

Krzysztof Sztalt

Uniwersytet Wrocławski

Wrocław University

MORALNE DYLEMATY KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

Moral Dilemmas of Contemporary Culture

Słowa kluczowe: kryzys kultury, relatywizm, etyka, indywidualizm, rozum instrumentalny, technopol, etyka perfekcjonistyczna.

Key words: crisis of culture, relativism, ethics, individualism, instrumental reason, technopoly, perfectionistic ethics.

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest namysł nad kulturą współczesną postrzeganą z perspektywy etycznej, a punktem wyjścia przekonanie o kryzysie kultury europejskiej, którego źródłem miałyby być „śmierć Boga” (Nietzsche) czy też klęska „projektu oświeceniowego” (Gray). Istotą kryzysu kultury jest załamanie się dotychczas obowiązujących systemów wartości, co rodzi szereg dylematów moralnych. Typowy dla kultury współczesnej indywidualizm zaowocował relatywizmem aksjologicznym, doprowadził do atomizmu społecznego oraz, paradoksalnie, zrodził nowe formy zniewolenia. Inną cechą współczesności jest dominacja rozumu instrumentalnego, który głównym kryterium oceny działań czyni efektywność. Konsekwencją tych przemian dokonujących się w kulturze jest z jednej strony zagubienie etyczne, z drugiej zagrożenie wolności i podmiotowości. Czy istnieje jakieś dobre wyjście z tej sytuacji? Być może lekarstwem na moralne dylematy współczesności byłby powrót do aksjologicznych źródeł. Próbę taką podjął Henryk Elzenberg w swojej etyce perfekcjonistycznej.

Abstract

The subject of the article is a reflection on contemporary culture perceived from the ethical perspective. The starting point is the belief about the crisis of European culture, which source would be “the death of God” (Nietzsche) or the defeat of “the Enlightenment project” (Gray). The essence of the crisis of culture is the collapse of previously existing systems of values, which raises a number of moral dilemmas. One of the main features of contemporary culture is the development of individualism, which takes place in the name of freedom, but which has resulted in axiological relativism, led to social atomism and, paradoxically, raises new forms of enslavement. Another important feature of contemporary culture is the dominance of instrumental reason. The consequence of these changes of culture is, on the one hand, ethical confusion, on the other, the threat of human freedom and subjectivity. Is there any good way out of this situation? Perhaps a cure for the moral dilemmas of modernity would be a return to axiological sources. Such an attempt was made by H. Elzenberg in his perfectionist ethics.

Namysł nad kulturą współczesną rodzi szereg problemów, a podejmowane próby diagnozy jej kondycji prowadzą do kolejnych sprzeczności. Nie potrafimy rozstrzygnąć, czy żyjemy w „najszcześniejszej” epoce w dziejach czy w „kulturze wyczerpania”, czy rozwój technologiczny czyni nas „panami naszego życia” czy może przeciwnie – niewolnikami zamkniętymi w „żelaznej klatce”. Wątpliwości te można by mnożyć niemal w nieskończoność, ale w tym artykule chciałbym skoncentrować się na niektórych dylematach moralnych, zwracając uwagę na pewne paradoksy. Oto bowiem, z jednej strony rozważania nad fundamentem moralności są, jak sądzę, nadzwyczaj potrzebne, z drugiej, dostrzegam często zagubienie i jałowość moralistyki retorycznej, wskazówek moralnych formułowanych przez tzw. ekspertów czy medialne autorytety.

Skąd bierze się współczesna istotność problematyki moralnej?

Nie będę się tutaj powoływał na objawy obyczajowego rozpasania czy nadużyć politycznych, które występują w masowej skali i niekiedy zdają się zagrażać najistotniejszym wartościom kultury. Bo i nie sądzę, że wszystkie z tych zjawisk można jednoznacznie ocenić. Poza tym nie wydaje mi się, by rozmiary moralnego zła w naszych czasach były istotnie większe niż to miało miejsce w czasach minionych. Analiza ilościowa jest tu chyba niemożliwa. Aktualność problematyki moralnej wynika więc, moim zdaniem, nie z takich porównań, lecz ze swoistego zagubienia ludzi w wielości moralnych prawideł, w częstym braku sposobów na odróżnienie dobra od zła w ponowoczesnym świecie, w bezradności w ocenie pewnych sytuacji i czynów.

Jakie są korzenie owego zagubienia? Jedną z najwyrazistszych chyba diagnoz współczesnej kultury przedstawił już przed ponad stu laty Fryderyk Nietzsche, mówiąc o „śmierci Boga”: „Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili! Jakże się pocieszymy, mordercy nad mordercami? Najświętsze i najmoźniejsze, co świat dotąd posiadał, krwią spłynęło pod naszymi nożami – kto zetrze z nas tę krew? Jakaż woda obmyć by nas mogła? Jakież uroczystości pokutne, jakież igrzyska święte będziemy musieli wynaleźć?”¹.

„Śmierć Boga” oznaczała dlań nie tyle stan współczesnej religijności, co raczej kultury, oznaczała wyczerpanie się żywotności tradycji

¹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1910–11 (reprint 1991), s. 168.

platońsko-chrześcijańskiej, czy też – używając określenia Arthura Lovejoya – koniec projektu świata jako „wielkiego łańcucha bytu”². Nietzsche nazywał go też nihilizmem, wyjaśniając, iż nihilizm to moment dziejowy w którym znika zasadniczy cel, brakuje „odpowiedzi na pytanie »dlaczego?« – Co znaczy nihilizm? To, że najwyższe wartości tracą wartość”³. Ale nihilizm jest nie tylko stanem kultury, lecz także sposobem myślenia: „Najbardziej krańcową formą nihilizmu byłoby przeświadczenie, że każda wiara, każde wierzenie w prawdziwość czegoś są koniecznie fałszywe: ponieważ świata prawdziwego wcale nie ma. A więc: pozór perspektywiczny, którego pochodzenie leży w nas samych [...] – Jest to miarą siły, do jakiego stopnia możemy wyznać przed sobą pozorność, konieczność kłamstwa, nie zapadając się przez to. Dotyła nihilizm, jako zaprzeczenie istnienia jakiegoś świata prawdziwego, jakiegoś bytu, mógłby być boskim sposobem myślenia”⁴. Konsekwencją myślenia nihilistycznego jest nie tylko zakwestionowanie powszechnie obowiązujących wartości, ale również najbardziej podstawowych prawd. Błędem i naiwnością jest, według Nietzschego, nawet wiara w to, że cokolwiek wiemy o świecie, „o drzewach, barwach, śniegu i kwiatach”. To, co nazywamy prawdą, to tylko „interpretacje”, do których tak przywykliśmy, że bierzemy je za „informacje o rzeczywistości”⁵. Nie znamy „rzeczy w sobie”, a pojęcia tworzące ludzką wiedzę to tylko metafory zbudowane na metaforach⁶.

Korzeni owej „śmierci Boga” i związanych z nią problemów poszukiwano w Oświeceniu. Niektórzy, jak np. Jurgen Habermas, uważali, że zasadnicze problemy współczesności wynikają stąd, iż ten oświeceniowy projekt nie został jeszcze w pełni zrealizowany. Zupełnie inaczej

² A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999, s. 378.

³ F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1910–1911 (reprint 1993), s. 10.

⁴ Ibidem, s. 37–38.

⁵ F. Nietzsche, *O prawdzie i fałszu w pozamoralnym sensie*, (w:) idem, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 187, 189; zob. także L. Kleszcz, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Toruń 2007, s. 381.

⁶ Jak pisze Leszek Kleszcz: „Nietzscheańskie przeświadczenie o metaforyczności wszelkiego poznania zostało dosyć powszechnie zaakceptowane, zwłaszcza przez filozofów zaliczanych do nurtu postmodernistycznego” – idem, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Toruń 2007, s. 381. Por. np. R. Rorty, *Filozofia jako nauka jako metafora i jako polityka*, (w:) *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, Toruń 1995, s. 17–23; idem: *Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 243–257. Ale podobne stanowisko zajmuje również H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 147–162. Oczywiście należy również wspomnieć o twórcy „metaforologii”, Hansie Blumenbergu – zob. idem, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main 1998.

genezę współczesnego stanu kultury przedstawia John Gray, który dzisiejszy kryzys kultury wiąże z załamaniem się projektu oświeceniowego: „naszym dziedzictwem jest owo odczarowanie świata, które Oświecenie zapisało nam w spadku – odczarowanie sięgające tym głębiej, że obejmuje także główne złudzenia samego Oświecenia [...]. W kulturach zachodnich oświeceniowy projekt promowania autonomii rozumu ludzkiego i nadawania nauce statusu uprzywilejowanego w stosunku do wszystkich innych form refleksji skutecznie podważył i unicestwił lokalne i tradycyjne formy wiedzy moralnej i społecznej; nie doprowadził do niczego, co przypominałoby nową cywilizację, lecz do nihilizmu”⁷.

W nieco innym języku, ale w gruncie rzeczy o tym samym problemie mówi Jean-Francois Lyotard, diagnozujący współczesność jako „postmodernizm”, którego podstawową cechą jest „nieufność wobec metanarracji”. Wielkie idee, które dotychczas jednoczyły, mobilizowały i ukierunkowywały ludzkość, wyznaczały pewne cele, utraciły swą moc⁸. Wprawdzie dla Lyotarda nie był to powód do smutku, a nawet przeciwnie – sądził, że ta krytyka „wielkich opowieści” ma charakter emancypacyjny, a będący jej konsekwencją pluralizm „małych opowieści” jest źródłem ludzkiej wolności, to jednak inni myśliciele np. Charles Taylor wskazują na ciemniejsze strony „kondycji postmodernistycznej”. Jedną z nich jest na przykład wspomniane przeze mnie zagubienie, a przynajmniej niekonsekwencja w myśleniu i działaniach. „Prawicowi, amerykańscy konserwatyści wypowiadają się jako obrońcy tradycyjnych wspólnot, kiedy atakują aborcję na żądanie i pornografię; ale w polityce gospodarczej propagują nieskrępowany kapitalizm, który bardziej niż cokolwiek innego przyczynił się do upadku historycznych wspólnot i panowania atomizmu; który nie zna ani granic, ani lojalności [...]. Z drugiej strony znajdujemy zwolenników czujnego, nabożnego podejścia do natury, którzy daliby się posiekać w obronie puszczy, a jednocześnie domagają się aborcji na żądanie, uzasadniając to wyłącznie prawem kobiety do dysponowania własnym ciałem”⁹.

Również Gray mniej optymistycznie postrzega współczesność, według niego „żyjemy dziś wśród smętnych ruin projektu Oświecenia, który był najważniejszym projektem epoki nowożytnej. Jeśli mam ra-

⁷ J. Gray, *Ślad Oświecenia*, (w:) idem, *Po liberalizmie*, przeł. P. Maciejko i P. Ry-marczyk, Warszawa 2001, s. 258–259.

⁸ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 20.

⁹ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 2002, s. 91–92.

cję, twierdząc, że projekt oświeceniowy okazał się autodestruktywny, to fakt ten jest znakiem końca nowożytności, której jesteśmy dziedzicami. Naszym dziedzictwem jest owo odczarowanie świata, które Oświecenie zapisało nam w spadku – odczarowanie sięgające tym głębiej, że obejmujące także główne złudzenia samego Oświecenia”¹⁰.

Oświeceniowe promowanie „autonomii rozumu” oraz nadanie „nauce statusu uprzywilejowanego”, podważające „tradycyjne formy wiedzy moralnej i społecznej”, doprowadziło kulturę europejską do nihilizmu¹¹. W wyniku realizacji projektu oświeceniowego dokonało się „odczarowanie świata” i jest to proces, którego nie można już cofnąć czy odwrócić. Gray uważa, iż „niemożliwe jest powtórne zaczarowanie świata ani odtworzenie projektu Oświecenia. Ponowoczesna kondycja podzielnych perspektyw i praktyk pozbawionych podstaw jest naszym historycznym przeznaczeniem, z którym musimy uporać się w możliwie najlepszy sposób”¹². A rozkładu „moralności pojmowanej zarówno w kategoriach klasycznych, jak i chrześcijańskich i rozczłonkowanie odziedziczonego światopoglądu Zachodu na wielość niewspółmiernych perspektyw, co dokonało się w myśli Nietzschego, nie da się już cofnąć, a wszelkie spowodowane tym straty kulturowe są nie do powetowania”¹³. Spowodowane przez Oświecenie „odczarowanie świata da się może złagodzić, ale nie da się przezwyciężyć”¹⁴.

Z kolei Taylor, przedstawiając w *Etyce autentyczności* diagnozę kultury współczesnej, wskazuje na trzy główne zagrożenia: „Pierwsze zagrożenie dotyczy tego, co możemy nazwać utratą sensu albo zanikiem horyzontów moralnych. Drugie – wyrugowania celów przez panoszący się rozum instrumentalny. Trzecie – utraty wolności”¹⁵. Jedną z głównych „bólączek współczesności” według Taylora jest indywidualizm. Wprawdzie, jak zaznacza, bywa on czasami uważany za „najwspanialsze osiągnięcie naszej cywilizacji”, ponieważ jest wyrazem wolności przekonań, sumienia, wyboru stylu życia czy postawy. Ale jest to pewnego rodzaju uproszczenie, gdyż indywidualizm jest pojęciem dwuznacznym: może oznaczać pewien ideał moralny, ale może też kryć się za nim postawa amoralna tożsama z egoizmem¹⁶. Ponadto rozwój indywidualizmu odbył się kosztem osłabienia wyższych wartości oraz

¹⁰ J. Gray, op. cit., s. 258.

¹¹ Ibidem, s. 259.

¹² Ibidem, s. 261.

¹³ Ibidem, s. 270.

¹⁴ Ibidem, s. 273.

¹⁵ Ch. Taylor, op. cit., s. 17.

¹⁶ Zob. ibidem, przyp. 7, s. 27.

„spłaszczenia życia”, utraty jego „heroicznego wymiaru”¹⁷.

„Indywidualizm oznacza skupienie się na sobie, a w konsekwencji oderwanie od (a nawet nieświadomość) szerszych kwestii czy problemów – religijnych, politycznych bądź historycznych – wykraczających poza jednostkowe. To wszystko prowadzi do zawężenia i spłaszczenia życia”¹⁸. Dominacja indywidualizmu prowadzi do paradoksalnych konsekwencji. Podważenie tradycyjnych systemów wartości i struktur społecznych zaowocowało relatywizmem aksjologicznym, który jest, w ocenie Taylora, „głęboką pomyłką”. Kultura indywidualizmu głosząca hasło samorealizacji przybiera formy trywialne, egotyczne, a zarazem nieco absurdalne, gdyż prowadzi do „powstawania nowych postaci konformizmu wśród ludzi, którzy chcą być tylko sobą, a jeszcze dalej – nowych form zależności, w miarę jak ludzie niepewni własnej tożsamości zwracają się do samozwańczych ekspertów i przewodników wszelkiego autoramentu, otoczonych prestiżem nauki czy jakiejś egzotycznej duchowości”¹⁹.

Egoistyczny indywidualizm prowadzący do atomizmu i zaniku aktywności społecznej, dominacja racjonalno-instrumentalnych struktur wymuszających pewne zachowania, może prowadzić do nowej formy zniewolenia, nazwanej przez Alexisa de Tocqueville’a „łagodnym despotyzmem”. „Nie będą to rządy terroru i ucisku jak w dawnych czasach. Władza będzie dobrotliwa i paternalistyczna. Może nawet zachowa formę demokratyczną – z okresowymi wyborami. W istocie jednak wszystko będzie sterowane przez »potężną i opiekuńczą władzę«, nad którą lud nie będzie właściwie sprawował kontroli”²⁰.

Normy moralne a reguły działania

Inną bolączką współczesności, na którą wskazuje Taylor, jest „prymat rozumu instrumentalnego”. Ów prymat jest jedną z konsekwencji „śmierci Boga” czy też, w języku Weberowskim, „odczarowania świata”. Mówiąc o rozumie instrumentalnym, Taylor ma na myśli „ten rodzaj racjonalności, którym posługujemy się, aby wyliczyć najbardziej ekonomiczny sposób wykorzystania środków prowadzących do danego celu. Maksymalna efektywność, najlepsza relacja nakładów do zysków – oto kryterium sukcesu takiego rozumowania”²¹. Rozum instrumen-

¹⁷ Ibidem, s. 10–11.

¹⁸ Ibidem, s. 21.

¹⁹ Ibidem, s. 22.

²⁰ Ibidem, s. 16.

²¹ Ibidem, s. 12.

talny, kierujący się dążeniem do maksymalizacji wydajności, jest bardzo ekspansywny, zaczyna przenikać do wszystkich sfer życia. Splot egoistycznie rozumianego indywidualizmu i dominacji rozumu instrumentalnego niesie też ze sobą poważne zagrożenia. Jak zauważa Taylor, „struktury społeczeństwa przemysłowo-technicznego wyraźnie ograniczają nasze wybory, wymuszając na wspólnotach i jednostkach akceptację racji instrumentalnych, których nigdy nie przyjęlibyśmy w ramach poważnego rozumowania moralnego i które mogą być nawet wysoce szkodliwe”²².

Motyw dominacji racjonalności instrumentalnej pojawia się też w rozważaniach Neila Postmana. Podkreśla on, że żyjemy w czasach, gdy technika nie tylko zaczyna za nas myśleć, ale także „odczuwać i przeżywać”²³. Według Postmana symbolicznym początkiem świata technopolu może być książka Fredericka W. Taylora *Zasady naukowego zarządzania*. „Znajdujemy tam przekonanie, że podstawowym – jeśli nie jedynym – celem ludzkiej pracy i myśli jest wydajność; że rachunek techniczny pod każdym względem przewyższa ludzki osąd; że w rzeczywistości ludzkim sądom nie można ufać, ponieważ są skażone nieścisłością, dwuznacznością i zbędną złożonością; że subiektywizm stanowi przeszkodę w jasnym myśleniu; że to czego nie można zmierzyć, albo nie istnieje, albo nie ma wartości; że sprawami obywateli najlepiej pokierują specjaliści”²⁴.

Podstawową zasadą technopolu jest przekonanie, że „technika może myśleć za nas”²⁵. W ten sposób władza pozbawia podmiotowości ludzi, którzy tracąc zmysł krytyczny, zaczynają biernie poddawać się dominacji „nauki i techniki” we wszystkich obszarach życia. „Technopol pozbawia nas społecznej, politycznej, historycznej, metafizycznej, logicznej czy duchowej podstawy umożliwiającej rozpoznawanie informacji i twierdzeń całkowicie niewiarygodnych”²⁶. Jest on zarówno stanem kultury, jak i stanem umysłu, polegającym „na deifikacji techniki, co oznacza, że kultura poszukuje sankcji w technice, znajduje w niej satysfakcję i przyjmuje od niej rozkazy”²⁷. Władza technopolu nie tylko doprowadziła do osłabienia tradycyjnych instytucji społecznych, co zaowocowało „chaosem informacyjnym”, niezdolnością do odróżniania in-

²² Ibidem, s. 15–16.

²³ M. Czubaj, *W sidłach technologii*, (w:) N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 2004, s. 8.

²⁴ N. Postman, *Technopol...*, s. 68.

²⁵ Ibidem, s. 69.

²⁶ Ibidem, s. 76.

²⁷ Ibidem, s. 91.

formacji ważnych od nieistotnych, ale także do zagubienia etycznego. Postman uważa, że jest to „jeszcze jeden sposób zdefiniowania technopolu: termin ten trafnie opisuje kulturę, w której dostępne teorie nie pouczają o tym, jaka informacja jest do przyjęcia ze względów moralnych”²⁸. Inną konsekwencją dominacji technopolu jest zubożenie kultury i „upadek wielkich symboli”²⁹.

Dominacja racjonalności instrumentalnej doprowadziła do daleko posuniętego utożsamiania racji moralnych z racjami praktycznego działania, które dają się ustalić dla większych lub mniejszych grup społecznych. Ponieważ historia była ostatnio wypełniona gwałtownymi zmianami, jej owocem jest nie tyle ujednolicenie jakiegoś nowego rozumienia moralności, ile raczej podkopanie wiary w pozapraktyczne racje moralne, przy ostrym zróżnicowaniu racji praktycznych, które przyświecają działaniu konkretnych grup, warstw, środowisk. Nie istnieje niemal wspólny wymierny trybunał apelacji moralnej, do którego wszyscy bez wyjątku moglibyśmy się odwołać. Od czasów Kanta dokonano się znaczne zatarcie granic pomiędzy moralnością a regułami osiągania sukcesu (indywidualnego czy zbiorowego) – i to zarówno w sferze praktyki życia społecznego, jak i w zbiorowej świadomości.

Historia zawsze pełna była sprzecznych indywidualnych i zbiorowych, interesów. Jako czynnik zmiany społecznej działało często społeczne oburzenie, protest moralny, którego istotą był sprzeciw wobec praktycznych reguł ówczesnego życia społecznego, za przykład niech posłuży choćby pojawienie się Solidarności. Kształt moralności i jej społeczny odbiór jest uwarunkowany historycznie. Członek społeczności pierwotnej, przeniesiony w dzisiejsze czasy, nie potrafiłby wzbudzić naszego szacunku swoimi reakcjami moralnymi, trudno pewnie byłoby mu także zrozumieć niektóre współczesne zasady. Jego poczucie dobra i zła było bowiem związane z zupełnie innymi czasami i okolicznościami życia społecznego. Niemniej jednak moralność w inny sposób podlega przekształceniom historycznym niż chociażby prawo czy ekonomia.

Tak więc nawet zdolność wyrażania (jeśli nie odczuwania) cierpienia czy moralnego protestu, które przeciwstawiam praktycznym regułom działania społecznego, jest uwarunkowana historycznie. Niemniej unikając prezentyzmu, można mówić o pewnym ponadczasowym, względnie ahistorycznym dorobku moralnym ludzkości. Pod tym ostatnim rozumieniem tylko tyle, że moralność istnieje od bardzo dawna, a nie wykazuje zmienności jedynie i ściśle zależnej od dziejów ustrojów społecznych.

²⁸ Ibidem, s. 100.

²⁹ Ibidem, s. 198.

Charakterystyka ta dotyczy pewnych najogólniejszych norm moralnych, jak chociażby niezgoda na zabójstwo, gwałt czy kłamstwo. Dodać należy, że życie społeczne właściwe danej zbiorowości obfituje w rozmaite przypadki odchodzenia od tych norm przy zastosowaniu bardzo wątpliwej często kazuistyki. Nadrzędność pewnych ponadhistorycznych norm moralnych jest jednak poza wszelkim sporem. Tym samym pewna „intuicja” moralna (rozczłonkowana na konkretne zakazy czy zalecenia), choć podlega historycznej fluktuacji, jest równocześnie potężnym „współtwórcą” dziejów ludzkości, inspirując nierzadko do naprawy stosunków społecznych. „Intuicja” ta widoczna jest w wydarzeniach historycznych równie wyraźnie, jak fakt wpływu na owe wydarzenia działań praktycznych i warunków cywilizacyjnych (w rozumieniu kultury materialnej).

Konsekwencje pluralizmu

Obecnie według Graya stoi przed nami zadanie namysłu nad tym „w jaki sposób myśleć i działać w kulturze bezpowrotnie przekształconej przez projekt Oświecenia, który okazuje się pożerać sam siebie”³⁰. Procesu „odczarowania świata”, jak już pisałem, nie można cofnąć, a jedną z głównych konsekwencji załamania projektu oświeceniowego stał się pluralizm aksjologiczny.

Alasdair McIntyre wskazuje, że u podstaw projektu oświeceniowego leżała idea „niezależnego i racjonalnego uzasadnienia moralności”. Załamanie się tego projektu doprowadziło do sytuacji, w której spory moralne przybierają postać zderzenia niewspółmiernych postaw, przy jednoczesnym braku obiektywnych kryteriów oceny tych postaw. Sytuacja ta „daje początek głównym dylematom nowoczesnej teorii moralności”³¹. McIntyre uważa, że „współcześnie w celu konkluzyjnego zakończenia racjonalnego sporu trzeba by odwołać się do pewnego standardu czy zbioru standardów, których autorytet musiałaby uznać każda racjonalna osoba [...]. Ale [...] standardy takie nie mogą istnieć: każdy standard zdolny spełniać takie funkcje musiałby sam być osadzony w takiej czy innej klasie schematów teoretycznych czy pojęciowych, wyrażany i uzasadniany w ich kategoriach”³².

Nowożytność, której centralnym elementem był projekt oświeceniowy, to „okres, w którym metafizyczne i religijne poglądy czasów kla-

³⁰ J. Gray, op. cit., s. 261.

³¹ Ibidem, s. 262–263.

³² A. McIntyre, *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, London 1990, s. 172–173; J. Gray, op. cit., s. 267–268.

sycznych i chrześcijańskich zacierają się czy schodzą na margines, lecz w którym wspierane przez nie kategorie i nadzieje moralne ulegają sekularyzacji czy naturalizacji w humanistycznych doktrynach rozumu autonomicznego, postępu historycznego, romantycznego tworzenia samego siebie itp.”³³. Gray uważa, że rozkładu „moralności pojmowanej zarówno w kategoriach klasycznych, jak i chrześcijańskich i rozczłonkowanie odziedziczonych światopoglądu Zachodu na wielość niewspółmiernych perspektyw, co dokonało się w myśli Nietzschego, nie da się już cofnąć, a wszelkie spowodowane tym straty kulturowe są nie do powetowania”³⁴. Spowodowane przez Oświecenie „odczarowanie świata da się może złagodzić, ale nie da się przezwyciężyć”³⁵.

Rodzi się pytanie: czy jest to słuszna diagnoza? Niewątpliwie żyjemy w czasie, w którym doświadczamy erozji wagi i wpływu ogólnoludzkich pojęć moralnych. Mamy oto do czynienia z powstawaniem coraz liczniejszych etyk zawodowych, podczas gdy moralność jest chyba ponadzawodowa. W nauczaniu na czoło wybijają się „dekalogi” działań praktycznych pozostających na usługach przedsięwzięć ekonomicznych i politycznych. Status norm moralnych staje się coraz bardziej „bezciesny”, traci realne oparcie, którym od wieków było poruszanie ludzkich sumień opinią ogółu.

Wypływają z tego konsekwencje, które postaram się tu wymienić. Po pierwsze, coraz większe skupianie się na działaniach praktycznych prowadzi nieuchronnie do „mozaikowości” moralności, do rozbicia jej na strefy i izolowane układy stosunków, w których dobro reprezentują często sprzeczne ze sobą sądy i działania. Gęstość skupisk ludzkich, szybkość rozprzestrzeniania się informacji i dóbr (truizmem jest stwierdzenie, że cywilizacja ludzka jest dzisiaj scalona jak nigdy dotąd) musi budzić rozterki co do takiego stanu rzeczy i kwestionować powagę ogólnospołecznych norm moralnych. Po drugie, brutalizacja życia społecznego i wynaturzenia przedsięwzięć ekonomicznych stawiają coraz częściej jednostki przed groźbą całkowitego moralnego chaosu, zatrącenia jasnych norm. Wolny rynek rządzi się taktyką. Jej reguły są reakcją na bodźce płynące z zewnątrz. Każda zmiana w okolicznościach zewnętrznych zmusza do rewizji taktyki, tymczasem normy etyczne wymagają pewnej ciągłości – by mogły trwać, muszą dawać ludziom poczucie stałości, na której mogliby oprzeć swoją tożsamość. I po trzecie – kodeksy porządkujące racje moralne z punktu widzenia racji

³³ J. Gray, op. cit., s. 269.

³⁴ Ibidem, s. 270.

³⁵ Ibidem, s. 273.

praktycznych nie dają dostatecznie wyraźnych i społecznie zobowiązujących wskazówek, które normowałyby nie stosunki jednostki z grupą, a stosunki między poszczególnymi jednostkami, a wbrew pozorom nie jest to to samo (Dlaczego Kowalski nie powinien zdradzać żony? Bo jest to szkodliwe społecznie? Bo zagraża trwałości rodziny? Dość abstrakcyjne to tłumaczenia).

W jaki więc sposób próbować rozwiązać istniejące dylematy etyczne, jaką postawę zająć wobec dokonujących się przemian? Radykalni krytycy kultury współczesnej, tacy jak np. Allan Bloom, wskazują na degenerujący charakter relatywizacji wartości, który prowadzi do egoizmu i nowego konformizmu, w którym miejsce „heroizmu” zajmuje „sztuka przetrwania”. Być może jest to proces nieodwracalny i – jak twierdził Oswald Spengler – żyjemy w czasach „zmięzchu Zachodu”. Jednak według Taylora takie stanowisko jest zbyt pesymistyczne. Również zbyt krytyczne wydaje mu się stanowisko całkowicie odrzucające projekt oświeceniowy, w tym np. ideę indywidualizmu. Krytyka ta idzie zbyt daleko, gdyż pomija pozytywne aspekty indywidualizmu jako dążenia do autentyczności, samorealizacji, odpowiedzialności za własne życie. Dlatego Taylor, szukając lekarstwa na „bólączki współczesności”, próbuje iść „drogą środka”, a jego stanowisko jest odmienne „zarówno od stanowiska entuzjastów, jak i krytykantów współczesnej kultury. W odróżnieniu od entuzjastów – wyjaśnia Taylor – nie wierzę, że wszystko jest w tej kulturze takie, jak być powinno. Tu zgadzam się raczej z jej antagonistami. Lecz w przeciwieństwie do nich sądzę, iż autentyczność jako ideał moralny należy potraktować poważnie [...], najlepsza strategia polega na znalezieniu optymalnego punktu równowagi między kosztami a zyskami”³⁶. Uważa on, iż Weberowska metafora „żelaznej klatki” jest w dużej mierze słuszna: „Nowoczesne społeczeństwo rzeczywiście popycha nas w kierunku atomizmu i instrumentalizmu: zarówno utrudniają nam w pewnych warunkach ograniczenia ich prymatu, jak i generując światopogląd, który sankcjonuje je jako normy. Niemniej jednak uważam, że wizja społeczeństwa technicznego jako w jakimś sensie »żelaznego« przeznaczenia nie da się utrzymać. Wizja ta upraszcza zbyt wiele i pomija kwestie zasadnicze”³⁷. Taylor chciałby zmienić myślenie o technice: „zamiast postrzegać ją z perspektywy dążenia do coraz większego panowania nad światem, ciągłego pokonywania linii oporu przyrody, być może utwierdzającego nas w poczuciu siły i wolności, musimy widzieć je również w moralnym

³⁶ Ch. Taylor, op. cit., s. 29.

³⁷ Ibidem, s. 94.

kontekście etyki praktycznej życzliwości, która także stanowi jedno ze źródeł tak wielkiego znaczenia racjonalności instrumentalnej w naszej kulturze”³⁸. Jak zaznacza, wprawdzie nie możemy obalić władzy rynku, ale to wcale nie oznacza, że mamy godzić się na wprowadzanie we wszelkie sfery naszego życia kryteriów rynkowych, że mamy pozwolić, by racjonalność instrumentalna stała się dominującym modelem racjonalności³⁹. Strategia oporu proponowana przez Taylora polegać by miała na doprowadzeniu do rzeczywiście demokratycznego kształtowania woli politycznej. Należy walczyć z postępującą atomizacją społeczną i dążyć do do budowy autentycznego społeczeństwa obywatelskiego poprzez budzenie aktywności społecznej. A pierwszym krokiem aktywizującym mogłaby być „kompleksowa, wielopłaszczyznowa debata – intelektualna, duchowa i polityczna”⁴⁰.

Nieco inną strategię oporu wobec ekspansji rozumu instrumentalnego proponuje Postman, zachęcając do postawy „nieposłuszeństwa” wobec dominacji technopolu. Do podstawowych zasad, którymi powinni kierować się „buntownicy”, członkowie „ruchu oporu”, zalicza m.in. odmowę „uznania wydajności za najważniejszy cel stosunków między ludźmi”; uwolnienie się „od wiary w magiczną moc liczb”; niezgodę na dominację psychologii czy jakichś innych nauk społecznych nad myśleniem zdroworozsądkowym; krytyczny dystans wobec ideologii postępu; szacunek dla starszych; lojalność wobec rodziny; poważne traktowanie „wielkich opowieści religijnych”; dostrzeganie różnicy „między *sacrum* a *profanum*”⁴¹.

Moralność jako fundament kultury

Wyodrębnienie w społecznej świadomości moralności jako sfery różnej od sukcesu osobistego, ekonomicznego czy politycznego jest problemem. Moralność jest przede wszystkim systemem aksjonormatywnym. Czyn moralny to czyn podlegający ocenie pozytywnej bądź negatywnej, z punktu widzenia dobra i zła. Zwykle sfera czynów moralnych nie odziera się wyraźnie od pozostałych. Z większością ludzkich czynów wiąże się przecież pierwiastek moralny, bo większość z nich dotyczy innego człowieka. Stopień uświadamiania sobie owego pierwiastka w niemal

³⁸ Ibidem, s. 101.

³⁹ Ibidem, s. 105.

⁴⁰ Ibidem, s. 114.

⁴¹ N. Postman, op. cit., s. 220.

każdym naszym czynie wiązać należy chyba ze świadomością moralną danego społeczeństwa, stopniem moralnej wrażliwości jednostek i grup społecznych. Dobro i zło, w moim przekonaniu, nie są platońskimi ideami, lecz pojęciami ulegającymi zmianom wraz ze zmianami życia społecznego. Tak więc nie da się ustalić ich treści raz na zawsze, każde takie ustalenie dotknięte jest piętnem czasów, formą stosunków społecznych. Jedynym stałym kryterium jest albo powinno być życie ludzkie – traktowane jako najwyższa wartość moralna. Ludzi trzeba nieustannie instruować, że zabójstwo, kradzież, gwałt są złem nie tylko z racji prawnej, ale przede wszystkim moralnej. Nawet jeśli niemoralną rzecz czyni się wskutek niezwykłych okoliczności powinno towarzyszyć temu poczucie, że stała się rzecz zła. Konflikt pomiędzy swoście pojętym pragmatyzmem, działaniem nastawionym jedynie na sukces, często za wszelką cenę, a moralnością, w myśl której dobro innych ludzi, prawda czy wierność są same w sobie wartościami, występował zawsze i zawsze należy go dostrzegać, biorąc rzecz jasną stronę moralności.

Postawa etyczna, oceny i czyny moralne pełnią rolę kulturotwórczą. Kultura pozbawiona tego elementu, zdana na regulację li tylko ustawodawczą i represyjną, traci wewnętrzną spójność. Jaka może być zatem motywacja czynu moralnego? Motywacja taka zawiera się w wartości, jaką dla człowieka przedstawia inny człowiek. Niezależnie od tego, kim jest, co robi, ba, niezależnie od naszej do niego sympatii czy antypatii. Moralność ukazuje się często jako system nakazów, zakazów i zaleceń – wszystko to prawda, trąci jednak ponurą buchalterią, gdy w rzeczywistości może mieć sens głębszy, może określić sposób rozporządzania własną osobą, całkowicie autonomiczny, a nastawiony na dobro innych i własne. To, co niepokoi we współczesnej kulturze, to jej niezdolność do „otwierania” nas na wartości moralne, pojmowane zdaje się dziś jako rodzaj każdemu dostępnej twórczości. Tymczasem moralność jest fundamentem i „rusztowaniem” życia społecznego w ogóle, czymś na czym zasadza się wszelki ład społeczny, który bez moralności nie może istnieć. Banalna to w gruncie rzeczy konstatacja, jednak jak najbardziej, moim zdaniem, na czasie.

Dlatego pomimo realizmu i pragmatyzmu stanowisk Graya, Taylora czy Postmana, atrakcyjną wydaje mi się odmienna droga zmagania się z etycznymi problemami współczesności, którą możemy odnaleźć m.in. w Kantowskiej koncepcji supererogacji. Jak pisze Andrzej Maciej Kaniowski: „Supererogacja jest fenomenem, w którym najdobitniej manifestują się momenty wyróżniające bycie moralnym podmiotem, mianowicie zorientowanie na innych oraz asymetryczność roszczeń i zob-

wiązań⁴². Przedstawiona przez Immanuela Kanta w *Metafizyce moralności* teoria cnoty miała w optymalny sposób łączyć obowiązki wobec siebie i obowiązki wobec innych⁴³. Podobne stanowisko możemy odnaleźć u Richarda M. Hare'a, który krytykując zarówno podejście utilitarystyczne, jak i deskrytywizm etyczny, opowiada się za moralnością jako formą racjonalności będącej wyrazem „myślenia krytycznego”⁴⁴. Podobne podejście do problemu moralności, choć wyrażone w nieco innym języku, zaproponował Henryk Elzenberg w swojej koncepcji etyki perfekcjonistycznej. Punktem wyjścia koncepcji Elzenberga, a zarazem podstawowym pojęciem jego aksjologii jest pojęcie wartości. Dokonuje on rozróżnienia dwóch zasadniczych rodzajów wartości: utilitarnych i perfekcyjnych⁴⁵. Elzenberg zakwestionował stanowisko nihilistyczne, wskazując na istnienie wartości obiektywnych⁴⁶. Zastanawiając się nad podstawowymi problemami egzystencjalnymi, a przede wszystkim nad problemem sensu życia, doszedł do wniosku, że człowiek jest zdolny do nadania swojemu życiu sensu. Będzie to możliwe wtedy, gdy stanie się on wolnym podmiotem biorącym na siebie odpowiedzialność, gdy wybierze drogę wcielania w życie „celów wartościowych”⁴⁷. Jak pisał Elzenberg: „U mnie [...] było od początku wyraźne, »eksplicytne« powoływanie się na wartości. Traktowałem to jako zasadę i jako postawę jedynie właściwą: aksjologizm. Nie szukać ideału uzasadnień w fakcie, że odpowiada on jakimś potrzebom ani że niesie go z sobą bieg rzeczy [...]. Ale ostro i wyraźnie postawić ideał jako ideał, wysnuty z myśli o tym, co być powinno, co jest dobre i piękne, bez względu na jego faktyczny stosunek do tego, co jest”⁴⁸. Oczywiście zdawał sobie sprawę z tego, że postawa taka jest nieco „utopijna” i mało praktyczna, ale też uważał, że jest niezbędnym elementem samodoskonalenia, a zarazem czynienia świata lepszym. Kluczowym pojęciem w jego koncepcji etyki perfekcyjnej jest pojęcie „powinności”, oznaczające obowiązek w stosunku do siebie i świata, to jednoczesna „powinność bytu i powinność czynu”⁴⁹. Jednym z zasadniczych elementów jego koncepcji i bardzo ważnym etapem na drodze rozwiązywania „kłopotu

⁴² A. M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999, s. 423.

⁴³ I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2005.

⁴⁴ Zob. R. M. Hare, *Myślenie moralne, jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. J. Margański, Warszawa 2001.

⁴⁵ W. Tyburski, *Elzenberg*, Warszawa 2006, s. 34–35.

⁴⁶ Ibidem, s. 68.

⁴⁷ Ibidem, s. 65.

⁴⁸ H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 337.

⁴⁹ W. Tyburski, op. cit., s. 52.

z istnieniem” była etyka wyrzeczenia. Praktykowanie „sztuki ascezy” wewnątrznie wzbogaca i wzmacnia człowieka, czyniąc go autonomicznym podmiotem, dając poczucie siły, wolności i sensowności istnienia⁵⁰. Celem Elzenberga było dążenie do stania się *Homo ethicus*, a więc kimś, kto kierując się „wołą etyczną”, przekonaniem o istnieniu dobra i zła, dąży do udoskonalenia siebie, jak też chce czynić lepszym otaczający go świat⁵¹.

Niewątpliwie etyka Elzenberga jest jakąś odmianą etyki heroicznej, ale czy zawsze skuteczność ma być głównym kryterium oceny ludzkich działań czy postaw? Przecież w historii bardzo ważne miejsce przypada wielkim „pokonanym”, którzy w istocie okazywali się wielkimi zwycięzcami. Dlatego wciąż aktualne wydaje mi się „przesłanie Pana Cogito”⁵²:

idź dokąd poszli tamci do ciemnego kresu
po złote runo nicości twoją ostatnią nagrodę
idź wyprostowany wśród tych co na kolanach
wśród odwróconych plecami i obalonych w proch
[...]
powtarzaj stare zaklęcia ludzkości bajki i legendy
powtarzaj wielkie słowa powtarzaj je z uporem
jak ci co szli przez pustynię i ginęli w piasku
a nagrodzą cię za tym co mają pod ręką
chłostą śmiechu zabójstwem na śmietniku
idź bo tylko tak będziesz przyjęty do grona zimnych czaszek
do grona twoich przodków: Gilgamesza Hektora Rolanda
obrońców królestwa bez kresu i miasta popiołów
Bądź wierny Idź.

Literatura

- Arendt H., *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991.
Elzenberg H., *Z filozofii kultury*, Kraków 1991.
Gray J., *Po liberalizmie*, przeł. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001.
Hare R.M., *Myślenie moralne, jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. J. Margański, Warszawa 2001.
Herbert Z., *Pan Cogito*, Wrocław 1994.
Kaniowski A.M., *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999.
Kant I., *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2005.
Kleszcz L., *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Toruń 2007.
Lovejoy A.O., *Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999.

⁵⁰ Ibidem, s. 116.

⁵¹ Ibidem, s. 119–123.

⁵² Z. Herbert, *Pan Cogito*, Wrocław 1994, s. 88–89.

- Lyotard J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1910–11 (reprint 1991).
- Nietzsche F., *Wola mocy*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1910–11 (reprint 1993).
- Postman N., *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 2004.
- Rorty R., *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 2002.
- Tyburski W., *Elzenberg*, Warszawa 2006.