

Marek Czachorowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Mitologizacja moralności w posthumanistycznej etyce

Wstęp

W encyklice *Fides et ratio* ostrzega Jan Paweł II przed „mitologizacją chrześcijaństwa”, drogą również irracjonalizacji dziedziny moralności¹. Skoro w chrześcijańskiej religijności jej warunkiem koniecznym jest rozumnie prowadzone życie moralne, czyli życie ustawione na ludzkim poziomie, to irracjonalizacja moralności przemienia chrześcijaństwo w kolejny mit. Dokonywać się to może w rozmaity sposób i na wielu płaszczyznach, ale skupię uwagę na współczesnej nam etyce, będącej naukowym ujęciem moralności. „Chrześcijańska moralność” to wprawdzie te same zasady życia moralnego, które są rozpoznawalne ludzkim rozumem, bez wsparcia Objawienia, a zatem zasady stanowiące przedmiot etyki. Wydaje się, że to ją poddaje się dzisiaj rozmaitego typu „irracjonalizacji”, w ten sposób oddziałując także na teologię moralności, a pośrednio na praktykę moralną chrześcijan, nieraz bezkrytycznie asymilujących

¹ Jan Paweł, *Fides et ratio*, nr 47 („obecna relacja między wiarą a rozumem domaga się wysiłku wnikliwego rozeznania, ponieważ zarówno rozum, jak i wiara zostały zubożone i osłabione w swych wzajemnych odniesieniach. [...] Żłudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do **poziomu mitu** lub przesądu” [podkr. M. Cz]).

modne kierunki w etyce, co jest tematem encykliki *Veritatis splendor*.

Przyjrzyjmy się zatem współczesnej nam etyce, mającej oczywiście wiele rodzajów, ale najbardziej wpływową zdaje się być w niej nurt dokonujący irracjonalizacji, czyli mitologizacji dziedziny moralności. Spróbuję to pokazać. Czasowe granice „współczesnej” etyki – jak i współczesnej filozofii – to oczywiście osobny problem, ale chyba można się zgodzić z Theodorem Adorno, że tę granicę zakreślają straszliwe zbrodnie okresu drugiej wojny światowej. Po Auschwitz nie tylko działanie, ale także myślenie etyczne powinno się zmienić, w stronę poprawnej identyfikacji tych zbrodni. Ostrzegał przed nimi już Edmund Husserl, identyfikując korzeń instrumentalnego traktowania człowieka w pozytywistycznej koncepcji nauki, generującej błędną koncepcję etyki, usprawiedliwiająca manipulacje człowiekiem, skoro jego istota nie może być ujęta na gruncie nauk szczegółowych, dostarczających – wedle pozytywistycznego modelu – jedynie wartościowej wiedzy.² Czy etyka po Auschwitz dokonała w tym względzie istotnej zmiany?

Wprawdzie mamy z jednej strony przebudzenie personalistycznej etyki, kontynuującej tradycję etyki klasycznej, ukierunkowanej na odczytanie istoty moralności,³ ale z drugiej tuż po Auschwitz pojawia się nurt w etyce, który zwykle się określać mianem „posthumanizmu”⁴. Nawiązuje się w ten sposób do proklamowanej przez Nietzschego „śmierci Boga”, co jednak –

² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Wałczewska, Toruń 1999. Husserl traktował swoje badania filozoficzne jako walkę o ratowanie „zagrożonego człowieczeństwa, o sens autentycznej ludzkości”, bo „my, ludzie współcześni (...) jesteśmy w największym niebezpieczeństwie (...) utraty naszej własnej prawdy” ze strony pozytywistycznej koncepcji nauki (tamże, s. 6-7).

³ Czołowym przedstawicielem tej etyki jest oczywiście K. Wojtyła (zob. tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986).

⁴ Wcześniej posługiwano się chętnie terminem „sytuacjonizm etyczny” dla określenia tego nurtu współczesnej etyki. Zob. T. Biesaga, *Sytuacjonizm etyczny*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 9, Lublin, 2008, s. 293-296.

jak zauważył M. Foucault – prowadzi do uśmiercenia także „człowieka”, w jego powszechnej i niezmiennej istocie, mającej być zawsze i wszędzie respektowanej. Wedle rzeczników posthumanistycznej etyki takiej ludzkiej natury nie możemy przyjąć. Dlaczego? Czy nie jest to przejaw właśnie re-mitologizacji dziedziny moralności?

1. Demitologizacja życia moralnego

Mitologizacja czegoś to jego wyjaśnianie poprzez wprowadzenie jakichś mitycznych sił, których nie mamy podstaw przyjmować jako istoty rozumne. I tak zwycięstwo Achillesa nad Hektorem przypisywał Homer zewnętrznym wobec nich siłom, bo oddziaływaniu bóstw, chociaż nie ma odpowiednich racji, aby wprowadzić takie wyjaśnienie. Nie kwestionuję w ten sposób rangi poznawczej greckich mitów o herosach, bo – jak wiadomo – podlegały one rozwojowi, osiągając najwyższy stopień w tragedii, podlegając w ten sposób racjonalizacji, jak to widzimy u Sofoklesa i u Eurypidesa, poprawiających poprzednie wersje niektórych swoich tragedii, pod wpływem krytycznych uwag czujnej widowni. Wielcy tragicy dążyli właśnie do demitologizacji pojmowania moralności, idąc w kierunku jej racjonalizacji.

Przykładem takiej demitologizacji moralności może być Sofoklesa przedstawienie mitu o Edypie: inaczej w *Królu Edypie* i *Antygonie*, a inaczej w jego ostatniej tragedii *Edyp w Kolonos*⁵. Mit o Edypie to opowieść o życiu moralnym jako zależnym od sprawczości człowieka. Wprawdzie bohater dokonał dwóch straszliwych czynów, ale nie jest winny moralnej zbrodni, skoro ani nie był świadomy, że morduje swojego ojca i poślubia matkę, ani tych czynów nie zamierzał, podejmując próby, aby tych czynów nie dokonać. Zderza się jednak Edyp z rozpowszechnioną

⁵ Zob. T. Zieliński, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, Kraków 1928 (zwłaszcza rozdział „Edyp w Kolonie”).

mityczną mentalnością, która w sposób irracjonalny – właśnie mityczny – przypisuje mu moralną winę. Zostaje wygnany z Teb, ale przyjmują go w Atenach, jak widzimy w *Edypie w Kolonos* (Kolonos to przedmieście Aten), a nawet staje się patronem tego miasta. Raz jeszcze potwierdza Sofokles, że Edyp był niewinny pod względem moralnym, bo o naszym dobru i złu moralnym decydują tylko nasze świadome i wolne czyny, a nie jakieś irracjonalne *fatum*.

Przy okazji warto wspomnieć, że problem Edypa jest dzisiaj szczególnie aktualny, bo nieświadome zabicie swojego ojca i poślubienie matki, to całkowicie realna perspektywa współczesnego społeczeństwa, akceptującego zapłodnienie *in vitro* i seksualną rozwiązłość. Dzisiaj łatwo poślubić własną córkę, czy syna, matkę lub ojca, nie zdając sobie z tego sprawy, ale – inaczej niż w przypadku Edypa – z własnej winy, nieświadomości zawinionej, bo współczesny człowiek wyraża przynajmniej milczącą zgodę na te praktyki. W odróżnieniu od Edypa tym zagrożeniem się przecież nie przejmuje, opowiadając się za prawną swobodą *in vitro*, a katolickiemu nauczaniu i katolikom zarzucając obłudę w tej sprawie, bo jakoby nikt tego nauczania nie może rozumieć⁶. Natomiast Edyp, ostrzeżony przed nadchodzącym nieszczęściem, próbuje go oddalić, uciekając od swojego domniemanego ojca i domniemanej matki. Pomimo tego dopada go nieszczęście i zabija swojego ojca, i poślubia matkę, ale bez moralnej winy, jak to wielokrotnie podkreśla.

⁶ Zob. W. Galewicz, *Etyczne dyskusje wokół prokreacji*, w: (red.) W. Galewicz, *Antologia bioetyki*, t. 2, Kraków 2010, s. 4. Autor twierdzi, że „jedność przekazywania życia i współżycia małżeńskiego jest (...) wartością raczej abstrakcyjną. Trudno oczekiwać, aby tego rodzaju abstrakcja mogła stanowić dostateczną przeciwagę dla tak konkretnej i pełnokrwistej wartości, jaką dla wielu osób – tych praktycznie najżywiej zainteresowanych – jest wsparta lekarską sztuką możliwość stworzenia pełniejszej rodziny, którą nie są stworzyć «naturalnie». Nic więc dziwnego, że przytoczone argumenty Kościoła katolickiego za wewnętrzną niegodziwością techniki IVF nie są szczególnie przekonujące, nawet dla najwierniejszych członków, zarówno świeckich, jak i duchownych. Ortodoksyjna doktryna ich kościelnych władz, z jej idiosynkratyczną awersją do wszelkiej sztuczności w sferze prokreacji, jest dla nich na ogół niezrozumiała. A jeżeli niezrozumiała, to niewiarygodna”.

W odróżnieniu od Jokasty, która po uświadomieniu sobie wydarzeń dokonuje samobójstwa, Edyp nie ulega rozpacz, bo przecież jest niewinny. I w tym miejscu Sofokles dokonuje istotnej poprawki w kolejnej wersji wydarzeń – w *Edypie w Kolonos* – idącej w kierunku demitologizacji ludzkich losów i ludzkich czynów. Jeśli w *Antygonie* jednak Edyp poddaje się nieszczęściu, oślepia się ze wstydu i udaje na żebracze wygnanie, to w *Edypie w Kolonos* okazuje się do końca moralnym herosem. Pomimo dotkliwego bólu i wstydu nie poddaje się, nie oślepia się, ale pozostaje w Tebach, bo przecież nie ciąży na nim żadna moralna winy.

Pełną racjonalizację dziedzina moralności znalazła wprawdzie u Sokratesa, twórcy etyki, który w *Kritonie* wyjaśnia swojemu przyjacielowi, że śmierć nie jest najgorszym złem dla istoty rozumnej, ale życie nierozumne, czyli życie nieuzgodnione z realną rzeczywistością odczytywaną przez ludzkim rozum⁷. Ten realizm w ujęciu życia moralnego znajduje pełne rozwinięcie w tradycji etyki klasycznej, a wprawdzie u Arystotelesa, nauczyciela etyki samego św. Tomasza, aż do Karola Wojtyły, wymieniając oczywiście tylko niektórych naukowych obrońców racjonalności dziedziny moralności.

Bez oparcia życia moralnego na poprawnie działającym rozumie – a wprawdzie rozumie praktycznym, czyli sumieniu – nie ma mowy także o chrześcijaństwie, bo jest to religia „Królestwa Prawdy”, jak ją zdefiniował sam Jezus Chrystus na przesłuchaniu u Piłata. Ta „Dobra Nowina” o człowieku trafiła w starożytności na podatny grunt, bo jeszcze silną pozycję cywilizacji greckiej, traktującej człowieka jako istotę wprawdzie rozumną. Przedchrześcijańska starożytność natrafiła jednak na trudność racjonalnego rozwiązania problemu możliwości uwolnienia człowieka od moralnej winy. Była ona dla Greków dręczącą zagadką, jak to widzimy chociażby w *Państwie* Platona,

⁷ Zob. Platon, *Kriton*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984.

sceptycznie wypowiadającego się na temat magicznych „oczyszczeni” oferowanych przez wędrujących orfików. Rozumnemu człowiekowi nie sposób racjonalnie uwierzyć w takie irracjonalne obietnice, ale chrześcijaństwo jako „Dobra Nowina” także o ludzkiej winie (błogosławionej winie) przynosi propozycję moralnego zbawienia, która nie łamie ludzkiej rozumności. To temat tego działu etyki, który nazywa się soteriologią etyczną⁸. Dzisiaj jednak panuje w życiu i etyce moda na medykalizację moralnej winy, bo leczy się między innymi pijaków, erotomanów i pedofilów, zamiast ich nawracać, traktując jako przypadki medyczne, tak jak zbrodnie Lady Makbet, dla której posyłają po lekarza...

Ta medykalizacja moralności wpisana została w dzieje nowożytnej etyki, która w ten sposób dokonuje re-mitologizacji moralności.

2. Moralność a irracjonalne nakazy

Widzimy to już u Kartezjusza, w jego liście do profesorów Sorbony, otwierających *Medytacje o pierwszej filozofii*⁹. Jego zdaniem, uratować chrześcijaństwo i zasady moralne w Europie może tylko jego książka, dzięki której będzie można postraszyć chrześcijan niezbitym dowodem na istnienie Boga, bez czego nie ma mowy – zdaniem Kartezjusza – o realizacji moralnego dobra. Dokonywać ma go człowiek nade wszystko pod wpływem strachu przed karą ze strony mściwego Boga. Moralność to dziedzina irracjonalnych nakazów i zakazów, a zatem należy ludzi straszyć, ale nie ma sensu przekonywać w sprawach dobra i zła moralnego.

⁸ Zob. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 86n.

⁹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, List do profesorów Sorbony, s. 32-34: jeśli tylko „Wy zechcenie to sami obwieścić i publicznie poświadczyc”, że dowody istnienia Boga i duszy”, podane przez Autora są niewątpliwe, „to znikną wkrótce wymazane z umysłów ludzkich wszystkie błędy, jakiegokolwiek w tych sprawach powstały”, w wyniku czego poprawi się poziom moralny, bo „często w tym życiu większe nagrody są udziałem występków niż cnót, nieliczni tylko przenosiliby sprawiedliwość nad pozytywek, gdyby nie obawali się Boga i nie oczekiwali innego życia po śmierci”.

Jakże to inne – irracjonalne, pokrętnie myślenie o miejscu Boga w dziedzinie moralności, porównując np. do Ajschylosa ujęcia procesu nawracania grzeszników: „Tyś, o Zeusie, skierował śmiertelników ku drogom świadomości. I oto w nocy, zamiast snu, zgryzota toczy serce grzesznika i wbrew swej woli uczy się on być cnotliwym”. Także w klasycznej etyce miejsce Boga w życiu moralnym jest zupełnie inne, niż przypisywana mu przez Kartezjusza rola naczelnego Rozkazodawcy sypiącego irracjonalnymi nakazami i czyhającego na nieposłusznych¹⁰. Moralność to sfera życia w prawdzie, a nie w lęku przed irracjonalnymi nakazami.

Ale nowożytna etyka porzuca dorobek etyki klasycznej, bo już Kartezjusz był przekonany, że to dopiero on rozpoczyna dzieje poprawnie uprawianej etyki, a wcześniej budowano pod jej szyldem tylko „domy na piasku”¹¹. Pod koniec życia wyraził też zdumiewający entuzjazm wobec projektu zbudowania etyki na medycynie, czyli projektu medykalizacji moralności¹². Przekonanie o rozpoczynaniu dziejów poprawnie uprawianej etyki towarzyszy kolejnym klasykom etyki nowożytnej, włącznie wpraw z J. Lockiem, D. Hume`m, I. Kantem, J. S. Millem¹³.

Współcześni posthumanistyczni etycy uważają się tylko za kontynuatorów nowożytnego projektu filozoficznego i etycznego¹⁴, ale zazwyczaj twierdzą, że to dopiero nasza współczesność – epoka ponowoczesna, czy „płynnej

¹⁰ Zob. Styczeń, dz. cyt., s. 39.

¹¹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1980 (Cz. I), s. 33.

¹² Zob. tamże, (Część VI), s. 77-78. Por. G. Manning, *Descartes and Medicine*, w: (Ed.) Steven Nadler, Tad M. Schmaltz, and Delphine Antoine-Mahut, *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, New York 2019 (Oxford University Press). Por. S. Shapin, *Descartes the Doctor: Rationalism and Its Therapies*, „The British Journal for the History of Science” 2000, vol. 33, no. 2, s. 131-154.

¹³ Zob. M. Czachorowski, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, Lublin 2009, s. 80-85.

¹⁴ Zob. M. Foucault, *Czym jest oświecenie?*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2013, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 276-293.

nowoczesności”¹⁵ – umożliwia moralny postęp, wcześniej niemożliwy z racji niewłaściwych warunków społeczno-ekonomiczno-religijnych, pełnych społecznych (państwowych) „dyscyplinowań” (M. Foucault), także do respektowania powszechnych i niezmiennych zasad postępowania. Przedstawiciele posthumanistycznej etyki różnią się tylko sposobem określenia dobra moralnego, jakoby odblokowanego przez ponowoczesność. Na przykład dla Baumana jest to przyjemność, do której sprowadza dobro moralne. Jego zdaniem „ponowoczesność” wyzwalać ma „zasadę przyjemności” od przymusu „zasady realizmu”, czyli otwierać drogę zaspokajania własnych pragnień, czyli poszukiwania przyjemności¹⁶. Dla Baumana postęp moralny to zatem postęp w możliwościach konsumpcyjnych, ale napełniających nowymi lękami¹⁷, właściwym ukierunkowaniu działania nie na obiektywne dobro, tylko na poszukiwania subiektywnej przyjemności. Ponowoczesna etyka Baumana wpisuje się zatem w odwieczny nurt hedonizmu etycznego,¹⁸ czego nie ma w drugim nurcie posthumanistycznej etyki, czyli np. w etyce dyskursywnej J. Habermasa, ale także utrzymującym, że klasyczna etyka jest niemożliwa, a należy ją oprzeć na Kanta odrzuceniu możliwości metafizyki.

Dlaczego jednak klasyczna etyka miałyby być niemożliwa? Dlaczego niemożliwa byłaby etyka, której naczelną

¹⁵ Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006 (Wydawnictwo Literackie) Por. J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

¹⁶ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000. Już w tytule wyraża się krytyczny dystans wobec tezy głośnej książki Z. Freuda (*Kultura jako źródło cierpienia*), iż zasada przyjemności musi być poddana zasadzie realizmu, bo inaczej nastąpi śmierć kultury.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Zob. M. Czachorowski, *Ponowoczesność jako moralny rozwój?*, w: (red.) H. Czakowska, ks. M. Kuciński, *Spoleczno-humanistyczna wizja współczesnego świata*, Bydgoszcz 2020, KPSW, s. 11-25.

zasadą postępowania człowieka jest zasada realizmu¹⁹, czyli obowiązek uzgadniania podejmowanego działania z realną rzeczywistością, odczytywaną mocą własnego rozumu?

3. Etyka bez człowieka?

Główne nurty współczesnej etyki już się nie trapią wspomnianym problemem Kartezjusza²⁰, skoro „Bóg umarł” – jak zadekretował Nietzsche, powołując się na Darwina odkrycie, iż człowiek „to zwierzę chore”²¹ – lub jest niepoznawalny, bo Kant miał udowodnić niemożliwość metafizyki, jak utrzymuje J. Habermas, negując w ten sposób możliwość realistycznej etyki²². Skoro jednak „śmierć Boga” pociąga za sobą „śmierć człowieka”, trafnie zauważył M. Foucault²³, to postuluje się postawić na tym fundamencie nową etykę: etykę niejako bez człowieka, czy etykę po-człowieku, etykę, która już nie zajmuje się dobrem i złem moralnym jako dobrem i złem człowieka w jego człowieczeństwie; etykę, która nie postuluje ludzkiego, a nie poniżej ludzkiego sposobu działania. Cóż to zatem za etyka?

¹⁹ Zob. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1986 (rozdział „Zasada realizmu”).

²⁰ Szczegółową analizę etyki Kartezjusza przedstawiam w książce *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, dz. cyt., s. 159-162.

²¹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. Z. Baran, Kraków 1993.

²² J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?* Warszawa 2003 („Dzisiaj jednak, po metafizyce, filozofia nie odważa się już udzielać wiążących odpowiedzi na pytania o to, jak jednostki czy zgoda zbiorowości mają układać sobie życie”, s. 9). Pisze też o klęsce filozoficznych prób, zmierzających do tego, „by określone sposoby życia wyróżnić jako wzorcowe lub powszechnie „obowiązujące” (s. 10).

²³ Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk: Wydawnictwo słowa/obraz terytoria, 2006, s. 346. Zdaniem Foucaulta „W naszych czasach – wciąż Nietzsche wyznacza im z oddali zwrotny punkt – objawiła się nie tyle nieobecność czy śmierć Boga, ile kres człowieka (...); okazuje się zatem, że śmierć Boga i ostatni człowiek wiążą się ze sobą” (tamże, s. 245). Foucault wielokrotnie twierdził, że to myśl Nietzschego zaważyła na jego poglądach, a zatem całkiem trafnie określa się go „francuskim Nietzsche”. Zob. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na świecie”, 1988, nr 6. Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, dz. cyt. Por. M. Foucault, *Gry władzy*, tłum. T. Komendant, „Literatura na świecie” 1988 nr 6, s. 320.

Jej fundamentem – a zarazem wspólnym mianownikiem rozmaitych jej odmian – jest zakwestionowanie możliwości uchwycenia rozumem realnej rzeczywistości w jej istocie, a zwłaszcza – niezmiennej i powszechnej ludzkiej natury²⁴. Zadaniem człowieka nie byłoby zatem uzgadnianie się – przy pomocy własnego rozumu – z realną rzeczywistością, a wpięrowanie z realną rzeczywistością własnego człowieczeństwa (jak postuluje zasada realizmu), ale dowolne tworzenie samego siebie. Taka etyka zatem to – w języku M. Foucaulta – „estetyka egzystencji”, postulująca „kreowanie swego życia na wzór dzieła sztuki”²⁵. Ten etyczny projekt Foucault zakorzenia w Oświeceniu, jego ambicjach do „ustanawiania samego siebie jako autonomicznego podmiotu”²⁶. Koniec końców – jak trafnie zauważa Habermas – to

²⁴ Zdaniem R. Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, „Teksty Drugie”, 2002, 1-2, s. 54, 55: „nie istnieje żadne gotowe kryterium oceny, co jest lepsze. Nie istnieje coś takiego jak «natura ludzka», do której można się odwołać”. Przeciwnie istnieniu stałej i powszechnej ludzkiej natury mają przemawiać wyniki nauk szczegółowych: „począwszy od antropologii aż do historii literatury i psychologii Freuda, wskazuje na plastyczność istot ludzkich – ich zdolność mówienia prawie każdym językiem i do przyjęcia prawie każdej wartości” (tamże, s. 56). Także wedle Habermasa jakoby nie ma odpowiedzi „ogólnej, na równi dla wszystkich wiążącej” na pytania etyczne (w rozumieniu klasycznej etyki) „kim jesteśmy i kim chcemy być” (Habermas, dz. cyt., s. 11). Także Z. Bauman, krytykując nowożytny „projekt humanistyczny” opowiada się za humanizmem ponowoczesności, obywatelstwa bez pojęcia istoty człowieka (zob. tenże, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 2012, s. 16). Bauman krytykuje „nowoczesność” za budowanie takiej etyki, „która zmuszała każdą istotę ludzką, już z tego tytułu, że ludzką istotą była, do uznania przepisów za słuszne i wiążące”, co nazywa „filozoficznymi modelami «powszechnej natury ludzkiej»” (*Płynna nowoczesność*, dz. cyt., s. 15). Stąd też określa naszą współczesność jako „płynną”, bo nie ma niczego stałego – w tym i niezmiennej i powszechnej istoty człowieka, a wszystko jest „płynne”. Zdaniem także J. Deriduy „człowieczeństwo” nowożytności jest „zbyt jeszcze braterskie, męskie w swym podtekście, rodzinne, etniczne, narodowe itp.” Cyt. za: Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, dz. cyt., s. 66.

²⁵ Zob. M. Foucault, *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*, vol. 1: *Ethics Subjectivity and Truth*, ed. P. Rabinow, New York 1994. Widzimy to także u Richarda Rorty. Zdaniem A. Szahaja główną zasadą etyki Rorty’ego ma być „autokreacja, dokonująca się na podstawie swobodnie wybranych wartości, o których się wie, iż nie są absolutne” (tamże, s. 112).

²⁶ Foucault, *Czym jest oświecenie?* dz. cyt.

Kant stoi u podstaw współczesnej posthumanistycznej etyki²⁷, negującej obowiązek respektowania ludzkiej natury, bo dokonując radykalnego zakwestionowania możliwości poznania realnej rzeczywistości w jej istocie. Zbieżny jest z tą diagnozą K. Wojtyła twierdzący, że w etyce Kanta „etyka w tradycyjnym znaczeniu realistycznym i obiektywistycznym traci wszelką rację bytu, staje się ona częścią nauki o myśleniu związanym ze zjawiskiem działania, nie zaś nauką o dobru samego działania rozumnego bytu”²⁸.

Szokuje jednak wprawdzie ten szczególny dogmatyzm czy irracjonalizm w traktowaniu twierdzeń Kanta, jakoby zasadnie negującego możliwość etyki klasycznej, otwierając drogę tylko antyrealistycznej, subiektywistycznej etyce. Kanta krytyka metafizyki obarczona jest przecież elementarnymi nieporozumieniami (np. błędną koncepcją doświadczenia, przejętą od Hume’a), co wielokrotnie pokazywano²⁹.

4. Niemiecki łącznik

Pośrednikiem pomiędzy Kantem – i Nietzschem³⁰ – a współczesną etyką, zwaną niekiedy „postnietzscheańską”

²⁷ Zdaniem Kanta „nikomu nie przyjdzie na myśl zapytać się, czy zasad moralności należy w ogóle szukać w znajomości natury ludzkiej (którą przecież tylko z doświadczenia mieć możemy). A jeżeli nie, jeżeli zasady te są całkowicie *a priori*, w sposób wolny od wszelkich empirycznych pierwiastków, to znaleźć je można wyłącznie w czystych pojęciach rozumowych i nigdzie indziej” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg 1971, s. 34).

²⁸ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 155. Według Wojtyły stanowisko Kanta „jest antytezą obiektywizmu i realizmu. Kant wychodzi z pozycji czysto subiektywistycznych i na nich to zatrzymuje się do końca. Filozofia jego jest teorią myślenia, nie teorią rzeczywistości. Zupełnie te same znamiona odkrywamy w jego filozofii dobra” (tamże, s. 152).

²⁹ Zob. P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011, s. 115-128.

³⁰ J. Habermas określa myśl Nietzschego jako „tarczę obrotową” w procesie wyłaniania się współczesnego postmodernizmu. Zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000 (rozdział IV: Wejście w postmodernizm: Nietzsche jako tarcza obrotowa).

(R. Rorty) jest Martin Heidegger³¹. W *Liście o humanizmie* odrzuca on wszelki dotychczasowy „humanizm”³², posługujący się pojęciem niezmiennej i powszechnej ludzkiej natury, skoro jest to pojęcie „metafizyczne”³³, a opowiada się za nowym „humanizmem”, czy też posthumanizmem³⁴. Heidegger odrzuca metafizykę, zastępując ją „przed-filozoficzną”³⁵ „ontologią fundamentalną”, na gruncie której metaforycznie określa człowieka jako np. „pasterz bycia”, będący „czymś więcej niż tylko człowiekiem”³⁶, co jednak nie daje żadnych wskazówek odnośnie do należącego mu sposobu postępowania i nie pozwala na formułowanie jakichkolwiek ogólnie ważnych norm

³¹ A. Bloom określa przedstawicieli pierwszego nurtu filozoficznego postmodernizmu „francuskimi heideggerzystami” (zob. A. Bloom, *Zamknięty amerykański umysł*, Poznań 1997, s. 454). Do Heideggera nawiązuje w katolickiej teologii moralności Karl Rahner: tenże, *The Concept of Existential Philosophy in Heidegger*, „Philosophy Today” Volume 13, Issue 2, Summer 1969, s. 126-137. Krytykę etycznych implikacji antropologii i etyki M. Heideggera i K. Rahnera znajdujemy w: T. Styczeń, *Prawda o człowieku a etyka*, „Roczniki Filozoficzne” T. XXX z. 2 1982, s. 41-96. Por. J.A. Bonsor, *Rahner, Heidegger, and Truth: Karl Rahner's Notion of Christian Truth. The Influence of Heidegger*, 1987.

³² Swoją pozycję w *Sein und Zeit* wobec „humanizmu” Heidegger podsumował następująco: „*Sein und Zeit* jest przeciwko humanizmowi (ale nie znaczy, że staje w obronie barbarzyństwa) (...) bo nie wynosi *humanitas* człowieka wystarczająco wysoko”.

³³ Zob. *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować-Mieszkać-Myśleć*, Warszawa 1977, s. 76-127. „Każdy <humanizm> ma być związany z metafizyką, a żadna metafizyka czy to idealistyczna czy materialistyczna, czy chrześcijańska nie jest w stanie osiągnąć udzielającego się bycia”. Co do sposobu rozumienia metafizyki zob. tenże, *Czym jest metafizyka*, w: *Budować-Mieszkać-Myśleć*, dz. cyt., s. 48-75. Zdaniem P. Jaroszyńskiego „aktualne pozostaje pytanie: jaką naprawdę metafizykę myśliciel ten przezwyciężył? Tylko tę, którą znał i tylko w tej mierze, w jakiej pomogła mu w tym zastosowana przezeń metoda” (*Metafizyka czy ontologia?* dz. cyt., s. 165). Nie była to z pewnością metafizyka klasyczna.

³⁴ Zdaniem Heideggera „Istotę człowieka stanowi to, że jest on czymś więcej niż tylko człowiekiem, jeżeli człowieka przedstawimy sobie jako żywą istotę rozumną” (*List o humanizmie*, dz. cyt. 76-127). Krytykuje się tu taki „humanizm”, który każdemu człowiekowi – także choremu – przypisuje szacunek, ale jakoby nie każdy człowiek zasługuje na szacunek, bo są różnice istotne, pomiędzy ludźmi; por. tenże, *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996, s. 11 (postuluje się tutaj „przemianę istoty człowieka z <<rozumnego zwierzęcia>> (*animal rationale*) w Da-sein”).

³⁵ „Nadszedł czas, by odzwyczajano się przeceniać filozofię i zbyt wiele od niej wymagać. W dzisiejszej biedzie świata trzeba mniej filozofii, a więcej dbałości o myślenie” (Heidegger, *List o humanizmie*, dz. cyt., s. 126).

³⁶ Tamże, s. 104.

moralnych, czyli zbudowanie treściowo określonej etyki³⁷. Nie da się przecież dokonać oceny moralnej przywołanej przez Heideggera „misji na Wschodzie” „młodych Niemców” („postawionych wobec śmierci”³⁸) przy pomocy metaforycznego określenia człowieka jako „pasterz bycia”. Tak samo nie sposób ocenić rozmaite stosunki płciowe, bo strzegący „prawdy bycia” pasterze, pasterki i pastuszkowie są przecież podatni na rozmaite fantazje, odjazdy i odloty, zwłaszcza wtedy, jeśli nie wiedzą, czego naprawdę pilnują. Taką wiedzę Heidegger wyklucza, negując każde treściowe określenie człowieka, a zatem uznając każde ocenianie za zafalszowanie rzeczywistości, do której się odnosi³⁹. Skoro bowiem człowiek jest „czymś więcej niż tylko człowiekiem”, to żadnych etycznych granic takiemu „nadczyłkowi” nie należy stawiać.

5. Szacunek dla Innego?

Postulowana we współczesnej posthumanistycznej etyce autokreacja poza prawdą i fałszem zazwyczaj zostaje poddana ograniczeniu. I tak R. Rorty’ego „etyka wrażliwości” stawia granice tej moralnej autokreacji w respektowaniu zasad liberalnej demokracji⁴⁰. Jest tu zatem różnica wobec anarchistycznej koncepcji człowieka autokreatora, czego bronią F. Nietzsche i M. Foucault (z tego powodu nieraz nazwany „francuskim

³⁷ Sam Heidegger wskazuje, że nie zbudował etyki - albo jest ona już zawarta w jego „myśleniu prawdy bycia”, będącym „pierwotną etyką” (tamże, s. 119) - chociaż jej potrzeba nasuwa się na gruncie jego ujęcia człowieka, którego „nie uczyniono centrum bytu” (tamże, s. 115).

³⁸ Tamże, s. 101-102.

³⁹ Bo „wszelkie wartościowanie stanowi subiektywizację. Nie pozwala bytowi być” (tamże, s. 111). Zdaniem Heideggera „oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny” (tamże). „Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu”, co jednak ma nie znaczyć „bić w bęben na cześć bezwartościowości i marności bytu” (tamże).

⁴⁰ Główną zasadę swojej etyki określa też jako „poszukiwanie uzasadnienia i zgodności” (R. Rorty, *Etyka bez powszechnych powinności*, „Etyka” 1998, nr 31, s. 9), ale „uzasadnienia” bez wglądu w obiektywną rzeczywistość, wobec której się działa, bo owa „zgodność” to tylko zgodność z panującymi poglądami moralnymi.

nietzscheanistą”⁴¹), uznający każdą władzę za system przemocy. Rorty natomiast postuluje podporządkowanie się wspólnym regułom życia w państwie liberalnym, uznając te reguły za najbardziej skuteczne w poszerzaniu granic własnej autokreacji. „Etyka wrażliwości” to zatem konformistyczne poddanie człowieka nade wszystko wymaganiom grupy społecznej, z którą się podmiot utożsamia⁴², bo moralność to sprawa „zobowiązań wobec wspólnoty, a zatem tych, do których poczuwamy się jako członkowie określonej grupy”⁴³, co jednak prowadzi do pewnie nieoczekiwanego wniosku, że nieutożsamianie się z np. rasą żydowską zwalniałoby z moralnych zobowiązań wobec ludzi tej właśnie rasy⁴⁴.

W ramach zabezpieczania najszerszych granic własnej autokreacji Rorty nie postuluje zaangażowania rozumu także w ocenianie własnych chęci jakąś obiektywną miarą, ale w poszerzaniu wrażliwości na wszystkie inne osoby i różnice pomiędzy nimi⁴⁵. Pomagać ma w tym nade wszystko odpowiednia literatura piękna, jak np. *Chata Wujca Toma* uwrażliwiała na

⁴¹ Wyróżnia się francuską i amerykańską (pragmatystyczną) interpretację poglądów M. Foucaulta. Tej ostatniej broni R. Rorty m.in. w: *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, „Etyka” 1993, nr 26.

⁴² Stąd pochwała etnocentryzmu u Rorty’ego. Zob. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 49-50. Spontaniczne pozytywne reagowanie na potrzeby innych – w pierw członków rodziny – wyjaśnia Rorty, względem na swój psychiczny komfort: „Takie reagowanie przychodzi naturalnie, ponieważ większość z nas określa siebie samych, przynajmniej częściowo, poprzez związki z członkami rodziny. Ich potrzeby w dużej mierze pokrywają się z naszymi; nie możemy być szczęśliwi, gdy im jest źle. Nie życzylibyśmy sobie dobrze się odżywiać, podczas gdy nasze dzieci chodząby głodne; byłoby to nienaturalne” (tenże, *Etyka bez powszechnych powinności*, dz. cyt., s. 15).

⁴³ Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, dz. cyt., s. 51-63. Zobowiązanie moralne „reprezentuje konsens jakiejś wspólnoty, z którą ktoś się identyfikuje” (tamże, s. 60).

⁴⁴ Por. A. Szahaj, *Richarda Rorty’ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno-polityczne implikacje*, „Etyka” 1993, nr 26, s. 116-117: „Jeżeli zakazemy odwoływania się do pozapragmatycznych instancji (prawdy, rozumu, godności człowieka itp.), możemy skazać jednostkę na klęskę w obliczu istniejącego *status quo*”. Dodać należy, że ta „klęska” to nie tylko jakieś załamanie się własnego autoprojektu, ale uczestniczenie w oczywistej zbrodni.

⁴⁵ Celem tego czytania literatury pięknej nie ma być dochodzenie do prawdy, tylko „uzyskanie większej wrażliwości i większego zrozumienia, większego pola wyobraźni” (Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, dz. cyt., s. 56).

dyskryminację rasową⁴⁶. Owa „większa wrażliwość” to wpięrow postawa, „by nie oceniać ludzi, wartości ani instytucji według istniejących już (*pre-existing*) kryteriów”⁴⁷, czyli jakichkolwiek kryteriów obiektywnych, a ewentualna aksjologiczna „racjonalna dyskusja” ma na celu „uczynienie naszych przekonań i pragnień tak spójnymi, jak to tylko możliwe”⁴⁸.

„Etyka wrażliwości” umożliwiać ma mówienie o aktualnym postępie moralnym (czy „rozwoju cywilizacji”), ale ma to być postęp „tolerancji i zrozumienia nad brakiem zaufania”⁴⁹, czy też „rozszerzanie poczucia ludzkiej solidarności”⁵⁰, a nawet z wszystkimi ludźmi⁵¹. Czy jest to możliwy do identyfikacji obiektywny postęp, skoro neguje się obiektywną miarę dobra i zła? Tego już nam Rorty nie wyjaśnia, być może uznając samą przynależność gatunkową za automatyczne źródło chęci poszerzania wrażliwości wobec innych. Ale te chęci jednak nie działają automatycznie, skoro mamy tylu niewrażliwych na obiektywne zło innych. Pojawia się również pytanie: dlaczego to poczucie wspólnoty z innymi miałyby być źródłem moralnych wymagań? Czyżby

⁴⁶ Zob. tamże, s. 58.

⁴⁷ Tamże, s. 56.

⁴⁸ Tamże, s. 57.

⁴⁹ Tamże, s. 61.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ „[...] postęp moralny zmierza w kierunku większej ludzkiej solidarności. Jednakże solidarność ta nie da się pomyśleć jako efekt rozpoznania pewnego jądra ja, istoty człowieczeństwa. Jest ona raczej do pomyślenia jako zdolność do tego, aby widzieć coraz więcej tradycyjnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych itp.) jako nieważnych w porównaniu z podobieństwami wobec bólu i poniżenia, ze zdolnością do myślenia o ludziach mocno odmiennych od nas samych jako włączonych w zakres «nas»” (R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989). Jego zdaniem można dzisiaj zaniechać posługiwania się pojęciem „godności człowieka” (s. 60), chociaż uznaje je za przydatne na pewnym etapie historii ludzkości, bo pomogło dokonać rozwoju społeczeństwa liberalno-demokratycznego, ale dzisiaj tę drabinę możemy odrzucić.

nieoczekiwanie powracało pojęcie wspólnej wszystkim, obiektywnej ludzkiej natury?⁵²

Trafnie zatem zarzuca się Rorty'emu, że lekceważył sobie możliwość zaistnienia koniecznych społecznych konfliktów i nie zauważał obowiązku autokreacji także w sferze publicznej⁵³. Skoro nie ma obiektywnej prawdy i obiektywnego dobra, z którym należy uzgodnić swoje działanie, to z jakich powodów należy respektować dobro całej wspólnoty? Dobro to musi ulegać redukcji do subiektywnego, negocjowanego interesu, definiowanego jednak przez jakąś siłę przeważającą w danej społeczności. Życie społeczne człowieka-autokreatora – życie poza obiektywną prawdą, wspólną dla każdego i wszystkich – nie może się obejść bez przemocy. Tego Rorty nie zauważał.

Także zdaniem Baumana „ponowoczesność” dokonuje pozytywnego „przełomu w relacjach międzyludzkich: przejścia od „bycia z” do „bycia dla” Innego⁵⁴, bo „Przyjąc odpowiedzialność moralną to tyle, co zaprzestać traktowania drugiego człowieka jak egzemplarza społecznie sklasyfikowanej kategorii, i traktować go jako jednostkę unikalną, wznosząc w ten sposób samego siebie

⁵² Por. Szahaj, dz. cyt., s. 118. „Kłopoty mam jedynie z możliwością całkowitego oderwania tej kategorii [„solidarności”, M. Cz.] od jakiegś, choćby szczątkowej, wizji tego kim jest człowiek, jakie życie jest godne istoty ludzkiej, co stanowi o odczuwanym przez nas stanie wspólnoty. Nawet bowiem jeśli określimy bazę dla ludzkiej solidarności tak minimalistycznie (negatywnie), jak to robi Rorty – jako sprzeciw wobec ludzkiego bólu i poniżenia implikujący więź z tymi, którzy go cierpią – to przecież i tak dokonujemy w ten sposób pewnych rozstrzygnięć o charakterze metafizycznym. (...) Sprzeciw ów i oparta nań solidarność implikują konieczność przyjęcia pewnych silnych założeń co do istoty człowieczeństwa. Przesądza się w ten sposób np. to, iż każdy człowiek zasługuje na szacunek, że ludzie są z natury równi (nie dzielą się na tych, których poniżać wolno i na tych, wobec których czynić tego nie należy), że posiadają coś takiego, jak poczucie własnej godności czy też wartości”. Zdaniem Szahaja „Nie tylko w dyskusji nad problemem solidarności ujawniają się elementy pewnej wizji człowieczeństwa, którą Rorty zda się, mimo wszystkich swych zastrzeżeń, przyjmować” (tamże, s. 118).

⁵³ Zob. tamże, Szahaj jednak wyraża entuzjazm dla podstawowych założeń etyki Rorty'ego.

⁵⁴ Według Z. Baumana „być-dla-Drugiego Człowieka to tyle, co wsłuchiwać się czujnie w Jego nakazy (...) i to moje bycie-dla wymaga, bym uczynił nakaz dla siebie słyszalny” (Bauman, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 121).

(czyniąc siebie powołanym) do rangi unikalności”⁵⁵. Pojawia się jednak wątpliwość, czy „ponowoczesność” może dokonywać takiego przejścia, skoro ma to być epoka konsumpcjonizmu?⁵⁶ Konsumpcyjny charakter ponowoczesności określa Bauman – w języku Freuda – jako zwycięstwo „zasady przyjemności” nad „zasadą realizmu”, stojącą na straży bezpieczeństwa podmiotu. Jeśli według Freuda warunki społeczne nakazują kierować się zasadą realizmu w dążeniu do przyjemności (bo to umożliwi zaspokojenie przynajmniej niektórych pragnień), to ponowoczesność ma być epoką wyzwolenia zasady przyjemności⁵⁷. Oferować ma odblokowanie pragnienia przyjemności z rygorów dążenia do bezpieczeństwa, bo dzisiaj „wolność jednostkowa panuje niepodzielnie. To ona jest dziś wartością ponad wszystkie inne; wartością, wedle której ocenia się walor względny wszystkich innych, z założenia pomniejszych wartości”⁵⁸. Dodać jednak należy, że ta „wolność” traktowana jest redukcjonistycznie jako swobodne dążenia do własnej przyjemności, a nie jako kierowanie sobą w świetle poznanej prawdy.

Jeśli człowiek to tylko „konsument”, musi wpierv poszukiwać metod zapewnienia sobie maksymalnej konsumpcji. Wśród tych metod jest także troska o konsumpcyjną odpowiedniość drugiego człowieka, bez czego spadnie poziom własnej konsumpcji⁵⁹. Oto obraz ponowoczesności, a w nim obraz człowieka jako istoty mającej pragnienia przyjemności, wyzwalane przez własne ciało i umysł (rozum), który ma

⁵⁵ Z. Bauman, *O sposobach bycia razem*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. I, Poznań 1995, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 28.

⁵⁶ Zob. Z. Bauman, *Wolność*, Kraków 1995, s. 91. Por. M. Foucault, *Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michelelem Foucaultem (1926-1984)*, przeł. E. Radziwiłłowa, „Literatura na świecie” 1985, nr 10.

⁵⁷ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

⁵⁸ Tamże, s. 8.

⁵⁹ Por. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 67-109. („Ponowoczesne przygody ciała”).

poszukiwać skutecznych środków osiągnięcia tej przyjemności. „Troska o Innego” ma zatem zakorzenie w trosce o siebie, o poziom własnej konsumpcji. Spadnie on znacząco, jeśli nie zatroszczymy się, aby obiekty naszej konsumpcji (budzące nasze cielesne pragnienia) jak najlepiej jej odpowiadały⁶⁰. „Troska o Drugiego” to więc tylko troska o siebie, o własne, subiektywne pragnienia, którym podporządkowuje się drugiego człowieka, jako środek do własnej przyjemności.

Te same pytania rodzi także dyskursywna etyka Habermasa, chociaż właśnie w niej przykłada się najwięcej uwagi do wypracowania zasad eliminacji społecznych konfliktów. Wprawdzie Habermas nie redukuje dobra moralnego do subiektywnych przyjemności – i nie dających się określać jednakowo dla wszystkich – ale powszechną ważność norm moralnych nie ugruntowuje w obiektywnej rzeczywistości odczytywanej przez rozum, ale w jego formalnych⁶¹ procedurach (rozumu nazwanego „komunikacyjnym”)⁶². Rozumu niejako oderwanego od realnej rzeczywistości, nieodczytującego w niej zasad postępowania. Ów rozum „komunikacyjny” ma jednak liczyć się ze współczesnym panującym „pluralizmem światopoglądowym i postępującą indywidualizacją stylów

⁶⁰ Pisze Bauman, że „zbieracz przeżyć”, aby „nie spłoszyć szansy spełnienia” „nie może sobie pozwolić na «ubezwosobowienie», zatarcie twarzy, innego, zlekceważenie jego odrębności i samoistości”. Prawdą jest, że poszukiwacz przeżyć „traktuje «innego» jako dostarczyciela tylko, a nie odbiorcę wrażeń, ale może spełnić wyznaczone mu zadanie i dostarczyć oczekiwanych przeżyć o tyle tylko, o ile zachowa swą inność” (tamże, s. 317). „Nawet gdy poszukiwacz przeżyć pochłonięty jest bez reszty chęcią zaspokojenia swojej żądzy wrażeń, w jego «dobrze pojętym interesie» leży dbałość o zachowanie przez «innego» jego inności” (tamże, s. 317). „Inny” to zatem niczym gęś przygotowywana wcześniej na niedzielny obiad.

⁶¹ Zdaniem Habermasa „w kwestiach, które dla nas mają największe znaczenie filozofia ucieka na metapłaszczyznę i bada już tylko formalne właściwości procesów osiągania samowiedzy, nie ustosunkowując się do samych treści. Może się to wydać niezadowolające – ale co można przeciwstawić dobrze uzasadnionej powściągliwości” (Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt. s. 11).

⁶² Zdaniem Habermasa, w ludzkim życiu jest tylko jedna alternatywa: albo „decyzje autonomiczne”, „zgodnie z normatywnymi rozważaniami, które wnikają w demokratyczne procesy kształtowania woli”, albo „arbitralnie, wedle subiektywnych upodobań” (tamże s. 19).

życia”⁶³, co jakoby wyklucza obiektywną hierarchię wartości, a zatem i obiektywną ocenę tych „stylów życia”, czyli także negatywną ocenę stylu życia np. postnazistów lub kanibali z Nowej Gwinei. W tajemniczy sposób zakłada się jednak aksjologiczną „lepszość” etosu demoliberalnego, „który pozostawia każdemu tworzenie własnego projektu życiowego”, do którego trzeba jednak „przekonać dorastające pokolenia”⁶⁴. Dlaczego jednak trzeba o tym „przekonywać” następne pokolenie? Czy nie z powodu założonego uznania jego wyższości nad etosem np. totalitarnym? Dlaczego jednak miałyby być lepszy niż inne?

Jedynie dzisiaj możliwa, zdaniem Habermasa, „po-metafizyczna” etyka – oparta na demoliberalnym etosie troski o dobro każdego i wszystkich⁶⁵ – ma zawężyć⁶⁶ obszar swojego zainteresowania tylko do określenia, „co leży w jednakowym interesie każdego i zarazem jest jednakowym dobrem dla wszystkich”⁶⁷. „Jednakowy interes każdego” i „jednakowe dobro dla każdego” są zakładanym kryterium moralnej oceny, ale zasady określania takiego „interesu” i „jednakowego dobra” nie są oparte na wglądzie w realną rzeczywistość, ale stanowią formalne procedury funkcjonowania rozumu⁶⁸, z wyłączeniem wymagania jego zgodności z realną rzeczywistością (jakimś jej aspektem). Powracają zatem znane problemy uzasadnienia i stosowalności

⁶³ Tamże, s. 10.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Por. R. Wonicki, *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Warszawa 2007.

⁶⁶ Habermas odróżnia moralność od sprawiedliwości i zajmuje się tylko „sprawiedliwością” („dzisiaj moralność i sprawiedliwość chodzą odrębnymi drogami, w każdym razie innymi niż «etyka» (...) w klasycznym sensie jako nauki o właściwym życiu” (tamże, s. 11).

⁶⁷ Tamże, s. 11.

⁶⁸ Pośrednikami są konieczne struktury zastanego przez nas języka, jak zwraca uwagę Habermas (por. Habermas, dz. cyt., s. 18). Por. T. Maślanka, *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Warszawa 2011.

Kanta „zasady uniwersalizacji”⁶⁹, która nie tylko otwiera drogę usprawiedliwienia jakiegokolwiek działania – byleby stosującemu tę zasadę nie zabrakło wyobraźni⁷⁰ – ale podporządkowuje podmiot panującemu obyczajowi: „Ze względu na to, że Kantowskie pojęcie obowiązku jest formalne do tego stopnia, że można mu nadać niemal każdą treść, możliwe staje się nadawanie sankcji i motywu do spełniania określonych obowiązków, które zaproponować może dowolna tradycja społeczna czy moralna (...). Każdy człowiek wychowany według Kantowskiego pojęcia obowiązku byłby zarazem przyuczony do łatwego konformizmu wobec autorytetu”, w wyniku czego Kantowska etyka traktuje stosującego ją jako „zwykłego konformistycznego sługę panującego porządku społecznego”⁷¹. Ta trafna diagnoza dotyczy także etyki Habermasa, która nie jest teorią jakiegoś przedmiotowego dobra i zła moralnego, ale teorią panujących w społeczeństwie liberalno-demokratycznym przekonań.

Posthumanistyczna etyka zatem tylko deklaruje szacunek wobec drugiego człowieka i innych, bo do tego w realnym świecie każdorazowo potrzebna jest moc ludzkiego rozumu rozpoznawania obiektywnego dobra dla człowieka, a takie poszukiwanie jest zaś wykluczone na gruncie postnietzscheańskiego założenia, iż „człowiek umarł”.

⁶⁹ Zdaniem K. Wojtyły „konkretny człowiek, przy takich założeniach epistemologicznych, które przyjmuje Kant, nie jest nigdy zdolny stwierdzić i działać z całym przekonaniem, że maksyma jego woli utożsamia się z zasadą powszechnego prawodawstwa. Możliwość ta istniałaby, gdyby rozumowi Kant nadał możliwość poznania bytu. Wówczas ta cecha ogólności sądu normatywnego pozostawałaby w jakiejś relacji do realnej «powszechności» bytów i natur. Tak więc faktycznym nosicielem powszechnego prawa czysty rozum może być na zasadzie tylko jakiegoś postulatu (K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 259).

⁷⁰ Zob. A. MacIntyre, *Krótką historią etyki: filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2000, s. 254: „przy dostatecznej wyobraźni uogólnić można niemal każdą zasadę. Wystarczyłoby rozważany czyn określić w taki sposób, aby maksyma zezwoliła mi na robienie tego, co chcę – zabraniając zarazem innym robienia tego, co obaliliby ową maksymę, gdyby została uogólniona. (...) Wynika stąd, że w praktyce sprawdzian imperatywu kategorycznego narzuca ograniczenia tylko na tych, którym nie staje wyobraźni”.

⁷¹ Tamże, s. 255.

6. Postdarwinistyczna neuroetyka

Jeśliby Kant miał rację, to całkowicie usprawiedliwiony jest entuzjazm we współczesnej etyce także dla Darwina, co widzimy począwszy od Nietzschego aż do Rorty'ego. Darwin otworzył drogę także współczesnej „neuroetyce”, w swoim głównym nurcie kwestionującej dziedzinę moralności w kilku jej istotnych elementach⁷². Moda na „neuroetykę”⁷³ pojawiła się po 2000 roku, kiedy to nagrodzono Noblem Erica Kandela, neurofreudystę, w wyniku czego pojawiły się, jak grzyby po deszczu, nie tylko neuroetyka, ale także neurofilozofia, neurofenomenologia, neuroprawo, itp. Dotychczasowa filozofia moralności – twierdzi P. Churchland – „pomimo że czczona na salonach akademickich, była zupełnie oderwana od twardej nauki, to znaczy nie odwoływała się do teorii ewolucji czy do neuronauk (...) Dlatego też istniało niebezpieczeństwo, że filozofia moralności będzie unosić się w morzu, «pewnych», ale wciąż jednak, opinii”⁷⁴.

Badania nad mózgiem mają dostarczać etyce twardych fundamentów, ale wprawdę jakoby przemawiają za jej eliminacją, skoro wykluczają ludzką sprawczość, jakoby dowodząc determinacji ludzkiego działania przez czynniki biologiczne⁷⁵, co wykluczałoby moralną odpowiedzialność, a zwłaszcza kierowniczą funkcję rozumu w działaniu. Neuronauka miałaby też przemawiać za całkowicie przyrodniczym wyjaśnieniem ludzkiej

⁷² Zob. Patricia S. Churchland, *Moralność mózgu*, tłum. M. Hohol, N. Marek, Kraków 2013. Omówienie i krytykę tego nurtu myślenia o moralności zob.: B. Chyrowicz, *Neuroetyka - wyzwanie XXI wieku*, w: *Mózg, umysł, dusza: spór o adekwatną antropologię*, (red.) K. Jasiński, Z. Kieliszek, M. Machinek, Olsztyn 2014, s. 93-103. Por. także, *Mózg z moralnego punktu widzenia. Postulat neurobiologicznej rekaliibracji etyki*, „Diametros” 17 (2020), 63: 1-33.

⁷³ Por. L.T. Niebrój, *Neuroetyka: nowa jakość etyki medycznej?* „Annales Academiae Medicae Estetinnensis” Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie 2013, 59, 1, 130-136. Zdaniem autora „dane empiryczne, jakich dostarczają neuronauki, każą bardzo poważnie przemyśleć źródła samej etyki” (tamże, s. 68).

⁷⁴ Churchland, dz. cyt., s. 18.

⁷⁵ Por. W. Duch, *Czy jesteśmy automatami? Mózgi, wolna wola i odpowiedzialność*, w: *Na ścieżkach neuronauki*, (red.) P. Francuz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

życzliwości. Bliższa analiza wyników neuronauki wskazuje jednak, że „neuronaukowe dociekania istoty moralności nie przyniosły jak dotąd rezultatów, które wymagałyby istotnej zmiany rozumienia etyki”⁷⁶, a nawet takich rezultatów ze swojej istoty przynieść nie mogą, jeśli tylko trzymać się będziemy granic kompetencji nauk przyrodniczych, dzięki czemu nie trafiając do wciąż rosnącej księgi „modnych bzdur”⁷⁷.

Ale już Jan Paweł II ostrzegał przed naiwnym zaufaniem do nauk szczegółowych⁷⁸, od których oczekuje się między innymi rozstrzygnięcia problemu wolności człowieka⁷⁹. Problem ten pozostaje przecież poza kompetencjami nauk szczegółowych, w tym i neuronauki, bo jest to problem filozoficzny, skoro dotyczy istoty człowieka. Wykluczone jest zatem, aby którakolwiek z nauk szczegółowych mogła sensownie zakwestionować możliwość wolności człowieka i uznać np. jakies pragnienia seksualne za determinujące człowieka.

⁷⁶ Chyrowicz, *Mózg z moralnego punktu widzenia*, dz. cyt., s. 28.

⁷⁷ Już w *Miłości i odpowiedzialności* K. Wojtyła wskazywał na rozpowszechnione mniemanie, że w dziedzinie seksualnej głos należy „oddać prawie wyłącznie fizjologii i medycynie (...) Mniema się też, że nauki te same z siebie wyłonią normy etyczne (K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 15).

⁷⁸ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 69: „Można by podnieść zastrzeżenie, że we współczesnym kontekście teolog powinien odwoływać się nie tyle do filozofii, co raczej do innych form ludzkiej wiedzy, takich jak historia, a zwłaszcza nauki przyrodnicze, których niezwykle postępy w ostatnim okresie budzą powszechny podziw. (...) Odwołanie się do nauk przyrodniczych może być w wielu przypadkach użyteczne, ponieważ pozwala uzyskać pełniejszą wiedzę o przedmiocie studiów, nie należy jednak zapominać, że niezbędne jest tu pośrednictwo refleksji typowo filozoficznej, krytycznej i zdolnej wznieść się na odpowiedni poziom ogólności”. Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 112: „Formułowanie zasad moralnych nie należy do kompetencji metod właściwych naukom szczegółowym”. Por. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin, s. 93-94: „etycy nie powinni stawać się bezkrytycznymi ofiarami kultu nauki i autorytetu fachowości w zakresie nauk empirycznych. Wyniki tych nauk są bowiem na mocy samej metodologicznej struktury wiedzy empirycznej zawsze tylko prowizoryczne i ciągle otwarte na dalszą konfrontację z doświadczeniem i jego korekturę. Niekiedy odnosi się wrażenie, że niektórzy teologowie moraliści należą do tych ostatnich, którzy jeszcze nie wiedzą, że nauka nigdy nie toleruje postawy (...) na kolana przed nauką”.

⁷⁹ Zob. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 112.

Zakończenie

Pokazałem, że nie jest uzasadniony entuzjazm przedstawicieli posthumanistycznej etyki, utrzymujących, że otwiera ona drogę nie tylko poprawnemu etycznemu myśleniu, ale także postępowi moralnemu. Okazało się raczej, że posthumanistyczna etyka sprowadza życie moralne do irracjonalnej dziedziny, zakrytej mrokiem i brakiem jednoznaczności w ocenie moralnej jakiegokolwiek czynu. To mityczne myślenie wciąż próbuje powrócić – także do chrześcijaństwa i właściwego mu pojmowania moralności, traktowanych w posthumanistycznej etyce albo jako teren własnej autokreacji, na gruncie której zawsze możemy siebie samych zwolnić od moralnego zobowiązania i moralnej winy, albo jako dziedzina oddziaływania jakichś przemożnych zewnętrznych sił, z którymi nie jest w stanie poradzić sobie ludzka wola. Jeśli jednak musimy w określony sposób postępować, to moralnej przemiany możemy dokonać nie siłą naszego rozumu i mocą własnej woli, ale przy pomocy środków technicznych, a wpraw farmakologicznie⁸⁰. To współczesne dwie odmiany irracjonalizacji moralności, wykluczające chrześcijańską ofertę wyzwolenia człowieka od moralnej winy, czyli od moralnego zła, jedyne zła, które dotyczy naszego człowieczeństwa. Taki obraz życia moralnego przedstawia główny nurt współczesnej etyki, nieraz bezmyślnie asymilowany także przez niektórych chrześcijan, tą drogą sprowadzających zatem życie religijne do praktykowania jakiegoś kolejnego mitu. Mitu zresztą zbędnego, bo skoro sam człowiek – lub jakieś irracjonalne siły w nim czy poza nim – miałby tworzyć granicę pomiędzy dobrem i złem

⁸⁰ Por. M. Czachorowski, *Psychofarmakotyrania? Farmaceutyzacja współczesności jako ucieczka od wolności*, Studia z zakresu nauk prawnoustrojowych, Miscellanea, 2019, Tom IX.

moralnym, to Zbawiciel – przekonujący istotę rozumną mocą miłości⁸¹ – nie jest już człowiekowi potrzebny⁸².

The mythologisation of morality in posthumanist ethics

Summary

This article presents the irrationalisation of the field of morality in the mainstream of contemporary ethics, which is commonly referred to as "posthumanism". It has three varieties, with a common denominator, which is the direct or indirect questioning of the classical concept of man - and classical ethics based on it - as a rational being, directing his will in his actions on the basis of the recognition of truth by reason. Representatives of postmodern ethics (R. Rorty, Z. Bauman) ascribe to reason only a servile position in relation to man's orientation towards pleasure (consumption), but within the framework of this free self-creation they usually postulate a reasonable subordination of consumption to the prevailing rules of social life. Representatives of <discursive> ethics (J. Habermas), on the other hand, deny the task of practical reason to read the objective truth about the good in reality, but assign it the task of eliminating moral conflicts of self-creation. In turn, representatives of neuro-ethics (P. Churchland) by excluding human freedom also question the normative role of human reason. The application to Christian religious life of any current of posthumanist ethics transforms Christianity into another mythology, as John Paul II has already warned.

⁸¹ Zob. Styczeń, dz. cyt., s. 87.

⁸²Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 104: „Podczas gdy bardzo ludzka jest postawa człowieka, który zgrzeszywszy uznaje swą słabość i prosi o przebaczenie winy, to nie sposób zgodzić się z rozumowaniem kogoś, kto z własnej słabości czyni kryterium prawdy o dobru, tak że **może czuć się usprawiedliwiony przez samego siebie** bez uciekania się do Boga i Jego miłosierdzia” [podkr. M. Cz.]

Keywords: ethics, mythologization, posthumanism, postmodernism, Heidegger, Foucault, Bauman, Rorty, Habermas, neuroethics

Bibliografia:

Bauman Zygmunt, *O sposobach bycia razem*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. I. Poznań 1995: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 13-40.

Bauman Zygmunt, *Wolność*, Kraków 1995.

Bauman Zygmunt, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

Bauman Zygmunt, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995.

Bauman Zygmunt, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006.

Bauman Zygmunt, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 2012.

Biesaga Tadeusz, *Sytuacjonizm etyczny*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 9, Lublin, 2008, s. 293-296.

Bloom Allan, *Zamknięty amerykański umysł*, Poznań 1997.

Bonsor Jack A., *Rahner, Heidegger, and Truth: Karl Rahner's Notion of Christian Truth*. The Influence of Heidegger, 1987.

Churchland Patricia S., *Moralność mózgu*, tłum. M. Hohol, N. Marek, Kraków 2013.

Chyrowicz Barbara, *Neuroetyka - wyzwanie XXI wieku*, w: *Mózg, umysł, dusza : spór o adekwatną antropologię*, (red.) Karol Jasiński, Zdzisław Kieliszek, Marian Machinek, Olsztyn 2014, s.93-103.

Chyrowicz Barbara, *Mózg z moralnego punktu widzenia. Postulat neurobiologicznej rekalkibracji etyki*, „Diametros” 17 (2020), 63: 1-33.

Czachorowski Marek, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, Lublin 2009.

Czachorowski Marek, *Psychofarmakotyrania? Farmaceutyzacja współczesności jako ucieczka od wolności. Studia z zakresu nauk prawnoustrojowych*. Miscellanea, Rok 2019, Tom IX.

Czachorowski Marek, *Ponowoczesność jako moralny rozwój?*, w (red.) H. Czakowska, ks. M. Kuciński, *Społeczno-humanistyczna wizja współczesnego świata*, Bydgoszcz 2020, KPSW, s. 11-25.

Descartes René, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M.i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001.

Descartes René, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1980.

Duch Włodzisław, *Czy jesteśmy automatami? Mózgi, wolna wola i odpowiedzialność*, w: *Na ścieżkach neuronauki* (red.) P. Francuz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

Foucault Michel, *Czym jest oświecenie?*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2013 Wydawnictwo Naukowe PWN, s.276-293.

Foucault Michel, *Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michелеm Foucaultem (1926-1984)*, przeł. E. Radziwiłłowa, „Literatura na świecie” 1985, nr 10.

Foucault Michel, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk: Wydawnictwo słowa/obraz terytoria, 2006.

Foucault Michel, *Nietzsche, Freud, Marks*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na świecie”, 1988, nr 6.

Foucault Michel, *Nietzsche, genealogia, historia*, w: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000.

- Foucault Michel, *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*, vol. 1: Ethics Subjectivity and Truth, ed. P. Rabinow, New York 1994.
- Galewicz Włodzimierz, *Etyczne dyskusje wokół prokreacji*, w (red.) W. Galewicz, *Antologia bioetyki*, t. 2, Kraków 2010.
- Habermas Jürgen, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 2000.
- Habermas Jürgen, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* Warszawa 2003.
- Heidegger Martin, *Czym jest metafizyka*, w: Heidegger M., Budować-Mieszkać-Myśleć, Warszawa 1977, s. 48-75. Tamże, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, s. 76-127.
- Heidegger Martin, *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996.
- Husserl Edmund, *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*. Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem, Rzym 1998.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*. Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, Rzym 1993.
- Jaroszyński Piotr, *Metafizyka czy ontologia?* Lublin 2011.
- Kant Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971.
- Lyotard Jean-François, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Manning Gideon, *Descartes and Medicine*, w: (Ed.) Steven Nadler, Tad M. Schmaltz, and Delphine Antoine-Mahut, *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, New York 2019 (Oxford University Press).
- Maślanka Tomasz, *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Warszawa 2011.

MacIntyre A., *Krótką historia etyki: filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2000.

Niebrój Lesław T., *Neuroetyka: nowa jakość etyki medycznej?* *Annales Academiae Medicae Estetinae*, *Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie*, 2013, 59, 1, s. 130-136.

Nietzsche Friedrich, *Z genealogii moralności*, tłum. Z. Baran, Kraków 1997.

Platon, *Kriton*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984.

Rahner Karl, *The Concept of Existential Philosophy in Heidegger*, „*Philosophy Today*” Volume 13, Issue 2, Summer 1969, s. 126-137.

Rorty Richard, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, „*Etyka*” 1993, nr 26.

Rorty Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989.

Rorty Richard, *Etyka bez powszechnych powinności*, „*Etyka*” 1998, nr 31.

Rorty Richard, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.

Rorty Richard, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, „*Teksty Drugie*”, 2002, 1-2, s. 51-63.

Styczeń Tadeusz, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980.

Styczeń Tadeusz, *Prawda o człowieku a etyka*, „*Roczniki Filozoficzne*” T. XXX z. 2 1982, s. 41-96.

Shapin Steven, *Descartes the Doctor: Rationalism and Its Therapies*, „*The British Journal for the History of Science*” 2000, vol. 33, no. 2, s. 131-154.

Szahaj Andrzej, *Richarda Rorty'ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno-polityczne implikacje*, „*Etyka*” 1993, nr 26 s. 116-117.

Wojtyła Karol, *Elementarz etyczny*, Lublin 1986.

Wojtyła Karol, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

Wojtyła Karol, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986.

Wonicki Rafał, *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jurgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Warszawa 2007.

Zieliński Tadeusz, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, Kraków 1928.