethos* (rozumiany pierwotnie jako siedlisko – dom zamieszkania). W takim układzie, człowiek nie może być związany (oprawiony) przez abstrakcyjny „rodzaj ludzki” lub „racje/zasady”, ani przez przypadkowość pragnień.

Tymczasem jednak faktycznie jest związany przez praktyki, kody i wyobrażenia, które organizują historyczne życie, w którym jest zakotwiczony. Z takiej lub podobnej refleksji wychodzą bardzo zróżnicowane nurty postmodernistyczne, takie jak: hermeneutyka niemiecka (uczniowie H.-G. Gadamera), neo-pragmatyzm (tradycja J. Deweya – R. Rorty), teologia narratywna (S. Hauerwas), tradycja lingwistyczna L. Wittgensteina, komunitarianizm (M. Walzer), moralna psychologia (B. Williams) czy filozofia polityczna (M. Oakeshott). Bardzo wielu autorów powołuje się, dla wsparcia swoich argumentów, na arystotelesowską koncepcję *fronesis* (od A. MacIntyre do M. Nussbauma).¹⁷

Tak więc, można zauważyć, że drugi zasadniczy moment sytuujący etykę w postmodernie, czyli postulat autonomii podmiotów, ma także swoje

¹⁶ Por. F. de W a c h t e r, *Post-Modern*, s. 78-79; o inspiracjach poza francuskimi postmodernistami por. B. B a r a n, *Postmodernizm*, s. 81-86, 94-96.

¹⁷ Por. F. de W a c h t e r, *Post-Modern*, s. 79.

podwójne konsekwencje. Najpierw, przesunięcie od heteronomii do samodeterminacji sprawia, że podstawowymi przejawami aktywności podmiotów działania stają się samo-analiza, samo-refleksja, samo-ocena. Oznacza to brak uniwersalnych i obiektywnych modeli samo-doskonalenia się. Ten stan rzeczy sprawia, że „najbardziej bolesne stają się wybory pomiędzy celami życiowymi a wartościami, nie zaś pomiędzy środkami wiodącymi do realizacji już ustanowionych, niekontrowersyjnych celów”¹⁸ Niewystarczalność takich ponadindywidualnych kryteriów słuszności musi rodzić wzrost moralnej samo-świadomości. Powoduje to wzrost atrakcyjności „autorytetów”, które roszczą sobie prawo do ekspertyz etycznych (tutaj należy dostrzec rozwój quasi religijnych i religijnych ruchów i sekt, także fenomen *new age*).

Drugi aspekt wyakcentowania roli autonomii podmiotu wskazuje na trudności w ustaleniu jej granic. Zaakceptowanie i zinstytucjonalizowanie autonomii w procesie życia jako ciągu (serii) wyborów oznacza, że wszelkie ograniczenia podmiotu i jego autonomii stanowią granicę, wokół której toczy się i musi nieustannie się toczyć debata etyczna. Pojawia się pytanie w rodzaju:

jakie są standardy, poprzez które osądzać da się cokolwiek jako sukces lub porażkę (co powiedzieć o autonomii młodych i młodszych dzieci; ludzi uprawiających budzące wstręt praktyki seksualne, jednostkach uważanych za upośledzone umysłowo). Jak daleko rozciąga się autonomiczna władza podmiotów działania, i jak nakreślić punkty ją ograniczające (pamiętajmy o nierozwiązywalnym sporze pomiędzy zasadą „życia” a zasadą „wyboru” w sporach wokół aborcji).¹⁹

Cytowany powyżej Z. Bauman stwierdza:

Reasumując: w warunkach postmoderny podmioty działania napotykają stale problemy moralne i są zobligowane do wyborów pomiędzy jednakowo uzasadnionymi (lub jednakowo nieuzasadnionymi) zaleceniami. Wybór zawsze oznacza przyjęcie odpowiedzialności i z tego powodu nabiera cech aktu moralnego. W kondycji postmodernistycznej podmiot działania jest ograniczony nie jako aktor i nie jako ten, który podejmuje decyzję, lecz jako podmiot kompetentny moralnie.²⁰

Kompetencja jest przy tym tutaj nade wszystko maksymalną realizacją wolności. Wszystko, dosłownie wszystko, zostaje poddane kryterium wolnościowemu, nawet sama racjonalność. Wolność ma jednak charakter ambiwalentny. Z jednej strony nadaje człowiekowi poczucie nieskrępowania i bogactwo niczym nie ograniczonych szans, z drugiej wszakże niesie obawę,

¹⁸ Z. Bauman, *Socjologiczna teoria postmoderny*, s. 23.

¹⁹ Tamże s. 24.

²⁰ Tamże s. 24.

co do nie w pełni wykorzystania wolności.²¹ W ten sposób człowiek staje wobec wielości alternatyw, niemal nieskończonych, a w równej mierze racjonalnych, co nieracjonalnych. Wolność zostaje w ten sposób jednak zakwestionowana sama w sobie. A wraz z nią dokonuje się deprecjacja moralności.

III. DESTRUKCYJNE ODDZIAŁYWANIE ETYKI POSTMODERNISTYCZNEJ

Powróćmy do podstawowego stwierdzenia, że post-modernizm jest uwikłany w pojęcie moderny. W samym sercu nowoczesności można było odnaleźć wiarę w rozum naukowy. Był przy tym pojmowany nie tylko jako źródło możliwości, ale i autorytatywnej informacji użycia tych możliwości. Racjonalizm oświeceniowy zainicjował długotrwały proces oparcia kultury uniwersalnego człowieczeństwa na rozumie naukowym. Dokonująca się w ten sposób absolutyzacja rozumu naukowego (z równoczesnym zakwestionowaniem rozumu metafizycznego) doprowadziła do ateistycznego etosu życia. Modernizm i postmodernizm odsłaniał człowieka w aksjologicznym politeizmie, niosąc zarazem daremne próby scalania rozbitego świata. Przesłanie tak absolutyzowanego rozumu było wskazaniem na dawno umarłych bogów: Boga chrześcijan, Ja transcendentalne czy freudowskie Ego. Zamiast wiary pojawiał się i nadal jest proklamowany nowy wzorzec heroizmu – potęgowanie tego rozdarcia, życie na przekór, kult witalności.²²

Jest rzeczą charakterystyczną, że równocześnie i równolegle dokonywała się degradacja podmiotowości człowieka. Charakterystycznym jej momentem były zarysowane poczynania dekonstrukcji, odbierające człowiekowi zdolność nazywania rzeczy i wyrażania stanów swojej świadomości. Jest to odebranie człowiekowi zdolności poznawania podstawowych prawd o bytach go otaczających. A takie poznanie warunkuje, jak poświadcza o tym biblijny paradygmat „człowieka pośród świata” (por. Rdz 2,19-20), doświadczenie własnej podmiotowości, doświadczenie faktu bycia osobą, doświadczenie radykalnej od świata rzeczy odrębności.²³

Wydaje się, że rola dekonstrukcji, zestawiona z biblijnym orędziem ukazującym genezę miejsca człowieka we wszechświecie, odsłania głęboko kulturowe (czy też anty-kulturowe) zagadnienie.

Tekst biblijny mówi poniekąd o pierwszych, elementarnych prawdach – nadawał „nazwy” – poprzez które człowiek stwierdził i potwierdził swoją podmiotowość

²¹ Por. Z. B a u m a n, *Dwa szkice*, s. 38.

²² Por. F. de W a c h t e r, *Post-Modern*, s. 85.

²³ Por. J. C r o s b y, *Dialektyka podmiotowości i transcendencji w osobie ludzkiej*, „Ethos” 1: 1988 nr 2/3, s. 57.

wśród świata. Można równocześnie powiedzieć, że w tym opisie jest zapowiedziany i niejako zaantycypowany” cały ten proces poznawczy, który stanowi o dziejach ludzkiej kultury.²⁴

Postmodernizm dostrzegając problem zagrożonej indywidualności człowieka postuluje rozwiązanie tej kwestii przez lansowanie idei maksymalizacji jego wolności. W ten sposób dokonuje się tak bardzo charakterystyczna dla naszej współczesności i typowa w swojej konsekwencji dla zwrotu antropocentrycznego – absolutyzacja wolności. Przybiera postać o znamionach utopijnego wyłaniania się porządku społecznego z chaosu nieskoordynowanych i przypadkowych działań. Tak jest u R. Nozicka, w jego analitycznej utopii wolnego społeczeństwa zbudowanego w oparciu o zasadę swobodnej wymiany dóbr, nieograniczonej dobrowolności uczestnictwa w instytucjach społecznych i absolutnego równouprawnienia wszystkich wartości. Podobnie u J.-F. Lyotarda, który głosi wiarę w zdolność ludzi do samoorganizacji swobodnego kształtowania własnego życia, z pominięciem klasycznego dylematu współistnienia dwóch jednostek w sposób całkowicie wolny.²⁵

W ten sposób dokonuje się radykalne i bardzo konkretne, gdyż przeniesione w sferę kultury moralnej i politycznej człowieka, zakwestionowanie samej istoty kwestii kulturowej. Jest nią zmysł moralny, fundowany na właściwej relacji wolności i prawdy.²⁶

Według wiary chrześcijańskiej i nauki Kościoła „tylko wolność podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy”²⁷

Etyka postmodernistyczna, swoista anty-etyka jest niezwykle prowokującym zjawiskiem. Proklamując absolutyzację roli wolności, jako zjawiska irracjonalnego stanowi zjawisko, a raczej styl życia godzący w samą sferę kultury moralnej. Czyni to tworząc wyrafinowane napięcia między logosem (rozumem) a etosem (wolnością). Są one wynikiem podstawowego ugodzenia postmodernistycznego, jakie ma miejsce w sferze antropologicznej – zakwestionowania podmiotowości, ale i transcendencji człowieka. Ostatecznie postmodernizm sytuuje się w obszarze współczesnych postaci podstawowego błędu antropologicznego, jakim jest zniszczenie w człowieku właściwych relacji między wolnością a prawdą. Jest jednoznaczna, przy całej swojej

²⁴ Jan Paweł II, *Do świata nauki. Przemówienie wygłoszone w auli KUL-u 9.06.1987 r.* (nr 5). Cyt. za: „Ethos” 1: 1988 nr 2/3, s. 14-15.

²⁵ Por. P. Przybysz, *Postmodernizm – kultura utraconej szansy*, „Principia” 1991 t. 3, s. 95.

²⁶ Por. CA, nr 24; VSpl, nr 98.

²⁷ VSpl, nr 84; por. Jan Paweł II, *Podstawowa relacja: prawda – dobro – wolność. Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej 10.04.1986 r.* (nr 1), OsRomPol 7: 1986 nr 5, s. 10.

immanentnej niejednoznaczności, proklamacją wolności, jej siły, zdolności kreowania człowieka. Ten aspekt wskazuje jednoznacznie na korzenie postmodernizmu. Odczytane w myśli i przesłaniu Friedricha Nietzschego są istotnie potwierdzone w ogromnej recepcji jego twórczości, jaka ma miejsce dzisiaj.

IV. NIETZSCHEAŃSKIE PODSTAWY DESTRUKCJI

W przypadku analizy poglądów Nietzschego występuje szereg trudności interpretacyjnych z racji stosowanej przez filozofa z upodobaniem formy aforystycznej. Jednak można bez zastrzeżeń stwierdzić, że dominującym elementem jego twórczości jest bezwzględnie proklamacja woli mocy, która inspiruje i uzdalnia podmiot do stawania się stale „czymś więcej” i przez to właśnie stawania się sobą. Nietzsche, odwracając się od schopenhauerowskiego pesymizmu, przechodzi w „wolę mocy”, gdyż „życie samo jest wolą mocy”²⁸ Porównanie życia do woli mocy jest nie tylko podstawą krytyki „zaświatów” i niewolniczej psychologii, ale daje Nietzschemu podstawę do radykalnej kontestacji istniejącego systemu wartości, ostatecznie prowadzi do „przewartościowania wszystkich wartości” Filozof w masce Zaratustry tworzy nowe tablice aksjologiczne:

Gdym między ludzi poszedł, zastałem ich osiadłych na starej pysze i wszyscy mniemali, że wiedzą już z dawien dawna, co dla człowieka jest dobrem, a co złem. Starą, zamęczoną rzeczą wydawały im się wszelkie gawędy o cnocie; a kto dobrze spać pragnął, ten przed pójściem na spoczynek rozprawiał jeszcze o „dobrem” i o „złym” Śpiączkę tę zakłóciłem ja, pouczając: co jest złem, a co dobrem, tego nikt jeszcze nie wie – wyjąwszy twórcę jedynie! – Ten ci zaś jest twórcą, kto człowieczy cel stwarza, ziemi zaś treść i przyszłość nadaje: on dopiero sprawia, że coś jest dobrem lub złem.²⁹

Antropologia Nietzschego wyrasta z dwóch źródeł: epistemologiczno-metodologicznych oraz ogólnontologicznych. Charakterystyczne są w niej zwłaszcza elementy witalistyczne i aktywistyczne, a nadto elementy sensualizmu i scjentyzmu. Sensualizm jest szczególnie wyraźny we wcześniejszych pismach Niemieckiego filozofa: „«Rozum» jest przyczyną, iż fałszujemy świadectwo zmysłów. Zmysły nie kłamią.”³⁰ Programowy skrajny empiryzm i antyracjonalizm sprawiają, że intelekt ludzki zostaje oskarżony o deformację poznania człowieka. Tymczasem jedynym źródłem prawdziwej wiedzy

²⁸ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Warszawa 1907, s. 242.

²⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Cz. 3. O starych i nowych tablicach*, Warszawa [brw]. Cyt. za: H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, Warszawa 1992, s. 242-243.

³⁰ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, Warszawa 1905-1906, s. 23.

i kryterium prawdy jest percepcja zmysłowa – zmysły pokazują wielość i zmienność świata, a intelekt fałszuje to świadectwo (sugerując istnienie trwałych substancji i osób). Sensualizm został u Nietzschego złączony ze scjentyistycznym modelem nauki – miano nauki przysługiwało wedle niemieckiego filozofa wyłącznie naukom przyrodniczym, „prawda” „nauk” pozaprzyrodniczych była zaś traktowana jako szkodliwa iluzja. Do tego dochodził znamieny relatywizm, wyrażany w solidaryzowaniu się ze sceptycyzmem Piłata wobec prawdy.

Wszystkie nasze organy poznawania i zmysły rozwinęły się tylko ze względu na warunki zachowania się i wzrostu. Zaufanie do rozumu i jego kategorii, do dialektyki, a więc do wartości logiki, dowodzi tylko ich pożyteczności w życiu, stwierdzonej przez doświadczenie: nie zaś ich „prawdy”³¹

W konsekwencji Autor *Zaratustry* przeciwstawił się klasycznej filozofii i jej koncepcji prawdy: „Uczyłem ze swej woli zdrowia, życia, filozofię swoją”³² Stąd celem tej filozofii stało się nie szukanie obiektywnej prawdy, ale afirmacja życia, przyszłości, mocy, rozwoju, zdrowia.

Nietzsche postulował również daleko idącą konieczność integralnego włączenia się w świat i jego przebudowę, także dla kształtowania człowieka aż po autokreację. W całości nietzscheańskiej wizji ważne jest dostrzeżenie perspektywy materialistycznej, dominującej nie tyle w wizji metafizycznej (bo jej brak), co w epistemologicznej i gnozeologicznej. Ten specyficzny rodzaj materializmu ma cechy biologiczno-witalne, różniące go od materializmu mechanistycznego. Symbolem biologizmu i witalności był wedle mitologii Dionizos, którego niemiecki filozof o wiele bardziej cenił niż Apollina (będącego symbolem harmonii i piękna). Postawa dionizyjska symbolizowała kult życia, siły, wolności, działania, przyrody, natury pojętej jako synonim dobra. Pojęcie „życia”, jakkolwiek wywodzi się z kręgu nauk przyrodniczych, zostało przez Nietzschego przekroczone. Filozof zontologizował tę kategorię życia, nadał mu najwyższą wartość, wobec której świadomość i myśl są marginaliami. W ten sposób proklamował „prawo życia”, które jest naczelną zasadą. Zminimalizowana zostaje natomiast rola rozumu i świadomości.

Człowiek jak każde żyjące stworzenie, myśli ustawicznie, lecz nie wie o tym; świadome myślenie jest tylko najmniejszą jego częścią, powiedzmy: najpowierzchniejszą, najlichszą częścią.³³

Ewidentna jest zatem dewaloryzacja myśli, zakwestionowanie, wbrew oczywistości, fenomenu samoświadomości człowieka. W konsekwencji zatracona zostaje szczególna rola człowieka w przyrodzie. Człowiek ukazany

³¹ F. Nietzsche, *Wola mocy*, Warszawa 1910-1911, s. 300.

³² F. Nietzsche, *Ecce homo*, Warszawa 1909, s. 11.

³³ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Warszawa 1906-1907, s. 308.

w perspektywie ewolucji jawi się nie jako jej cel, ale twór niezamierzony, różni się od zwierząt jedynie kulturą moralną. Ponadto istnieje możliwość inwolucji – powrotu człowieka do stanu przedludzkiego: niezależnie od tego człowiek ulegnie unicestwieniu. Tak więc istota ludzka, nie będąc dziełem myśli sensownej, sama powinna usensownić swe życie – człowiek winien zatem wyrabiać w sobie „wolę mocy” by aktywnie kształtować siebie i swoje życie. Kategoria „woli mocy” nie jest równoznaczna z tradycyjną koncepcją wolnej woli (ta została zdyskwalifikowana jako metafizyczna fikcja, jako wytwór służący uzasadnieniu odpowiedzialności człowieka za jego czyny; materializm implikował determinizm). Jest to cecha różniąca człowieka od przedczłowieka, jako zdolność do przewycięzania siebie i transcendowania. Jest powrotem do natury, ale rozumianej inaczej niż u J.J. Roauseau (natura jawi się w tej koncepcji bowiem jako fenomen siły, przemocy, walki, nienawiści). Wola życia i wola mocy wymagają realizacji dobra i zła (klasycznie pojmowanych): przewycięzania słabości, wyzysku, ucisku słabszego, przywłaszczenia, srogości, ale też egocentrycznego poszukiwania przyjemności, chęci panowania i samolubstwa. Postulat woli mocy jest więc zarazem apologią czynu – jest czymś immanentnie różnym od sfery myśli. Nietzsche wyraża to porywająco: „ustawicznie w światło i płomień przemieniać wszystko, czym jesteśmy”.³⁴

Należy wydobyć i podkreślić bardzo charakterystyczny kreatywny charakter nietzscheańskiej „woli mocy”.

Wola mocy jest stwórczą możliwością we wszystkim, co żyje, zwłaszcza zaś w człowieku. Jest ona celem wszelkiego stwarzania. [...] To, czego najserdeczniej pragnie własne ja, w czym tkwi „cały jego żar”, jest „tworzyć ponad siebie”.³⁵

Nie może zatem dziwić, że ideałem nietzscheańskiego człowieka jest artysta; jego twórcza aktywność zostaje nakreślona w opozycji do drobnomieszczkańskiej przeciętności, naukowej racjonalności. Artysta jest to człowiek, który „dopiero «prawdę tworzy»”, a nie sięga do zastanych wzorców.

Program autokreacji człowieka ma charakter wybitnie subiektywistyczny i relatywistyczny. Warto zatem w tym miejscu zauważyć, że ten nietzscheański woluntaryzm być może ma więc swoje korzenie – paradoksalnie w kantyzmie – jako że Kant nie określił wystarczająco wyraźnie relacji między rozumem praktycznym a wolą. Przez to umożliwił interpretację tej relacji w duchu utożsamienia woli i aktywnego oraz twórczego ze swej istoty rozumem praktycznego.³⁶

³⁴ Tamże s. 6.

³⁵ A. G a n o c z y, *Stwórczy człowiek i Bóg Stwórca*, Warszawa 1982, s. 67.

³⁶ Por. A. S z o s t e k, *Natura – rozum – wolność*, Rzym 1990, s. 44.

Wola mocy jest nadto w służbie wyzwolenia człowieka, w konsekwencji musi zatem oznaczać bunt przeciw wszystkim zastanym kodeksom moralnym i religijnym. I właśnie tutaj rodzi się nietzscheański immoralizm – jako relatywizm etyczny, przy czym nie można go utożsamiać z amoralizmem. Mówiąc dzisiejszym językiem postmoderny, można mówić o nietzscheańskim dekonstrukcjonizmie moralności i etyki.

V. NIETZSCHEAŃSKI DEKONSTRUKCJONIZM

Immoralizm jest zatem, i tak powinien być rozpatrywany, logiczną konsekwencją antropologii biologiczno-animalnej, wyższości natury nad duchową kulturą. Trzeba zauważyć swoistą uczciwość twórcy *Zaratustry*. Nietzsche zrozumiał z całą jasnością i konsekwencją, że to, co uchodziło za stwierdzenia obiektywne, jest w istocie jedynie wyrazem subiektywnej woli; to zaś ma swoje konsekwencje dla filozofii moralności. Skoro przyjął brak utrwalonej, stałej natury ludzkiej, stąd w konsekwencji stosował negację tradycyjnych kategorii dobra i zła oraz fundamentalnych kategorii klasycznej etyki: sumienia, grzechu, wstydu itp. Dla wyeliminowania moralności niewolników potrzebne jest, jak twierdził, usunięcie jej pierwszej przyczyny – chrześcijaństwa, które jest „jednym złem, które torturuje duszę współczesną”. Konkretna krytyka obejmowała zatem: przewartościowanie wartości wskazywanych przez chrześcijaństwo, wskazanie, że judeochrześcijaństwo ustawia się w stronę „niewolnictwa”, jak również zarzut, że proklamując równość chrześcijaństwo czyni triumf moralności stada. W opozycji do tego, Nietzsche twierdził, że jedyną rzeczą, która usprawiedliwia moralność jest wola mocy, a celem, który się oferuje dla egzystencji ludzkiej, jest ideał nadczłowieka.

Z niejednej słusznej intuicji Nietzsche wyprowadził nieuprawnione wnioski oceniające jego własną epokę i naturę moralności w ogóle. Tak więc w *Wiedzy radosnej* (par. 335) zawarta została prześmiewcza krytyka oparcia moralności na wewnętrznych sentymentach moralnych, na sumieniu, ale i na imperatywie moralnym (idei uniwersalnych zasad moralnych).

Po dokonaniu aktu destrukcji Nietzsche formułuje wniosek konstruktywny, logiczny: skoro moralność nie jest niczym innym, jak tylko wyrazem woli, to moja moralność jest wyrazem mojej woli. Wyklucza to fikcję w rodzaju prawa naturalnego, użyteczności czy sumy największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi. „My jednak *bądźmy tym, czym jesteśmy* – nowymi, jednokrotnymi, nieporównywalnymi, prawodawcami sobie samym, twórcami samych siebie”³⁷

³⁷ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 274.

Problemem jednak pozostaje w takiej sytuacji zagadnienie jak skonstruować nowe tablice dobra i zła, nowej moralności. Próba rozwiązania tej kwestii stanowi sedno filozofii moralnej Nietzschego. Jest ona o tyle ważna, że nie pozostała wyłącznie próbą wyrafinowanej myśli intelektualnej. Można zauważyć, że irracjonalizm Nietzschego legł u podstaw weberowskiego modelu świata.

W konsekwencji można ze sporą dozą pewności przewidywać, że w pozornie niejednorodnych kontekstach różnych, biurokratycznie kierowanych społeczeństwach nowocześniejszych, będą się od czasu do czasu pojawiać ruchy społeczne inspirowane takim właśnie profetycznym irracjonalizmem, który wyrósł z myśli Nietzschego. W rzeczywistości właśnie dlatego, że marksizm jest w swej treści weberowski, tego profetycznego irracjonalizmu można oczekiwać zarówno na lewicy, jak i na prawicy.³⁸

Dziela Webera i Nietzschego pozostają wciąż bardziej pragmatyczne niż teoretyczne. Ich teoretyczną interpretację przynosi dopiero socjologia interakcjonistyczna Ervinga Goffmana. Odślania między innymi, że istnieje zamierzona sprzeczność między wskazywanym znaczeniem i celem wypowiedzi a ich faktycznym użyciem. Nadto istnieje sprzeczność między zewnętrzną prezentacją zachowań a strategiami służącymi osiągnięciu pozorów. Charakterystyczne jest też to, że w centrum analizy znajduje się jednostkowy aktor dążący do narzucenia swej woli na sytuację. Celem kreowanej przez niego roli jest skuteczność, a sukcesem osiągnięcie tego, co uchodzi w jego świecie za sukces. Świat społeczny jest światem, w którym dobro człowieka polega na dobru, wyrażanym w posiadaniu honoru, który jest tym, co zawiera i wyraża respekt wobec innych (według Arystotelesa ważne jest to, dla czego obdarzamy kogoś honorem, dla Goffmana – samo przypisywanie zasług jest cechą konstytutywną świata społecznego).

Goffman nie przeciwstawia się wprost Arystotelesowi, ale uczynił to za niego już Nietzsche: nie chodzi przy tym o krytykę teoretyczną, dowodzenie prawdziwości jednej filozofii kosztem drugiej. Filozofia Nietzschego godzi w arystotelizm z racji doniosłości ról historycznych, jakie każda z tych filozofii odegrała. Tradycja arystotelesowska zarzucona została w okresie od XV do XVIII wieku – to właśnie spowodowało konieczność wypracowania przez Oświecenie racjonalnej podstawy dla moralności. Siła argumentacji Nietzschego jest ostatecznie uzależniona od zasadności krytyki Arystotelesa.³⁹ Konfrontacja obu myślicieli dokonuje się na płaszczyźnie polityki i psychologii moralności, jak również na płaszczyźnie teorii moralności, jest to konfrontacja nie tyle spekulatywnych teorii, co postaw życia.

³⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996, s. 216.

³⁹ Por. tamże s. 221.

Połączenie argumentacji filozoficznej i historycznej ujawnia zatem, że trzeba albo podążać śladem aspiracji oraz późniejszego upadku różnorodnych wersji projektu oświeceniowego, aby w końcu dojść do Nietzscheańskiej diagnozy i Nietzscheańskiej problematyki, albo też uznać, że cały projekt oświeceniowy był nie tylko błędny, ale że nigdy nie należało go w ogóle rozpoczynać. Nie ma trzeciego wyjścia...⁴⁰

Drugi człon alternatywy – niejako przed-oświeceniowy – zawiera w sobie w istocie recepcję bądź renesans arystotelizmu.

VI. RENESANS ARYSTOTELIZMU I TOMIZMU

Pytanie Arystoteles czy Nietzsche jest wynikiem rozumowania opartego na dwóch przesłankach. Pierwsza z nich wskazuje, że język i praktyka moralności są w stanie głębokiego nieładu. Oznacza to, że źle dobrane struktury pojęciowe wywodzące się z różnych okresów przeszłości są stosowane w nierozstrzygalnych debatach publicznych i prywatnych – debatach nieskończonych i arbitralnych. Po drugie, od momentu dyskredytacji wiary teleologicznej Arystotelesa dokonuje się porażka wszelkich prób racjonalnej i świeckiej koncepcji istoty i statusu moralności. Ta porażka została ujawniona w sposób bezwzględny przez Nietzschego, stąd w konsekwencji bardzo logiczna choć desperacka i patetyczna próba zburzenia do samych fundamentów przekonań i rozumowania moralnego. W wyniku tych przesłanek można wyciągnąć wniosek, iż stanowisko Nietzschego jest uprawomocnione, chyba że dowiedzie się niesłuszności odrzucenia arystotelesowskiej aretologii jako punktu wyjścia tradycji moralnej.⁴¹

Przy ocenie zasadności nietzscheańskiej krytyki trzeba zauważyć, że nowoczesna moralność jest zrozumiała tylko jako zbiór fragmentów ocalałych z tradycji (stąd wynika nieskuteczność wysiłków współczesnych filozofów moralności – łączenie fragmentów przetrwałych z przeszłości z mało prawdopodobnymi propozycjami współczesności). Odrzucenie tradycji arystotelesowskiej jest zatem odrzuceniem moralności zasad ulokowanych w ramach większej struktury, w której naczelne miejsce zajmują cnoty. Stąd zakwestionowanie przez Nietzschego idei zasad w kantyzmie czy utilitaryzmie niekoniecznie jest skuteczne w arystotelizmie, przeciwnie – trzeba uznać je za zupełnie nieskuteczne.⁴²

Istnieją bowiem racjonalne argumenty na rzecz tradycji arystotelesowskiej, a nadto *Übermensch* nie znajduje nigdzie, jak dotąd, swego dobra w świecie. Nie potrafi znaleźć w zastanym świecie społecznym dobra obiek-

⁴⁰ Tamże s. 223.

⁴¹ Por. tamże s. 454-455.

⁴² Por. tamże s. 456.

tywnego, które mogłoby zyskać nad nim autorytet – nad-człowiekowi brakuje bowiem czegoś, gdy idzie o stosunki międzysobowe:

Jeżeli nie może przewodzić, idzie sam; może się potem zdarzyć, że oburzy się na pewne rzeczy, które spotyka po drodze... Potrzeba mu nie „pokrewnej” duszy, ale niewolników, narzędzi; w spotkaniach z ludźmi zawsze chce ich wykorzystywać. [...] Częściej kłamie niż mówi prawdę; to bowiem wymaga znacznie więcej ducha i woli. Jest w nim samotność, która jest poza zasięgiem pochwały i nagany...⁴³

Charakterystyczne jest więc skazanie się na solipsyzm moralny, ale to jest konsekwencją odrzucenia tradycji arystotelesowskiej.⁴⁴

Renesans tradycji arystotelesowskiej jest przede wszystkim dziełem św. Tomasza. W samym sercu tej tradycji, na nowo odczytanej i wzbogaconej osobistym genuszem Akwinaty, jest przekonanie, że życie cnotliwe jest domeną rozumu.⁴⁵

To właśnie ludzki rozum decyduje, iż czyn człowieka staje się czynem w pełnym tego słowa znaczeniu ludzkim.⁴⁶ W zależności od tego, w jakiej mierze rozum przenika całość ludzkiego postępowania, integrując uczucia z odruchami fizjologicznymi w głębokich warstwach psychiki, działanie ludzkie jest rozumne. Tak wyznaczona miara jest oczywiście idealna, gdyż doświadczenie przekonuje, że w istocie człowiek nigdy nie opanuje u źródła pierwotnych poruszeń pożądania. Dla Tomasza te nieunormowane spontaniczne impulsy nie są wszakże grzechem, ale konsekwencją zmysłowych przedstawień, poprzedzających wyzwolenie rozumu.

Stan idealny kreślony jest w Biblii w postaci Adama, wychodzącego z rąk Stwórcy i egzystującego w pełnej harmonii i przyjaźni z Bogiem. Wbrew pozorom jego uczucia

osiągają całkowitą pełnię przeżycia – doznawane w tym stanie idealnym przyjemności, zarówno te płynące z władz uczuciowych, jak i te duchowe, osiągają pełne natężenie, które jest nie do pomyślenia w iluzorycznych i fałszywych

⁴³ F. Nietzsche, *Wola mocy*. Cyt. za: A. MacIntyre, *Dziedzictwo*, s. 457.

⁴⁴ „Nietzscheańskie pojęcie «wielkiego człowieka» również jest pseudopojęciem, chociaż może nie zawsze – na nieszczęście – jest fikcją. Pojęcie to jest wyrazem desperackiej, podjętej przez indywidualizm próby ucieczki przed swoimi własnymi konsekwencjami. To Nietzscheańskie stanowisko okazuje się nie tyle sposobem ucieczki czy alternatywną propozycją dla schematu pojęciowego liberalnej, indywidualistycznej nowoczesności, co raczej jeszcze jednym reprezentatywnym dlań momentem w jego własnym rozwoju wewnętrznym. Dlatego też należy się spodziewać, że liberalne, indywidualistyczne społeczeństwa będą wytwarzać od czasu do czasu «wielkich ludzi». Niestety!” A. MacIntyre, *Dziedzictwo*, s. 459.

⁴⁵ Por. M.D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, Kraków 1997, s. 138.

⁴⁶ Por. STh I-II, q.1 a.1.



egzaltacjach; rozwijają się nie wędząc i nigdy nie doznają gorzkiego zawodu, płynącego z wiecznie nienasyconego nieumiarkowania.⁴⁷

Ujęcie Tomasza nie jest zatem proklamacją wielkoduszności kartezjańskiej, ani kantowskiej dobrej woli, tylko konsekwentną proklamacją rozumności.

Praktyka życia wskazuje na bardzo niekiedy trudną rolę rozumu, wówczas gdy musi on narzucać kierunek działania wbrew własnym upodobaniom człowieka. Tocząca się wówczas wewnętrzna walka nie może zostać odrzucona. Według Tomasza to jednak nie ona stanowi o doskonałości człowieka, nie urzeczywistnia w pełni ludzkiej natury, nie decyduje też o kształcie szczęścia, które wiąże się ze zintegrowanym człowiekiem. Istotą doskonałości jest zatem takie powiązanie cnoty z funkcją umysłu, które wyraża się w tym, że pożądanie znajduje upodobanie w nakazach rozumu, w spełnianiu posłuszeństwa tym nakazom. W takim układzie panowanie rozumu nie staje w nieustannej opozycji do pożądań, lecz sprawia, że one same w sobie stają się cnotliwe.

To nie tylko mocą swej woli, ani przez nadane intencje, ale przez ludzką prawdę spełnianego aktu małżonkowie przemieniają w cnotę dzieła swego stanu, księżęta wspaniałość swej władzy, a mściciele bunt swego gniewu. Adam, w swej doskonałej równowadze, odczuwał pełniejszą przyjemność z pożycia małżeńskiego niż grzesznik upojony pożądlivością; a św. Ludwik pod dębem w Vincennes był bardziej suwerenny niż cesarz despota Fryderyk II.⁴⁸

Dla Tomasza cnoty umiarkowania i męstwa mają swą siedzibę nie w woli, ale we władzach uczuciowych zmysłowego pożądania. Elementy władz pożądawczych tworzą życie cnotliwe, są komponentem człowieczeństwa i mają swój udział w godności rozumu ludzkiego.⁴⁹ Zostają poddane wizji celu, uzgodnione z nim mocą rozumu, oczyszczone. W ten sposób buduje się prawda ludzkiego czynu. Jest ona zatem w istocie prawdą spekulatywną, związaną z odkrywaniem rzeczywistości obiektywnej. Tomasz przekonuje, że

prawda praktyczna kształtuje się według ludzkich zamiarów, pewności i miar, wywierających na nią regulatywny wpływ. Ale jednocześnie odrzuca on etykę dobrych intencji, która przeciwnie, pod powłoką miłości gubi struktury rzeczy, uprawnienia jednostek i obiektywne prawa społeczeństw, a w odniesieniu do postępowania rządzących udziela im woli absolutnych prerogatyw.⁵⁰

⁴⁷ M.D. Chenu, *Święty Tomasz*, s. 139.

⁴⁸ Tamże s. 141.

⁴⁹ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, II/1, Lublin 1986, s. 19-20.

⁵⁰ M.D. Chenu, *Święty Tomasz*, s. 142. Por. S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność*, Poznań 1986, s. 154nn.

W ten sposób Tomasz dokonuje proklamacji rozumu, a wraz z nim reguły działania i myślenia, atrybutów, które najpełniej opisują człowieka.

Regulacyjna rola rozumu domaga się wręcz, by był on siedliskiem szczególnej cnoty. Już Arystoteles kreśląc ideał greckiego mędrca wskazał w związku z powyższym na szczególną rolę i wymagania, jakie zawiera w sobie roztropność. Jest ona trwałą dyspozycją, pozwalającą rozumowi wybierać pośród zmienności i różnorodności ludzkich czynów. Pozwala zarazem przyporządkować wybór prawdzie czynu i odnieść ten czyn do ostatecznego celu. Takie ujęcie nie kwestionuje bogactwa i piękna wyboru, nie jest także bezwzględny przyporządkowaniem szablonowej, ustalonej z góry prawdy. Jest odkrywaniem prawdy, każdorazowo wpisanej w nieusuwalną indywidualność działań ludzkich, ale zarazem zbudowanej na fundamencie obiektywnego porządku. Gwarancją tej prawdy jest bowiem doskonałe panowanie nad sobą bytu w działaniu. Ostatecznie roztropność interioryzuje i personalizuje moralne prawo obiektywne tak dalece, że człowiek sam w sumieniu rozpoznaje powinność własnego czynu. W ten sposób człowiek kierujący się cnotami poddanymi roztropności staje się żywą regułą własnego działania.

Niewątpliwie myślenie postmodernistyczne, które charakteryzuje naszą epokę ma swoje głębokie zakorzenienie kulturowe. Jego istotnym wyrazem jest swoisty agnostycyzm poznawczy w odniesieniu do Boga i do człowieka. Wypływa stąd zakwestionowanie Prawdy i natury ludzkiej. W miejsce ładu zobiektywizowanego pojawia się chaos i aktywizacja pojedynczych działań, iluzorycznie nazywana wolnością. Ten stan ma także swoje filozoficzne uzasadnienie, jest swoistą konsekwencją krytyki oświeceniowej, poprowadzoną do końca. Radykalnym wyrazicielem tej krytyki stał się Nietzsche, szczególny prekursor ponowoczesności. Proklamowana przez niego wola mocy, postulaty autokreacji, wydają się stanowić do dziś atrakcyjną propozycję, gdy porówna się je z postulatami kantowskiej woli czy benthamowskiego utilitaryzmu. Niemniej, ta propozycja, programowo odcinająca się od spójnej wizji arystotelesowskiego porządku, nie wytrzymuje krytyki. Jest wyrazem dobrowolnej i nieuzasadnionej rezygnacji z porządku działania moralnego, w którym centralną rolę odgrywają cnoty, a wśród nich – cnota roztropności. Dokładna analiza tradycji aretologicznej, oparta na Arystotelesie i Tomaszu pozwala dokonać rewaloryzacji roztropności. Jak słusznie zauważa J. Woroniecki,⁵¹ wychowanie roztropności jest formacją sumienia. W ten sposób staje się szczególnym programem pedagogizacji moralnej na nasze czasy. Niezależnie od tego, czy post-modernizm oznacza odcięcie się od moderny, czy szczególnego typu z nią związane, zagadnienie roztropnościowej formacji sumienia pozostaje zagadnieniem priorytetowym w tym czasie i dla

⁵¹ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, II/1, s. 54nn.

człowieka tego czasu. Pozostaje zarazem programem ocalenia człowieka zagubionego w swoim człowieczeństwie.

IL RUOLO DELLA PRUDENZA NELLA EPOCA DOPOMODERNA.

R i a s s u n t o

Il pensare dopomoderno caratteristico alla nostra epoca è molto radicata nella cultura. Si esprime anzitutto nell'agnosticismo rispetto a Dio e all'uomo. Contesta la Verità e la natura umana. Il posto principale occupa la libertà che diventa un valore assoluto. Lo sfondo filosofico va visto nella critica illuministica portata alle ultime conseguenze. Il suo radicale rappresentante viene visto nel Nietzsche. Il modo di pensare proposto da lui sembra assai attraente ma non resiste alla critica perchè significa rassegnazione dalle virtù, in modo particolare dalla prudenza. Dettagliata analisi della tradizione aretologica basata su Aristotele e s. Tomaso lascia valorizzare la prudenza. L'articolo tende in questa direzione.