

Anna Malitowska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Zagadnienie eudajmonizmu i etyki stosowanej w świetle teorii kultury

Jednym z najważniejszych osiągnięć dotychczasowej refleksji nad naukami humanistycznymi jest filozoficzne uzasadnienie możliwości uprawiania ich w sposób neutralny aksjologicznie. Uniezależnienie wyników badań od partykularnych założeń aksjologicznych reprezentowanych przez poszczególnych badaczy stanowić miało argument na rzecz naukowego charakteru profesjonalnie uprawianej humanistyki. Jednakże tak rozumiana „naukowość” humanistyki bywała przedmiotem licznych krytyk, formułowanych m.in. przez Karla-Otto Apla czy Jürgena Habermasa. Reprezentanci drugiego pokolenia Szkoły Frankfurckiej upatrywali bowiem powołania humanisty nie tylko w realizacji interesu rozumienia, ale także w realizacji interesu krytycznego, co zakładałoby konieczność obrania normatywnej perspektywy rozpatrywania rzeczywistości społecznej.

Idea tak rozumianego interesu krytycznego wyrosła na gruncie rozważań pierwszego, jak i drugiego pokolenia Frankfurczyków nad istotą oświecenia. Odzegnując się od jednostronnej analizy tej epoki, eksponującej przede wszystkim wątek dominacji racjonalności instrumentalnej, Habermas zauważył, że niepowodzenie projektu oświeceniowego tkwi w zanikającej komunikacji pomiędzy kulturami eksperckimi, wliczając w to profesjonalną refleksję etyczną, a obszarem codziennej praktyki i świata życia. „Profesjonalna obróbka tradycji kultury, zawsze w jednym tylko abstrakcyjnym aspekcie, uwypukla autonomię wiedzy poznawczo-instrumentalnej, moralno-praktycznej i estetyczno-ekspresyjnej” (Habermas 1997, s. 34-35). Specjalizacja dyskursów poznawczych, moralnych i estetycznych – o której pisze Habermas – oznacza nie tylko roźdźwięk między trzema tradycyjnymi obszarami refleksji filozoficznej, ale przede wszystkim stopniowe uniezależnianie się kultur eksperckich od świata życia. Jak stwierdza Habermas, „to, czego wskutek specjalistycznej obróbki i refleksji kulturze przybywa, nie

przechodzi tak po prostu do sfery codziennej praktyki” (*ibidem*, s. 35). Zmiany te dotyczą w szczególności dyskursów etycznych i prawodawczych, które tworząc „uniwersalistyczne podstawy moralności i prawa” podejmują się zadania wykorzystania „ezoterycznych form” wiedzy w codziennej praktyce.

Trudności z realizacją roszczeń uniwersalistycznych etyk normatywnych znajdują swoje odzwierciedlenie nie tylko w systematycznych dyskusjach toczonych w obrębie filozofii moralnej. Przykładem może być tutaj debata dotycząca tego, czy możliwe jest pojednanie postulatów indywidualnie rozumianych etyk eudajmonistycznych z postulatami etyk normatywnych wychodzących od przesłanek kantyzmu czy utilitaryzmu. Wspomniane trudności dochodzą do głosu także w obrębie humanistycznej refleksji nad kulturą, czego doskonałym przykładem jest teza Maxa Webera o procesie „odczarowywania świata”. To na marginesie tej tezy Jerzy Kmita obszernie analizuje zmiany, które odnotować można w historii kultury europejskiej, obejmujące swoim zasięgiem m.in. relację światopoglądu do bezpośrednio praktycznych sfer kultury. Idzie tutaj Kmicie o proces uwalniania „ważności” reguł kultury techniczno-użytkowej od pozytywnej waloryzacji, której podstawą byłyby wartości „ostateczne” czy „ponadpraktyczne” – wartości światopoglądowe (Kmita 2007, s. 89-109).

Jak stwierdza Jerzy Kmita:

Światopogląd jest to system przekonań, które określają w trybie normatywnym wartości „ostateczne” (nie służące już żadnym innym wartościom), a zarazem prezentują obraz świata ukazujący, jak się mają poszczególne jego fragmenty, zwłaszcza nasze działania, do tych wartości „ostatecznych”. (Kmita 2007, s. 90)

Odniesienie poszczególnych fragmentów obrazu świata do wartości ostatecznych – o którym wypowiada się Kmita – można rozumieć tak, że podstawową rolą światopoglądu byłoby waloryzowanie codziennej praktyki człowieka. Odniesienie obserwowalnych przebiegów czynności do wartości ostatecznych oznacza tutaj ich ocenianie. Jednak proces ten zrekonstruować można także na poziomie artykulacji językowych wspomnianych wartości oraz czynności. W tej sytuacji mielibyśmy do czynienia z relacją zachodzącą pomiędzy normatywnymi przekonaniem światopoglądowymi a przekonaniem, które bezpośrednio determinują ludzkie działania. Związek ten można w dalszym ciągu próbować rozumieć w kategoriach relacji usprawiedliwiania czy uzasadniania. Niewątpliwie wśród tak pomyślanych wartości światopoglądowych, „ostatecznych”, znaleźć mogą się i takie, którym tradycyjna refleksja filozoficzna nadała miano wartości *stricte* „moralnych” czy „etycznych”. W takim też sensie w dalszym ciągu będzie mowa o „przekonaniach światopoglądowo-etycznych”.

O zasadności takiej wykładni świadczyć może też sposób, w jaki Kmita dokonuje rekonstrukcji „etyki” Michela Foucaulta (Kmita 2000, s. 97-137). Wychodząc z założeń społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, Kmita nie zadowolą się zaproponowanym przez Foucaulta rozumieniem „etyki” jako „praktykowania wolności” (*ibidem*, s. 133). Obok tego, że pochodzącą od francuskiego filozofa

koncepcję „stosunków władzy” Kmita reinterpretuje w terminach „uwarunkowania funkcjonalnego”, zwraca on także uwagę na to, że etyki stanowić mają „rdzeń światopoglądów” (*ibidem*, s. 134). Przypisując im w ten sposób status systemów przekonań postulujących wartości „ostateczne”, zakłada jednocześnie, że pełnią one w jakimś sensie funkcję regulującą i normującą w stosunku do przekonań kulturowych w sensie ścisłym. Na marginesie koncepcji Foucaulta, Kmita wskazuje na „systemy komunikacji dyskursywnej” (*ibidem*, s. 134), odpowiadające kulturze symbolicznej w jego rozumieniu, oraz „systemy kompetencji do działań instrumentalnych” (*ibidem*), które utożsamia z techniczno-użytkową sferą kultury.

Eudajmonizm i normatywizm

Zwróćmy uwagę na fakt, że „sfera wartości »ostatecznych«” była początkowo pojmowana przez Kmitę jako „światopoglądowótwórca sfera kultury symbolicznej”, natomiast „wartości ostateczne, które ona wyznacza i o których sposobie realizacji instruuje” rozumiane były jako „wartości światopoglądowe” (Kmita 1982, s. 83). Światopogląd miał być w tym sensie częścią kultury symbolicznej, co siłą rzeczy pociągałoby za sobą stwierdzenie, że przekonania o charakterze światopoglądowym – podobnie jak wszystkie przekonania kulturowe –charakteryzują się tym, iż są w danej wspólnocie kulturowej powszechnie podzielane i respektowane. Natomiast późniejsze rozważania Kmity (1994/2007) ilustrują stopniową rezygnację z tego stosunkowo silnego założenia, które – skądinąd – wynika właśnie z samej konstrukcji społeczno-regulacyjnej teorii kultury. Wskutek tej „rezygnacji” eksponuje się przede wszystkim to, że światopogląd waloryzuje czy „legitymizuje”, czy wreszcie „sankcjonuje” praktykę techniczno-użytkową (Kmita 2007, s. 95), czy też stanowi kontekst konieczny dla praktyki symbolicznej, komunikującej określone wartości światopoglądowe. Jednak nie rozstrzyga się w tym momencie jednoznacznie, czy można i czy powinno mówić się o społecznym obowiązywaniu jakiegokolwiek systemu światopoglądowego. Kwestii tej nie można bowiem rozstrzygnąć bez uwzględnienia szczegółowych przesłanek dotyczących konkretnej kultury, będącej przedmiotem zainteresowań nauk o kulturze. Przypuszczać można, że to właśnie doświadczenia kultury postmodernistycznej wymuszają na refleksji kulturoznawczej zgodę na to, że pluralizacja światopoglądów nie musi pociągać za sobą rezygnacji z mówienia o powszechnie w danej wspólnocie podzielanych przekonaniach kulturowych i – odwrotnie – intersubiektywne respektowanie tych przekonań nie musi implikować uwspólnionego światopoglądu.

Problem indywidualizacji światopoglądów, nawet w odniesieniu do przekonań, które we wstępie do niniejszego artykułu określone zostały mianem przekonań etyczno-światopoglądowych, znajduje swoje odzwierciedlenie w dyskusji nad uniwersalistycznymi postulatami etyki normatywnej. Jak argumentuje Detlef

Horster, w nowożytności, przynajmniej od czasów oświecenia, kwestia moralnie istotnych wyborów człowieka nie sprowadza się już do wyboru po prostu między szczęśliwym życiem a powszechną sprawiedliwością, lecz zmusza aktora moralnego do rozstrzygnięcia między indywidualnymi priorytetami moralnymi a wizją powszechnej sprawiedliwości (Horster 1999, s. 18-21).

Horster zwraca uwagę, że podstawowe zagadnienie w historii zachodniej refleksji moralnej to pytanie, w jakim stosunku pozostaje osobiste szczęście jednostki względem uniwersalnej sprawiedliwości (Horster 1999). Jego modyfikacją zaś jest problem, który wypłynął wraz z oświeceniem i liberalizmem, tj. problem niezależności indywiduum od społeczeństwa, a ściślej rzecz biorąc – stosunek indywidualnej hierarchii priorytetów moralnych do moralności uniwersalnej. Pytanie wyjściowe uległo przeobrażeniu wskutek oświeceniowego roszczenia, by moralna jaźń stała się autonomiczna: jak zatem poszczególni ludzie albo jednostki – pyta Horster – jednostki, które wykształciły jaźń moralną, mogą społecznie kooperować z innymi jednostkami – tak samo jaźniami moralnymi? Czy autonomiczne indywidua, każde z jego własnymi priorytetami moralnymi, są w stanie integrować się społecznie, i czy ta integracja zapośredniczona jest w ogólnej moralności? (*ibidem*, s. 17 i n.)

Analizując dziedzictwo Antyku, Horster słusznie zauważa, iż starożytni Grecy – Sokrates, Platon, Arystoteles – wnosili o harmonii moralności społecznej i etyki indywidualnej. Para pojęciowa, która oddawała tę harmonię to: sprawiedliwość (rozumiana jako uniwersalna i powszechna) oraz szczęście (rozumiane jako indywidualne). Człowiek jako istota wspólnotowa był szczęśliwy wtedy, gdy postępował w zgodzie ze wspólnotowym przedstawieniem wartości. Harmonia, w którą nie powątpiewali trzej Grecy, została zburzona w nowożytności, co Hegel nazwał „tragedią w łonie etyczności”, Kant zaś, mając jej świadomość, określił pierwszeństwo sprawiedliwości przed szczęściem.

Problem powyższy, już odarty z Hegłowskiego patosu, etyka współczesna reflektuje jako napięcie między eudajmonizmem a normatywnością, względnie: jako „rozejście się” etyki eudajmonistycznej i etyki normatywnej, „właściwej”. Kiedy Sokratesowi chodziło o to, by odpowiedzieć na pytanie, jak powinniśmy żyć, powyższe dwa typy etyk, tj. eudajmonistyczna i normatywna, nie były jeszcze wyraźnie oddzielone. Pierwsza pyta, jak uczynić własne życie szczęśliwym i egzystencjalnie autentycznym. Druga uzasadnia moralne i prawne normy, których przestrzeganie gwarantowałoby koegzystencję i kooperację rozmaitych form dobrego życia w jakiejś wspólnej przestrzeni społecznej (por. Ott 2001, s. 35).

Jednocześnie jednak, na co zwraca uwagę William K. Frankena, „właściwy” namysł normatywny pojawia się już wraz z Platońskim Sokratesem, gdyż to jego postać znamionuje moment, w którym podaje się w wątpliwość reguły tradycyjne, by zacząć myśleć o sobie w terminach krytycznych (Frankena 1973, s. 4). Po Sokratesie każdy podmiot moralny definiowany jest poprzez pojęcie autonomii, tj.

dobrowolne podporządkowanie się obowiązkom i prawom, jakie samemu uznać można za racjonalnie uzasadnione.

Etyczny ideał autonomii sprzężony jest z przekonaniem, że istnieją restrykcje dla działań, które przyjmuje się świadomie i dobrowolnie. Oznacza to, iż dla rozumienia fenomenu moralności nieodzowny jest zarówno jej wymiar społeczny, jak i wymiar indywidualny, podmiotowy. Moralność jest przedsięwzięciem społecznym, a to znaczy, iż jest ona zewnętrzna względem jednostki – przychodzi ona do niej w formie nakazów i zakazów, za którymi idą stosowne sankcje. Moralność wykształca jednak „przeciwciała” pod postacią „racji rozumu”, „głosu sumienia”, czy „wolnej woli”, czyli narzędzia do podmiotowej krytyki zastanej moralności i ostatecznie – do samokrytyki moralnej.

Za Anną Pałubicką powiedzieć można, że w momencie, gdy jednostka dokonuje samooceny postępowania, wykształca ona „umiejętność reflektowania w kategoriach etycznych nad czynami własnymi i innych”, lub inaczej – że model partycypacji behawioralno-naśladowczy w sferze moralnej ulega przeobrażeniu w racjonalno-refleksyjny (Pałubicka 2002, s. 161-170). Etyczna samokontrola jednostki w sensie, jaki przynajmniej kulturze europejskiej, nadała z jednej strony, etyka obowiązku, a z drugiej, utilitaryzm, nie jest jednak zdobyczą trwałą. Pałubicka zwraca uwagę na załamanie się „idei samoprzejrzystości podmiotu dla samego siebie. Wraz z narodzinami kultury masowej traci na znaczeniu podmiotowa wizja człowieka. Podmiot przekształca się w indywidualium”. Towarzyszy temu proces zastępowania sumienia przez zewnętrzne wobec jednostki prawo: „Wyprowadzone z podmiotu sumienie pomieszczone zostaje na zewnątrz już człowieka-indywidualium w obowiązujących przepisach prawnych”. Wraz z tym rodzi się nierówna relacja między jednostką a wspólnotą. Jeśli człowiek-podmiot zdobywał swoją wolność (autonomię) dzięki świadomości samo-ograniczeń, czyli nakładanych na siebie dobrowolnie obowiązków wobec społeczności, człowiek-indywidualium domaga się zagwarantowania swoich praw do samorealizacji, „bez przyjmowania najmniejszej woli wypełniania obowiązków wobec wspólnoty” (*ibidem*).

Powracając do języka współczesnej etyki, sens problemu postawionego przez Pałubicką jest taki: w perspektywie etyki normatywnej eudajmonistyczny ideał autentyczności indywidualium nie oznacza jeszcze podmiotowej autonomii, można nawet powiedzieć, że jest jej trywializacją. Indywidualium chodzi o swobodę w realizacji swoich preferencji i interesów – jego „osobista” wolność sięga tak daleko, jak dalece jego preferencje są rzeczywiście jego, są niezmanipulowane, tj. właśnie autentyczne. Z punktu widzenia etyki normatywnej preferowany przez indywidualium sposób życia nie musi podlegać uniwersalizacji, a więc – ściśle rzecz biorąc – nie jest etyczny. Sądy wartościujące, w których podmiot ujmuje swoje osobiste preferencje, zatem sądy o strukturze: P (oceniający) wartościuje x (przedmiot w świecie) jako A (termin aksjologiczny) ze względu na R (racja, która odsyła do standardu wartości P), mają charakter pozaetyczny. Oceniający

nie rozszerza tutaj zasięgu obowiązywania stosownego sądu na bliźnich, nawet jeśli dostrzeżę, że na gruncie pewnych podobieństw charakterologicznych czy sytuacyjnych, mogliby oni wykazywać podobne preferencje.

Problem jednak w tym, że z perspektywy uczestnika moralności, status wielu fenomenów pozostaje niejednoznaczny, to znaczy: jednostka postrzega je jako moralnie ważne, ale nie znajduje argumentów, które czynią zadość wymogowi uniwersalizacji, a na mocy których można by nałożyć je jako nakaz na inne indywidua. I tak, napięcie między kwestiami eudajmonistycznymi i normatywnymi dochodzi do głosu z całą mocą w tzw. etyce stosowanej, której zadanie polega na dostarczaniu normatywnych wskazówek (etycznych punktów orientacyjnych) dla różnych obszarów praktyki, takich jak nauka i technika, gospodarka i biznes, zdrowie i medycyna. Dla wielu problemów etyki stosowanej (aborcja, eutanazja, pornografia i in.) nie daje się łatwo rozstrzygnąć, czy mieszczą się one jeszcze w „obszarze dobrego życia”, czy też wymagają już kwalifikacji ściśle etycznej.

Wycofanie się etyki normatywnej na pozycje czysto etyczne, tj. pozaeudajmonistyczne, ma swoją cenę. I znowu wracamy do problemu: jak jednostki, którym przyznaje się tak dużą przestrzeń wolności „od” uniwersalnej moralności, mają mimo to integrować się społecznie. Albo: co może motywować indywidua do działań (obowiązków) na rzecz wspólnoty, w sytuacji gdy – mówiąc w języku Jerzego Kmity – ogólnie obowiązujący światopogląd przestał regulować całość kształt ich życia. Etyka normatywna nakazuje jednostkom baczenie na to, które spośród ich partykularnych wizji życia są w stanie uczynić zadość postulatowi uogólnialności. Wymóg uogólnialności może stanowić rację moralną, ale racje moralne niekoniecznie są najsilniejszymi motywami do podjęcia działań niekonformistycznych. Czy zatem etyka normatywna, pozbawiając się egzystencjalnej siły przekonywania, właściwej etyce eudajmonistycznej, jest w stanie motywować jednostkę do działań moralnych, tj. pozostających w interesie ponadpartykularnym?

Pałubicka zdiagnozowała, że tym, co zaczyna pełnić funkcję kontroli ludzkich decyzji i zachowań moralnych jest „zewnątrzne wobec podmiotu prawo”, które „ogranicza działania człowieka w dążeniu do osiągnięcia stawianych sobie celów”. Pałubicka pisze dalej:

Skoro prawo przejmuje funkcję regulatora działań ludzkich, siłą rzeczy następuje jego wieloraki rozrost. Produkuje się bardzo różnej rangi akty prawne, poczynając od konstytucji po regulaminy określające sposoby zachowań się w miejscu pracy (na wzór instrukcji obsługi dołączanej do zakupionego gadgetu technicznego). (Pałubicka 2002, s. 169)

Kmita w kontekście Durkheima i jego diagnozy kryzysu, który dotknął praktyk życiowych poszczególnych jednostek, dowodzi, że

[...] społeczeństwa nowożytnoeuropejskie, nietradycyjne, utrzymujące się przy istnieniu jako całości tylko dzięki temu, że poszczególne dziedziny profesjonalnej praktyki techniczno-użytkowej szczęśliwie łączą się spójnie ze sobą, jakkolwiek żadna profesjonalnie zaangażowana jednostka ludzka nie potrafi w ramach tego

zaangażowania uporządkować światopoglądowo całokształtu swego życia, całokształtu działań podejmowanych w ramach tego życia. (Kmita 2007, s. 99)

Uwagi Pałubickiej i Kmita można potraktować jako trafny komentarz do etyki stosowanej, w szczególności zawodowej, które rzeczywiście obfitując w rozmaite kodeksy etyczne, nie jest w stanie „przemówić” do człowieka poza miejscem pracy. Waloryzacja światopoglądowa, jak powiedziała Kmita, wystarcza na wymiar profesjonalny, ale nie obejmuje w sposób spójny życia pozaprofesjonalnego.

Etyka stosowana: ogólne zasady moralne wobec konkretnych form życia

W świetle powyższego, warto więc wsłuchiwać się w te propozycje etyki filozoficznej, które nie traktują rozróżnienia między eudajmonizmem i normatywnością w sposób ostatecznie przesądzony. Obie formy etyki nie mogą funkcjonować niezależnie. Etyki eudajmonistyczne muszą wypowiadać się w kwestii wartości i norm podstawowych, indywidualnych praw i obowiązków, wreszcie myśleć w perspektywie normatywnej ochrony niektórych najbardziej powszechnych form dobrego życia. Etycy normatywni zaś nie mogą zapominać o podstawowych potrzebach i preferencjach jednostek, które w teoriach normatywnych funkcjonują jako podmioty moralne, reflektować nad dobrami wymagającymi ochrony, nad moralnie słusznym obchodzeniem się z wielością kulturowych stylów życia i ideałów (por. Ott 2001, s. 36 i n.). W wielu obszarach etyki stosowanej problemów normatywnych nie można rozwiązać i dyskutować bez odwołania się do przedstawień eudajmonistycznych. Z kolei wychodząc od rozważań eudajmonistycznych, bez „narzędzi” normatywnych, nie udaje się rostrzygnąć, czy dany problem należy do obszaru dobrego życia, czy jest kwestią moralnej słuszności.

Normatywna etyka stosowana, borykając się z problemami praktyki, nie może odciąć się od refleksji nad różnymi formami życia, umożliwiającymi wszakże społeczną koegzystencję. Formułując i uzasadniając konkretne twierdzenia normatywne, które stanowią zarazem propozycje rozwiązania konkretnych problemów moralnych, a także rozważając możliwość praktycznego przekładu i wdrażania propozycji normatywnych, etyka musi współpracować z naukami społecznymi i humanistycznymi – naukami o kulturze, socjologią, psychologią moralności, pedagogiką. Tylko wspólnie z nimi jest w stanie sensownie podjąć, naświetlając z różnych stron, takie kwestie, jak motywacja do działań moralnych, czy kształcenie postawy etycznej.

Jak słusznie wnosi Dieter Birnbacher, przy którego ustaleniach zatrzymamy się jeszcze chwilę, wobec etyki stosowanej (autor rozważa ją na przykładzie bioetyki) moc zachowują dwie konstatacje (Birnbacher 2009, s. 32-35):

Po pierwsze, etyka stosowana nie jest nauką, czy doktryną w takim znaczeniu, iżby oferowała więcej, aniżeli

[...] identyfikację i analizę możliwych rozwiązań w sensie *prezentacji opcji*, wypracowanie własnych propozycji rozwiązań, które wobec innych miałyby pewne zalety, jeśli chodzi o moc wyjaśnienia i przejrzystości, ale które nie mogą występować z roszczeniem do ostatecznej ważności. (*Ibidem*, s. 33)

Od etyka stosowanego, zajmującego się określoną dziedziną życia społecznego, nie można oczekiwać „normatywnej orientacji w sensie wiecznych wartości czy kanonu etycznych zasad” (*ibidem*).

Po drugie, etyka stosowana nie jest etyką szczególnego rodzaju, tzn.

[...] jako jej zasady nie wypływają inne, aniżeli te, które obecne są i powinny obowiązywać w innych obszarach życia społecznego. Jeśli różnić się mają od innych, to nie na gruncie innych norm, a z powodu szczególnego zastosowania tych norm. Nie ma etyki medycznej, ani ekologicznej z jakimiś szczególnymi, różnymi od ogólnej etyki, pryncypiami (*ibidem*).

Jest to szalenie istotne spostrzeżenie, gdyż precyzuje, że czymś innym jest obszar zastosowania danej normy (jej przestrzegania możemy oczekiwać od określonych członków grup zawodowych, np. lekarzy), a czym innym jest zasięg obowiązywania, tzn. roszczenie, z jakim dana norma występuje, tj. by wszyscy inni uczestnicy moralnej gry językowej mogli uznać ją za ważną i obowiązującą. Słowem, na rzecz owych norm argumentujemy tylko w taki sposób, by zaakceptować mogli je wszyscy.

Wniosek Birnbachera jest następujący: jeśli etyka stosowana nie jest etyką szczególnego rodzaju, a jedynie zastosowaniem etyki ogólnej do konkretnego obszaru, wówczas kwestie metody etyki stosowanej są kwestiami metody etyki jako takiej (*ibidem*, s. 34). Wychodząc od rozróżnienia Henriego Sidgwicka z jego *Methods of Ethics* między dwoma konkurencyjnymi modelami etyki stosowanej, tj. indukcyjną (etyką *common sensu*) oraz dedukcyjną (u Sidgwicka – utylitystyczną), autor rozważa dwie metody czy też modele etyki, których celem jest konstrukcja systemu norm i wartości moralnych, indywidualnych i kolektywnych form życia (Birnbacher 2006, s. 35-51).

Droga pierwszej, *rekonstruującej* etyki jest w dużej mierze empiryczna, choć nieczysto deskryptywna. Zasady abstrakcyjne uzyskuje się tu na drodze rekonstrukcji faktycznie rozprzestrzenionych i panujących w danej społeczności przekonań i intuicji, ale przedstawia się je w formie usystematyzowanej i wolnej od logicznych niedociągnięć. Jak podsumowuje Birnbacher, opisuje ona zasady, „po których stronie sama staję, ale nie jako po stronie »wyższej wiedzy filozoficznej«, ale jako [po stronie – przyp. A.M.] części wspólnoty, w której panuje nieproblematyczna zgoda co do obowiązywania tych zasad” (*ibidem*, s. 36). W innym miejscu autor wyraźnie mówi o wydobywaniu przez ową etykę „twardego rdzenia moralności”, które mogłoby liczyć na zgodę wszystkich uczestników moralnej gry językowej, a mianowicie uwypuklaniu normatywnych punktów

widzenia, do których większość z nas odwołuje się w swoich uzasadnieniach i wartościowaniach (Birnbacher 2003, s. 64-77). Z problemem konfliktogenego pluralizmu przedstawień moralności ten typ etyki usiłuje sobie radzić w taki sposób, że wysuwane propozycje normatywne nie występują tutaj z roszczeniem do bezwzględności obowiązywania – są to reguły otwarte na wyjątki i zarazem otwarte na rodzaj uzasadnienia, jakim zostaną one ostatecznie opatrzone. Przykładowo, można zgodzić się, że każdy człowiek ma zasadniczo prawo do równego i sprawiedliwego traktowania. A wraz z tym należy również wymagać, by uzasadniać każde nierówne traktowanie. Pozostawiać należy jednakże sprawą otwartą, jak ma takie uzasadnienie przebiegać w poszczególnych przypadkach. Takie postawienie sprawy umożliwia niejednokrotnie osiągnięcie porozumienia w kwestiach praktycznych – bez wikłania się w spór co do przekonań bazowych (pryncypiów zasadniczych, które nierozzerwalnie związane są z treściami i opcjami światopoglądowymi), czyli bez względu na częstokroć rozbieżne „racje”, jakie mogą nas skłonić do zgodnego przyjęcia określonych rozwiązań praktycznych.

Druga etyka jest fundująca, dedukcyjna, aprioryczna. Normy uzasadnia się poprzez odniesienie do ostatecznych, bezspornych zasad bazowych, jak zasada użyteczności w utilitaryzmie, albo Kantowski imperatyw kategoryczny. Jak wiadomo, Kant projektuje etykę, która oferuje uniwersalny i integrujący społecznie punkt odniesienia. Jest to stanowisko, w którym zakłada się więc, z jednej strony, że istnieje tak samo wiążący dla wszystkich moralny punkt odniesienia – rozumna wskazówka dla moralnie słusznego działania. Z drugiej strony, imperatyw kategoryczny jest pomyślany jako reguła ustanowiona przez autonomiczne indywiduum i adresowana do niego samego.

Dyskusja wewnątrz obozu utilitarystycznego, dotycząca tzw. zasad drugiego rzędu, ilustruje problem, z jakim musi zmierzyć się ten model etyki. Już John Stuart Mill, wprowadzając rozróżnienie na zasady pierwszego i drugiego rzędu, miał świadomość tego, że utilitarystyczna zasada podstawowa, fundująca, czyli zasada, by urzeczywistnić największe szczęście największej liczby ludzi, ze względu na swój wysoce abstrakcyjny charakter może mieć ograniczoną przydatność dla praktyki. Zamiast stanowić receptę na moralnie słusne działanie – rozbija się ona na wielość interpretacji, jakiej ulega z uwagi na w istocie partykularne kalkulacje skutków. Zamiast dawać podmiotowi normatywną orientację w świecie, odbiera mu poczucie pewności tak w odniesieniu do własnych działań, jak względem działań innych. Ponadto – co stanowi kłopot niemal każdej uniwersalistycznej etyki – podmiot nie czuje się dostatecznie zmotywowany do postępowania moralnego: racje etyczne nie stanowią wystarczająco silnego motywu do działania, zwłaszcza gdy kolidować muszą z silnymi powodami natury pozamoralnej, jak np. relacje emocjonalne, czy określone, kulturowo ugruntowane nawyki. Zdaje się leżeć zatem w interesie etyki fundującej, by swą zasadę bazową zakotwiczyła w świecie – w ludzkich uczuciach, zależnościach, potrzebach. Te ostatnie mogą znajdować więc wyraz w rozmaitych kodeksach reguł drugiego rzędu, które choć

uzasadniane w odniesieniu do zasad pierwszych, muszą być tak sformułowane, by unikać „adaptacyjnych” trudności tych ostatnich (por. Birnbacher 2003).

Podsumowanie

Punktem wyjścia etyki są zawsze problemy, jakie diagnozuje się na przedfilozoficznym poziomie refleksji, ale następnie staje się ona drogą metodycznie prowadzonych rozważań oraz dyskusji nad normami. Jej narzędziem jest tzw. element normatywny, tj. normatywne kryterium oceny tego, co jest (w wersji słabszej, jak to widzieliśmy w modelu *r e k o n s t r u u j ą c y m*, lub silniejszej – jak w modelu *f u n d u j ą c y m*).

Głoszona przez Jerzego Kmitę teza o postępującej autonomizacji światopoglądowej sfery kultury względem bezpośrednio praktycznych reguł, a więc przekonań kulturowych w ścisłym tego słowa znaczeniu (Kmita 2007, s. 57), jest kulturoznawczą wykładnią problemu, który w ramach filozofii moralnej dyskutowany jest jako problem powiązania ogólnych zasad moralnych z partykularnym charakterem czy to określonych wizji sensu życia i ideałów indywidualnej szczęśliwości (eudajmonizm), czy też ze specyfiką określonych dziedzin praktyki zawodowej (etyka stosowana). Przy takim założeniu możliwe jest wykorzystanie analiz relacji między światopoglądowo-etyczną sferą kultury i kulturowymi kompetencjami człowieka w celu naświetlenia związku, jaki mógłby łączyć normatywne postulaty „ogólnej fizjonomii moralnej” z konkretnymi, kulturowymi motywacjami ludzkich działań czy też ze specyfiką poszczególnych praktyk zawodowych.

Literatura

- Birnbacher, D., 2003, *Analytische Einführung in die Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- , 2006, *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Frankena, W.K., 1973, *Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Habermas, J., 1997, *Modernizm – niedokończony project*, przeł. M. Łukaszewicz, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm: Antologia przekładów*, Baran i Suszyński, Kraków.
- Horster, D., 1999, *Postchristliche Moral. Eine sozialphilosophische Begründung*, Junius Verlag, Hamburg.
- Kmita, J., 1982, *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa.
- , 2000, *Wymykanie się uniwersaliom*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

- , 2007, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań.
- Kmita, J., Banaszak G., 1994, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa.
- Ott, K., 2001, *Moralbegründungen zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg.
- Pałubicka, A., 2002, *Etyka pasterska: młoda demokracja europejska*, [w:] T. Buksiński (red.), *Postkomunistyczna transformacja*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu IF UAM, Poznań.
- , 2002, *Powrót do etyki pasterskiej – kryzys kultury podmiotowości*, [w:] Tropami filozofii, K. Łastowski, P. Zeidler (red.), Wydawnictwo Humaniora, Poznań.

Anna Malitowska

**The Problem of Eudaimonism and Applied Ethics in the Light
of the Theory of Culture**

Abstract

This paper is situated within some contemporary debates over the problem of the gap between professional ethical reflection and moral practice. Starting with J. Habermas' thesis about the deficiency of communication between expert cultures and the world of everyday life, and J. Kmita's culture-theoretical analysis of the process of liberation of the worldview from practical spheres of culture, the author explicates the problem of a discrepancy between the universal claims of normative ethics and the individualistic perspective of eudaimonism. On the basis of Birnbacher's considerations, the author introduces the concept of "applied ethics" which reconciles both normative and eudaimonistic approaches.

Keywords: culture, theory of culture, professional ethics, applied ethics, worldview, eudemonism, normativism.