

KS. ANDRZEJ KOBYLIŃSKI (UKSW)

ETYKA NIHILISTYCZNA GIANNIEGO VATTIMA

Ciekawą i jednocześnie bardzo dyskusyjną koncepcję etyki wypracował współczesny włoski filozof Gianni Vattimo*. W wielu kręgach uchodzi on za jednego z najbardziej popularnych myślicieli europejskich. Ten włoski intelektualista i działacz polityczny, związany od lat 50. ubiegłego wieku z Uniwersytetem w Turynie, jest jednym z najważniejszych przedstawicieli współczesnej hermeneutyki i filozoficznego postmodernizmu. Oryginalność jego koncepcji polega na twórczej akceptacji nihilizmu, połączonej z propozycją etyki nihilistycznej, która stanowi jedną z form etyki postmetafizycznej. Filozof z Turynu twierdzi, że w obliczu współczesnego nihilizmu jest możliwa etyka *stricte laicka* – pozbawiona fundamentu metafizycznego czy odniesienia do transcendencji. Z jednej strony tego rodzaju etyka budzi wiele wątpliwości i jest zagrożona relatywizmem, z drugiej – stanowi jeden z ważnych modeli etycznych, które wychodzą naprzeciw różnego rodzaju dylematom moralnym obecnym we współczesnych społeczeństwach zsekularyzowanych i wielokulturowych.

1. Fenomenologia nihilizmu

Nihilizm oznacza szeroko rozumiane zjawisko intelektualne, moralne i kulturowe, w którym idea nicości odgrywa szczególną rolę. Można je utożsamić z pewnym zespołem myśli, przekonań i zachowań zdominowanych przez pojęcie nicości. Obecnie istnieje już nie tylko nihilizm europejski – jak sugerował Fryderyk Nietzsche, podejmując myśl szwajcarskiego historyka kultury Jacoba Burckhardta – ale także nihilizm w wymiarze globalnym. Do najbardziej widocznych jego przejawów zaliczamy rozpad trwałego fundamentu moralności i kultury, przewartościowanie wartości, doświadczenie pustki czy absurdałości istnienia. Nihilizm stał się przedmiotem namysłu filozoficznego

w kontekście idealizmu niemieckiego, a ważnym etapem w jego dziejach był ruch rewolucyjny w Rosji w XIX wieku. Największym prorokiem i teoretykiem nihilizmu jest niewątpliwie Nietzsche – trafnie nazywający siebie pierwszym doskonałym nihilistą Europy.

Vattimo jest jednym z wielu włoskich myślicieli, którzy w ostatnich dziesięcioleciach skoncentrowali swoje badania na diagnozie nihilizmu¹. Prawdziwy rozkwit literatury nihilistycznej rozpoczął się nad Tybrem w latach 60. ubiegłego stulecia i zasadniczo trwa do dzisiaj. Pół wieku temu jednym z najważniejszych powodów ożywionego zainteresowania nihilizmem był niewątpliwie ogólnoswiatowy *Nietzsche-Renaissance*. Na fali tego procesu wielu włoskich intelektualistów – niezależnie od prezentowanego kierunku filozoficznego – skoncentrowało swoją uwagę na zagadnieniu nihilizmu. Interpretacje tego fenomenu znajdujemy dzisiaj u tak różnych autorów, jak Massimo Cacciari, Vittorio Possenti, Emanuele Severino, Federico Vercellone czy Franco Volpi.

Vattimo wypracował własną wizję nihilizmu na podstawie hermeneutyki. W jego ujęciu hermeneutyka jako teoria filozoficzna zdaje sprawę z interpretacyjnego charakteru każdego doświadczenia prawdy i postrzega siebie jako interpretację: nie ma możliwości stwierdzenia istotnej interpretacyjności doświadczenia prawdy bez śmierci Boga i bez fabularyzacji świata bycia. Filozof z Turynu twierdzi, że nie można „udowodnić” prawdy hermeneutyki inaczej, jak tylko ukazując ją jako „odpowiedź na historię bycia, interpretowaną jako wydarzenie nihilizmu”².

W tej perspektywie dzieje bycia i metafizyki to historia nihilizmu jako osłabienia, „zmiękczenia” twardej wersji bycia i mocnych kategorii metafizycznych. Tego rodzaju proces prowadzi do zastąpienia nihilizmu tragicznego nihilizmem konstruktywnym – jest to bezpośrednio nawiązanie do postaci nihilisty spełnionego, która pojawia się w pismach Nietzschego. Nihilista spełniony to ten, który zrozumiał, że nihilizm jest jego jedyną szansą, nie rozpacza z powodu końca metafizyki, ale widzi w nim szansę na odnalezienie nowej pozycji człowieka w stosunku do bycia³. Tego rodzaju nihilizm wyrasta z przekonania, że porzucenie wartości o charakterze ostatecznym i nadprzyrodzonym stanowi jedyną szansę na prawdziwą wolność człowieka. Z tego względu nie należy dążyć do przezwyciężenia nihilizmu, przeciwnie – powinniśmy stawać się coraz bardziej nihilistyczni.

¹ Por. F. Vercellone, *Introduzione al nichilismo*, Roma-Bari: Laterza 1992, 2009⁸; F. Volpi, *Il nichilismo*, Roma-Bari: Laterza 2004, 2009².

² G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma-Bari: Laterza 2002, s. 11. Por. O. Gavendová, *Nihilismus ako východisko pre náboženskú skúsenosť*, „Theologos” 2014, nr 1, s. 86-96.

³ Por. G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Roma: Laterza 1985, 2003¹⁴, s. 81-91.

Dla Vattima deklaracja Nietzschego o śmierci Boga nie wyraża przekonania, że Bóg nie istnieje, lecz że rozpadł się ostateczny fundament. Wyrażenie „Bóg umarł” oznacza, że „nie ma ostatecznego fundamentu i nic poza tym”⁴. Bóg jako fundament był potrzebny do tego, żeby ludzie mogli zorganizować uporządkowane życie społeczne, wspólnie przeciwstawić się zagrożeniom płynącym ze strony natury i wewnętrznych popędów. Dzisiaj dzieło zabezpieczenia własnej egzystencji zostało przez człowieka właściwie zakończone, nauka i technika pozwalają zamieszkiwać świat bez lęków, które były udziałem człowieka w początkach jego historii. W konsekwencji hipoteza Boga jako zasady stabilizacji i bezpieczeństwa stała się zbędna⁵.

Filozof z Turynu twierdzi, że tego rodzaju sytuacja jest dla nas wielkim i twórczym wyzwaniem. Powinniśmy uczynić nihilizm i „śmierć Boga” naszą szansą na emancypację. Zdaniem Vattima jesteśmy dzisiaj świadkami osłabienia mocnych struktur bycia w każdym wymiarze egzystencji. W obecnym klimacie kulturowym czujemy się nieswojo nie dlatego, że jesteśmy nihilistami, ale raczej dlatego, że jesteśmy jeszcze za mało nihilistyczni, ponieważ nie potrafimy adekwatnie i twórczo przeżywać doświadczenia rozpadu i roztopienia się bycia: stąd uczucie frustracji i zagubienia, które nazywamy często alienacją⁶.

Martin Heidegger uważał, że jedynym lekarstwem w epoce techniki i dominacji nihilizmu jest wspomnianie (*Andenken*), powrót do pamięci o byciu. Vattimo nie zgadza się z autorem *Bycia i czasu*. Jego zdaniem nie można przygotować powrotu bycia. Nie możemy pamiętać o byciu, możemy jedynie przypominać sobie, że o nim zapomnieliśmy. Historia bycia to historia jego rozpadu i osłabienia, czyli nihilizmu. Nihilizm jest nie tyle filozofią zburzenia wartości i niemożliwości prawdy, ile nową ontologią, nowym myśleniem o byciu, by w konsekwencji definitywnie odejść od prawdy metafizycznej jako podstawy i przyjąć jej wersję nihilistyczną⁷. Wykroczenie poza metafizykę nie może dokonać się inaczej, jak tylko przez nihilizm. „Jednak sens nihilizmu, jeżeli nie ma się przekształcać w metafizykę niczego – jak stałoby się, gdybyśmy wyobrazili sobie proces, w którym byt w końcu nie jest, zaś

⁴ Tenże, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti 2002, s. 7.

⁵ W dziele *Radosna wiedza* Nietzsche pisze: „My, filozofowie i »duchy wolne«, czujemy się na wieść, że »Bóg umarł«, jakby opromienieni nową jutrzeńką; serce nasze przelewa się z wdzięcznością, zdumieniem, przeczuciem, oczekiwaniem – w końcu ukazuje się nam widnokrąg znów wolny, chociażby nawet nie był jasny, wreszcie znów mogą wybiegać okręty nasze” (F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, tłum. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 288).

⁶ Por. G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Milano: Garzanti 1996, 1999², s. 8.

⁷ Por. tenże, *Etica dell'interpretazione*, Torino: Rosenberg & Sellier 1989, s. 110–122.

nie-byt, nicłość, jest – może być pojmowany jedynie jako nieskończony proces redukcji, wysubtelniania, osłabiania”⁸.

Vattimo jest przekonany, że jego diagnoza nihilizmu nie pozostaje w sprzeczności z religią chrześcijańską postrzeganą w pewien określony sposób, który jest w gruncie rzeczy głęboką metamorfozą istoty orędzia chrześcijańskiego. Jego zdaniem potrzeba dzisiaj głębokiej reinterpretacji tradycji chrześcijańskiej, aby zastąpić chrześcijaństwo tragiczne i apokaliptyczne chrześcijaństwem osłabionym, nihilistycznym, którego fundamentem jest przyjazna koncepcja Boga i religii, poważnie traktująca charakter kenotyczny wcielenia Boga i Jego śmierci.

Nihilizm w ujęciu Vattimo stanowi postmodernistyczną interpretację chrześcijaństwa jako religii miłości, a nie dogmatu, doskonale współistniejącą ze współczesną globalizacją i wielokulturowością. Tego rodzaju wersja orędzia chrześcijańskiego – kwestionująca przekonania metafizyczne o naturze Boga, świata i człowieka – skłania do przyjęcia wszystkich kultur i tradycji religijnych w duchu wierności zasadzie gościnności i zburzenia przemocy ze strony *sacrum*⁹. Śmierć Boga ogłoszona przez Nietzschego jest niczym innym, jak śmiercią Jezusa na krzyżu. To ostateczne zburzenie najwyższych wartości i wiary metafizycznej w obiektywny i wieczny porządek bycia, tzn. nihilizm. „Nihilizm jest chrześcijaństwem w tej mierze – pisze Vattimo – w której Jezus nie przyszedł na świat, aby pokazać porządek naturalny, ale po to, aby go zburzyć w imię miłości. Kochać swego nieprzyjaciela nie jest dokładnie tym, co nakazuje natura, i przede wszystkim nie jest tym, co naturalnie się dokonuje”¹⁰. Orędzie chrześcijańskie w wersji nihilistycznej jest wolne od przemocy, która tak długo towarzyszy każdej religii, jak długo łączy się z tradycją metafizyczną. Nowa wersja chrześcijaństwa na poziomie dogmatów i etyki odsłania własny sens ekumeniczny „jako słuchanie nowej, postmodernistycznej epoki bycia”¹¹.

Prawdy religijne w perspektywie nihilistycznej mają znaczenie jedynie metaforyczne. Głębokiej reinterpretacji podlegają tutaj wszystkie dogmaty i prawdy moralne należące do dziedzictwa biblijnego, z wyjątkiem przekonania, że Bóg jest miłością – *Deus caritas est*. Jedyną granicą interpretacji jest miłość jako *caritas*. Zdaniem Vattimo trzeba dokonać demityzacji moralności i dogmatów chrześcijańskich, aby uczynić religię bardziej dostępną i akceptowalną dla człowieka współczesnego. Prawdziwa rewolucja chrześcijaństwa to uniżenie i ogołocenie Boga, czyli kenoza (*kénosis*), tzn. odrzucenie wszelkich

⁸ Tenże, *Ślad śladu*, w: *Religia*, red. J. Derrida, G. Vattimo, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszyk, Warszawa: KR 1999, s. 116.

⁹ Por. tenże, *Addio alla verità*, Roma: Meltemi 2009, s. 93.

¹⁰ Tamże, s. 69.

¹¹ Tamże, s. 142.

atrybutów Bytu Najwyższego o charakterze transcendentnym i niezrozumiałym dla człowieka. W ramach procesu demityzacji trzeba usunąć te wszystkie elementy, które łączą się z metafizyczno-naturalistycznym obrazem Boga¹².

2. Filozofia myśli słabej

Interpretacja nihilizmu łączy się u Vattima z koncepcją myśli słabej (*pensiero debole*). Myśl słaba stanowi konsekwencję kryzysu powstałego w wyniku stopniowego zaniku racjonalności mocnej, czyli jedynej i uniwersalnej, jaka charakteryzowała minione stulecie. *Pensiero debole* to metafora, w pewnym stopniu paradoksalna, bardziej prowokacja intelektualna niż dostatecznie jasno sformułowana teoria filozoficzna. W jej świetle historia Zachodu to postępujące osłabienie bycia, które dotychczas w chrześcijaństwie i nowożytnej nauce znajdowało swoje decydujące i fundujące momenty.

Myśl słaba rodzi się na zgliszczach myśli mocnej (*pensiero forte*), czyli wiedzy typowej dla tradycji metafizycznej Zachodu i sięgającej swymi korzeniami starożytnej Grecji, która dążyła do określenia spójnej, monolitycznej, stabilnej i niezmiennej struktury rzeczywistości *tout court*. Chodzi tutaj o poznanie – jak twierdzi Vattimo – ufundowane na „błędzie Platona”, który polega na tym, że byciu przypisujemy charakter wieczności i stabilności. W konsekwencji świat naszej konkretnej egzystencji zostaje spustoszony i pozbawiony wartości. Dla myśli mocnej poznanie oznacza przede wszystkim szukanie prawdy jako niezależnego i stabilnego punktu odniesienia, który jest pewny i bezpieczny dla wszystkich¹³.

Według Vattima metafizyka odwołująca się do Platona prowadzi do przemocy, gdyż jako koncepcja katagorycznej obecności bycia – jako fundamentu ostatecznego, przed którym można tylko milczeć i odczuwać podziw – nie zostawia miejsca podmiotowi na pytania i narzuca mu się bez udzielenia odpowiednich wyjaśnień. Utożsamienie bycia z przedmiotem, którym możemy rozporządzać, prowadzi do szczególnej formy przemocy, jaką dzisiaj w relacji do rzeczywistości stosuje współczesna nauka i technika. W tej koncepcji bycia jako przedmiotu mierzalnego i podlegającego manipulacji kryją się podstawy dla świata nazywanego przez Theodora Adorna „organizacją totalną”, w któ-

¹² Por. tenże, *Credere di credere*, s. 52–54.

¹³ Por. A. Dal Lago, P.A. Rovatti, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milano: Feltrinelli 1989, s. 9–22.

rej także ludzki podmiot dąży irracjonalnie do tego, aby stać się „czystym materiałem, częścią generalnej aparatury produkcji i konsumpcji”¹⁴.

Dla filozofa z Turynu śmierć myśli mocnej oznacza zburzenie przekonania, że istnieje jakiegokolwiek uzasadnianie jedyne, ostateczne i normatywne. W tym kontekście zostaje także zakwestionowana wartość tradycji, która wymaga podejścia krytycznego i pełnego szacunku, znoszącego jednak rozumienie przeszłości typowe dla oświecenia czy romantyzmu. Zmierzch *pensiero forte* to podkreślenie znaczenia polityki tolerancji oraz emancypacji, rozumianej bardziej w kategoriach interferencji niż pojednania podmiotu z samym sobą.

Według Vattima nie możemy dzisiaj myśleć o sobie na sposób metafizyczny, tzn. nie możemy opisać siebie samych jako pewnej obiektywnej i niezmiennej struktury bycia. Nasze myślenie o sobie samych może stanowić jedynie formę odpowiedzi na przesłanie, które Heidegger nazywa *Ge-Schick*, czyli wsluchiwanie się i interpretacja przekazanych orędzi, przesłań i tradycji. Żeby uniknąć nieporozumień, hermeneutyka powinna być na tyle precyzyjna, aby – z jednej strony – nie stać się zwykłą apologią nieredukowalnej wielości uniwersów kulturowych, z drugiej – aby nie stać się nową metafizyką, jak to dzieje się np. w teorii Jürgena Habermasa, w której można mówić o pewnej formie metafizyki ufundowanej na komunikacji.

Na gruncie hermeneutyki Vattimo wypracował koncepcję ontologii słabej, nazywanej także ontologią aktualności, zgodnie z którą bycie nie jest tym, co jest, ale tym, co się wydarza i staje, rodzi i umiera. Tego rodzaju ontologia hermeneutyczna nawiązuje przede wszystkim do interpretacji Nietzschego w wydaniu Heideggera. Myśl słaba pozostaje w harmonii z podstawowymi paradygmatami kultury postmodernistycznej, w której analizie rozpadu tradycyjnych kategorii nie towarzyszy – jak chciały różne nurty filozoficzne na początku XX wieku – uczucie nostalgii za utraconą jednością i całością. Wprost przeciwnie – dywersyfikacja i rozczłonkowanie, czyli różnorodność i niestabilność są postrzegane jako elementy pozytywne i konstytutywne rzeczywistości. W konsekwencji nie należy dążyć do tego, aby z góry czy z zewnątrz doprowadzić do ich ujednoczenia czy też wypracowania hierarchii ważności¹⁵.

¹⁴ G. Vattimo, *Credere di credere*, s. 21. Por. tenże, *Metaphysics and Violence*, w: *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, red. S. Zabala, London-Ithaca: McGill-Queen's University Press 2007, s. 400–421.

¹⁵ Por. G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961–2000*, Milano: Garzanti 2000, s. 109–124.

3. Od współczucia do miłosierdzia

Apologia nihilizmu, reinterpretacja nihilistyczna orędzia chrześcijańskiego i powstanie jego wersji słabej mają kluczowe znaczenie dla określenia możliwości zbudowania etyki nihilistycznej, która odwołuje się przede wszystkim do współczucia i miłosierdzia. Filozof z Turynu twierdzi, że w obliczu rozpadu fundamentu i roztopienia się bycia nie możemy zbudować jakiegokolwiek modelu etyki metafizycznej będącej aplikacją pierwszych zasad. Jediną możliwą dzisiaj etyką jest etyka postmetafizyczna, która przyjmuje postać etyki nihilistycznej. Wyrasta ona na gruncie hermeneutyki i jest typową etyką postmetafizyczną, która nie stanowi jakiegokolwiek systemu norm i imperatywów. Etyka nihilistyczna nie ma też żadnego trwałego fundamentu, z którego można by wyprowadzać zasady i zobowiązania o charakterze uniwersalnym.

Vattimo traktuje etykę szeroko, jako „filozofię w relacji do społeczeństwa, w sposób szczególny do społeczeństwa współczesnego”¹⁶. W tej perspektywie istotą etyki jest tworzenie wspólnotowego charakteru naszych zachowań i kształtowanie więzi międzyludzkich. Filozof z Turynu kieruje refleksję etyczną głównie w stronę napięć występujących między naszą przynależnością wspólnotową a zachowaniami indywidualnymi, opierając się zwykle „na argumentacji czysto retorycznej, tzn. na serii argumentów *ad hominem*, dopasowanych do osób, z którymi mamy do czynienia”¹⁷. Jego zdaniem obecnie etyka bardziej niż kiedykolwiek uwzględnia aspekty społeczne naszych zachowań. Przejawem tego procesu są narodziny wielu różnych etyk stosowanych, np. etyki medycznej czy dziennikarskiej. Coraz bardziej kwestie dotyczące eutanazji, klonowania człowieka czy manipulacji genetycznych są dyskutowane zasadniczo w kategoriach społecznej akceptacji dla takich zachowań. Także etyka wielkich religii wydaje się dzisiaj w mniejszym stopniu ukierunkowana na definiowanie „dobra i zła w kategoriach sumienia indywidualnego”¹⁸. Współczesna etyka, jako dyskurs skoncentrowany na obowiązkach i wartościach konstytuujących życie, podlega transformacji polegającej na przesunięciu uwagi z pola zachowań na sferę społeczną czy publiczną.

Vattimo, mówiąc o etyce postmetafizycznej, ma na uwadze metafizykę w rozumieniu Heideggera, utożsamiającą bycie z tym, co jest dane jako oczywiste *hic et nunc* – z przedmiotem podlegającym manipulacji ze strony

¹⁶ Tenże, *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, Milano: Mondadori 2002, s. 76–77.

¹⁷ Tenże, *La filosofia al presente*, Milano: Garzanti 1990, s. 86.

¹⁸ Tenże, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, Milano: Garzanti 2003, s. 70.

nauki i techniki. Jeśli prawdziwe bycie jest tego rodzaju obiektywnością, to człowiek nie mógłby rozumieć siebie jako bycia. Z tego względu trzeba przekroczyć metafizykę, tzn. przewyciężyć zapomnienie o byciu. Oto największe wyzwanie stojące przed etyką: odejść od zredukowania bycia do bytu oraz odrzucić rozumienie wartości jako czegoś, co daje się nam jako przedmiot.

Ponowne odkrycie bycia jako daru niesie ze sobą poważne konsekwencje dla wielu współczesnych zagadnień etycznych. W inny sposób ukazuje cnoty, przywary, powinność, tolerancję czy przebaczenie. Pozwala rozumieć narcyzm, skąpstwo czy pychę jako niezdolność do zerwania związku z przedmiotami, aby móc słuchać głosów innych ludzi i otworzyć się na nowe możliwości. Etyka postmetafizyczna jest bardziej etyką negocjacji i konsensusu niż niezmiennych zasad czy imperatywów kategorycznych, przemawiających do rozumu każdego człowieka w sposób zobowiązujący.

Filozof z Turynu twierdzi, że zburzenie metafizyki otwiera nas na kategorię współczucia. Gdy odkrywamy, że wszystkie systemy wartości nie są niczym innym, jak tylko wytworem człowieka, to nie odrzucamy ich jako fałszu czy błędu, ale zachowujemy je z jeszcze większym szacunkiem, wiedząc, że są tym wszystkim, czym dysponujemy w tym świecie: intensywnością i bogactwem naszego doświadczenia oraz samym byciem¹⁹. Stąd etyka nihilistyczna przyjmuje formę etyki współczucia, należy do rodzaju etyki, która nie potrzebuje jakiegokolwiek fundamentu i nie rozróżnia między dobrem a złem, ale między przemocą a współczuciem.

Vattimo dokonuje sekularyzacji pojęcia współczucia, ujmując je nade wszystko jako zdolność słuchania przekazów przeszłości w nowej formie. Współczucie nie jest postrzegane jako relacja z boskością lub z bytami metafizycznymi, ale przede wszystkim jako ocalenie śladów skończoności i jako relacja bez przemocy z życiowymi doświadczeniami, dzięki skupieniu uwagi na historycznym pochodzeniu bytów oraz na ich formach ujawniania się. Współczucie zdobywa swoje znaczenie poprzez śmiertelność, skończoność i nietrwałość. Etyka współczucia rodzi się na gruncie świadomości śmiertelności i ułomności, świadomie uznaje własną słabość wynikającą z tego, że nie ma już bezpiecznej normy, z której można wyprowadzić konkretne zachowania. Stąd też zwraca się w stronę narracji symbolicznych, pomników, tego wszystkiego, co może pomóc w dziele interpretacji. Etyka współczucia jest przede wszystkim etyką dóbr, nie imperatywów. Stoi ona na straży dziedzictwa ludzkiej kultury i dokonuje z szacunkiem jego interpretacji²⁰.

Filozof z Turynu twierdzi, że etyka współczucia staje się dzisiaj narzędziem promocji międzyludzkiej komunikacji, słuchania racji drugiego, kon-

¹⁹ Por. tamże, s. 23.

²⁰ Por. tenże, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano: Feltrinelli 1991, s. 13.

frontacji *non-violence* pomiędzy różnymi wizjami życia oraz solidarności. Zachowuje ciągłe krytycyzm jako swój horyzont konstytutywny, ponieważ prawda jako dialog zakłada, że za każdym razem, gdy otwieramy się na rozumienie drugiego, samych siebie wystawiamy na próbę i samych siebie krytykujemy. Etyka współczucia rezygnuje z udziału w różnego rodzaju projektach historyczno-politycznych, nie angażuje się w projektowanie przyszłości, pozostaje ukierunkowana na interpretację przeszłości. Ostatecznym celem etyki współczucia jest nakreślenie perspektywy, wrażliwości, podejścia, które możemy nazwać w sensie szerokim refleksją moralną o charakterze laickim.

Etyka współczucia jest jednocześnie etyką miłosierdzia. Dla Vattima miłość i miłosierdzie jako *caritas* stanowią ostateczną interpretację treści Objawienia chrześcijańskiego i są jedyną „normą eschatologiczną”²¹. W języku łacińskim *caritas* oznacza miłość, miłość miłosierną, miłosierdzie. Natomiast we współczesnym języku włoskim na oznaczenie miłości używa się dwóch terminów: *carità* i *amore*. Pierwsze określenie odnosi się do miłości boskiej, biblijnej, chrześcijańskiej, natomiast drugie wyraża miłość w znaczeniu ogólnoludzkim i humanistycznym. Miłość jako *carità* oznacza także dobroczynność i miłosierdzie. W ostatnich latach na określenie swojej etyki Vattimo używa najczęściej synonimicznie tych trzech pojęć: *caritas*, *carità* i *amore*. Mówiąc o miłości i miłosierdziu, filozof z Turynu wskazuje nie tyle na problem pochodzenia miłości, co na nasz stosunek do innych ludzi, dlatego w języku polskim najgłębiej oddaje sens jego etyki pojęcie miłosierdzia.

Sekularyzacja prowadzi do zmierzchu religijności ofiarniczej i związanej z przemocą. Obecność ofiary w religii ma charakter historyczny; przemoc połączona z ofiarniczym elementem religii ulega erozji i entropii. Gdy dzięki chrześcijaństwu uwalniamy się od ofiary i przemocy, to jednocześnie otwiera się przed nami przestrzeń miłosierdzia²². Miłosierdzie wyrasta z kenozy i sekularyzacji orędzia chrześcijańskiego, stanowi jedyne i najwyższe kryterium moralności. W chrześcijaństwie mamy do czynienia z miłością Boga do swoich stworzeń, która stanowi ostateczny sens całego Objawienia²³. Zgodnie z zasadą sekularyzacji możemy samodzielnie wsłuchiwać się w treść orędzia biblijnego, a nadrzędnym kryterium interpretacji jest przykazanie miłości. Nauczanie Biblii sprowadza się do przykazania miłości i miłosierdzia.

Nasze miłosierdzie jest odpowiedzią na Bożą miłość wobec stworzeń. *Caritas* staje się „prawdą w obszarze opinii, w obszarze wyborów dotyczących wartości, gdy jest podzielana”²⁴. Miłosierdzie zakorzenia się we współczuciu

²¹ Tenze, *Credere di credere*, s. 105.

²² Por. G. Vattimo, R. Girard, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Massa: Transeuropa 2006, s. 12.

²³ Por. G. Vattimo, *Credere di credere*, s. 62-63.

²⁴ G. Vattimo, R. Girard, *Verità o fede debole*, s. 32.

i jednocześnie nie wyklucza sprawiedliwości. Vattimo słusznie zauważa, że religia jest także i przede wszystkim łasknieniem i pragnieniem sprawiedliwości. Sprawiedliwości, która rzadko urzeczywistnia się na tym świecie i w konsekwencji domaga się przywrócenia w wieczności. Bóg może być „sędzią i jednocześnie przebaczać. To jest tajemnica, którą musimy uwzględnić”²⁵. Nie ma zatem prawdziwego sądu bez sprawiedliwości, ale nie ma też prawdziwej sprawiedliwości, jeśli nie zawiera ona w sobie także przebaczenia.

Czy są możliwe jakiegokolwiek zasady i normy w sytuacji, w której uznajemy, że należymy do tradycji charakteryzującej się rozpadem pierwszych zasad? Jeśli nie ma zasad najwyższych i uniwersalnych, może się wydawać, że obowiązują wyłącznie nakazy narzucone przez konkretne sytuacje. Zdaniem Vattimo nie jest to prawdą. Nie wolno utożsamiać etyki nihilistycznej ze zwykłym relatywizmem czy skrajną wersją etyki sytuacyjnej. Stwierdzenie upadku wiarygodności pierwszych zasad nie pociąga za sobą automatycznie przyjęcia naszej kondycji historycznej jako nowego i jedyne absolutu. Radykalizm nihilizmu polega na całkowitym odrzuceniu wartości ostatecznych, na uwolnieniu się od moralności opartej na trwałym fundamencie i niezmiennych wartościach. Zdaniem koryfeusza nihilizmu nie jest już możliwa etyka oparta na oczywistości i konieczności. Co więcej, w tej perspektywie moralność jako odpowiedzialność rozpoczyna się właśnie wtedy, gdy nasz wybór nie znajduje oparcia w tym, co stałe i oczywiste.

Vattimo twierdzi, że jest możliwa normatywność etyki nihilistycznej²⁶. Trzeba jednak powiedzieć, że chodzi tutaj o normatywność słabą, perswazyjną, bez roszczeń do powszechnej obowiązywalności. Normatywność słaba wyrasta z dialogu i szacunku do tradycji, zaleca respektowanie konkretnych zasad moralnych, ale nie uznaje obowiązywalności o charakterze uniwersalnym. Etyka nihilistyczna pozostaje w zgodzie z dziedzictwem kulturowym, możliwością jego zróżnicowanej interpretacji. Normatywność znajduje swoje uzasadnienie na gruncie zgody i kontraktu. Taka wersja normatywności jest jedynie namiastką normatywności *sensu stricto*. Nie wolno jednak zapominać, że na gruncie myśli słabej i nihilistycznej reinterpretacji chrześcijaństwa taka wersja normatywności jest jedyną możliwą do zaakceptowania.

²⁵ G. Vattimo, *Credere di credere*, s. 93–94.

²⁶ Ryszard Moń podkreśla, że na normatywność moralną składa się wiele momentów o charakterze subiektywnym i obiektywnym. Mamy dwa źródła normatywności, tzn. pewną rzeczywistość i wolę podmiotu. Normatywność jawi się jako pochodna decyzji podmiotu bądź podmiotów, ale nie jest niezależna od pewnego układu odniesienia, który „jest rozpoznawany jako najwłaściwszy tu i teraz. Działanie zgodne z jego treścią jest tym, co można byłoby nazwać powinnym (*Gesollt*), czyli tym, co powinno się zrobić. Takie działanie jest zarazem racjonalne i moralne” (R. Moń, *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2011, s. 495–496).

Czy w tej sytuacji nihilistycznej etyce miłosierdzia nie zagraża relatywizm? Częściowo tak, chociaż jej twórca zapewnia, że jego etyka jest wolna od tego zagrożenia. Vattimo może tak twierdzić, ponieważ nie traktuje relatywizmu jako ścisłej teorii filozoficznej, ale przede wszystkim jako doktrynę życia społecznego, która – zgodnie z zasadą miłosierdzia – dopuszcza istnienie w przestrzeni publicznej różnych światopoglądów i stanowisk etycznych. Jego zdaniem prawdziwa siła Zachodu tkwi w nauce, etyce i religii. W tym sensie cywilizacja zachodnia nigdy nie była dogmatyczna czy absolutystyczna, ale po prostu relatywistyczna.

Dla Vattima relatywizm epistemologiczny, etyczny, kulturowy czy religijny jest po prostu gwarancją pokojowego współżycia między ludźmi i przestrzegania zasady świeckości państwa²⁷. Wydaje się, że dla filozofa z Turynu relatywizm w życiu społecznym oznacza przede wszystkim respektowanie zasady pluralizmu i neutralności światopoglądowej państwa, jest zasadą nowoczesnych społeczeństw wielokulturowych przyznającą różnym religiom i światopoglądom identyczne prawo obywatelstwa. Warto podkreślić, że twórca koncepcji myśli słabej nie akceptuje relatywizmu bezwzględnie. Jego zdaniem należy odrzucić relatywizm w rozumieniu dobra i zła, inne – jeśli ich znaczenie utożsamia się z zasadą pluralizmu – mogą być zaakceptowane. Relatywizm nie powinien mieć nigdy charakteru absolutnego, w tym duchu nihilistyczna etyka miłosierdzia dopuszcza jego wersję słabą, odpowiednio do ograniczeń normatywności i braku trwałej podstawy.

Filozof z Turynu twierdzi, że jeśli punktem odniesienia jest dla nas pochodzenie, to oczywiście płyną z tego określone zobowiązania. Uznanie własnego pochodzenia to wsłuchiwanie się w tradycję, do której należymy, odkrywanie określonych odziedziczonych treści. Wiele zasad, które wcześniej obowiązywały jako „naturalne”, w naszej epoce historycznej uznaje się za element dziedzictwa kulturowego; obowiązują nie dlatego, że mają charakter natury czy esencji, ale dlatego, że zostały uznane za normy racjonalne. Uznanie własnej tradycji to także słuchanie głosu współczesnych, wobec których jesteśmy odpowiedzialni. Wybór między tym, co obowiązuje, a tym, co nie obowiązuje w dziedzictwie kulturowym, z którego pochodzimy, jest dokonywany na podstawie następującego kryterium: obowiązuje wyłącznie to, co prowadzi do ograniczenia przemocy²⁸.

Zdaniem Vattima powinniśmy czerpać z tradycji, w której się znajdujemy. Tradycją jest zespół tych wszystkich rzeczy i przedmiotów, w obrębie których – konfrontując się z innymi osobami – dokonujemy naszych wyborów. Wybieramy nie na podstawie kryterium prawdy absolutnej, ale na

²⁷ Por. E. Di Nuoscio, *Elogio del relativismo*, w: *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, red. E. Ambrosi, Venezia: Marsilio 2005, s. 105–114.

²⁸ Por. G. Vattimo, *Nihilismo ed emancipazione*, s. 55.

bazie miłości. Wybieramy te interpretacje i rozwiązania, które pozwalają nam patrzeć na drugiego człowieka bez poczucia wstydu: prawda powinna iść w parze z miłością.

Zasady moralne wywodzące się z dziedzictwa kulturowego i uznane przez nas za normy racjonalne stanowią ograniczoną formę normatywności etyki nihilistycznej. W twórczości filozofa z Turynu nie znajdziemy adekwatnej odpowiedzi na pytanie, co jest treścią i fundamentem powinności moralnej. Nie ma też pogłębionej analizy różnych sposobów pojmowania normatywności. Wsłuchiwanie się w dziedzictwo kulturowe i interpretacja tradycji nie prowadzą tylko i wyłącznie do przewartościowania wszystkich wartości, ale także do odkrycia treści, które dziedziczymy. Wiele reguł, które obowiązują w życiu społecznym, nie zostaje automatycznie zawieszonych bądź zniesionych przez etykę nihilistyczną. Wiele z nich traktowano wcześniej jako normy naturalne. Uznane natomiast za dziedzictwo kulturowe, a nie za naturę i istotę rzeczy, mogą dalej obowiązywać także w naszej epoce historycznej, ale nie jako normy naturalne, lecz jako normy racjonalne, uznane przez ludzki rozum.

Etyka nihilistyczna pokrewna jest, *toutes proportions gardées*, Kantowskiej etyce formalnej. Zasada miłosierdzia jest nakazem formalnym, podobnie jak imperatyw kategoryczny Kanta – nie nakazuje czegoś określonego, ale zobowiązuje do zachowań określonych na podstawie orędzia chrześcijańskiego w dialogu z konkretnymi sytuacjami, w których się znajdujemy. Vattimo poddaje analizie drugie sformułowanie imperatywu kategorycznego Kanta, zwane zasadą promowania człowieczeństwa, godności osoby jako celu samego w sobie: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”²⁹. Filozof z Królewca utożsamiał działanie moralne z bezinteresownością, postulując imperatyw kategoryczny jako bezwzględny nakaz odnoszący się do naszego postępowania – wyraził w pojęciach świeckich chrześcijańskie przykazanie miłości bliźniego³⁰.

„Próbowałem kiedyś interpretować naukę Kanta – wyznaje filozof z Turynu – jako etykę chrześcijańską ukrytą za sankcją rozumu. Imperatyw kategoryczny »Postępuj wedle takich tylko zasad, co do których możesz jednocześnie pragnąć, by stały się prawem powszechnym« wymaga uzupełnienia w postaci nakazu traktowania innych jako celów samych w sobie, a nie środków do celu. To podejście nie wynika z natury, lecz z chrześcijańskiego

²⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1984, s. 63.

³⁰ Por. G. Vattimo, *Nihilismo ed emancipazione*, s. 75.

miłosierdzia. Jeśli go zabraknie, nie będzie żadnego uzasadnienia dla przedkładania uniwersalnych zasad ponad partykularne interesy”³¹.

W nihilistycznej etyce miłosierdzia kategorie dobra i zła są zastąpione przez pojęcia współczucia i przemocy. Etyka Vattima jest formalna i niejako dziedziczy wszystkie dylematy związane z systemem etycznym Kanta. W ramach etyki nihilistycznej nie jest zatem możliwa jakakolwiek forma etyki szczegółowej, która wskazuje oceny i normy odnoszące się do określonych gatunków czynów ludzkich. Pozostaje jedynie ogólny imperatyw, którym jest zasada miłosierdzia oraz praktyczna reguła postępowania, aby czynić to, co ogranicza przemoc i powiększa współczucie.

Miłosierdzie w naturalny sposób współgra z demokratycznym pluralizmem oraz z postulatami społecznej solidarności; jest ich istotnym uzasadnieniem. Bez głębszej podstawy w postaci chrześcijańskiego miłosierdzia trudno sobie wręcz wyobrazić, by rozbudowane systemy solidarności mogły przetrwać. Postawa miłosierdzia jest także receptą na rozwiązanie problemu obecności chrześcijaństwa w przestrzeni publicznej. Tego rodzaju cnota społeczna dotyczy dzisiaj religii *tout court*. Rezygnacja z twardego dogmatyzmu oraz położenie nacisku na „miękką” cnotę miłosierdzia stanowią jedyną możliwą formę funkcjonowania religii w społeczeństwach pluralistycznych i wielokulturowych. Bez postawy miłosierdzia *de facto* niemożliwa staje się demokracja i nowożytny model społeczeństwa otwartego.

4. Bioetyka bez dogmatów

Filozof z Turynu słusznie zauważa, że obecnie w bioetyce problem zdefiniowania procedur podejmowania decyzji, legitymizacji, władzy czy komisji bioetycznych jest równie ważny, jak dyskusja nad zagadnieniami związanymi z oceną moralną konkretnych działań i zachowań bioetycznych. Jego zdaniem należy dzisiaj zastąpić bioetykę metafizyczną, która postuluje przyjęcie uniwersalnego systemu wartości opartego na naturze i prawie naturalnym, bioetyką laicką, postmetafizyczną, wyrastającą z nihilistycznej etyki współczucia i miłosierdzia. Vattimo tworzy „bioetykę bez dogmatów” (*bioetica senza dogmi*) – wolną od kategorii natury ludzkiej czy prawa naturalnego. Podobnie jak etyka nihilistyczna uznaje ona brak obiektywnego fundamentu, z którego

³¹ O etyce miłosierdzia – Paweł Marczewski rozmawia z Giannim Vattimo, „Europa – Tygodnik Idei” 194(2007), nr 51, s. 8.

możemy wyprowadzić normy moralne. Jej podstawową zasadą jest przede wszystkim minimalizowanie przemocy i respektowanie nienaruszalnego prawa każdego człowieka do wolności. Propozycja bioetyki nihilistycznej zbliża się w bardzo wielu aspektach do bioetyki utylitarystycznej Petera Singera³².

Filozof z Turynu uważa, że we współczesnej bioetyce można wyróżnić dwa podstawowe paradygmaty myślowe. Pierwszy odwołuje się do szeroko rozumianej natury jako źródła norm o charakterze ostatecznym i uniwersalnym, określających granice tego, co dobre czy złe, dozwolone bądź zakazane. Drugi nie uwzględnia tego fundamentu, umieszczając w centrum argumentacji zasadę wolnej i świadomej zgody osób oraz wspólnot, które są zaangażowane w konkretne działanie bioetyczne³³.

Można z pewnością uznać Vattimo za jednego z reprezentantów drugiego z wymienionych nurtów, czyli szeroko rozumianej bioetyki laickiej, która zwraca uwagę na brak absolutnych zakazów oraz niezależność człowieka i autonomię jego decyzji w stosunku do jakiegokolwiek uprzednio istniejącego porządku ontologicznego. W swoich poszukiwaniach bioetycznych Vattimo odwołuje się do dynamicznej koncepcji natury ludzkiej. Odrzucając naturę w rozumieniu metafizycznym, akceptuje naturę w sensie historycznym. W konsekwencji nie widzi potrzeby powrotu do koncepcji natury w rozumieniu Arystotelesa. Filozof z Turynu nie zgadza się też z Habermasem, który w dobie rewolucji technologicznej widzi pilną potrzebę powrotu do zbyt często zapomnianego pojęcia natury ludzkiej³⁴. Vattimo zauważa, że w przypadku człowieka trudno ograniczyć naturę ludzką do tego, czym człowiek jest i czym może się stać, pozwalając działać naturze. Ujmuje naturę ludzką przede wszystkim metaforycznie, jako formę zatroskania o ochronę naszej człowieczej godności³⁵. Zgadza się z bardzo ogólnym rozumieniem natury ludzkiej, prowadzącym do wspólnej troski o to, aby nie traktować ludzkiego ciała jako przedmiotu, którym można handlować na rynku. Tego rodzaju podejście do natury ludzkiej ma na celu ochronę godności człowieka w dobie rewolucji biotechnologicznej.

Bioetyka postmetafizyczna opiera się na fundamencie zgody między różnymi jednostkami i świadomej adopcji stylów życia, które można uznać na bazie historycznego konsensusu retoryki społecznej. To jest politeizm wartości, który odnajdujemy u Maxa Webera: jeśli w naszych społeczeństwach istnieje wiele światopoglądów, wiele różnych kultur, wiele odmien-

³² Por. G. Vattimo, *Tecnica ed esistenza*, s. 92–93.

³³ Por. tenże, *La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica*, Cosenza: C. Marco 2006, s. 11–12.

³⁴ Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukaszewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2003, s. 31–36.

³⁵ Por. G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, s. 87.

nych języków, to sytuacja tego rodzaju „jest niczym innym, jak konsekwencją Nietzscheańskiego zawołania »Bóg umarł«”³⁶.

W bioetyce nihilistycznej chodzi o myślenie normatywne w wersji słabej, odwołujące się do uzasadnień o charakterze kontraktualistycznym, ufundowanych na zgodzie i negocjacji. Tego rodzaju koncepcja normatywności, którą trudno zaakceptować, ma swoje zakorzenie w utożsamieniu chrześcijaństwa z nihilizmem. Chrześcijaństwo w wersji kenotycznej i zsekularyzowanej uczy, że prawda bez miłości nie ma sensu. Vattimo twierdzi, że dzięki temu, że chrześcijaństwo wyzwoliło nas ze wszystkich idoli, szczególnie z idoli prawdy i obiektywności, możemy wsłuchać się z uwagą w oczekiwania innych ludzi i uznać *de facto* politeizm wartości.

Bioetyka nihilistyczna inspirowana jest swego rodzaju minimalizmem, który nie ogranicza pola odpowiedzialności moralnej, ale je poszerza, ograniczając jednocześnie do minimum kryteria, które ją definiują. Vattimo opowiada się za potrzebą szacunku nie tylko wobec podmiotów racjonalnych, ale w stosunku do wszystkich istot żyjących, które są zdolne odczuwać przyjemność i ból. Zastosowanie tej zasady nie narusza innej reguły, która mówi o wyjątkowej godności bytów rozumnych. Przyjęcie maksymy mówiącej o szacunku należnym każdej istocie żyjącej zdolnej do przeżywania radości i cierpienia, prowadzi do uznania obowiązku moralnego, aby unikać bądź ograniczać do minimum jakiegokolwiek przejawy przemocy³⁷. Nie jesteśmy w stanie jej wyeliminować całkowicie, chodzi zatem o jej maksymalną redukcję. Przykładem może być nasz stosunek do zwierząt, w którym występuje bardzo wiele form przemocy zupełnie irracjonalnej, przesadzonej i niepotrzebnej, jakie powinny być wyeliminowane.

Podsumowanie

Filozof z Turynu odrzuca potoczne rozumienie nihilizmu jako akceptacji całkowitej anarchii i destrukcji moralnej. Nie zgadza się na utożsamienie nihilizmu z przekonaniem o nicości tego, co istnieje. W swojej interpretacji nawiązuje w dużym stopniu do nihilizmu twórczego i spełnionego, głoszącego potrzebę nie tyle przezwyciężenia nihilizmu, ile akceptacji świadomości nihilistycznej – rezygnacji z woli narzucania sensu i znaczenia rzeczom.

³⁶ Tamże, s. 8.

³⁷ Por. tenże, *La vita dell'altro*, s. 7-8.

Vattimo proponuje nihilizm przyjazny i bliski człowiekowi, odrzucając jego wersję tragiczną i negatywną. Jego koncepcja ma charakter etyczny, polityczny i religijny – w tym sensie stanowi perspektywę emancypacji współczesnego człowieka. Trudno zgodzić się z tak optymistyczną diagnozą fenomenu nihilizmu. Z jednej strony należy docenić krytykę Vattima pod adresem nihilizmu jako całkowitej anarchii moralnej, z drugiej – budzi sprzeciw utożsamienie chrześcijaństwa z nihilizmem oraz koncepcja nowej religijności i moralności w wersji słabej.

Filozof z Turynu nie proponuje nowego systemu etycznego, ale określa najważniejsze elementy etyki postmetafizycznej i hermeneutycznej opartej na gruncie ontologii słabej. Swoją etykę nazywa etyką interpretacji, tradycji, współczucia i miłosierdzia. Jego zdaniem w naszej epoce – zdominowanej przez nihilizm – nie ma miejsca na obiektywne normy moralne, ponieważ byt człowieka nie ma wewnętrznej struktury, z której można wyprowadzić trwale i niezmiennie zasady etyczne. Jedyną możliwą do przyjęcia jest etyka nihilistyczna jako etyka interpretacji, współczucia i miłosierdzia. W konsekwencji, szukając swych własnych indywidualnych zasad postępowania, człowiek powinien jedynie interpretować zdarzenia i myśli, czyny i słowa.

Tego rodzaju etyka stanowi dzisiaj jedną z wielu form nowego humanizmu, którego potrzebę – w obliczu radykalnych wyzwań rewolucji technologicznej i bioetycznej – zgłaszają reprezentanci bardzo różnych filozofii, kultur i religii. Propozycja Vattima nawiązuje do koncepcji „bezreligijnego chrześcijaństwa” (*das Religionslose Christentum*) Dietricha Bonhoeffera, który uważał, że także ludzie religijni powinni żyć obecnie w świecie *etsi Deus non daretur* – jak gdyby Boga nie było³⁸. Zdaniem Bonhoeffera trzeba nam żyć tak, żeby radzić sobie bez Boga. Tego rodzaju podejście powinno gwarantować zachowanie demokracji i pokojowego życia ludzi o różnych przekonaniach religijnych i moralnych.

Etyka proponowana przez Vattima jest bardzo abstrakcyjna i niezdolna do wypracowania norm moralnych o charakterze szczegółowym, ale należy pamiętać, że filozof z Turynu tworzy swoją etykę z myślą o współczesnych społeczeństwach zsekularyzowanych i wielokulturowych. Nihilistyczna etyka współczucia i miłosierdzia, chociaż słaba i ograniczona, trafnie formułuje rozwiązania w dziedzinie więzi międzyludzkich i życia społecznego: nakazuje troskę o słabych, wykluczonych, doświadczonych przez zło i przemoc. Natomiast w pewnym stopniu pozostaje bezradna wobec współczesnych problemów bioetycznych. Bioetyka nihilistyczna, pozbawiona fundamentu metafizycznego i właściwego pojęcia osoby ludzkiej, zbyt łatwo akceptuje różnego rodzaju negatywne przejawy współczesnej rewolucji biotechnologicznej. Przyjęcie przez Vattima dynamicznej koncepcji natury człowieka

³⁸ Por. tenże, *Credere di credere*, s. 65.

oraz wskazanie dialogu, porozumienia czy tradycji kulturowej jako jedyne go źródła zasad moralnych tworzy podatny grunt dla różnego rodzaju manipulacji biotechnologicznych oraz prób zmiany istoty naszego człowieczeństwa.

Bibliografia

- Dal Lago A., Rovatti P.A., *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milano: Feltrinelli 1989.
- Di Nuoscio E., *Elogio del relativismo*, w: *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, red. E. Ambrosi, Venezia: Marsilio 2005, s. 105–114.
- Gavendová O., *Nihilizmus ako východisko pre náboženskú skúsenosť*, „Theologos” 2014, nr 1, s. 86–96.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukaszewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2003.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1984.
- Moń R., *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2011.
- Nietzsche F., *Radosna wiedza*, tłum. M. Łukaszewicz, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria 2008.
- O etyce miłosierdzia – Paweł Marczewski rozmawia z Giannim Vattimo*, „Europa – Tygodnik Idei” 194(2007), nr 51, s. 8.
- Vattimo G., *Addio alla verità*, Roma: Meltemi 2009.
- Vattimo G., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano: Feltrinelli 1991.
- Vattimo G., *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Milano: Garzanti 1996, 1999².
- Vattimo G., *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961–2000*, Milano: Garzanti 2000.
- Vattimo G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti 2002.
- Vattimo G., *Etica dell'interpretazione*, Torino: Rosenberg & Sellier 1989.
- Vattimo G., *Introduzione a Nietzsche*, Roma: Laterza 1985, 2003¹⁴.
- Vattimo G., *La filosofia al presente*, Milano: Garzanti 1990.
- Vattimo G., *La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica*, Cosenza: C. Marco 2006.
- Vattimo G., *Metaphysics and Violence*, w: *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, red. S. Zabala, London–Ithaca: McGill-Queen's University Press 2007, s. 400–421.
- Vattimo G., *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, Milano: Garzanti 2003.

- Vattimo G., *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma-Bari: Laterza 2002.
- Vattimo G., *Ślad śladu*, w: *Religia*, red. J. Derrida, G. Vattimo, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszyk, Warszawa: KR 1999, s. 99-116.
- Vattimo G., *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, Milano: Mondadori 2002.
- Vattimo G., Girard R., *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Massa: Transeuropa 2006.
- Vercellone F., *Introduzione al nichilismo*, Roma-Bari: Laterza 1992, 2009⁸.
- Volpi F., *Il nichilismo*, Roma-Bari: Laterza 2004, 2009².

* A. Kobyliński, *Etyka nihilistyczna Giannięo Vattima*, w: *Etyka*, cz. I: *Koncepcje etyki*, Seria: *Dydaktyka filozofii*, red. St. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 215-232.