

Bp Józef ŻYCIŃSKI

APOTEOZA RELATYWIZMU ETYCZNEGO W POSTMODERNIZMIE

Istnieją powody, by oczekiwać, iż dalsza ewolucja wiedzy będzie prowadzić w kierunku afirmacji tych elementów dziedzictwa postmodernizmu, które wypracowano w wyniku racjonalnej refleksji nad dorobkiem wcześniejszych pokoleń. Surrealistyczny charakter miałoby natomiast oczekiwanie, iż rozwój wiedzy będzie prowadził do uznania relatywizmu za jedyną wartość absolutną.

Współczesny postmodernizm jest kierunkiem, w którym wielość nurtów łączy się z głębokim zróżnicowaniem stanowisk nawet przy ocenie dorobku autorów tak reprezentatywnych, jak J. Derrida, J. F. Lyotard czy Baudrillard. Mimo głębokich różnic przedstawiciele postmodernizmu łączy wspólne przekonanie, iż wielkie fabuły, narracje inspirowane ideałami Oświecenia utraciły w naszej epoce swą wartość. Doświadczenia naszego wieku nie pozwalają już kultywować wcześniejszej wiary w rozum, w osiągnięcia nauki i techniki, w obiektywny sens historii, we wspólnotę rodziny ludzkiej inspirowanej przez zbiór obiektywnych, ogólnoludzkich wartości. Szczególnie ostrej krytyce poddane zostają te wartości, którym wcześniejsze generacje przypisywały charakter obiektywny, uniwersalny i absolutny, tzn. niezależny od podmiotowych uwarunkowań czasu, środowiska czy kultury. Uznanie istnienia jakichkolwiek wartości, które miałyby wykraczać poza kontekst określonej hic et nunc sytuacji (context transcending), ma stanowić przejaw autorytarnej postawy, w którym totalitaryzm języka i rozumu ma służyć apologetyce obiektywizmu zarówno w aksjologii, jak i w etyce¹.

Podstawowe zasady postmodernizmu nie pozwalają przyjąć ani uniwersalnych zasad racjonalności, ani też zmodyfikowanej wersji doktryny o uniwersalnej naturze ludzkiej. Dlatego też na ich fundamencie otrzymujemy apoteozę relatywizmu i sytuacjonizmu etycznego. W perspektywie tej nie można mówić nawet o pojętej klasycznie etyce utilitarnej, gdyż w wielości współistniejących grup, kultur i sytuacji egzystencjalnych nie można wyróżnić zbioru wartości, którym można by przypisać obiektywną użyteczność, niezależnie od sytuacyjnego kontekstu. Stąd też jedyną uzasadnioną reakcją na wyzwolenie z oświeceniowych iluzji ma stanowić afirmacja pluralizmu, w którym uznaje się zarówno wielość niesprowadzalnych do siebie sytuacji egzystencjalnych, jak

¹ Por. G. Baum, „Critical Theology: Replies to Ray Morrow”, w: *Essays in Critical Theology*, Kansas City 1994, s. 22.

i prawomocność wzajemnie wykluczających się ocen odnoszonych do tych samych sytuacji w różnych tradycjach kulturowych. Przez nawiązanie do różnorodnych elementów współczesnej sytuacji kulturowej otrzymujemy zróżnicowane formalnie, lecz bliskie treściowo apologetyki relatywizmu etycznego.

Z. Bauman w swej próbie łączenia sytuacjonizmu i relatywizmu ze współczesnym pluralizmem kulturowym rozwija swoistą poetykę ponowoczesnej kondycji człowieka pisząc: „W tej części świata, gdzie święciła największe triumfy, nowoczesność nauczyła się [...] żyć ze świadomością własnej niespełnialności. Nie tylko czarny, ale wszystkie kolory są dziś piękne i wolno im wszystkim chełpić się swoją urodą, choć jeden rodzaj piękna jest niepodobny do drugiego. Może nie jest to jeszcze tęczowa koalicja, ale jest to już chyba tęczowa koegzystencja. Tak więc tęczę przypominająca, polisemiczna i pstra kultura naszych czasów jest bezwstydnie wieloznaczna, powściągliwa w wydawaniu sądów, z konieczności tolerancyjna wobec innych”².

Powstaje pytanie: czy charakterystyka „pstrej kultury” przedstawiona przez Baumana daje się obiektywnie uzasadnić nie na poziomie zdroworozsądkowych ogólników, lecz we wnikliwej analizie związków wynikania logicznego? Czy też wynikanie takie nie zachodzi i postmodernistyczne opisy współczesnej kultury, włącznie z oceną racjonalności i etyki, można jedynie uznać za postać eseistycznej retoryki wyzwolonej z minimum odpowiedzialności za racjonalne uzasadnienie?

DIALOG MIĘDZYSYSTEMOWY JAKO WIELKA ILUZJA WSPÓŁCZESNOŚCI

W opracowaniach wielu przedstawicieli postmodernizmu usiłuje się uzasadniać relatywizm etyczny przez afirmację pluralizmu uznającego występowanie uwarunkowanych kulturowo głębokich różnic na poziomie przyjmowanych wartości i norm moralnych. Nie istnieją uniwersalne zasady rozumu, które pozwalałyby wypracować kompromisową narrację metakulturową. Nie istnieje wspólna metaprawda, natomiast samo pojęcie prawdy może prowadzić albo do stosowania represji i przemocy, albo też do „kneblowania ust” odrzucającym klasyczną racjonalność sympatykom postmodernizmu³. Wymiana informacji ma być możliwa jedynie w ramach wspólnot uznających ten sam język i przyjmujących tę samą hierarchię wartości. Stąd też niemożliwy jest dialog ponadkulturowy, a samo pojęcie dialogu należy uznać za wielką iluzję, która

² Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 214.

³ Por. J. Życiński, *Knebel odpowiedzialności czy dyktatura prawdy?*, „Więź” 1995, nr 436, s. 161-163.

dominowała w okresie „nowoczesności” i została definitywnie zarzucona w postmodernizmie.

Z przyjętą aksjomatycznie demistyfikacją dialogu różni przedstawiciele postmodernizmu usiłują łączyć odmienne treści, wychodząc niejednokrotnie zarówno poza sytuacjonizm, jak i poza radykalny relatywizm. Bauman zdaje się traktować zarówno tolerancję, jak i solidarność jako wartości absolutne, które winny być uznawane w każdym typie dyskursu ponadsystemowego. Lyotard twierdzi, iż wartością ponadsystemową jest sprawiedliwość społeczna. Wymagała ona, aby Amerykanie opuścili Wietnam, Francuzi zaś Algierię. Przyznaje on jednak, iż prawdy tej nie potrafi uzasadnić w sposób racjonalny, lecz uznaje ją jako wiedzę „transcendentną”⁴. Wielu innych przedstawicieli tego kierunku tonie w niekonsekwencjach, usiłując rozstrzygnąć, czy emancypację, wyzwolenie mniejszości, walkę z totalitaryzmem etc. należy traktować jako wartości absolutne, czy też nie.

Najbardziej niepokojącą ekspresję irracjonalizmu epistemologicznego odnajdujemy w stanowisku samego Lyotarda, głoszącym, iż pewne prawdy o podstawowej doniosłości mogą być całkowicie niedostępne dla rozumu, a mimo to są one poznawane jako prawdy przez osoby obdarzone umiejętnością transcendowania uwarunkowań sytuacyjno-kulturowych. Podobna epistemologia wprowadza do naszej wiedzy element tajemnej prawdy dostępnej dla wybranych osobników, lecz niemożliwej do racjonalnego uzasadnienia. Obawy te nie powstawałyby, gdyby każdy poznający podmiot dysponował możliwością zdobycia identycznej wiedzy „transcendentnej”. Oznaczałoby to jedynie rewolucję w epistemologii, gdzie miejsce racjonalnej refleksji zostałyby zajęte przez np. kontemplację czy mistykę. Możliwość taka jednak nie zachodzi, ponieważ dla wielu Francuzów czy Amerykanów ocena działań wojskowych w Algierii i Wietnamie jeszcze dziś daleka jest od tej jednoznaczności, którą łączy z tamtymi działaniami Lyotard. Trzeba więc konsekwentnie wyróżnić uprzywilejowaną klasę myślicieli odkrywających prawdy niedostępne dla ludzkiego rozumu. Mogłoby to oznaczać albo rehabilitację guru, albo nową postać mitu o przewodniej sile, tym razem o przewodniej sile w epistemologii.

Od czasu, gdy M. Polanyi opublikował *Personal Knowledge*, nikt nie będzie kwestionował tezy, iż w naszym poznaniu istnieją prawdy odkrywane w pozaracjonalny, czasem nawet nieskonceptualizowany sposób. Kiedy jednak przedstawiciele postmodernizmu naruszają logiczną spójność swego systemu oraz uznają, iż wbrew jego aksjomatyce można przyjąć istnienie takich prawd, nawet gdy dotyczą one zagadnień o centralnej doniosłości, nie widać wówczas powodów, dlaczego konsekwentnie nie można by rozszerzyć zbioru

⁴ J. F. Lyotard, *Au juste*, Paris 1979, s. 7n. Lyotard nie zadaje sobie trudu, by bliżej określić, na czym polega transcendowanie rozumu i dochodzenie do pewności przy formułowaniu tez, których nie można racjonalnie uzasadnić.

tych prawd na klasę innych kontrowersyjnych zagadnień, które dla innych myślicieli jawią się jako równie oczywiste i pewne, jak dla Lyotarda ocena wojny w Wietnamie. Zwolennik etyki absolutnej mógłby wówczas argumentować, iż dzięki zdolności „transcendowania” uznaje on podstawowe zasady etyczne za bardziej oczywiste niż ocena moralnych aspektów wojny w Wietnamie. Tym samym dyskusja pozostałaby nierozstrzygalna na gruncie postmodernizmu, gdyż nie można by wskazać uzasadnienia, które z ocen odkrywanych metodą „transcendowania” należy uznać za absolutnie niekwestionowalne.

Jeśli traktuje się konsekwentnie podstawowe wartościowania postmodernizmu, wówczas zarówno nasza wiedza, kultura, jak i język mogą okazać się środkami zniewolenia i represji. Szczególne zagrożenie totalitaryzmem pojawi się zarówno ze strony uniwersalnych zasad logiki, jak i w systemie monoteizmu religijnego⁵. W wartościowaniach zawartych w odnośnych tekstach totalitaryzm przedstawiany jest z reguły jako absolutna wartość negatywna. Ocena taka kłóci się z zasadą niesprzeczności logicznej odgrywającą podstawową rolę w pojętej klasycznie nauce. W postmodernistycznej filozofii nauki nauka ze swymi teoriami i odkryciami stanowi jednak jedynie formę mitu wyrażającego zainteresowania i potrzeby danej społeczności kulturowej⁶. Sympatycy tego nurtu unikają kwestii, dlaczego pewne mity okazują się technologicznie użyteczne i można na ich podstawie konstruować rakiety czy komputery, inne zaś mity, np. o społeczeństwie bezklasowym czy wybranej rasie, mogły funkcjonować społecznie dopiero po zastosowaniu środków policyjnych. Te tak istotne różnice są w postmodernizmie nie tylko ignorowane, lecz wręcz minimalizowane. Pisząc o stosunku komunizmu do kapitalizmu Bauman pomija kwestię naruszania praw człowieka, by ograniczyć się do prostej konstatacji: „Komunistyczna przygoda modernizacyjna obciążona była wszystkimi absurdalnymi cechami nowoczesności jako takiej, choć do nonsensów powszechnych dorzucił komunizm sporo innych, własnego wynalazku i produkcji”⁷.

W proponowanej perspektywie totalitarny system depreczujący elementarną ludzką godność jawi się jako prosta suma zbioru nonsensów powszechnych i zbioru nonsensów specyficznych. Powstaje pytanie, czy konsekwentny postmodernista mógłby pójść dalej, by podjąć etyczną ocenę totalitaryzmu komunistycznego. Wydaje się jednak, że skoro nie istnieją możliwości formułowania ponadsystemowych ocen, ani też nie jest uznawany żaden zbiór uniwersalnych wartości, mógłby on co najwyżej odwołać się do osobistej umiejętności transcendowania systemu i formułowania ocen, których nie dałoby się uzasadnić w sposób racjonalny. Subiektywizm i irracjonalizm otrzymałyby w tej per-

⁵ Por. B a u m, dz. cyt., s. 17.

⁶ Temat ten rozwinąłem w artykule *Postmodernistyczna krytyka racjonalności nauki*, „Studia Philosophiae Christianae” 1994, nr 2, s. 299-312.

⁷ B a u m a n, dz. cyt., s. 309.

spektywie formę tych paradygmatów interpretacyjnych, które oceniano jednoznacznie negatywnie w dziejach myśli ludzkiej. Także współcześnie jednak można spotkać apoteozę podobnych wzorców interpretacyjnych. Na przykład ceniony za dorobek z dziedziny logiki nauki A. Zinowiew w wielu swych wystąpieniach w latach siedemdziesiątych argumentował, iż moralną ocenę komunizmu oraz mentalności charakterystycznej dla homo sovieticus mogą rozwijać jedynie członkowie społeczeństwa komunistycznego; nieprawomocna miała być natomiast wszelka próba ponadsystemowej oceny totalitaryzmu marksistowskiego.

Równie jednoznaczne oceny formułowano w rozwoju myśli filozoficznej na gruncie systemów monologicznych, w których kwestionowano możliwość lub celowość dialogu ponadsystemowego. Postawa taka pojawiała się najczęściej w systemach dogmatycznych, których przedstawiciele występowali w roli rzeczników ostatecznych prawd niepodatnych na dalsze modyfikacje. Dogmatyzm niektórych wersji postmodernizmu występuje w ukrytej, bardziej wyrafinowanej formie. Jako prawdę ostateczną traktuje się w nich tezę głoszącą nieistnienie jakichkolwiek prawd ostatecznych i podważającą koncepcję prawdy absolutnej. Konsekwentne traktowanie tej tezy wprowadza retorykę na miejsce racjonalnych analiz, dialog zaś zastępuje monologiem. Podobna propozycja filozoficzna stanowi przeciwstawienie wobec wielu nurtów współczesnej filozofii, w których międzysystemowy dialog, z jego znanymi ograniczeniami i uwarunkowaniami, traktuje się jako jedną z ważniejszych propozycji myśli współczesnej⁸.

NIEWSPÓŁMIERNOŚĆ SYSTEMÓW A RELATYWIZM WARTOŚCI

Zarówno obiektywne wartości, jak i uniwersalne zasady etyki zostają uznane przez postmodernizm za utopię z tej racji, że nie istnieje możliwość ponadsystemowego dialogu, w którym dałoby się osiągnąć consensus na poziomie metajęzykowych ustaleń. Niemożność ta ma wynikać z niewspółmierności interpretacji przedstawianych w odrębnych kręgach kulturowych. Pojęcie niewspółmierności teorii zostało spopularyzowane w filozofii nauki dzięki pracom Th. Kuhna i P. Feyerabenda. Kiedy jednak po okresie żywych polemik dla przedstawicieli nauk przyrodniczych oczywista jest niemożność łączenia z nim obciążonych ideologicznie treści, treści takie nadal usiłuje się wprowadzać w kręgu filozofów kultury, przedstawicieli nauk społecznych oraz profesjonalnych krytyków moderny.

⁸ Por. np. F. Jacques, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Paris 1979; t e n ż e, *L'espace logiques de l'interlocution*, Paris 1985.

Nim postmoderniści uczynili użytek z tezy głoszącej, że treści należące do dwóch różnych paradygmatów są wzajemnie nieprzekładalne lub nawet nieporównywalne, tezę tę rozwijali w podobnym duchu radykalni przedstawiciele nauk społecznych. Między innymi R. Sukenick na jej podstawie zakwestionował możliwość poznania obiektywnej rzeczywistości, orzekając *ex cathedra*: „Wszystkie wersje «rzeczywistości» mają charakter fikcyjny. Mamy więc twoją wersję i moją wersję. Wersję dziennikarzy i historyków, filozofów i naukowców [...] Nasz wspólny świat jest tylko pewną deskrypcją; [...] rzeczywistość jest zaś wytworem [...]”⁹. Samozwrotne zastosowanie argumentacji Sukenicka upoważniałoby do stwierdzenia, iż przedstawiona opinia ma charakter fikcyjny, stanowiąc tylko jedną z wielu prób opisu rzeczywistości, skazanych z góry na niepowodzenie. Argumenty Sukenicka kwestionujące istnienie obiektywnej rzeczywistości mają podobną wartość co argumenty postmodernistów kwestionujących absolutny i obiektywny charakter wartości i norm etycznych. Dużą rolę odgrywa w nich łączenie ich ze zmodyfikowaną tezą Kuhna o niewspółmierności takich poglądów, które byłyby obce autorowi tej tezy.

Sam Kuhn pisze o tym jednoznacznie przeciwstawiając się łączeniu mocnych komentarzy ontologicznych z jego stanowiskiem. W artykule *Theory-Change as Structure Change: Comments on the Sneed Formalism* stwierdza on: „Przez odniesienie terminu «niewspółmierność» do teorii zamierzałem jedynie podkreślić, że nie istnieje żaden wspólny język, w obrębie którego obie teorie mogłyby być w pełni wyrażone i który tym samym umożliwiłby ich porównanie punkt po punkcie”¹⁰. Czy takiego wspólnego języka nie dałoby się wypracować dla wielu porównywanych teorii – pozostaje sprawą otwartą. Można zgodzić się, iż w języku kata teksty o godności człowieka, wierności sobie i zasadom okazałyby się tekstami pozbawionymi sensu. Symetrycznie wywody kata usprawiedliwiające jego prymitywizm moralny mogą okazać się również w niektórych punktach całkowicie niepojęte dla ofiary cierpiącej z powodu tego prymitywizmu. Nie upoważnia to jednak do łączenia z tym zjawiskiem ideologii, w której twierdzi się, iż wartościowania etyczne podzielane przez kata i ofiarę są równie dobre z racji ich niewspółmierności, jak również z powodu niemożności odwołania się w ocenach do obiektywnych kryteriów niezależnych od przyjętego paradygmatu.

W cytowanym artykule Kuhn protestuje także przeciw utożsamianiu niewspółmierności z nieporównywalnością. Sympatycy relatywizmu powołujący się na jego dorobek usiłują twierdzić, iż wszystkie wizje są równoprawne, nieporównywalne i niczego nie można powiedzieć na pewno. Tymczasem Kuhn podkreśla, iż termin „niewspółmierność” zapożyczył z matematyki. Nie-

⁹ R. Sukenick, *Upward and Juward; The Possible Dream*, w: *Seeing Castañeda*, New York 1976, s. 113.

¹⁰ „Erkenntnis” 10 (1976) s. 190n.

współmierna jest np. przekątna kwadratu i jego bok, gdyż nie ma jednostek miar, które w sposób bezpośredni i dokładny mogłyby określać mierzone w obu przypadkach odcinki. Nie znaczy to jednak, iż nie możemy nawet powiedzieć, że przekątna jest dłuższa od boku. Tymczasem w tym właśnie duchu usiłują interpretować Kuhna postmodernistyczni sympatycy relatywizmu, wykluczając możliwość ponadsystemowego dialogu.

W sensie odmiennym niż Kuhn terminu „niewspółmierność” używa Feyerabend. W analizie jego tekstów wyróżnia się przynajmniej trzy odmiennie pojęcia niewspółmierności. W podstawowym znaczeniu autor *Against Method* akcentuje, iż niewspółmierność teorii należących do odmiennych paradygmatów przejawia się w tym, że podstawowych pojęć tych teorii nie można porównywać treściowo przez odwołanie się do relacji inkluzji, wykluczania czy rozłączności. Feyerabend przyznaje jednak, iż każdy, kto wejdzie na bagnisty teren niewspółmierności, wychodzi z niego z głową pełną szlamu¹¹. Komentując tę uwagę R. Bernstein dorzuca tylko, iż sam Feyerabend nie stanowi bynajmniej wyjątku, gdyż – niezależnie od uściślających deklaracji – w różnych kontekstach łączy on całkowicie różne treści z terminem „niewspółmierność”¹². Bernstein wskazuje też na ciekawe spostrzeżenie, iż z pojęciem ludzkiego „ja” są łączone odmiennie treści w Maroku, na wyspach Bali i w Japonii. Nie wynika jednak z tego wcale, by przedstawiciele trzech wymienionych kultur nie byli w stanie porozumieć się wzajemnie w wypowiedziach, w których pojawia się zaimek „ja” lub jego odpowiedniki¹³. Zacieranie różnic między trudnościami a niemożliwością stanowi nieskomplikowaną formę apologetyki irracjonalizmu.

Przytoczone wypowiedzi ukazują słabość podstawowych tez leżących u podstaw postmodernistycznej akceptacji relatywizmu etycznego. Odwoływanie się do współczesnego załamania wielkich fabuł, wzajemnych sprzeczności między nimi, ograniczeń rozumu etc. również wydaje się być wynikiem nieporozumienia. Najważniejsze ograniczenia racjonalnego dyskursu, ukazwane przez tzw. twierdzenia limitacyjne, poznano w latach dwudziestych i trzydziestych naszego stulecia. Rok 1951 uważany jest za symboliczną datę śmierci pozytywizmu logicznego, w którym usiłowano jeszcze rozwijać apoteozę nauki iluzorycznej. Już w XIX wieku dobrze wiedziano, iż nie sposób bronić tezy Woltera głoszącej: „jedna jest etyka i jedna geometria”, gdyż wraz z powstaniem geometrii nieeuklidesowych powstała możliwość konstruowania nieskończenie wielu systemów geometrii. Twórcy postmodernizmu zauważyli wszystkie te zjawiska stosunkowo późno i złączyli z nimi

¹¹ Por. „British Journal for the Philosophy of Science” 28(1977) s. 363.

¹² Por. R. B e r n s t e i n, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia 1983, s. 79n.

¹³ Por. tamże, s. 96.

mocny komentarz ideologiczny, w którym główną rolę odgrywają idealizujące uproszczenia. Nie ma podstaw, by twierdzić, że na jakimkolwiek etapie życia ludzkości kierowała jedna metanarracja (resp. jedna fabuła). Przeciwnie, znane świadectwa konfliktów wartości świadczą o wzajemnym ograniczaniu się różnych interpretacji przyjmowanych w tej samej wizji świata. Uważam, iż ograniczanie takie występuje również w fabule postmodernizmu i że w jej konsekwentnym rozwinięciu dojdziemy do wewnętrznych sprzeczności.

MONOLOG, DIALOG, ETHOS

Jedno z centralnych pytań, które należy skierować w stronę postmodernistycznego odrzucenia klasycznej etyki, brzmi: w jaki sposób może funkcjonować społeczeństwo, w którym wartości i normy etyczne są zrelatywizowane do poszczególnych grup, wyrażając ich interesy i przekonania? W tradycyjnych odpowiedziach na to pytanie odwoływano się albo do wartości obiektywnych, albo do umowy społecznej. Według postmodernizmu wartości obiektywne nie istnieją, poszukiwanie umowy jest przedsięwzięciem syzyfowym, w którym ludzimy się, że rozwiniemy dialog, podczas gdy skazani jesteśmy na wzajemne monologizowanie.

W stanowisku takim praktycznie znika możliwość przypisywania ocenom systemu totalitarnego absolutnego charakteru czy uznanie obiektywnej wyższości systemu demokracji nad dyktaturą. Trzeba by również zakwestionować większość wartościowań, które znalazły się w *Orędziu biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji*, gdzie czytamy m. in.: „Z tego, iż w społeczeństwie istnieje wielość głoszonych prawd, nie wynika bynajmniej konieczność rezygnacji z absolutnej prawdy. Z tego, że różne grupy przyjmują odmienne hierarchie wartości, nie wynika, by wszystkie wartości miały charakter względny. W rozwoju kultury ludzkiej zawsze utrzymywała się wielość opinii, zwyczajów i stanowisk przyjmowanych przez poszczególne ośrodki. Nasilenie tych różnic w obecnej epoce nie upoważnia do formułowania radykalnych sądów, iż człowiek nie może poznać prawdy, zaś wszystkie oceny są jednakowo prawomocne. Gdyby tak było rzeczywiście, nie moglibyśmy jednoznacznie potępić ludobójstwa inspirowanego przez fanatyzm, opinie torturowanych ofiar miałyby tę samą wartość co opinie ich oprawców, zaś faszyzm i inne formy totalitaryzmu należałoby uznać za stanowisko nie gorsze od demokracji. Podobne podejście nie pozwalałoby bronić praw człowieka, walczyć o sprawiedliwość czy spieszyć z pomocą cierpiącym, gdyż wszystkie wymienione wartości uznano by za względne.

Uznanie pluralizmu za cechę współczesnych społeczeństw nie oznacza więc łatwej aprobaty dla wszystkich wzajemnie wykluczających się poglą-

dów. Nie można równocześnie aprobować pokoju i przemocy, miłości i nienawiści, dialogu i fanatyzmu. W praktyce nowożytnej demokracji istnieje zbiór wartości, które przyjmowane są jako oczywiste i niekwestionowalne. Wierność tym wartościom sprawia, iż dla ich uznania nie potrzeba dyskusji nad dopuszczalnością stosowania tortur ani też badania opinii społecznej w sprawie kanibalizmu. Jest oczywiste, że wspomniane praktyki nie mogą należeć do tradycji kulturowej godnej człowieka. Nieporozumieniem są więc formułowane ostatnio w Polsce sugestie, aby państwo neutralne światopoglądowo zachowało neutralność także w odniesieniu do wszelkich wartości. Gdyby podobne sugestie traktować serio, nie można by bronić humanizmu i troszczyć się o rozwój kultury, gdyż wszystkie poglądy byłyby traktowane jako jednakowo dobre, także te, które negują potrzebę troski o humanizm i kulturę.

Demokracja pozbawiona fundamentu wartości niesie ryzyko łatwego przekształcenia się w dyktaturę i stwarza warunki do rozwijania nowych wersji «jedynie słusznej ideologii». Skoro bowiem nie istnieją obiektywne wartości, każdy dyktator może twierdzić, iż proponowane przez niego struktury społeczne nie ustępują w niczym strukturom demokratycznym. Autorytarna samowola może zostać wówczas uznana za równie cenną jak dialog i tolerancja. Wspólnota, nie uznająca żadnych wartości za nienaruszalne, może łatwo przekształcić się w system, w którym jedynym źródłem moralności będzie dyktat mocniejszych nad słabszymi, przemocy nad prawem, a w następstwie także totalitarnej władzy nad demokracją. Doświadczaliśmy już tego w ideologii, która głosiła, iż moralnie dobre jest to, co służy interesom rewolucji proletariackiej. Ogromna jest cena, którą pokoleniom XX wieku wypadło zapłacić za proklamowanie interesów rasy lub walki klas jako najwyższej wartości oraz źródła postępu i rozwoju. Właśnie ci, którzy doświadczyli zgubnych konsekwencji dwóch potwornych totalitaryzmów XX wieku, są w sposób szczególny powołani do tego, by przeciwstawić się przemocy i budować przyszłość na trwałych, niepodważalnych wartościach uznających godność każdej osoby ludzkiej za fundament prawdziwego postępu i rozwoju. Unikając błędów przeszłości, musimy chronić świat uniwersalnych wartości ludzkich, które stanowią konieczny warunek rozwoju ludzkiej osoby, by na tych wartościach budować zręby polskiej demokracji¹⁴.

Zarówno autorzy *Orędzia*, jak i przedstawiciele postmodernizmu uważają pluralizm za nieuniknione zjawisko kulturowe. Różnią się oni zasadniczo przy ocenie możliwości dialogu. Różnice te wynikają zarówno z odmiennego stanowiska co do możliwości komunikacji między przedstawicielami odmiennych kultur, jak i z odmiennego odniesienia do wartości obiektywnych. Pluralizm

¹⁴ *Dialog, Tolerancja, Wartości. Orędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji*, Tarnów 1995, s. 13n.

nie oznacza rezygnacji z prawdy, lecz uwrażliwia na złożoność i trud jej poszukiwania. Postawy takiej uczy Jan Paweł II, pisząc w swym słynnym liście o związkach chrześcijaństwa z kulturą współczesną, wydanym z racji 300. rocznicy publikacji *Principiów* Newtona: „wizja zjednoczenia wszystkiego i wszystkich w Chrystusie [...] wnosi w naszą wspólnotę odczucie głębokiego poszanowania dla wszystkiego, co istnieje. Wnosi nadzieję i pewność, że to kruche dobro, piękno i życie, które dostrzegamy we wszechświecie, zdąża w stronę dopełnienia i spełnienia, jakich nie przewyciężą siły rozpadu i zła. Wizja ta dostarcza wreszcie zdecydowanej afirmacji tych wartości, które wyłaniają się z naszej wiedzy i z szacunku dla stworzenia”¹⁵.

Optymistyczna perspektywa papieskiej wizji znajduje uzasadnienie w pracach wielu teologów reprezentatywnych dla myśli naszego stulecia. Między innymi H. Urs von Balthasar w pracy *Die Wahrheit ist symphonisch: Aspekte des christlichen Pluralismus* podkreśla, iż głębia nieprzebranych bogactw objawionych w Chrystusie nie może zostać zadowalająco wyrażona w jednym systemie myślowym i dlatego wymaga „symfonicznego” zespolenia wielu systemów. Pojęcie symfonii odnosi jednak do pojęcia harmonii muzycznej. Jeśli harmonię uważa się za wytwór czysto subiektywny, znika możliwość wykazania, iż muzyka Mozarta ma większą wartość od piosenek przedszkolaków, a polszczyzna Sienkiewicza obiektywnie stoi wyżej od języka charakterystycznego dla tekstów Machejka. Nie można by również wówczas przyjmować doktryny praw człowieka, gdyż istnieje wiele kultur, w których prawa te nie są uznawane i skutkiem tego ich absolutyzowanie trzeba by uznać za dążenie do imperializmu wartości i norm uznawanych w cywilizacji zachodniej.

W tekstach postmodernistów pojawiają się często ponadsystemowe wartościowania wprowadzane w sposób mniej lub bardziej ukryty. Zarówno wtedy, gdy Bauman twierdzi, iż solidarność jest ważniejsza od tolerancji, jak i wówczas, gdy stawia chaotyczną różnorodność przed racjonalny porządek czy symetryczny ład, pojawiają się u niego oceny zamierzone jako obiektywne i ponadsystemowe. Trudno jest uznać za konsekwentne stanowisko, w którym deprecjonuje się określone wartości tak długo, dopóki nie okażą się one przydatne do rozwinięcia innych tez systemu. Podobna praktyka interpretacyjna nie zależy od wyników dyskusji o komunikacji ponadsystemowej. Ukazuje ona bowiem wewnętrzne sprzeczności postmodernizmu. Można je wprowadzić bagatelizować, twierdząc, iż nie przyjmuje się w nich klasycznej koncepcji racjonalności, trudno jest jednak zastąpić logiczne prawa wynikania impresją, esejem i retoryką.

¹⁵ *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a V. Coyne'a, dyrektora Obserwatorium Watykańskiego, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1990, nr 12, s. 5.*

POZARACJONALNE UWARUNKOWANIA
RELATYWIZMU ETYCZNEGO

Niedopuszczalność argumentów *ad hominem* czy *ad personam* przejawia się w tym, iż usiłują one sprowadzać problematykę merytoryczną na poziom pozaracjonalnych uwarunkowań, w których główną rolę odgrywają czynniki psychospołeczne. Istnieją jednak sytuacje problemowe, w których należy odwoływać się do tych ostatnich czynników. Reguluje to tzw. metodologiczna zasada aracionalności pozwalająca na społeczno-kulturowe wyjaśnianie tych problemów, których nie można wyjaśnić na poziomie racjonalnych związków wynikania logicznego¹⁶. Analiza tych ostatnich związków pozwala usprawiedliwić jedynie część doktryny przyjmowanej przez postmodernistów. Aby wyjaśnić genezę najbardziej radykalnych składników tej doktryny, można w zgodzie ze wspomnianą zasadą odwołać się do jej uwarunkowań społeczno-kulturowych.

Analiza tych uwarunkowań świadczy, iż intelektualny radykalizm przedstawicieli postmodernizmu szedł w parze z ich radykalizmem społecznym i politycznym. Lyotard przez długi okres działał w lewicowej grupie „Socjalizm albo Barbarzyństwo”. Barthes należał do kręgu współpracowników lewicowego pisma „Tel Quel”, w którym w okresie 1960-1982 propagowano tzw. „rewolucję kontekstualną”. Wielu innych przedstawicieli dało się poznać jako konsekwentni sympatycy i obrońcy mniejszości seksualnych. Bauman, nim dał się poznać jako zdecydowany krytyk obiektywnych wartości, w roku 1953 na łamach „Myśli Filozoficznej” bronił obiektywności marksistowskich praw historii, a jeszcze jesienią 1955 roku atakował na łamach „Po prostu” krytyków marksistowskiego dogmatyzmu i zapewniał o obiektywnym charakterze zwycięstwa rewolucji socjalistycznej. Elementy metodologii z tamtego okresu przetrwały jeszcze w obecnych pismach Baumana, kiedy czytamy w nich: „Chaos, «to, co nie jest ładem», jest czystą negacją. Jest zaprzeczeniem wszystkiego, czym usiłuje być porządek”¹⁷. W sformułowaniach tych następuje takie samo pomieszczenie porządku logicznego i ontologicznego, jakie występowało w klasycznych tekstach Engelsa. Formułując swe prawo negacji i walki przeciwieństw Engels nie orientował się, iż negacja jest cechą zdań w sensie logicznym, nie zaś cechą zjawisk. Dlatego też mógł on pisać o negacji ziarna i negacji siewu jęczmienia. Odnajdywanie tego samego stylu („negacja ładu”) w tekstach pisanych poza nurtem materializmu dialektycznego trudno przyjąć bez konsternacji.

Być może postmodernistyczna niechęć do zasad kultury logicznej wynika z podobnych inspiracji co romantyczna krytyka filozofii „szkiełka i oka”.

¹⁶ Por. J. Życiński, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993, s. 275.

¹⁷ Bauman, dz. cyt., s. 19.

Zarówno we współczesnym postmodernizmie, jak i w XIX-wiecznym romantyzmie znajdujemy reakcję przeciwko bezkrytycznej apoteozie nauki i racjonalności oraz towarzyszącym jej iluzjom. Reakcja ta nie musi jednak prowadzić do obciążonych ideologicznie generalizacji, w których usiłuje się odrzucić całość racjonalnego dorobku Oświecenia. Podobny radykalizm może pociągać sympatyków felietonowego postmodernizmu, ma on jednak niewiele wspólnego z tradycją intelektualną, w której ceni się uzasadnione opinie oraz związku wynikania logicznego. Po krótkim okresie przejściowej fascynacji bulwersującymi pracami Lyotarda czy Rorty'ego w pracach życzliwych postmodernizmowi odnajdujemy obecnie wyważoną krytyczną refleksję nad tymi składnikami dziedzictwa nowożytności, w których wprowadzano nieuzasadnioną merytorycznie apoteozę nauki i techniki, negując implikowane przez nie pojęcia racjonalności, obiektywizmu, absolutnej wartości¹⁸. Krytyka ta nie upoważnia jednak do arbitralnej apoteozy relatywizmu, irracjonalności czy sytuacjonizmu. Mimo iż w różnych kulturach można spotkać różnorodne oceny nauki i techniki w wersji zainicjowanej przez rewolucję Galileusza–Newtona, to jednak absolutną prawdą pozostaje stwierdzenie, iż urządzenia radiotechniczne lub statki kosmiczne mogą funkcjonować jedynie na gruncie fizyki zainicjowanej przez tę rewolucję, nie będą zaś działać na gruncie fizykalnych przekonań podzielanych w kulturze Pigmejów czy w wierzeniach Azanda. Analogicznie wielość możliwych do przyjęcia układów odniesienia dopuszczanych w Einsteinowskiej teorii względności nie zmienia faktu, iż w ramach tej teorii prawa fizyki nie zależą od opisu przyjętego w danym układzie odniesienia i z tej racji mogą być traktowane jako absolutne. Brak uwzględnienia podobnych faktów przez klasyków postmodernizmu, koncentrujących uwagę na zjawiskach kultury i opracowaniach nauk humanistycznych, doprowadził do arbitralnego związania z tym nurtem ideologii relatywizmu i sytuacjonizmu. Można to częściowo usprawiedliwiać tym, iż klasycy nurtu znali tylko w niewielkim stopniu dorobek filozofii nauki, a w jeszcze mniejszym dorobek nauk formalnych i szczegółowych. Próby ekstrapolowania na te ostatnie prawidłowości zachodzących na poziomie ludzkiej kultury prowadzą do groteskowych następstw. Podobny charakter mają próby rozwijania etyki postmodernistycznej na fundamencie socjologiczno-kulturowej refleksji nad przemianami społecznymi, które zawierają błąd *petitionis principii*.

Niewątpliwie dałoby się wypracować stanowisko, w którym bliska duchowi postmodernizmu uzasadniona krytyka tych iluzji Oświecenia rozwijana byłaby w perspektywie poznawczej zgodnej z myślą chrześcijańską. Istnieje wiele zmierzających w tym kierunku prac o różnym stopniu radykalizmu i różnym

¹⁸ Por. G. Penati, *Contemporaneità e postmoderno: Nuove vie del pensiero?*, Milano 1992.

stopniu uzasadnienia¹⁹. Istnieją również opracowania, w których usiłuje się wypracować epistemologiczne fundamenty etyki, uwzględniając uzasadnione merytorycznie tezy postmodernistycznej krytyki²⁰. Konkretnie postacie proponowanych nowych ujęć pozostają bliskie propozycjom interpretacyjnym wypracowanym poza nurtem postmodernizmu, uwzględniając uproszczenia i generalizacje zawarte w tradycji określanej mianem „moderny”. Metodologicznym nieporozumieniem byłoby jednak wprowadzanie na ich miejsce nowych uproszczeń i generalizacji zawierających apoteozę postmoderny. Zasadniczy problem wychodzi więc daleko poza pytanie o możliwość wypracowania kompromisowych ujęć łączących istotę chrześcijaństwa z krytyką moderny. G. Baum twierdzi, że gdy usiłował przybliżyć idee postmodernizmu swym współpracownikom, poinformowano go, iż idee te pozostają zbiorem czysto akademickich kwestii pozbawionych odniesienia do praktycznych zagadnień niesionych przez życie²¹. Problem w tym, iż najczęściej są to akademickie kwestie sprzed półwiecza. Przed laty pasjonowały one społeczność naukową pytającą o granice racjonalności i konsekwencje pluralizmów interpretacyjnych. Obecnie, kiedy społeczność ta żyje już innymi problemami, te same zagadnienia pasjonują szczególnie felietonistów i ideologów oraz autorów łączących w różnych proporcjach składniki charakterystyczne dla felietonu i manifestu ideologicznego. Istnieją powody, by oczekiwać, iż dalsza ewolucja wiedzy będzie prowadzić w kierunku afirmacji tych elementów dziedzictwa postmodernizmu, które wypracowano w wyniku racjonalnej refleksji nad dorobkiem wcześniejszych pokoleń. Surrealistyczny charakter miałoby natomiast oczekiwanie, iż rozwój wiedzy będzie prowadził do uznania relatywizmu za jedyną wartość absolutną. Dotyczy to również relatywizmu w etyce.

¹⁹ Por. J. B r e e c h, *Jesus and Postmodernism*, Minneapolis 1989; J. M i l b a n k, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990; D. A l l e n, *Christian Belief in a Postmodern World*, Westminster 1989.

²⁰ Por. A. F r a n c o, „*Prospettive etiche nel pensiero postmoderno*”, w: *Prospettive etiche nella postmodernità*, Milano 1994, s. 9-16; S. L a t o r a, *La ripresa del primato dell'etica nella filosofia postmoderna*, tamże, s. 123-130.

²¹ Por. B a u m, *Critical Theology*, dz. cyt., s. 15.