

Ireneusz Mroczkowski

"O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej : propozycja Gianniiego Vattima", Andrzej Kobyliński, Warszawa 2014 : [recenzja]

Studia Płockie 42, 283-287

2014

Artykuł został 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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Andrzej Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima*. Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014, ss. 340.

Jakakolwiek sugestia o możliwości zbudowania etyki nihilistycznej zaostreza czujność nie tylko etyków chrześcijańskich, ale każdego, komu nihilizm kojarzy się raczej z kryzysem kultury, moralności i religii, niż z etyką. Dlatego książka habilitacyjna ks. A. Kobylińskiego, w której nie wyklucza się z góry takiej możliwości, warta jest nie tylko habilitacji, ale szczególnego namysłu.

Autor nie ogranicza się do radykalnego rozumienia nihilizmu (*łac. nihil – nic, nicość*), w którym wszystkiemu, co istnieje, także wartościom i zasadom, nie tylko odbiera się pozytywność istnienia, ale wprost redukuje do poziomu nicości. Taki nihilizm nie wytrzymuje próby istnienia. Jego wyznawcy powinni nieustannie się dziwić, dlaczego w ogóle są rzeczy, ludzie i wartości, *skoro nic nie istnieje*. Refleksja towarzysząca takiemu zdziwieniu powinna zadać kłam starożytnym i współczesnym sofistom, wykluczającym możliwość istnienia albo poznania prawdy.

Wydaje się, że to raczej zwątpienie w możliwość zrozumienia istnienia, prawdy i wartości budziło w historii myśli ludzkiej tęsknotę za nihilizmem. Nie jest przypadkiem, że elementy nihilizmu pojawiały się w takich kierunkach filozoficznych jak *solipsyzm, idealizm, sceptycyzm, materializm*, a więc tam, gdzie zawężano horyzont i możliwość poznania rzeczywistości. Można przypuszczać, że *zmęczenie rozumu* szło w parze z zanikiem zaufania do podmiotowo-osobowych możliwości myślenia i działania. Ponieważ ta możliwość była i jest zawsze wzmacniana wiarą religijną, nic więc dziwnego, że w XVIII w., kiedy zaczęły się rozchodzić drogi wiary i rozumu w kulturze europejskiej, zaczęła się kariera współczesnego nihilizmu.

Charakteryzując go ogólnie, A. Kobyliński wymienia – za V. Possentim – cztery istotne jego cechy. Pierwsza z nich została metaforycznie nazwana przez Nietzschego – „śmiercią Boga”; oznacza to *odkrycie*, że takie pojęcia jak istnienie, moralność, poznanie, kultura nie mają fundamentów. Drugi element nihilizmu wiąże się ze zwątpieniem w celowość świata i człowieka. Trzeci redukuje podmiot działania do czystej funkcjonalności, co prowadzi do jego uprzedmiotowienia. Czwarta cecha niweluje wszelkie różnice między sądami wartościującymi.

Konsekwencją tego jest także *przewartościowanie wartości*, w którym rozum ludzki fascynuje się głównie technologią, człowiek wątpi w sens po-

znania prawdy obiektywnej, aktywizm zastępuje kontemplację, dobrobyt materialny staje się synonimem szczęścia, gubi się ideał piękna, a miłość redukuje do przeżyć zmysłowych. Cytowany w pracy T. Gadacz ujmie to trafnie: *Nowożytny nihilizm ma kilka podstawowych wymiarów: ateizm, moralny relatywizm, egzystencjalny absurd, polityczny anarchizm i historyczny tragizm. Pomimo wielu wymiarów nihilizmu, które wzajemnie się przenikają, istnieje jedna łącząca je zasada, którą Nietzsche sformułował następująco: <nihilizm to pożądanie nicości>.*

Dlaczego od oświecenia w kulturze europejskiej, szczególnie zaś w filozofii niemieckiego idealizmu (*Fichte*), dziewiętnastowiecznych ruchach rewolucyjnych rosyjskich (M. Bakunin), u Nietzschego wreszcie, doszło do głosu owo *pożądanie nicości*, nie znajdujemy bezpośredniej odpowiedzi w rozprawie ks. Kobylińskiego. Nie to zresztą jest celem jego pracy. Poszukując etycznych źródeł pokonania – a czasem nawet pojednania – ze współczesnym nihilizmem, Autor udaje się na Półwysep Apeniński, gdzie wyrosło całe pokolenie etyków mierzących się z nihilizmem (A. Caracciolo, L. Pareyson, E. Severino, M. Cacciari, V. Possenti). Większość z nich próbowała przezwyciężyć nihilizm, choć są tacy, którzy chcieli go twórczo zaakceptować.

Do nich należy bez wątpienia Gianni Vattimo, jeden z najbardziej znanych filozofów włoskich, świadomie rezygnujący z fundującej mocy filozofii, twórca tzw. *pensiero debole* (*myśl słaba*), poszukiwacz etyki *nieagresywnej*, zwolennik *nihilistycznej etyki miłosierdzia*, opartej na zsekularyzowanej koncepcji *chrześcijaństwa posmetafizycznego*. Już samo zestawienie tych pojęć powoduje zawrót głowy i każe docenić determinację Autora recenzowanej rozprawy, mającego nadzieję na dialog z taką etyką.

Ks. Kobyliński żmudnie rekonstruuje poszczególne elementy tej etyki. U podstaw wydaje się być zafascynowanie włoskiego Filozofa Heideggerem, który – jak wiadomo – zdefiniował bycie nie w kategoriach metafizycznej obecności, ale jako wydarzenie, w którym podstawową postawą jest zawieszenie i spokój (*Gelassenheit*). Człowiekowi pozostaje przygotowanie się – w myśleniu i poetyzowaniu – na gotowość oczekiwania, w którym „niestawiennictwo Boga” jest niezamierzoną możliwością dziejów człowieka postmetafizycznego.

Vattimo jest przekonany, że metafizyka, właśnie dlatego, że wprowadzała koncepcje kategorycznej obecności bycia, prowadziła do przemocy. Nie zostawiała podmiotowi miejsca na pytania, wątpliwości, nieustanną interpretację. Prawdę kazała definiować jako zgodność myśli z rzeczywistością, szukała obiektywnego stanu rzeczy w prawie naturalnym. Tymczasem prawda jest wolną i ciągłą interpretacją, która z kolei jest procesem wymagającym interpretacji. Vattimo tak bardzo rozciąga rozumienie hermeneutyki, że do grona myślicieli hermeneutycznych zalicza nie tylko Gadamera, Heideggera, Ricoeura, ale takich filozofów jak Apel, Habermas, Rorty, Taylor, Derrida czy Levinas.

Na gruncie tak rozmytej hermeneutyki Vattimo tworzy tzw. *ontologię słabą*, w której *bycie się wydarza, staje, rodzi i umiera*. Takiemu byciu towarzyszy owo *pensiero debole*, które ks. Kobyliński tłumaczy jako *myśl słaba*. Wydaje się, że lepszym odpowiednikiem w języku polskim, byłaby określenie jej jako *myśl chwiejna*. Jest ona *słaba* w tym sensie, że prawie całkowicie pomija epistemologię, zastępując ją ontologią. Zadaniem jej nie jest dążenie do zbudowania syntezy, uchwycenie sensu, jedności i całości, ułatwianie komunikacji, odkrywanie wartości, ale *paralogiczne akceptowanie pluralizmu* form wiedzy, sposobów działania i sensów życia. Paralogiczna chwiejność tej *myśl* towarzyszy zagubionemu byciu postmodernisty, jako *włóczęgi, turysty, spacerowicza i gracza* (Baumann). Taki człowiek z góry rezygnuje z trwałej i pełnej obecności w świecie, godząc się na rozpraszenie swego bycia w bliżej nieokreślonych śladach.

Rozchwianie tej *myśl* prowadzi do eklektyzmu w opisie podmiotowości ludzkiej, ważnej przecież w budowaniu każdej etyki. Z jednej strony Vattimo zdecydowanie odrzuca traktowanie podmiotu jako władzy nad relacją człowieka do świata, rzeczy i innych ludzi. Z drugiej chce, aby w podmiocie doszły do głosu uczucia, instynkty, odmienności. W poszukiwaniu podmiotowości ludzkiej, która pełna jest odczuć, ale boi się własnej wolności, Vattimo pielgrzymuje po obrzeżach marksizmu, egzystencjalizmu, fenomenologii i *myśl* Nietzschego.

Wkracza także na pole chrześcijaństwa. Już na etapie opisów podmiotowości ludzkiej, korzysta z Pawłowego pojęcia *kenozy* (*ogoołocenia, uniżenia Chrystusa* (por. Flp 2, 5 – 11), aby uwypuklić to *bycie* człowieka, o którym zapomniała metafizyka (Heidegger) i które jest wolne od przemocy sacrum (Girard). Jakkolwiek zwrot ku chrześcijaństwu – jak podkreśla ks. Kobyliński – dokonał się u G. Vattima na skutek doświadczeń osobistych, to w obszarze poszukiwań filozoficznych oparł się na całkowicie zsekularyzowanej wersji chrześcijaństwa.

Już pojęcie *kenozy* opisane zostało w kontekście desakralizacji Boga. Bóg staje się własną historią; ma wiele imion laickich, otwartych na dowolną interpretację. Interpretacyjna dowolność hermeneutyki filozoficznej dopełnia się tu poprzez zupełną dowolność treści teologicznych. Warto podkreślić, że za taką cenę nihilizm staje się hermeneutyką i poprzez nieustanny dialog i kompromis niesie – w przekonaniu G. Vattima – nadzieje na zbudowanie etyki. Jest to jednak etyka w wersji soft, zbudowana przez *myśl* tak samo *słabą* jak i *chwiejną*, etyka bez ostatecznego fundamentu, a więc pojęcia prawdy moralnej, sumienia, czy – tym bardziej – fundującego wartość etyczną aktu wiary w Boga.

Centralnym wydarzeniem sekularyzacji jest *kenosis*, jako wcielenie Boga w człowieka, w jego historię. W wersji Vattima oznacza to, że Bóg osłabia własne bycie; tylko za taką cenę ma szansę pozostać w historii człowieka. Takie chrześcijaństwo powinno zrezygnować z dogmatów, wynikających z ob-

jawienia. Jeśli wspomina o Krzyżu, to tylko w kontekście wypowiedzianych tam słów Jezusa o opuszczeniu przez Ojca. Krzyż nie na dalszego ciągu, więc należy wyciszyć apokaliptykę. Uświadomienie sobie własnej ograniczoności oznacza pogodzenie się z własną śmiertelnością. Tak spreparowane chrześcijaństwo – właśnie w wersji nihilistycznej – staje się tradycją kulturową, zbiorem wartości, dostępnych dla wszystkich. Zbawienie okazuje się procesem historycznym, poprzez który Bóg wzywa nas do desakralizacji przemocy.

Nihilistyczna wersja chrześcijaństwa propaguje postawę gościnności, której wyrazem staje się dialog religijny i uznanie przekonań innego. Gościnność broni przed fanatyzmem i fundamentalizmem. Świecka reinterpretacja dogmatów i prawd moralnych odkrywa w nich raczej wezwanie do wpisywania miłości w wydarzenie bycia. To wpisywanie staje się świecką formą pobożności (*pietas*), która realizuje się w podejściu pełnym szacunku i współczucia do wszystkiego, co ma wartość ograniczoną i skończoną.

W ten sposób nihilistyczna etyka postchrześcijańska przyjmuje postać współczucia, jest uważna wobec wszelkiej skończoności, kieruje się zasadą *non-violence* i tolerancji. Podstawą jest zasada miłosierdzia, którą G. Vattimo uznaje za jedyny aksjomat, którego nie trzeba uzasadniać ani definiować. Nie należy jej rozumieć jako przykazania. Zasada miłosierdzia staje się raczej ostatecznym kryterium interpretacji, które potrafi uwolnić wydarzenie bycia od ofiary i przemocy. Z zasady tej wynika apel do tworzenia demokratycznego ładu społecznego, opartego na tolerancji, ironii i solidarności. Tolerancja uczy mediacji, ironia wzbogaca krytycyzm wobec wlnych poglądów; obie otwierają bycie człowieka na solidarność.

W ten sposób otrzymujemy wolną od obiektywnej prawdy i konkretnych norm etykę, wykarmioną na demontażu metafizyki i zsekularyzowanego chrześcijaństwa. W konsekwencji etyka ta jest bezradna wobec dehumanizującej techniki, a w dziedzinie bioetycznej niewiele różni się od utylitarystycznej etyki Petera Singera. Ocena etyki nihilistycznej, jaką prezentuje ks. A. Kobyliński, w ostatnim VI rozdziale pracy (*Meandry etyki nihilistycznej*), jest zbyt łagodna, żeby nie powiedzieć mało konsekwentna. Zamiast *meandry* należałoby napisać sprzeczności etyki nihilistycznej. Sprzeczności te rodzą się z nieopanowanego eklektyzmu myśli G. Vattima. Zasadniczo pozwala on prowadzić się myśli Heideggera i Nietzschego, zapatrzony jest w zsekularyzowane chrześcijaństwo i od czasu do czasu ulega urokowi współczesnych postmodernistów.

W tej sytuacji trudno zgodzić się z ks. A. Kobylińskim, stawiającym tezę, że koncepcja etyki tworzona w spotkaniu z nihilizmem nie zależy przede wszystkim od jego przyjęcia czy odrzucenia. Jak to nie zależy, skoro istota nowożytnego nihilizmu zakłada odrzucenie fundamentów bytu, prawdy i dobra. Próbując kojarzyć etykę z takim nihilizmem, tworzy się etykę *slabą*, zagrożoną relatywizmem, bez norm, ograniczającą się do apeli. W całej pracy nie znalazłem bodaj ani jednej wzmianki o sumieniu, czynie ludzkim i kryteriach jego

oceny. Taka etyka jest bezradna wobec ewolucjonizmu, socjobiologii, w ogóle nie wchodzi w dialog z wynikami współczesnych nauk o człowieku (psychologia, biologia), ukazującymi uwarunkowania działania moralnego.

W tej sytuacji trudno podzielić zdanie Płockiego Filozofa, że *etyka miłosierdzia, chociaż słaba i ograniczona, stanowi cenne osiągnięcie w obliczu <przyzwolenia> na całkowitą pustkę aksjologiczną* (s. 277). Owszem, formułuje ona apele o miłosierdzie wobec słabych i wykluczonych, ale nie ma odwagi zapytać – w imię czego? Dlatego pozostaje bezradna nie tylko w dziedzinie bioetycznej. Z centrum tej etyki wieje pustką aksjologiczną, której w żaden sposób nie może uleczyć zsekularyzowane chrześcijaństwo, którego Vattimo nadużywa w sposób ewidentny. Szkoda, że – przynajmniej w ostatnim rozdziale rozprawy – w Płockim Etyku nie odezwał się krytycyzm teologa. Niezależnie jednak od tego, książka ks. A. Kobylińskiego przenosi nas w centrum współczesnych sporów kulturowych, etycznych i światopoglądowych, którymi rozdzierane są społeczeństwa sekularyzującej się Europy. Pozwala też zrozumieć, dlaczego tak intensywnie poszukuje się w Europie *duchowości ateistycznej* (A. Comte-Sponville), czy mówi o *rewolucji miłości w kontekście duchowości laickiej* (L. Ferry). Skłania też do przeczytania najnowszej książki T. Halika (Chcę, abys był) Zdaje mi się, że Halik pisze właśnie do ludzi poranionych etyką nihilistyczną, zbudowaną przez *pensiero debole*.

Ks. Ireneusz Mroczkowski