

TOMASZ SIWIEC

Etyka filozoficzna jako normatywna refleksja krytyczna

Odróżniając etykę filozoficzną od moralności, definiuje autor tę pierwszą przez wskazanie na jej normatywny, refleksyjny i krytyczny charakter. Autor zgadza się z Robertem Spaemannem, że etyki filozoficznej nie można ujmować jako *teorii* moralności, lecz należy rozumieć ją jako refleksję, która poznawczo oświeciła nie tylko badany przedmiot, ale także badający podmiot. W kolejnej części autor wyjaśnia normatywny charakter etyki przez odwołania się do zaproponowanej przez Georga Henrika von Wrighta typologii norm moralnych. Zgodnie z nią, normatywność etyki filozoficznej nie wyczerpuje się w specyfice reguł, preskrypcji i dyrektyw. W trzeciej części artykułu, autor w nawiązaniu do Nicolaia Hartmanna postuluje trzystopniową metodę badań etycznych. Na pierwszym etapie badań etyka miałaby być fenomenologii moralności, na drugim aporetyką moralności, na trzecim zaś teorii moralności. Trzystopniowa metoda badań miałaby zapewnić etyce filozoficznej niezbędną krytyczność wobec własnych usiłowań i wyników.

Słowa kluczowe: etyka, moralność, normatywność, normy.

Określenie etyki filozoficznej mianem normatywnej refleksji krytycznej implikuje konkretne założenia na temat sposobu rozumienia poszczególnych terminów występujących w tym określeniu, zaś ewentualnej słuszności takiego określenia trzeba dopiero dowieść na drodze szczegółowych badań. Możemy jednak dokonać pewnych wstępnych ustaleń, odwołując się – za Markiem Fritzhandem – do specyfiki języka potocznego.

Fritzhand zauważa, że już powierzchowna analiza języka potocznego pozwala dostrzec, że „etyka” jest w nim częstokroć utożsamiana z „moralnością” i używając tych terminów nie dostrzegamy między nimi żadnej istotnej różnicy. W tym sensie mówimy czasem o „etyce katolickiej” i „moralności katolickiej” lub o „wojennej moralności” i „wojennej etyce”, używając terminów „etyka” i „moralność” zamiennie. Pozostawanie jednak na poziomie języka potocznego łatwo może zrodzić zasadne w kontekście rozpatrywanego zagadnienia pytanie: czy terminów tych można używać synonimicznie w każdej sytuacji językowej i w odniesieniu do każdej dziedziny? Wydaje się, że nawet dla naturalnego nastawienia określenie „moralność tomistyczna” lub „moralność kantowska” brzmi mało adekwatnie, gdy tymczasem zwrot „etyka tomistyczna” i „etyka

kantowska” przyjmujemy bez zastrzeżeń jako całkowicie poprawny¹. Język potoczny zatem, co widać przy bardziej szczegółowej analizie, sam z siebie ujawnia zasadniczą różnicę pomiędzy etyką a moralnością. Dzięki niej wychodzi na jaw inne znaczenie terminu „etyka”, które jest zgoła odmienne od terminu „moralność”².

Gdy mianowicie mówimy o „etyce tomistycznej” mamy na myśli filozoficzną teorię św. Tomasza z Akwinu, kontynuowaną i rozwijaną następnie przez tak zwany neotomizm. Analogicznie, gdy mówimy o „etyce kantowskiej”, to bynajmniej nie mamy na myśli prywatnej moralności Immanuela Kanta z Królewca, lecz wyłożoną przez niego, między innymi w *Krytyce praktycznego rozumu*, filozoficzną teorię moralności.

Na podstawie powyższych wstępnych ustaleń można zatem wysunąć wniosek, że termin „etyka”, przynajmniej w jednym ze swoich znaczeń, różni się treścią od terminu „moralność” i oznacza wówczas zwykle zazwyczaj filozoficzną teorię moralności lub po prostu naukę o moralności³. To właśnie rozumienie przyjmujemy tutaj jako fundamentalne dla wszystkich dalszych rozstrzygnięć teoretycznych, zastrzegając przy tym, że pojęcia „teoria” oraz „nauka” muszą zostać doprecyzowane.

Logika wywodu nakazywałaby w tym miejscu wyjaśnić, co dokładnie oznacza stwierdzenie, że etyka jest filozoficzną teorią moralności, a więc co należy rozumieć przez termin „moralność”. Innymi słowy, należałoby dookreślić badawczy przedmiot etyki. Pojęcie moralności zależy jednak w dużym stopniu od tego, w jaki sposób zinterpretuje się jej podstawowe elementy składowe, takie jak powinność, dobro czy szczęście. Tego rodzaju interpretacje stanowią zaś dopiero końcowy rezultat metodycznych analiz filozoficzno-etycznych, którymi na tym etapie pracy nie możemy jeszcze, co oczywiste, dysponować.

Nie chcąc uprzedzać uzyskanych wyników, jesteśmy chwilowo zmuszeni do poprzestania na przyjęciu wstępnego pojęcia moralności, które jest zbliżone do naszych intuicji zaczerpniętych z życia codziennego. Tym samym zarzut, że etyka filozoficzna wpada w błędne koło, jeśli podejmuje badania nad moralnością, nie dysponując jednocześnie określonym pojęciem moralności, uznaję za całkowicie bezpodstawny. Maria Ossowska przekonująco wykazała, że badania takie są możliwe, a uwzględniając brak jedności wśród etyków odnośnie do tego, co rozumieć pod terminem „moralność”, nawet konieczne. Pisała wówczas, że z pojęciem moralności jest tak samo jak z pojęciem kultury: „Różni autorzy twierdzą, że jeżeli kultura jakiegoś społeczeństwa ma obejmować zarówno wierzenia jego członków jak i charakterystyczną dlań ceramikę

¹ Por. M. Fritzhand, *Problemy etyki*, [w:] tenże, *Etyka: pisma wybrane*, oprac. P. J. Smoczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 13.

² Na temat użycia terminów „etyka” i „moralność” w polszczyźnie potocznej por.: G. Kloska, *Analiza sposobu użycia wyrazów: „etyka”, „moralność”, „obyczaj”, „zwyczaj” w polskim języku potocznym*, „Etyka” 1971, nr 9, s. 145–168.

³ Terminu „nauka” używam tutaj za Tadeuszem Ślipko w znaczeniu formalnym, czyli takim, „które nie utożsamia się z żadnym ze znaczeń nadawanych mu przez poszczególne filozoficzne interpretacje pojęcia nauki”. Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 36.

czy sposób budowania, to o tak utworzonej klasie nie dadzą się sformułować żadne teorie adekwatne. Ci sami krytycy jednak w toku swoich rozważań bez pojęcia kultury obyc się nie umieją”⁴.

Uważam, że M. Ossowska ma całkowitą słuszość w tej kwestii i powzięty przeze mnie zamiar rezygnacji z prób dookreślenia pojęcie moralności jest w tym kontekście uprawniony. Dlatego tymczasowo musimy pozostać w – być może dla niektórych mało komfortowej – sytuacji, że mówimy o etyce jako refleksji, nie wyjaśniając przy tym, czego dokładnie ta refleksja dotyczy.

Obecnie pragnę skupić się na sensie stwierdzenia, że etyka jest normatywną refleksją krytyczną. Przeanalizujemy zatem kolejno znaczenie trzech terminów składowych tego twierdzenia: „refleksja”, „krytyczny” i „normatywny”. Wynik rozstrzygnięć pojęciowych, przeprowadzonych w odniesieniu do powyższych terminów, złoży się na częściowe zrozumienie pojęcia etyki filozoficznej.

REFLEKSYJNOŚĆ ETYKI

Co oznacza stwierdzenie, że etyka jest refleksją? Znaczy ono, że etykę filozoficzną chcę tutaj rozumieć, za Hansem-Michaeliem Baumgartnerem, jako zespół różnorodnych (zarówno w odniesieniu do swojego przedmiotu, jak i przyjętej metody badań), a zarazem odnoszących się nawzajem do siebie operacji teoretycznych⁵. To wzajemne odnoszenie się jest wynikiem tego, że we wszystkich tych operacjach teoretycznych przyjmuje się wspólną płaszczyznę motywacyjną. Płaszczyzną tą pozostaje zawsze chęć zrozumienia i opracowania teoretycznie spójnej wykładni analizowanego problemu. Każda taka próba zakłada konieczność wyjaśnienia i doprecyzowania podstawowych pojęć, które tworzą charakterystyczną dla danej dziedziny siatkę pojęciową.

Przykładowymi pojęciami, które domagają się od etyki wyjaśnienia, są na przykład pojęcia dobra, powinności moralnej oraz wolności. Oczywiście, wraz z nimi pojawia się natychmiast potencjalny kontekst ich użycia, który dodatkowo komplikuje analizowaną kwestię. Musimy bowiem wtedy odpowiedzieć np. na pytania: czy w zwrocie „dobry nóż” i „dobry uczynek” termin „dobry” posiada ten sam charakter orzecznikowy; czy osobiste dobro jednostki stoi w konflikcie z ogólnym dobrem społecznym; czy wolność jednostki może realizować się w porządku społecznym; czy mogą mieć powinności względem samego siebie; czy powinność jest tym samym co obowiązek? Na niektóre z tych kwestii etyka filozoficzna udzieliła przynajmniej po części zadawalającej odpowiedzi. Jednak inne wciąż oczekują na rozwiązanie. Dodatkowo etyka filozoficzna ma za zadanie rozjaśnienie sensu wielu fenomenów moralnych, takich jak sumienie,

⁴ M. Ossowska, *Pojęcie moralności*, „Etyka” 1966, nr 1, s. 28. Por. także: M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 2005, s. 177–180.

⁵ Por. H.-M. Baumgartner, *O konieczności systematycznego i historycznego uprawiania etyki filozoficznej*, tłum. K. Moliter, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 1988, nr 6, s. 47.

wina, odpowiedzialność, zadośćuczynienie, które konstytuują moralną podmiotowość człowieka. Bez takich wstępnych ustaleń niemożliwa będzie próba podjęcia jakiegokolwiek dyskursu etycznego, którego społeczna doniosłość jest obecnie tak często podnoszona, nie mówiąc już o możliwości porozumienia, a na dalszym etapie harmonijnego uzgodnienia uzyskanych wyników badań. Nie będzie również możliwe merytoryczne przewyciężenie tych stanowisk filozoficznych, które w ogóle podważają sensowność etyki – zazwyczaj przez zakwestionowanie specyfiki jej przedmiotu i potraktowanie jej jako narzędzia pewnego nadrzędnego systemu, na przykład społecznego lub biologicznego. Bez opracowania własnej siatki pojęciowej etyka filozoficzna będzie zatem w polemice z amoralizmem, behawioryzmem, determinizmem czy funkcjonalizmem z góry skazana na klęskę. Tylko wówczas, gdy etyka filozoficzna będzie potrafiła wskazać swoje uzasadnienie (bez względu na to, czy miałoby ono charakter teoretyczny czy praktyczny), ewentualne porozumienie ze stanowiskami podważającymi jej sensowność będzie w ogóle możliwe.

Powyższe punkty bynajmniej nie wyczerpują zadań i obszarów problemowych etyki filozoficznej. Ich przywołanie jest wyłącznie, by użyć określenia Stefana Morawskiego, „niewdzięcznym rysowaniem mapy”. Z racji swego przedmiotu i potencjalnych obszarów zastosowania etyka musi również ustosunkować się do wyników badań wielu nauk szczegółowych, z których współcześnie na pierwszy plan wysuwa się niewątpliwie medycyna i biologia. Dynamiczny rozwój tych obszarów wiedzy oznacza jednocześnie nowe możliwości dla ludzkiego działania. Takie problemy, jak klonowanie, aborcja, eutanazja, zapłodnienie *in vitro*, transplantologia, macierzyństwo zastępcze czy manipulacja genetyczna wymagają od nas ustosunkowania się do nich i podjęcia określonych decyzji. Dotychczasowa tradycja etyczna jest w tym przypadku mało pomocna⁶.

Również nauki społeczne stanowią dla etyki filozoficznej wyzwanie, którego nie powinna ona lekceważyć. Wyniki dotychczasowych badań socjologicznych, choć być może nie przedstawiają pełnego obrazu zależności między formami moralności a rzeczywistością społeczną, to jednak wyraźnie wskazują na społeczne uwarunkowanie systemów moralnych⁷. Etnologia i antropologia kultury zdecydowanie odrzuca etyczny uniwersalizm na rzecz tezy o etnocentrycznym charakterze norm moralnych, grzebiąc tym samym pod gruzami absolutystyczne roszczenia etyki filozoficznej. Wobec tych wyzwań etyka nie może pozostać obojętna, lecz musi poszukiwać odpowiedzi w oparciu o swój własny, specyficzny aparat pojęciowy.

Pogardliwe przejście obok wyzwań stawianych przez nauki szczegółowe w najlepszym razie może zostać odczytane jako wielkopański gest, na który etyka filozoficzna nie może sobie jednak obecnie pozwolić. Taka postawa będzie się zawsze jawiła krytycznemu myśleniu jako świadectwo minionej mentalności, która uparcie nie chce uznać, że „współczesna etyka jest dzisiaj skazana na kontakt z naukami przyrodniczymi

⁶ Por. S. Andersen, *Wprowadzenie do etyki*, tłum. L. Żylicz, R. Piotrowski, Wyd. Dialog, Warszawa 2003, s. 14–16.

⁷ Por. J. Mariański, *Socjologia moralności*, Wyd. KUL, Lublin 2006, s. 363–364.

i humanistycznymi”⁸. A przecież już ponad osiemdziesiąt lat temu Nicolai Hartmann, w celu uniknięcia czysto spekulatywnych konstrukcji myślowych w etyce, wielokrotnie wskazywał na konieczność powiązania badań filozoficznych z osiągnięciami nauk empirycznych, zauważając że „nauka postąpiła do przodu w każdej dziedzinie. Kto zaś lekceważy jej rezultaty, ten przegrał z góry”⁹.

Nasuwa się jednak pytanie: jeżeli przez etykę filozoficzną rozumiemy szereg operacji teoretycznych zmierzających do takiego systematycznego uporządkowania i opracowania kompleksowego zbioru twierdzeń, norm i prawidłowości, które pozwoliłyby się językowo – to jest intersubiektywnie –zapośredniczyć oraz racjonalnie uzasadnić, to dlaczego etyki filozoficznej nie nazwiemy po prostu teorią, lecz określamy ją mianem refleksji? Refleksją nazywa się przecież zwyczajowo akty mentalne o charakterze samozwrotnym¹⁰. Typowym przykładem takiego aktu byłoby metodyczne wątplenie Kartezjusza, uwieńczone niepowątpiewalnym *ego cogito*¹¹. Tymczasem wydaje się, że teoria to właśnie nic innego, jak tylko metodyczne i systematyczne uporządkowanie obserwowanych obiektów, faktów, zdarzeń, które w sposób możliwie ogólny i powszechny wyjaśnia ich specyfikę oraz przynależne im wewnętrzne prawidłowości¹².

Mimo to wydaje mi się jednak – i jestem zgodny w tym punkcie z Robertem Spaemannem – że etyka filozoficzna posiada jeden zasadniczy rys, który uniemożliwia próbę zredukowania jej do miana teorii, a jednocześnie pozwala ją określić jako refleksję. Mianowicie, etyka filozoficzna nie pozostawia przedmiotu swojego namysłu w stanie nienaruszonym i czystym. Dokonując pojęciowego uporządkowania oraz formułując zależności pomiędzy poszczególnymi zjawiskami moralnymi, łączy w jedność doświadczenie moralne oraz wiedzę praktyczną, które dotąd pozostawały w rozproszeniu i nieuporządkowaniu. Uzyskana dzięki temu spójność pojęciowa rzuca następnie nowe,

⁸ H. Küng, *Projekt Weltethos*, R. Piper & Co., München 1990, s. 64.

⁹ N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, [w:] tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Wyd. Comer. Toruń 1994, s. 73.

¹⁰ Taki model refleksywności może zresztą budzić liczne zastrzeżenia. Przykładowo Manfred Frank zauważa, że „[...] jeśli refleksywność uznamy za podstawowy model wyjaśniający świadomość siebie, to refleksywności wewnętrznej nie będziemy mogli ostro odróżnić od zewnętrznej”. Por. M. Frank, *Czy świadomość siebie ma jakiś przedmiot?*, [w:] tenże, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 212.

¹¹ Por. D. Pätzold, *Reflexion*, [w:] *Enzyklopädie Philosophie*, red. H. J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2010, t. III.

¹² Angelica Nuzzo pisze na temat naukowego pojęcia „teorii” następująco: „In diesem Sinne beinhaltet die Theorie eine methodisch demonstrierte und systematisch strukturierte Betrachtung von Gegenständen, Tatsachen und Ereignissen. [...] Die wissenschaftliche Theorie ist durch Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit charakterisiert. Sie ist weiterhin das Resultat der Verallgemeinerung einer Mannigfaltigkeit empirischer Daten und Beobachtungen und deren Systematisierung. Eine Theorie ist daher ein umfassendes System begründeter Sätze zur Erklärung bestimmter Tatsachen und Phänomene durch die ihnen zugrunde liegende Gesetzlichkeit, die ihnen eigenen Prinzipien und allgemeinen Begriffe”. Por. A. Nuzzo, *Theorie*, [w:] *Enzyklopädie Philosophie*, wyd. cyt.

odmienne światło na to, co dotąd było poznawane fragmentarycznie. Nowego naświetlenia problemu i owej pojęciowej spójności etyka filozoficzna nie uzyskuje jednak na drodze czysto formalnego opracowania pojęć, co jest typowym wyróżnikiem teorii naukowej¹³. Samozwrotne poznanie etyki filozoficznej, czyli właśnie refleksja, posiada bowiem charakter rozumiejący, a to znaczy, że nie jest ona jedynie poznawaniem zewnętrznego względem niej i poznawczo niezależnego obiektu, ale jest przede wszystkim sposobem rozumiejącego odnoszenia się do świata oraz nas samych¹⁴. Refleksja jest zatem dla etyki filozoficznej przejawem własnej samowiedzy oraz stanowi o jej specyfice badawczej. Refleksyjność etyki posiada również znaczenie patrząc na nią od strony czysto podmiotowej. Jak bowiem zauważa Spaemann, gdy podejmujemy namysł o charakterze etycznym, pouczamy samych siebie. Tym zaś sposobem nie jesteśmy już – choćby na poziomie czystej wiedzy na temat danego problemu – tacy sami, jacy byliśmy przed podjęciem refleksji. W poznaniu praktycznym podmiot moralny zawsze zachowuje zdolność do refleksji, czyli do charakterystycznej dla aktu kognitywnego zdolności do ujmowania zarówno przedmiotu poznania, jak i samego aktu poznawczego. Dzięki temu refleksja gromadzi w sobie zdobyte doświadczenie poznawcze, które z jednej strony kumuluje w postaci jednostkowej wiedzy moralnej, a z drugiej – w postaci przyrostu wiedzy teoretycznej¹⁵.

NORMATYWNOŚĆ ETYKI

Etyka filozoficzna nigdy nie ograniczała się do tego, by jedynie uporządkować własną strukturę pojęciową i semantycznie dookreślić jej poszczególne elementy. Cel ten stanowił wyłącznie wstępne, choć nie poboczne zadanie etyki. Sokrates nie chciał jedynie wiedzieć, co ludzie uważają na temat sprawiedliwości czy dobra lub jak zwykli postępować w danej dziedzinie życia, lecz poszukiwał słusznej miary postępowania¹⁶.

¹³ Angelica Nuzzo pisze wprost, że teoria naukowa jest „ein geordnetes Ganzes, das einen hypothetisch-deduktiven sowie formalen Charakter besitzen muss, um wissenschaftlichen Informationsgehalt aufweisen zu können”. Por. A. Nuzzo, *Theorie*, wyd. cyt.. Słusznie także zauważa Marek Fritzhand, że etyka filozoficzna, która ogranicza się do czysto formalnej analizy pojęć szybko jałowuje i w efekcie „[...] przekształca się w analizę pojęć wyrwanych ze społecznego kontekstu i praktyki życia moralnego, traci życiową atrakcyjność i doniosłość poznawczą”. Por. M. Fritzhand, *Problemy etyki*, [w:] tenże, *Etyka: pisma wybrane*, wyd. cyt., s. 17.

¹⁴ Zasadniczo tym różni się refleksyjność etyki od specyfiki poznania naukowego. Nie od dzisiaj wiadomo, że nauki przyrodnicze również nie pozostawiają swojego przedmiotu w stanie czystym i nienaruszonym. Siatka pojęciowa nauk przyrodniczych determinuje bowiem zarówno sposób postrzegania jak i interpretację badanych zjawisk. Poznanie naukowe nie rzuca jednak żadnego światła na podmiot poznający, a jeśli nawet w jakimś sensie podmiot zostaje pouczony, to przecież jest to pouczenie zupełnie innego rodzaju niż to, które oferuje etyka filozoficzna,

¹⁵ Por. M. A. Krapiec, *Funkcja refleksji w analizie czynu moralnego*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, z. 2, s. 117.

¹⁶ Warto przywołać w tym miejscu słowa Hansa-Georga Gadamera, który zauważa, że „[...] rozróżnienie między sprawiedliwością, a tym co wydaje się sprawiedliwe nie jest tylko

Dlatego również dzisiaj etyka filozoficzna na dalszym etapie swych badań stara się odpowiedzieć na pytanie o to, co w różnych dziedzinach ludzkiej praktyki jest moralnie słuszne, aby następnie temu, co słuszne móc nadać rangę ogólnie obowiązujących norm¹⁷. Ustala zatem określony konglomerat ocen, na podstawie których orzeka, co jest moralnie dobre, wartościowe, słuszne, a następnie formułuje zespół norm moralnych, wytycznych i wskazań określających, jakie rodzaje działań powinno się podejmować, a jakich należałoby zaniechać¹⁸. Etyka dąży przy tym do tego, by ustanowione przez nią normy miały charakter obowiązujący możliwie najszerszy krąg osób, dlatego musi wykazać, że normy, które formułuje, są racjonalnie uzasadnione lub, jeśli aktualnie nie potrafi wywiązać się z tego zadania, że można je potencjalnie uzasadnić w sposób racjonalny¹⁹. Normatywność etyki filozoficznej polega więc przede wszystkim na tym, że etyka nie zadowala się wyłącznie analizą pojęć ani też sprawozdawczym opisem zjawisk moralnych. Jej zadanie nie wyczerpuje się zatem ani w metaetyce, ani w etyce deskryptywnej. Etyka, która miałaby charakter wyłącznie deskryptywny, byłaby jedynie etologią, a nie teorią filozoficzną, zaś etyka, która ograniczałaby się do analizy pojęć, byłaby wyłącznie semantyką moralności. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że każda etyka filozoficzna, jeśli tylko ma zachować przydawkę „filozoficzna”, posiada właśnie charakter przede wszystkim normatywny. Etyka nie ogranicza się przy tym również do uporządkowania ludzkich działań w jakimś wąskim, ograniczonym zakresie, czyniąc je dzięki temu bardziej skutecznymi czy opłacalnymi, lecz ma za zadanie skonstruowanie spójnego systemu normatywnego, regulującego całokształt ludzkiego postępowania, zarówno w sferze jego życia indywidualnego, jak i społecznego. Dlatego nie sposób zgodzić się z Jackiem Filkiem, który twierdzi, że „fałszywe jest upatrywanie w normatywności istotnego charakteru etyczności. Tymczasem sama normatywność nie ma w sobie nic etycznego. Normatywne jest tak samo „nie zabijaj”, jak i „zabijaj” czy „oddychaj”. Pytanie o istotowy charakter etyczności nie jest tu jeszcze podjęte. Dlatego

pustą konceptualną abstrakcją. Jest raczej prawdą praktycznej świadomości jako takiej – którą Platon na własne oczy dostrzegł w osobie Sokratesa – że prawdziwe i sprawiedliwe zachowanie nie może być oparte na konwencjonalnych pojęciach i normach, ku którym skłania się powszechne mniemanie. Takie zachowanie powinno być raczej oparte na pewnej mierze, która pomijając pytanie o powszechną akceptację, a nawet pytanie czy o to, czy w ogóle jest możliwe przestrzeganie tych norm i czy zdarzają się wypadki ich przestrzegania w prawdziwym życiu, przedstawia się naszej świadomości moralnej jako to, co niewzruszenie prawdziwe i słuszne. To rozdzielenie tego, co noetyczne od tego, co zmysłowe, oddzielenie prawdziwego wglądu od poglądów, ten *chorismos* jest prawdą świadomości moralnej jako takiej”. H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Wyd. Antyk, Kęty 1998, s. 15.

¹⁷ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2008, s. 111.

¹⁸ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, wyd. cyt, s. 37.

¹⁹ Por. F. Scholz, *Głosić normy, to je uzasadniać. Przyczynek do zagadnienia obowiązywania bezwzględnego wtórnych, operatywnych norm zakazujących*, tłum. J. Strojnowski, „Roczniki Filozoficzne” 1974, z. 2, s. 63.

określenie „etyka normatywna” jest fałszywe. Sam podział na etykę opisową i etykę normatywną wydaje się chybyony i fałszuje istotę namysłu etycznego. Podział ten konstruuje przestrzeń, w której namysł taki nie może się pojawić²⁰.

Pomijając już błąd logiczny, jaki popełnia autor, stwierdzając najpierw, że normatywność nie ma w sobie nic etycznego, aby następnie z tego wywnioskować twierdzenie zgoła odwrotne, mianowicie że sama etyka również nie jest normatywna, to należałoby najpierw zapytać, o jakiego rodzaju normatywności jest w ogóle mowa? Na pytanie, czy etyka ma charakter normatywny, można odpowiedzieć dopiero wtedy, gdy jest już wiadomo, czym jest sama normatywność. Podążając śladem Herberta Schnädelbacha, uważam za słuszne odróżnienie norm odnoszących się do przedmiotów – w tym także do osób – od norm odnoszących się do działań. Normy odnoszące się do przedmiotów określają to, co jest w danych okolicznościach zwyczajowe, czyli właśnie „normalne”: że woda w temperaturze poniżej zera zamarza, że o godzinie dwunastej z wieży kościoła Mariackiego w Krakowie rozlega się hejnał, że dziesięć kilogramów to trochę ponad dwadzieścia dwa funty. We wszystkich tych przypadkach określamy, co w danych okolicznościach jest zwyczajowe, mówimy „to jest norma”. Dlatego Schnädelbach określa je jako normy „normalne” (*Normalnormen*) – co jednakże w języku polskim nie brzmi nazbyt dobrze. Dlatego proponuję określać je jako **normy zwyczajowe**. Po drugie, normy przedmiotowe mogą określać, jakimi cechami musi wykazać się dany przedmiot, aby spełnić określone oczekiwania. A więc przepisy określające dopuszczalne stężenie potasu we krwi, warunki techniczne, pod którymi można oddać do użytku lokal mieszkalny lub minimalna ilość punktów pozwalająca zdać egzamin maturalny mają charakter norm normalizujących (*Normierungsnormen*), czyli inaczej **standardów**. Ostatnia, trzecia grupa norm przedmiotowych określa typy idealne przedmiotów: idealna żona, idealny strój, idealny tort. Chodzi zatem o wzory, do których można się odwołać jako ostatecznej instancji porównawczej. **Normy idealne** mówią nam, jaki przedmiot powinien być²¹.

Normy odnoszące się do działań można również podzielić na trzy grupy. Von Wright określa je kolejno jako reguły, preskrypcje i dyrektywy. **Reguły** porównuje on do zasad gry. Reguły gry w szachy bynajmniej nie mówią nam, jaki ruch powinniśmy wykonać, podobnie jak reguły gry w futbol nie informują nas, w jakim kierunku kopnąć piłkę. Informują nas jedynie, jak postępować, aby to, co robimy, było w ogóle grą w szachy lub piłkę nożną. Reguły to zatem ten rodzaj norm, który mówi, co należy uczynić, aby zrealizować działanie określonego rodzaju. Dlatego von Wright stwierdza, że

²⁰ Por. J. Filek, *Filozofia jako etyka*, [w:] tenże, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Wyd. Znak, Kraków 2001, s. 12.

²¹ Por. H. Schnädelbach, *Racjonalność i normatywność*, [w:] tenże, *Próba rehabilitacji „animal rationale”*. *Odczyty i wykłady 2*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 84-85.

„o osobie, która gra niezgodnie z zasadami gry w szachy, powiedzielibyśmy, że albo gra nieprawidłowo, albo że nie gra w szachy”²².

Drugim typem norm są **preskrypcje**, których przykładem jest prawo zwyczajowe. Odnoszą się one do działań bezpośrednio i zazwyczaj dochodzą do głosu w trybie deontycznych modalności typu: „nakazane”, „zakazane”, „dozwolone”, „zalecane”. Ponieważ preskrypcje są najczęściej wydawane lub podawane do wiadomości publicznej przez jakąś nadrzędną instancję ustawodawczą, to w celu skuteczności ich egzekwowania określa się równocześnie sankcję za ich ewentualne nieprzestrzeganie. Charakter preskrypcji posiada zatem prawo państwowe, a także niektóre normy obyczajowe i moralne. „Ogólnie rzecz ujmując, preskrypcje są rodzajem poleceń lub pozwoleń, wydawanymi przez jakiś autorytet i adresowanymi do podmiotów względem niego podrzędnych. Przykładem preskrypcji są zarówno rozkazy wojskowe jak i polecenia wydawane dzieciom przez rodziców. Zasady ruchu oraz inne regulacje orzekane przez magistratury jurysdykcyjne mają częściowo również takowy, preskrypcyjny charakter”²³.

Trzecim i zarazem ostatnim rodzajem norm odnoszących się do działania – i analizowanych przez von Wrighta – są **dyrektywy** lub, jak je inaczej nazywa, normy techniczne, które, mówiąc ogólnie, informują nas jakie działania należy podjąć, aby osiągnąć pożądaną cel. Dyrektywy są zatem dla von Wrighta tym samym, czym dla Kanta były imperatywy techniczne lub inaczej prawidła zręczności. Przykładami dyrektyw są wszelkie przepisy, instrukcje obsługi i sposoby użycia, które wyczerpują się w formule „jeśli – to”²⁴. Dyrektywy są normami technicznymi właśnie dlatego, że można zasadnie przyjąć, iż osoba, która za nimi podąża, chce w rezultacie osiągnąć zamierzony przez siebie cel.

Na tle tego sześciornakowego rozróżnienia w obszarze problemu normatywności można obecnie zapytać, czy etyka filozoficzna posiada charakter normatywny, a jeśli tak, to w jakim znaczeniu? Odpowiedź na to pytanie byłaby znacznie łatwiejsza, gdybyśmy potrafili podać oczywisty przykład normy moralnej. To jednak nie jest zupełnie proste. Podawane przez von Wrighta przykłady norm moralnych – np. „obietnicy należy dotrzymywać”, „dzieci powinny czcić swoich rodziców”, „nie należy karać niewin-

²² G. H. von Wright, *Norm and Action. A Logical Enquiry*, Routledge and Kegan Paul, London 1963: „Of a person who does not play in accordance with the rules of chess, we would say either that he plays *incorrectly* or that he does not play *chess*”. Cyt. za: Gifford Lectures (dostęp on-line 4 sierpnia 2011 roku): <http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPNORM&Volume=0&Issue=0&ArticleID=1>.

²³ Tamże: „Generally speaking, prescriptions are commands or permissions, given by someone in a position of authority to someone in a position of subject. Military commands are an example of prescriptions. So are the orders and permissions given by parents to children. Traffic-rules and other regulations issued by a magistrate largely have this character too. The decisions of a law-court may be said to have a prescriptive aspect or component”.

²⁴ Von Wright podaje przykład takiej formuły: „jeśli chcesz aby chata nadawała się do zamieszkania, to powinienes ją najpierw ogrzać”. Por. tamże.

nych”, „kochaj bliźniego jak siebie samego” – wydają się być problematyczne, tym bardziej, że już na pierwszy rzut oka widać, iż nie znajdują się one na jednej i tej samej płaszczyźnie²⁵.

Czy normy moralne należą do reguł? Jakkolwiek wydaje się nam to wątpliwe, należy zwrócić uwagę, że norma „obietnic należy dotrzymywać” posiada również także aspekt właściwy dla reguł. Sens obietnicy zakłada, że jej złożenie implikuje potencjalne dotrzymanie jej, dlatego von Wright mówi, że dotrzymanie obietnicy jest koherentną częścią lub funkcją logiczną samej obietnicy. Stąd też można powiedzieć, że ten, kto mówi „obietuję” przyjmuje tym samym zasady gry składania i dotrzymywania obietnic.

Jeżeli z kolei przyjmiemy, że normy moralne są rodzajami preskrypcji, w przyjętym przez von Wrighta znaczeniu, to będziemy musieli odpowiedzieć na pytanie, skąd one pochodzą i jaka instytucja je ustanowiła. Nawet jeśli uznany, że niektóre normy moralne są częścią systemu prawnego danego społeczeństwa lub są przez niego wspierane, to utożsamienie preskrypcji z normami moralnymi byłoby przedwczesne. Fakt, że niektóre rodzaje obietnic są dodatkowo obwarowane regulacjami prawnymi – przykładem może być przysięga małżeńska – nie oznacza bynajmniej, że każda obietnica ma charakter preskrypcji. Może to bowiem jedynie oznaczać, że przysięga małżeńska posiada charakter zarówno normy moralnej, jak i preskrypcji, nie zaś że pomiędzy normami moralnymi a preskrypcjami istnieje logiczna koherencja.

Również zaliczenie norm moralnych do obszaru dyrektyw budzi poważne zastrzeżenia. Traktowanie norm moralnych jako środków do osiągnięcia osobistego szczęścia, dobra społecznego lub zrealizowania ideału dobrego życia, czyli ogólnie postrzeganie ich jako dyrektyw mówiących, jakie działanie należy podjąć, aby osiągnąć pożądaną przez siebie cel, zafałszowuje istotę problemu. Tego rodzaju myślenie redukuje normy moralne do szeregu technikaliów, zapewniających realizację celu. Tymczasem myślenie o moralności w kategoriach instrukcji obsługi odkurzacza czy przepisu na gulasz wydaje się nieporozumieniem. Bez kontekstowego odniesienia normy moralnej do dobra lub zła wydaje się niemożliwe podjęcie w ogóle działania moralnego. To, że pewien określony tryb postępowania jest moralnie dopuszczalny lub nakazany przez daną normę, będzie niezrozumiałe bez odniesienia jej do nadrzędnego wymiaru aksjologicznego.

Ze względu na trudności, jakie napotyka próba zaszeregowania norm moralnych do jednej z trzech rodzajów norm omówionych powyżej, można by uznać że normy moralne są po prostu „konceptyjnie autonomiczne”²⁶. Oznaczałoby to, że normy moralne są *sui generis* i próba zaliczenia ich wyłącznie do grupy reguł, preskrypcji lub dyrektyw, musi skończyć się nieuprawnionym redukcjonizmem. Wydaje mi się jednak, że racje ma von Wright, który stwierdza, że: „Proponowane wyjście z tej trudności osobiście wydaje mi się zdecydowanie niezadowolające. Specyfika norm moralnych, tak jak ja ją postrzegam, nie polega na tym, że normy te tworzą autonomiczną grupę swoistego

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże.

rodzaju, lecz raczej na tym, że wykazują one skomplikowane powinowactwo logiczne z podstawowymi rodzajami norm oraz ze znaczeniem pojęcia dobra i zła. Aby poprawnie zrozumieć charakter norm moralnych nie wystarczy zatem odkryć w nich jakichś wyjątkowych własności, ale należy przeprowadzić szczegółowe badanie tych skomplikowanych relacji, w jakich pozostają normy moralne do *wielu innych kwestii*²⁷.

W ujęciu von Wrighta normy moralne są wprawdzie pewną podgrupą, ale charakteryzującą się wyjątkowymi własnościami; mianowicie podgrupa ta wykazuje powinowactwo z więcej niż tylko jedną grupą norm, a zatem znajduje się niejako na przecięciu wszystkich trzech rodzajów norm głównych. Właśnie ta specyfika norm moralnych najdobitniej wskazuje na normatywność etyki filozoficznej, jakkolwiek – co również usiłowałem na podstawie stwierdzeń von Wrighta pokazać – sama normatywność nie oznacza jeszcze, że znajdujemy się na płaszczyźnie etyki filozoficznej. Niemniej to właśnie pytanie o to, co słuszne, pytanie o sens powinności, odróżnia etykę filozoficzną od szeregu innych nauk, których przedmiotem również jest dziedzina moralności. Zagadnienie rozwoju moralnego jednostki, kulturowej różnorodności systemów normatywnych czy specyfiki konkretnych form moralności społecznej nie jest przedmiotem zainteresowania etyki filozoficznej, lecz nauk empiryczno-deskryptywnych, takich na przykład jak socjologia, psychologia, historia, antropologia kulturowa. Etyka filozoficzna nie pyta o to, jak ludzie się zachowują, lecz jak powinni się zachowywać; nie pyta, jakie zachowania uchodzą wśród ludzi za słuszne, lecz jakie zachowanie są słuszne²⁸. To właśnie dzięki temu rozdzieleniu obszaru faktyczności (tego, jak jest) od obszaru normatywności (tego, jak być powinno) etyka filozoficzna jest w ogóle możliwa²⁹. Wbrew temu, co twierdzi Jacek Filek, to właśnie dopiero *éw-chorismos*, o którym pisał Gadamer, stanowi o istocie namysłu etycznego i konstruuje przestrzeń, w której taki namysł może w ogóle się pojawić.

KRYTYCZNOŚĆ ETYKI

²⁷ Tamże : „As a proposed way out of difficulties, this position seems to me to be definitely unsatisfactory. The peculiarity of moral norms, as I see them, is not that they form an autonomous group of their own; it is rather that they have complicated logical affinities to the other main types of norm and to the value-notions of good and evil. To understand the nature of moral norms is therefore not to discover some unique feature in them; it is to survey their complex relationships to a number of *other things*”.

²⁸ Por. F. Ricken, *Etyka ogólna*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 9.

²⁹ Autorzy popularnego w Niemczech podręcznika z etyki jednoznacznie zauważają: „Im Zentrum der ethischen Reflexion steht jedoch nicht die descriptive und explicative Beschäftigung mit moralischen Fragen, sondern die Generierung, Überprüfung und Begründung von normativen Aussagen. Ethik – verstanden als normative Ethik – fragt also nicht in erster Linie nach dem, was *ist*, sondern nach dem, was *getan werden soll*”. M. Düwell, Ch. Hübenenthal, M. H. Werner, *Handbuch Ethik*, J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2002, s. 2.

Od czasów antycznych podstawowe pytanie etyki brzmi „co powinienem zrobić?”³⁰. Jednoznacznie wskazuje ono na wiarę w możliwość ukierunkowania postępowania przez refleksję moralną³¹. Ukierunkowanie to nie może jednak wypływać z naku jakiegoś moralnego autorytetu, czy to politycznego, czy religijnego. Taki autorytet wskazuje bowiem kierunek postępowania, ale nie rozjaśnia teoretycznych podstaw konkretnego ukierunkowania³². Ewentualne kryterium, za pomocą którego chcemy rozstrzygnąć słuszność takiego ukierunkowania, ma zatem charakter praktyczny, a nie teoretyczny. Tymczasem, jak zauważa Robert Spaemann, u źródeł etyki filozoficznej tkwi postać Sokratesa, o którym Arystoteles mówił, że „pozostawiając na uboczu całą przyrodę i zajmując się jedynie sprawami etyki, poszukiwał na tym terenie tego, co ogólne i pierwszy zajął się problemem definicji(*Metafizyka*, 987b, 1)”³³.

Dwie rzeczy wydają się być istotne w powyższym fragmencie. Po pierwsze, obranie za przedmiot badań zagadnień etycznych odróżnia Sokratesa od wczesnogreckich filozofów przyrody, takich jak Heraklit czy Empedokles, dla których prymarnym tematem był kosmos i zasada rzeczy. Po drugie, Sokratesa nie interesują jednostkowe wyobrażenia dobra, lecz to, co w etyce ogólne i co może stać się przedmiotem krytycznej refleksji³⁴. Zatem od samego początku etykę filozoficzną musiała wyróżniać metodologiczna samoświadomość oraz krytyczność wobec własnych wyników. Etyka filozoficzna, jeśli nie chce sprzeniewierzyć się samej sobie, musi więc podążać wskazaną przez Nicolaia Hartmanna drogą myślenia problemowego, które: „[...] niczego z góry nie przesądza, nie zakłada żadnego obrazu świata, do którego wszystko ma zmierzać, a co najmniej w każdej chwili gotowe jest go zrewidować. Nie pozwala narzucić sobie własnych zasad, lecz dopiero ich szuka. Wychodzi od zastanych problemów lub od takich, na jakie natrafia w swych badaniach; zabiega o rozwiązywanie problemów, a gdy ich rozwiązać nie może, szuka nadal uparczywie i trwa w niepewności”³⁵.

³⁰ Por. N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. J. Noras, Aletheia, Warszawa 2000, s. 172.

³¹ Por. R. Spaemann, *Jak praktyczna jest etyka*, [w:] tenże, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 31.

³² Por. O. Höffe, *Lexikon der Ethik*, C. H. Beck, München 2008, s. 71–72; R. Spaemann, *Czym jest etyka filozoficzna*, [w:] tenże, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, wyd. cyt., s. 13.

³³ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, RW KUL, Lublin 1996, t. 1, s. 45. Do PWN-owskiej edycji *Dzieł wszystkich Arystotelesa* w przywołanym wyżej fragmencie *Metafizyki* zakradł się dość istotny błąd. Pominięto mianowicie przeczenie, które wskazuje, że Sokrates **nie** interesował się filozofią przyrody, co odróżniać ma go właśnie od presokratyków. Dlatego cytowany fragment podaję w tłumaczeniu Żeleźnika, który zachowuje owo przeczenie. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 2003, t. 2, s. 631.

³⁴ Por. S. Andersen, *Wprowadzenie do etyki*, wyd. cyt., s. 13.

³⁵ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, [w:] tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Wyd. Comer, Toruń 1994, s. 15.

Myślenie problemowe, to znaczy takie, które nie włącza zjawisk w schematyzm systemu, wyznacza stopień krytyczności etyki filozoficznej. Przy czym wymiar krytyczny etyki nie ogranicza się tutaj wyłącznie do umiejętności myślowej analizy i przeprowadzenia szeregu rozróżnień pojęciowych. Myślenie krytyczne w etyce ma przede wszystkim za zadanie ujawnić rację istnienia danego przedmiotu, ocenić wewnętrzną niesprzeczność twierdzeń i ewentualną zgodność z doświadczeniem potocznym, uwzględniając przy tym zarówno historyczne osiągnięcia etyki jak i konsekwencje głoszonych twierdzeń. Próba korelacji wymienionych wyżej elementów zakłada naturalnie określoną metodę, w oparciu o którą będzie można w ogóle sformułować ewentualną odpowiedź. Nie można jednak jej uzyskać na drodze definicji tego, co ogólne, ani też nie można jej wyprowadzić **wyłącznie** z zasad poznania apriorycznego, lecz jedynie w oparciu o stopniową i żmudną analizę stosunków realnych w ich wielowymiarowości. Wybór tej drogi zakłada zatem: „[...] cały zakres doświadczenia, zarówno doświadczenia codzienności oraz życia praktycznego, jak też i naukowego. Co więcej, można dodać, że zakłada ona również doświadczenie filozoficzne, to mianowicie, które jest zapisane w historycznym procesie ludzkiego wysiłku myślowego jako długi szereg prób, niepowodzeń i autopoprawek. Cała ta suma poczynionego doświadczenia stanowi wyjściową płaszczyznę tego, co dane, przy czym wliczają się do niej również przymieszki krytycznej wiedzy o wykładniach niepewności owego doświadczenia, a pod pewnym względem stanowią nawet to, co najważniejsze”³⁶.

Postulat wyjścia od danych świata realnego wyrasta z przekonania, że etyka filozoficzna musi przynajmniej po części szukać rozwiązania swoich problemów w korespondencji z osiągnięciami nauk szczegółowych. Myślenie w etyce filozoficznej nie rozpoczyna się samo z siebie, lecz zakłada zebraną przez wieki wiedzę i metodyczne doświadczenie nauk szczegółowych, włączając w to również – jak mówi Hartmann – obosieczne doświadczenia systemów filozoficznych. Etyka filozoficzna powinna zatem być bardziej daleka od enigmatycznej idei „nauki bezzałożeniowej” niż którakolwiek z innych dyscyplin filozoficznych. Tym, czego rzeczywiście należy unikać w etyce filozoficznej, są właśnie określonego rodzaju złożenia – spekulatywne i konstrukcyjne – które poprzedzają badania i z góry określają ich cele, a które dochodzą do głosu w różnego rodzaju „-izmach” i „-yzmach”. Taka procedura badawcza siłą rzeczy zakreśla liczne drogi okrężne i wymaga ciągłych korekt. Dla etyki filozoficznej postulat ten posiada jednak doniosłą konsekwencję, jeżeli bowiem normy moralne mają odnosić się do stosunków realnych i uwikłanego w nie człowieka, to nie mogą być sprzeczne z prawidłowościami tychże stosunków. Słusznie zauważa Wolf-gang Wickler, że jeśli nasz rozum nie poddaje się prawdzie faktów bądź też pozostaje głuchy na głos rzeczywistości,

³⁶ Tenże, *Nowe drogi ontologii*, tłum. L. Kopciuch, A. Mordka, Wyd. Rolewski, Toruń 1998, s. 21–22.

to przenosi się wówczas w krainę marzeń i podąża za złudnym mamidłem³⁷. W tym kontekście we wstępie do *Etyki* Hartmann pisał: „[...] etyka znajduje się między twardą rzeczywistością życia a ulotnymi ideami wizjonerskiej intuicji. Nie odwraca się od rzeczywistości i tego, co jej bliskie, lecz opiera się na tym, co realne, pytając zawsze o to, co dane. Przed oczami ma jednak zawsze urzeczywistnienie tego, co urzeczywistnione jeszcze nie zostało”³⁸.

W stwierdzeniu tym – rzecz jasna – nie czai się widmo błędu naturalistycznego, lecz raczej przekonanie, że myślenie życzeniowe nie może tworzyć wskazówek etycznych. Tragikomizm wynikający z odrzucania tych problemów, które nie pasują do ogólnie przyjętego schematu myślowego, widać częstokroć gołym okiem. Dlatego stopniowe obumieranie i upadek największych osiągnięć filozoficznej spekulacji, które przez wielu są odczuwane jako upadek samej filozofii, w przekonaniu Hartmanna jest w rzeczywistości symptomem jej rozkwitu³⁹. „Fenomeny są zawsze silniejsze od teorii. Fenomenów człowiek nie zmieni; świat pozostanie taki, jakim jest, cokolwiek człowiek o nim myśli. Człowiek może go tylko uchwycić trafnie lub błędnie. Może też opisać to, co uchwycił, wydobyć to, co w nim zagadkowe, a następnie szukać rozwiązania owej zagadki. To zupełnie co innego niż rozbijanie muru za pomocą teorii. Pierwszym przykazaniem jest trzymanie się fenomenów. Fenomeny, tak jak się nam przedstawiają, są dla świadomości pierwszym, niepowtarzalnym świadectwem bytu”⁴⁰.

Skoro badając problemy etyka filozoficzna ma wychodzić od tego, co dane, to w całym swym rozwoju powinna przechodzić przez trzy kolejne stadia. W pierwszym etapie badanie z zakresu etyki musi być przede wszystkim wiernym opisem fenomenów. Na tym szczeblu jest ona **fenomenologią** i jest to poziom charakterystyczny dla etyki deskryptywnej⁴¹. W kolejnym stadium etyka filozoficzna ma za zadanie wydobyć problemów, czyli wydobyć tego, co na poziomie fenomenów jest niezrozumiałe lub w jakiś sposób zagadkowe. Musi zatem jasno i precyzyjnie ukazać naturalne trudności i dlatego na tym szczeblu można ją określić mianem **aporetyki etycznej**. Dopiero na ostatnim, trzecim stopniu badań, może przystąpić do prób rozwiązywania aporii, to jest przejść do **teorii etycznej**. Drogi od stadium fenomenologii poprzez aporetykę do teorii

³⁷ Por. W. Wickler, *Czy jesteśmy grzesznikami? Prawa naturalne małżeństwa*, tłum. A. D. Tauszyńska, PIW, Warszawa 1974, s. 331.

³⁸ N. Hartmann, *Ethik*, 3. wyd., Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962, s. 1. „Steht sie mitten inne zwischen den harten Wirklichkeit des Lebens und den schwebenden Idealen visionärer Schau, selbst keinem Wirklichen als solchem zugewandt, und doch wirklichkeitsnah, wie keine Theorie und keine Sehnsucht, immer am Wirklichen ansetzend und aus seiner Gegebenheit heraus fragend, und immer die Wirklichkeit dessen vor Augen, was im Gegebenen unwirklich ist”.

³⁹ Por. tenże, *Systematyczna autoprezentacja*, [w:] tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, wyd. cyt., s. 82.

⁴⁰ Tamże, s. 81.

⁴¹ Słowa „fenomenologia” używam tutaj w znaczeniu ściśle technicznym i nie utożsamiam go z kierunkiem filozoficznym, zapoczątkowanym przez Husserla.

nie można, jak zauważa Hartmann, w żadnym wypadku skrócić, gdyż każdy z tych trzech szczebli jest rozległym obszarem dla badaczy czy wręcz całą dyscypliną, a niekiedy nawet odrębną dziedziną nauki⁴².

Znaczenie aporetyki dla filozofii było znane już Arystotelesowi. W *Metafizyce* jawi się ona jako właściwa droga filozoficznego myślenia. „Natrafić zaś na trudności (*ἀπορία*) to dla naszej myśli tyle, co znaleźć się w sytuacji człowieka skrępowanego. W obydwóch bowiem przypadkach nie można iść naprzód. Dlatego też trzeba wprawdzie rozpatrzyć wszystkie te trudności również i dlatego, ponieważ ci, którzy prowadzą badania bez rozważenia trudności podobni są do tych, którzy nie wiedzą dokąd mają się udać, a także i do tych, którzy nie wiedzą, czy znaleźli to, czego szukali. Bo cel dla takiego człowieka nie jest znany, natomiast jest jasny dla tego, który wprawdzie [trudności] zbadał. Wreszcie ten musi być lepiej przygotowany do wydania decydującego sądu, kto wysłuchał, jakby od stron przeciwnych, wszystkich zwalczających się argumentów”⁴³.

Zadaniem etyki filozoficznej byłoby zatem wyzwolić się z więzów myślowego dogmatyzmu z jednej i sceptycyzmu z drugiej strony, poprzez rozwiązanie aporii wynikających z analizy tych fenomenów, które ukazane zostały bądź dzięki osiągnięciom nauk szczegółowych bądź też są wynikiem przecięcia się stosunków realnych. Nie jest to zadanie łatwe, jako że: „My, współcześni, zupełnie oduczyliśmy się Arystotelesowskiej sztuki dyskusyjnej problemów bez rozwiązywania ich za wszelką cenę, owej wielkiej sztuki *aporetiki*, która niegdyś panowała we wszystkich dziedzinach filozofii. Trzeba się jej od początku rzetelnie nauczyć. Ona jest tą naturalną, jedyną nakazaną drogą”⁴⁴.

Uważam, że krytyczność etyki filozoficznej jest nierozzerwalnie związana z koniecznością powrotu do aporetycznego wymiaru myślenia etycznego. Nakreślona powyżej trzystopniowa metodologia badań – którą zapożyczyłem od Nicolaia Hartmanna – pozwala zapewnić etyce świadomość metodologiczną własnych badań. Specyfika badań z zakresu etyki filozoficznej zachęca przy tym do naukowej pokory oraz pewnej dozy minimalizmu w odniesieniu do oczekiwanych wyników. Etyka filozoficzna nie sprowadza się bowiem do poszukiwań o charakterze *stricte* naukowym. Próba zamknięcia jej w ramy dyskursu akademickiego jest ostatecznie skazana na niepowodzenie, choćby z tego względu, że elementy namysłu etycznego bez większych trudności możemy odnaleźć w codziennych dyskusjach na temat form naszego postępowania, kierunku podejmowanych działań i leżących u ich podstaw norm. Właśnie w takich codziennych dyskusjach namysł etyczny odnajduje swoją własną źródłowość⁴⁵. Etyka filozoficzna, rozumiana jako dyscyplina teoretyczna, wnosi jedynie konieczne uporządkowanie poję-

⁴² Por. N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, wyd. cyt., s. 82–84.

⁴³ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, PWN, Warszawa 2003, t. 2, s. 649.

⁴⁴ N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, tłum. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 9.

⁴⁵ Por. D. von der Pfordten, *Normative Ethik*, Walter de Gruyter. Berlin–New York 2010, s. 4.

ciowe i sprawuje nadzór nad klarownością języka. Doświadczenia moralne wobec wszystkich tych teoretycznych operacjonalizacji jest jednak zawsze uprzednie i prymarne⁴⁶. Właśnie dlatego Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* napominał tych, którzy od przedstawionych w jego pracy twierdzeń oczekiwali zbyt dużej jasności metodologicznej. Pisał wówczas: „Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu, to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala. Nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości [...]. Tak też co do pojęć piękna moralnego i sprawiedliwości, którymi zajmuje się nauka o państwie, panuje tak daleko idąc rozbieżność i niestałość zdań, że pojawił się nawet pogląd, iż istnienie swe zawdzięczają one tylko umowie, a nie przyrodzie rzeczy. Podobna niestałość zdań panuje też w odniesieniu do dóbr, ponieważ wielu ludziom przynoszą one szkodę”⁴⁷.

Właściwe etyce myślenie problemowe – jak najdalsze od chęci włączenia problemów w architekturę określonego systemu filozoficznego – poszukuje drogi (gr. *méthodos*), która zapewni refleksji etycznej krytyczny stosunek do własnych rozwiązań, przy jednoczesnym zachowaniu systematycznego charakteru własnych badań. Jak przekonuje Josef Pieper, imperatyw systematycznego gromadzenia wielości fenomenów, stała otwartość na nowe doświadczenia poznawcze, gotowość przyjęcia pouczenia od tradycji filozoficznej i przede wszystkim troska o to, by w toku badań niczego nie pominać, niewątpliwie zapewni filozofii, w tym również etyce, pożądany element krytyczności⁴⁸.

SUMMARY

Philosophical Ethics as Normative Critical Reflection

Distinguishing philosophical ethics from morality, the author defines the former by indicating its normative, reflective and critical disposition. The author agrees with Robert Spaemann that philosophical ethics cannot be treated as a *theory* of morality; it has to be understood rather as a reflection that elucidates cognitively not only the object to be studied, but also the studying subject. In the next part of his article, the author explains the normative nature of ethics and refers to the typology of moral norms by Georg Henrik von Wright. According to this typology, the normativity of philosophical ethics does not reduce itself to a specificity of rules, prescriptions and directives. In the third and last part of the article the author, in reference to Nicolai Hartmann, postulates the three-level method of ethical research. On the first level of research, ethics should be the domain of the phenomenology of morality; on the second level – the aporetic of morality; on the third level – the theory of morality. This three-level method of research could make philosophical ethics critical to its attempts and findings, which is indispensable.

Keywords: ethics, morality, normativity, norms.

TOMASZ SIWIEC, M.A., graduated in philosophy, doctoral candidate at the Institute of Philosophy, Nicolaus Copernicus University, Toruń, Poland. E-mail: tomaszsiwiec8@wp.pl

⁴⁶ Por. P. Knauer, *Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik*, Books on Demand, Frankfurt am Main 2002, s. 11.

⁴⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094 b 10-20.

⁴⁸ Por. J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, PAX, Warszawa 1985, s. 59.