

Stanisław Kowalczyk

Etyka postmodernizmu

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu, kultura, zdrowie, edukacja] 4, 333-339

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski) zajmuje się głównie filozofią społeczną, antropologią filozoficzną a także filozofią i teologią sportu. Oceniony wysoko artykuł przybliży problemy ideowe postmodernizmu w perspektywie refleksji etycznej.

STANISŁAW KOWALCZYK
KUL Lublin

Etyka postmodernizmu

Słowa kluczowe: etyka, etyka normatywna i normatywno-universalna, postmodernizm, pluralizm kultury

Żaden nurt filozoficzno-ideologiczny nie może pominąć problematyki aksjologicznej, w tym również etycznej. Postmodernizm także wypowiedział się wprost lub pośrednio na temat kultury, etyki, moralności, sprawiedliwości. Te właśnie zagadnienia zostaną podjęte w tym artykule.

Pojęcie kultury

Na wstępie zarysowane zostaną podstawowe paradygmaty dotyczące problematyki kultury w ujęciu postmodernizmu. Po pierwsze, jest to ujęcie kultury przeciwstawne logocentryzmowi i racjonalizmowi, a więc rezygnujące z poszukiwania prawdy – wartości prymarnej i najważniejszej na terenie aksjologii. Po drugie, klasyczna kultura wywodząca się z greckiego i rzymskiego antyku koncentrowała się na trzech najważniejszych wartościach: prawdzie, dobru i pięknie. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w różnych sektorach kultury: filozofii pojmowanej jako kontemplacja prawdy, etyce nakierowanej na realizację dobra moralnego, sztuce dostrzegającej uniwersalne atrybuty piękna, prawie mającym na względzie ład życia społecznego. Chrześcijaństwo wniosło w kulturę wymiar sacrum wskazujący na obecność Transcendencji. Dodać należy, że kultura w jej tradycyjnym rozumieniu była pojmowana jako wytwór ludzkiej osoby, będącej jej podmiotem i celem.

Tego wszystkiego zabrakło w postmodernistycznej koncepcji kultury. Nurt ten ujmie kulturę funkcjonalnie i utylitarne, dlatego np. Richard Rorty rezygnuje z celów poznawczo-teoretycznych kultury i stwierdza, że filozofia przestała już pełnić rolę „kośćca” i „nadzorcy” całej kultury [Rorty 1994]. Kultura – jego zdaniem – nie opiera się na „wiecznych standardach” [ibidem], nie istnieją bowiem żadne trwałe i uniwersalne kryteria prawdy, dobra czy piękna. Nie filozofia i epistemologia są podstawowymi częściami kultury, lecz pragmatyka życia ludzkiego. Kultura to „wielość roszczeń poznawczych” [ibidem], jej paradygmatem jest pluralizm filozoficzny, estetyczny, obyczajowy, polityczny, światopoglądowy. Rorty opowiedział się za etnocentryzmem w pojmowaniu kultury, uznając istotną zależność ludzkich poglądów od uwarunkowań historyczno-czasowych, społecznych, politycznych itp. Równocześnie jednak mimo swego kulturowego etnocentryzmu uznawał on kulturę zachodnioliberalną za najlepszą i w pewnym stopniu obowiązującą w skali światowej. Takie stanowisko jest logicznie niekonsekwentne i wewnętrznie sprzeczne. Niektórzy komentatorzy amerykańskiego neopragmatyka uchylają powyższy zarzut, twierdząc, iż Rorty pomijał epistemologiczny walor poszczególnych kultur (w tym i liberalnej), a miał na uwadze wyłącznie fakt, że kultura zachodnia jest relatywnie najlepsza w wymiarze etycznym i politycznym [Szahaj 1996]. Takie wyjaśnienie o profilu apologetycznym idzie po linii pragmatyzmu, uznaje bowiem podrzędność prawdy wobec dobra (?) i politycznych doraźnych korzyści.

Kolejnym rysem postmodernistycznej koncepcji kultury jest jej depersonalizacja, tj. całkowite oderwanie od koncepcji człowieka jako osoby. Jeżeli kwestionuje się istnienie ludzkiej natury, to w wymiarze praktycznym następuje często odczłowieczenie kultury. Jej celem nie jest już dobro człowieka – osoby, ale spodziewane doraźne korzyści. J. F. Lyotard

w pracy *Kondycja ponowoczesna* potwierdził takie cechy współczesnej kultury, jak: konsumizm, prymitywizm, funkcjonalizm, przerost formy nad treścią, irracjonalizm [Lyotard 1997]. Depersonalizacja kultury w ujęciu postmodernizmu łączy się z jej desakralizacją. Klasyczna kultura antyczna i chrześcijańska zawsze wskazywała na eschatologiczny wymiar ludzkiego życia i obecność Transcendencji. Postmoderniści w sposób ostentacyjny zerwali z tą tradycją, co na terenie sztuki objawia się w profanowaniu symboli i wartości chrześcijańskich (sakralne symbole judaizmu i islamu nie są bezpieczne z obawy przed konsekwencjami ze strony ich wyznawców). Desakralizacja kultury postmodernizmu uzewnętrznia się także w odejściu od etyki chrześcijańskiej, w tym dekalogu (o czym będzie mowa później).

O postmodernistycznej kulturze pisze także Zygmunt Bauman, m.in. w pracy *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Szusnie zwrócił on uwagę na wpływ strukturalizmu odnośnie sposobu rozumienia natury i funkcji kultury [Bauman 2000]. Kultura w rozumieniu tradycyjnym potwierdzała przejście człowieka od stanu dzikości i barbarzyństwa do moralno-społecznego ładu. Kultura ponowoczesna przestała być jednolitym i trwałym systemem wartości, realizuje się bowiem w różnorodny sposób. Nie jest już spontanicznym przyjmowaniem zastanych norm i wartości, lecz staje się wolnym wyborem. Kultura przestała być wszechogarniającym ładem, jest zaś traktowana instrumentalnie, nie jest już przywilejem elit, gdyż służy masowemu i niewybrednemu odbiorcy. Ponowoczesna kultura jest podobna do „spółdzielni spożywców”, w której każdy może wybrać i nabyć odpowiadające mu towary [ibidem]. Kultura utraciła profil kontemplacyjny na rzecz charakteru konsumpcyjno-pragmatycznego. Bauman, odwołując się do Lyotarda, opisuje kulturę jako samokonstruującą i samoutwierdzającą się człowieka. Powstaje pytanie: na czym polega owo samokonstruowanie się człowieka, skoro kwestionuje się prawdę i obiektywne dobro.

Negacja etyki normatywnej

Postmodernizm kwestionował istnienie natury ludzkiej, tym samym podważył ontologiczno-antropologiczne podstawy etyki normatywnej. Potwierdzają to czołowi przedstawiciele tego nurtu, w tym Rorty i Bauman. Richard Rorty problematykę etyczną omawiał w pracy *Przygodność, ironia i solidarność*, gdzie wyróżnił szereg stanowisk w tym względzie [Rorty 1996]. Pierwszym z nich jest etyka I. Kanta, którą można określić jako etykę „moralnej powinności”. Myśliciel z Królewca nie odwoływał się do sfery emocjonalnej (np. litości dla cierpiącego człowieka), lecz mówił o człowieczeństwie, sumieniu, obowiązku i imperatywach moralnych jako podstawie nakazów etycznych. Kantowska teoria powinności moralnych posiada swoich oponentów, którzy wysuwają przeciw niej różnorodne zarzuty: brak empirycznych podstaw, koncentrowanie się na kategoriach powinności i obowiązku, a pomijanie realnych problemów człowieka i nadmierny racjonalizm.

Rorty także oponuje przeciw Kantowi i twierdzi, że „zasady moralne” (imperatyw kategoryczny, zasada użyteczności itd.) mają sens o tyle tylko, o ile zawierają milczące odniesienie do całej gamy instytucji, praktyk i słowników moralnych i politycznego namysłu. Stanowią przypomnienia, skróty tego rodzaju praktyk, a nie ich uzasadnienia” [ibidem]. W przekonaniu autora nie da się uzasadnić filozoficznie żadnych uniwersalnych norm etycznych, przyjmowane zaś w życiu codziennym zasady moralne mają charakter tylko zwyczajowy i pragmatyczny. O powinnościach można jedynie mówić jako konsekwencji uczucia solidarności z określoną grupą ludzką [ibidem]. Mamy więc zobowiązania jedynie wobec tych, których włączamy we wspólnotę „my”. Zastępuje na uwagę następująca deklaracja Rorty’ego: „Możemy zachować termin ‘moralność’ pod warunkiem, że moralność przestaniemy uważać za głos boskiej części nas samych i uzna-

my, że jest ona głosem nas jako członka społeczności, jako użytkowników wspólnego języka”¹. Amerykański pragmatyk, mówiąc o „boskiej części nas samych”, miał na myśli klasyczną kategorię sumienia powiązaną z ideą prawa naturalnego. Nie mógł ich naturalnie przyjąć, gdyż wątpił w istnienie osobowej natury człowieka. Sumienie rozumiał wyłącznie jako „wiązkę idiosynkretycznych przekonań i pragnień” [ibidem], sprowadzał je więc do subiektywnych przekonań i emocjonalnych pragnień. Reasumując należy stwierdzić, iż Rorty kwestionował istnienie etyki zawierającej uniwersalne i trwałe normy moralne. „Dla ironisty – stwierdził – sędzią jest on sam” [ibidem]. Był to etyczny subiektywizm deklarowany w sposób jawny.

Rorty akceptował ideologię liberalizmu, konsekwencją czego było rozgraniczanie i przeciwstawianie dwu sektorów moralności: indywidualno-prywatnego i publiczno-społecznego [ibidem]. Etyka prywatna to wyraz naszych osobistych emocji, przekonań, zamierzeń, procesu autokreacji własnej osobowości. Etyka życia publicznego wynika z przeżywanego poczucia solidarności w relacji do tych ludzi, z którymi czujemy się w taki czy inny sposób związani; etos publiczny jest rodzajem wzajemnego przystosowania się ludzi żyjących obok siebie. Rorty’ego koncepcja etyki jest zdecydowaną negacją chrześcijańskiej etyki miłości bliźniego i kantowskiej etyki powinności. Jest to konglomerat freudyzmu, libertynizmu i pragmatyzmu². Prywatny etos jest eksplikowany w duchu biologizmu Freuda, a etos publiczny oparty na liberalnych ideach tolerancji i konsensusu.

Problematykę etyczną omawiał obszernie Zygmunt Bauman, głównie w pracy *Etyka ponowoczesna*. Potocznie przyjmuje się, że postmodernizm kwestionuje jakąkolwiek etykę w imię „wyzwolenia” człowieka. Taką postawę reprezentuje Gilles Lipovetsky, zdaniem którego ponowoczesność to epoka „postdeontyczna”: odrzucenie zobowiązań o charakterze absolutnym, pełna wolność, nieograniczone korzystanie z radości życia itp. [Lipovetsky 1992]. Bauman krytycznie ocenił takie stanowisko, zarzucając wspomnianemu autorowi błąd metodologiczny: socjologia powinna badać erozję moralną i jej genezę ponowoczesnych społeczeństw, a nie uznawać tego faktu jako argumentu za odrzuceniem etyki.

Bauman nie traktuje więc ponowoczesności jako całkowitej rezygnacji z wartości i postulatów etycznych, ale nie zaakceptował także etyki normatywno-universalnej. Taką etyką jego zdaniem należy już do przeszłości, podobnie jak nieaktualna jest oświeceniowa wiara w rozum i jego nieskończone możliwości. Ponowoczesność to uznanie przygodności ludzkiego losu, ograniczoności racjonalnego poznania, dwuznaczności sytuacji moralno-społecznych, przejścia od pewników do hipotez i prawdopodobieństwa. Taką sytuacją egzystencjalną zmusza do rezygnacji z pewności osądów moralnych, a więc z etyki universalnej formułującej stałe i absolutne normy moralne. Odrzucenie etyki normatywnej nie jest jednak zagrożeniem człowieka, ale jego wyzwoleniem. Bauman motywuje to następująco: „Uwolnienie moralności z pancerza sztucznie stworzonych kodeksów etycznych (albo też wyzbycie się ambicji utrzymania jej w nim) oznacza powtórne jej ucłowieczenie, spersonalizowanie” [Bauman 1996]. Polski autor w swej wypowiedzi nawiązuje (czy świadomie?) do stanowiska marksizmu, który humanizm identyfikował z konsekwentnym naturalizmem i ateizmem³. Jedyłą korektą autora *Etyki ponowoczesnej* jest odwołanie się do języka personalizmu, który – nawiasem mówiąc – nie funkcjonuje w pismach postmodernistów. Klasyczny marksizm moralność uznał za epifenomen sfery ekonomiczno-społecznej, tj. wytwór określonych stosunków gospodarczych i relacji społeczno-klasowych.

¹ Rorty R. (1996), *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa, s. 92. Por.: s. 261, gdzie Rorty odrzuca istnienie „ośrodkowego i uniwersalnego składnika człowieczeństwa zwanego rozumem, władzy, która jest źródłem powinności moralnych”.

² Por.: J. Burrows (1991), *Conversational Politics: Rorty's Pragmatist Apology for Liberalism*, [w:] Malachowski A., *Reading Rorty. Critical Responses to „Philosophy and the Mirror of Nature”*, New York, s. 350–357.

³ Por.: S. Kowalczyk (1977), *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa, s. 139–142.

Dominująca klasa tworzyła określone kodeksy etyczne, które narzucała reszcie społeczeństwa mając na względzie własne korzyści. Bauman nie kontynuował już takiej interpretacji etyki. Nie akceptował także stanowiska ideologii liberalnej, w myśl której normy etyczne to jedynie owoc kompromisu społecznego izwartego w jego wyniku konsensusu. Polski myśliciel kwestionuje także etykę konsekwencjonalizmu, zauważając słusznie, że rezultaty działań są nieprzewidywalne do końca i zróżnicowane w odniesieniu do wielu uczestników społecznych działań [Bauman 1996]. Pluralizm istniejących kodeksów, wzorców i przekonań etycznych powoduje niepewność, wątpliwości i dylematy etyczne ludzi epoki ponowoczesnej. Konsekwencją tego jest odrzucenie istniejących kodeksów etycznych i konieczność podjęcia ryzyka osobistej decyzji w sprawach moralności. „Rehumanizacja moralności oznacza powrót odpowiedzialności moralnej z punktu docelowego (dokąd została wygnana) z powrotem do punktu początkowego procesu etycznego (gdzie jest jej właściwe miejsce)” [ibidem]. Mówiąc bardziej klarownie: odpowiedzialność człowieka wymaga nie tylko przewidywania rezultatów naszych działań, ale prawa do kształtowania wartości i postulatów moralnych. Na tym ma polegać autentyczna „odpowiedzialność osobista”. Jej konsekwencją jest fluktuacja posiadanych przekonań moralnych i nietrwałość zawieranych społecznych uzgodnień. Rezygnacja z etyki normatywnej, charakterystyczna dla postmodernistów, była przez nich motywowana obawą autorytaryzmu czy nawet totalitaryzmu w życiu społecznym.

Moralność bez etyki

Bauman jednoznacznie kwestionował potrzebę etycznych kodeksów, określając je jako heteronomię etyczną naruszającą prawo człowieka do moralnych wyborów [ibidem]. Jego stanowisko nie było równoznaczne z odrzuceniem potrzeby moralności jako takiej w życiu człowieka. Nasuwa się pytanie: jakie jest źródło i charakter doświadczeń i decyzji moralnych? Autor *Etyki ponowoczesnej* w swych dywagacjach na temat moralności łączy dość różne wątki: emotywizm etyczny, kantyzm, fenomenologię Lévinasa.

Za I. Kantem stwierdza: „To właśnie elementarny i pierwotny, 'nagi fakt' moralnego impulsu i moralnej odpowiedzialności dostarcza tworzywa, z którego zbudowane jest ludzkie współzycie”⁴. Królewiecki myśliciel mówił o imperatywie kategorycznej, Bauman używa nieco innego języka i wspomina o „moralnej wrażliwości” czy też „moralnej umiejętności” człowieka. Wspólne jest im przekonanie, że człowiek ma wewnętrzną zdolność i potrzebę do podejmowania decyzji moralnych. O ile jednak Kant nakazy moralne traktował jako akty woli człowieka, to Bauman opowiada się za emotywizmem. „Zjawiska moralne” charakteryzuje jako nieracjonalne, aporeutyczne (co wynikać ma z wieloznaczności ludzkich sytuacji) i irracjonalne [ibidem]. Ponowoczesność – przypomina – jest postawą nieufności wobec rozumu, czego konsekwencją jest dowartościowanie sfery emocjonalnej człowieka. Moralność nie może więc być wytworem racjonalności człowieka, lecz jest doświadczeniem wewnątrzno-emocjonalnym. „Jaźń moralna nie ma fundamentu”, ale opiera się na „impulsie moralnym” [ibidem]. Moralność wyjaśniana w kontekście emotywizmu ma więc profil jednoznacznie irracjonalny.

Stanowisko Baumana w zakresie problematyki etycznej jest klarowne: proponuje on moralność bez etyki. Byłaby to moralność stanowiona przez indywidualnego człowieka jako autonomiczny podmiot, dlatego rezygnująca z trwałych uniwersalnych norm etycznych [ibidem]. „Akt moralny poczyna się w samotności” [ibidem], posiada więc charakter indywidualno-osobisty. Nie istnieje żadne dobro wspólne, na którym można by skonstruować kodeks etyczny [ibidem].

⁴ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 49. Por.: „Coraz bardziej przychylamy się do stanowiska, że ludzie muszą posiadać jakąś moralną umiejętność, która sprawia, że są zdolni tworzyć społeczeństwo”. Tamże, s. 44-45.

Jest to niewątpliwie ekstremalny indywidualizm w wyjaśnianiu fenomenu moralności. Bauman jest tego świadomy, gdyż pragnie go przezwyciężyć odwołując się do sugestii E. Lévinasa. Powołuje się na jego tezę, że ontologia nie daje żadnych podstaw do racjonalnego budowania etyki [ibidem]. Zauważyć należy, że takie stanowisko jest kontynuacją twierdzenia D. Hume'a, iż opis ludzkiego bytu nie zapewnia podstaw do sformułowania etycznego „powinienem”. Lévinas rzeczywiście uznał prymat etyki przed ontologią, ale tym niemniej – w przeciwieństwie do Baumana – widział potrzebę etycznych norm. Ich podstawę dostrzegał w poczuciu naszej odpowiedzialności za „Innego”, tj. drugiego człowieka [Lévinas 1963]. Polski postmodernista określił etykę Lévinasa jako ponowoczesną [Bauman 1996]. Jest to kontrowersyjne stwierdzenie choćby z tego tytułu, że francuski fenomenolog relację z Innym ujmował jako doświadczenie Transcendencji⁵, co jest nie do przyjęcia dla ideologii postmodernistycznej.

Propozycja moralności bez etyki, głoszona przez Zygmunta Baumana, mimo szlachetnych intencji jest wątpliwa z wielu powodów. Należy oczywiście docenić fakt, iż polski zwolennik ponowoczesności uznaje potrzebę moralności w życiu osobistym i społecznym. Na uznanie zasługuje jego dezaprobatą eugeniki traktowanej jako forma inżynierii społecznej [Bauman 1995], a także stanowcze potępienie każdej formy ludobójstwa i prześladowań etnicznych⁶. Budzi natomiast wątpliwość teza, że „impuls moralny” (sumienie?) jest niezbywalnym atrybutem człowieka, ale nie uzasadnia ono żadnych uniwersalnych zasad. Czym w takim razie jest tenże impuls: czysto osobistym przeżyciem emocjonalnym? Izolowanie sumienia od sfery racjonalno-wolitionalnej człowieka sprowadza się do przelotnych irracjonalnych odczuć, na bazie których trudno mówić o autentycznej odpowiedzialności za życie własne i życie innych ludzi. Koncepcja moralności Baumana dość wyraźnie nawiązuje do teorii emotywizmu, uznając sferę emocjonalną za istotną w genezie doświadczenia moralnego. Lévinas separował etykę od ontologii człowieka, ale łączył ją z afirmacją Boga. Tego elementu nie ma w myśli postmodernistycznej. Nasuwa się także wątpliwość natury ogólnej: czy możliwa jest autentyczna moralność bez żadnych zasad? Emotywizm i sytuacjonizm etyczny jest faktycznie relatywizmem, od którego odżegnywał się Bauman [Bauman 1996]. Jeżeli nie istnieją żadne generalne normy etyczne, to nie da się racjonalnie uzasadnić potępienia czynów zbrodniarzy, którym – gdyby przyjąć propozycje Baumana – także należy przyznać prawo do autonomii moralnej.

Negacja etyki normatywnej jest wspólnym stanowiskiem wszystkich przedstawicieli postmodernizmu. O moralności bez etyki mówił także Richard Rorty, który powinności moralne traktował z jednej strony jako owoc roztropności człowieka [Rorty 1991], z drugiej zaś dedukował je z poczucia solidarności [Rorty 1996]. Choć negował możliwość przyjęcia uniwersalnych norm etycznych, to jednak nie uznawał tego faktu za relatywizm.

Idea sprawiedliwości

Wielu postmodernistów w przeszłości było adherentami marksizmu, którego istotnym elementem była idea sprawiedliwości społecznej. Ten fakt tłumaczy, że tematyka sprawiedliwości pojawia się u niektórych autorów związanych z postmodernizmem. Potwierdzeniem tego są pisma Z. Baumana, zwłaszcza jego praca *Ponowoczesność jako źródło cierpień*.

⁵ Por.: M. Jędraszewski (1990), *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań, s. 253 inn.

⁶ Bauman Z. (1995), *Wieloznaczność nowoczesna i nowoczesność wieloznaczna*, s. 70–78. Por.: „Wspomnienia, Holocaustu uszytniło grzbiety izraelskich okupantów ziemi arabskiej”. Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, s. 310. Autor zaznacza, że Żydzi czynią to samo co robili hitlerowcy: masowe prześladowania, branie zakładników, obozy koncentracyjne.

Najpierw referuje on ideę sprawiedliwości w ujęciu E. Lévinasa, który uznał ją za istotny element ładu społecznego, a jej genezę upatrywał w poczuciu odpowiedzialności za innych ludzi [Lévinas 1983]. O ile jednak francuski myśliciel cnotę sprawiedliwości analizował w ramach etyki i uznał potrzebę jej instytucjonalizacji w strukturze państwa, to polski autor sprawiedliwość określał jako wartość aporeutyczną [Bauman 2000]. Lévinas ideę sprawiedliwości wywodził z myśli starogreckiej i Biblii, uwypuklając personalny wymiar praktykowania tej cnoty.

Poglądy Baumana nie do końca są klarowne. Wyraził on zastrzeżenia co do idei państwa sprawiedliwego w rozumieniu Lévinasa, mimo to domagał się, aby państwo troszczyło się o ludzi biednych [Bauman 1995]. Postulat ten jest echem marksistowskiej koncepcji „sprawiedliwości społecznej”, który to zresztą termin autor wielokrotnie używa. Zastrzega jedynie, aby państwo było neutralne kulturowo, mając na myśli zapewne jego neutralność światopoglądową i aksjologiczną. Nowym elementem, jaki pojawił się w rozważaniach Baumana, jest makrospołeczny i nawet ogólnoswiatowy wymiar sprawiedliwości. Jej naruszeniem jest rosnąca gwałtownie polaryzacja ekonomiczno-społeczna pomiędzy bogatymi a ubogimi państwami, czego efektem jest rosnące zadłużenie tych pierwszych i powiększające się ubóstwo mieszkających tam ludzi [Bauman 2000]. Autor stwierdza jedynie fakt, nie podjął się jednak ani głębszej diagnozy takiego stanu rzeczy, ani tym bardziej nie zaproponował systemowych rozwiązań zaistniałego problemu dysproporcji gospodarczej pomiędzy państwami. Zadowolił się ogólnikowymi stwierdzeniami typu: sprawiedliwość to ogólny horyzont działań, których celem powinno być przewyżczenie zaistniałych niesprawiedliwych sytuacji. Finalną konkluzją Baumana jest pesymistyczne stwierdzenie, że „dla kwestii sprawiedliwości, podobnie jak dla kształtu odpowiedzialności moralnej, nie ma rozwiązań ostatecznych i doskonałych”. Jeszcze bardziej tchnące pesymizmem jest następane zdanie: „Potrzebne są tu [w zakresie sprawiedliwości] niepewność, niedookreślenie, niespełnienie i ambiwalencja po to właśnie, by impuls moralny i pragnienie sprawiedliwości pozostały na wieki żywe i czujne” [Bauman 2000]. Idea sprawiedliwości została zapożyczona przez Baumana z ideologii marksizmu, ale przejście na pozycje postmodernizmu nie dostarczyło mu racjonalnych przesłanek dla zaproponowania pozytywnego rozwiązania problemu. Był on świadomy, że model demokracji jest jednym z warunków sprawiedliwego państwa, ale nie daje rękąmi autentycznej sprawiedliwości społecznej.

O sprawiedliwości wspominał także Richard Rorty, który – idąc za J. Rawlsem – mówił o niej jako kategorii politycznej, a nie metafizycznej [Rorty 1991]. J. F. Lyotard także akceptował ideę sprawiedliwości: łączył ją z kategoriami różnorodności i pluralizmu, interpretował pragmatycznie, natomiast zdecydowanie oponował przeciw liberalnej koncepcji sprawiedliwości opartej na konsensusie⁷. U tego postmodernisty pojawia się sprzeczność: nie można mówić o wielości języków jako całkowicie różnych i równocześnie twierdzić, że jest generalną zasadą „oddanie każdemu tego, co jego”. Uwikłania i założenia Lyotarda potwierdzają niemożliwość sensownego rozpatrywania w jego pismach tak ważnego w aspekcie społecznym problemu sprawiedliwości. Rezygnacja z etyki normatywnej sprowadza ideę sprawiedliwości do doraźnych ujęć pragmatyczno-utilitytarnych, emocjonalnych doświadczeń, względnie pustosłowa.

⁷ *Kondycja ponowoczesna*, s. 175 inn. Por.: Haber H. F., *Beyond Postmodern Politics*, s. 27–33.

BIBLIOGRAFIA

1. Bauman Z. (1996), *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarzewska-Bakir, Warszawa, s. 18–23, 26, 44–49, 63, 82, 84, 85, 87, 91–93, 96, 114.
2. Bauman Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa, s. 80, 182–189, 196–198.
3. Bauman Z., *Ponowoczesność*, s. 89–93, 111–112.
4. Bauman Z. (1995), *Wieloznaczność nowoczesna i nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa, s. 50–59, 70–78, 310, 317.
5. Burrows J. (1991), *Conversational Politics: Rorty's Pragmatist Apology for Liberalism*, [w:] Malachowski A., Reading.
6. Haber H. F., *Beyond Postmodern Politics*, s. 27–33.
7. Jędraszewski M. (1990), *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań, s. 253 nn.
8. Kowalczyk S. (1977), *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa, s. 139–142.
9. Lévinas E. (1983), *Philosophie, justice at amour*, „Esprit” 51, nr 8–9, s. 8–17.
10. Lévinas E. (1963), *Difficile liberté*, Paris.
11. Lipovetsky G. (1992), *Le Crépuscule du devoir*, Paris.
12. Lyotard J. F. (1997), *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa, s. 61 nn., 111–119.
13. Rorty R. (1994), *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiłko, Warszawa, s. 9, 161, 239–283.
14. Rorty R. (1991), *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge, s. 178–184, 200 nn.
15. Rorty R. (1996), *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa, s. 91, 92, 137, 192, 258–263.
16. Rorty R., *Critical Responses to „Philosophy and the Mirror of Nature”*, New York, s. 350–357.
17. Szahaj A. (1996), *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław, s. 20 nn., 34 nn.

The ethics of postmodernism

Key words: ethics, normative and universal normative ethics, postmodernism, a culture of pluralism

The attitude of the leading postmodernists to the ethical-moral problems resolves itself into two conclusions: 1. all unanimously question the universal normative ethics, 2. some of them – including Rorty and Bauman – perceive the need of morality but without the subsidiaries of durable norms of ethics. Richard Rorty questions Kant's ethics of moral obligations and Christian ethics of the love of one's neighbour based on the category of conscience related to the idea of natural law. He distinguished ethics private and ethics of public life. Private ethics is the expression of personal emotions, convictions, intentions in the process of our own personality. The ethics of public life results from the experienced feeling of solidarity. Tygmunt Bauman rejected the ethics normative, ethics of marxism, ethos of liberalism and ethics of consequentialism, but accepted the need of morality in the human life. His "ethics postmodern" joins fairly different motifs: the ethical emotivism (the sphere of emotions is substantial in the genesis of the moral experience), Kantism (affirmation of existence of "moral sensitivity") and the phenomenology of Lévinas (the idea of our responsibility for the other man). There arises a doubt: is authentic morality without any principles possible? Emotivism, extreme individualism and ethical situationism, accepted by Bauman, are in reality the axiologal relativism.