

PIOTR MAKOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Nowa filozofia moralności¹

1. *Etyka integralna* i krytyka filozofii moralnej Kanta

Hans Joachim Krämer jest znanym, zwłaszcza w kręgu miłośników myśli Platona, współczesnym badaczem filozofii i etyki starożytnej, który zainaugurował tzw. „nową interpretację Platona”². W 1992 roku wydał on książkę, w której nie zajmuje się już wykładnią konkretnych teorii myślicieli antyku, lecz przedstawia teorię i stanowisko własne. Książką, o której mowa, jest *Etyka integralna*³, przełożona niedawno na język polski. W pracy tej Krämer prezentuje własny projekt teorii etycznej, której zakres oraz metoda powodują, że jest to teoria pretendująca do miana kompletnego projektu filozoficznego. *Etyka integralna* uwzględnia bowiem właściwie wszystkie poziomy możliwej refleksji nad sferą praktyczną; należą do nich: metateoria i założenia antropologiczne, etyka normatywna, składająca się z etyki ogólnej oraz etyki szczegółowej a także metodologia zastosowań (wykonanie, doradztwo).⁴ Zasadniczy kształt teoria Krämera zyskuje dzięki etyce ogólnej. Składa się ona z dwóch filarów w postaci refleksji nad relacjami intersubiektywnymi (sfera moralności) oraz tym, co istotowe dla etyki indywidualnej i stosunku człowieka do samego siebie (sfera etyki dóbr i dążeń). W ten sposób Krämer próbuje kontynuować znakomite tradycje niemieckiej refleksji etycznej zapoczątkowanej przez Kanta w *Metaphysik der Sitten*⁵.

Krämerowska teoria stawia sobie za cel takie ujęcie dziedziny $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\tau\iota\varsigma$, które w równym stopniu uwzględniłoby możliwe strategie praktyczne: w niezawężony i równoprawny sposób traktowałoby i o moralności i o etyce dążenia – w takim samym stopniu o normach intersubiektywnych, jaki i ważnych jedynie podmiotowo. Z tego względu w pracy badacza etyki starożytnej musiało się znaleźć – obok odniesień do innych ważnych koncepcji –

¹ Artykuł niniejszy stanowi zmodyfikowaną wersję piątego rozdziału pracy magisterskiej: Piotr Makowski,

² W prekursorskiej pracy: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959. W sprawie „nowej interpretacji“ por. np. A. Kijewska, E. I. Zieliński (red.) *Platon. Nowa interpretacja*, RW KUL, Lublin 1993.

³ H. Krämer, *Etyka integralna*, przeł. M. Poreba, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś 2004.

⁴ Tamże, por. s. 372 i nn. (cyt. dalej bezpośrednio w tekście jako *IE*).

⁵ Najnowsze tłumaczenie całości (*Teorii cnoty* i *Teorii prawa: Tugendlehre* i *Rechtslehre*) por. I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, WN PWN, Warszawa 2005.

krytyczne ustosunkowanie do ciągle jeszcze aktualnego w etyce dziedzictwa myśli moralnej Kanta. Dla niej bowiem charakterystyczna jest nadwyżka refleksji moralnej nad teorią umiejętności życia; tę ostatnią sytuuje się zazwyczaj na peryferiach etyki filozoficznej⁶. *Etyka integralna* jako teoria jest w ogóle możliwa z tego względu, że zakłada słuszność krytyki etyki Kantowskiej, metodycznie poprzedzającej całość teorii Krämera. Krytyka innych koncepcji w *Etyce integralnej* nie pełni tak ważnej roli w metodzie pracy niemieckiego badacza. Teoria moralności tego autora jest również deontologiczna, a cała koncepcja zakłada zdecydowaną odmienność moralności i etyki indywidualnej – tymczasem etyka Kanta różnicy wyraźnej między obydwoma wymiarami nie widzi. Skrytykowanie filozofii moralnej królewieckiego myśliciela ma więc za zadanie stworzyć przestrzeń dla, zdaniem Krämera, odrębnej i swoistej etyki dotyczącej stosunku człowieka do samego siebie.

Koherencja filozofii moralnej wyłożonej w *Metafizyce moralności*, której podwaliny można znaleźć w kluczowych tezach *Krytyki praktycznego rozumu*, opiera się na koncepcji obowiązku. Podmiot w tej etyce jest zobowiązany postępować moralnie o tyle, o ile sam się zmusza do moralności. „Albowiem za zobowiązanego wobec innych mogę uważać się jedynie wtedy, gdy zarazem zobowiązuję sam siebie. A to dlatego, że norma, na mocy której uważam sam siebie za zobowiązanego, za każdym razem wypływa z mojego własnego praktycznego rozumu, przez który jestem zmuszany, będąc zarazem tym, który sam siebie przymusza.”⁷ A więc z subiektywnej perspektywy wymagania moralne można stawiać tylko wtedy, gdy samemu postępuje się moralnie, dlatego „dla mnie” inny musi postępować moralnie tylko dlatego, że ja (metodycznie) najpierw muszę również w ten sam sposób postępować. Podważenie tej koncepcji powoduje, że zobowiązania moralne wobec innych ludzi tracą umocowanie. Zobowiązanie, u Kanta uzasadnione rozumowo, zawsze może podlegać odrzuceniu, ponieważ ostatecznie to sam podmiot zmusza się do moralności: może to zobowiązanie w każdej chwili pozbawić ważności. Już *prima facie* widać, że wszystkie – by użyć nomenklatury Kanta, którą posługuje się zresztą Krämer – „imperatywy” praktyczne muszą przy takim punkcie widzenia mieć charakter „hipotetyczny”, nie ściśle „kategoryczny”. Krämer swoje rozumowanie w oparciu o rozróżnienia Kanta przeprowadza konsekwentnie i rzeczywiście podważa zasadność obowiązków względem siebie. Podważa tym samym moralność.

⁶ Por. O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, WN PWN, Warszawa 2003², s. 161.

⁷ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Antyk, Kęty 2005, s. 87.

Ugruntowanie krytyki zasadza się na analizie pojęcia obowiązku i w ogóle – bycia zobowiązanym. Bez dogłębnego wnikania w istotę tej krytyki⁸ można stwierdzić, że ściśle pojęcie „obowiązku względem siebie”, będące podstawą etyki Kanta jest, według Krämera, wewnętrznie sprzeczne. Albowiem: „(...) stosunek człowieka do samego siebie nie zna *per definitionem* ani nakazów, ani zakazów moralnych (...)” (IE, 298) Obowiązek względem siebie można rozumieć na cztery sposoby, przy czym tylko jeden z nich może mieć charakter moralny. Analiza lingwistyczna doprowadza Krämera do wniosku, że pozostałe obowiązki są albo metaforyczne, albo wyrażają prawdziwy interes własny jednostki, albo wreszcie są przykładami nakazów niemoralnych czy pseudomoralnych, w których tym, co rozkazuje, jest nie rozum jednostki, lecz instancja zewnętrzna względem niej (por. IE, 15 i nn.). Jedyne możliwe obowiązki, które mogą być moralne to „obowiązek wobec innych w odniesieniu do samego siebie”. Obowiązek taki jest w istocie obowiązkiem wobec innych, zaś jego podmiotowe – właśnie moralne – znaczenie wynika z faktu niemożliwości realnego rozpatrywania jednostki całkowicie niezależnie od kontekstu intersubiektywności. W takich warunkach moralność może rzeczywiście być realnie zawieszana a powinność okazuje się ważna relatywnie. Przestrzeń praktyczna może potencjalnie podlegać innym – niż moralne – sposobom eksploracji.

W istocie, teoria Krämera może być rozumiana jako koncepcja, w której tworzy się miejsce dla etyki zorientowanej właśnie na znalezienie reguł etycznych, które są pozamoralne. Są nimi reguły tzw. etyki dążenia (*Strebensethik*), Znaczne partie *Etyki integralnej* stanowią prezentację tej etyki, której fundamenty tkwią w etyce antycznej (zwłaszcza stoickiej) oraz, również, w oświeceniowej myśli moralnej (w tym w etyce Kanta), w filozofii egzystencjalnej (głównie Heidegger), a także u niektórych autorów kwalifikowanych do nurtu postmodernistycznego (np. Foucault). *Etyka integralna* wiąże z etyką dążenia pozytywny ideał praktyczny (autonomia, wolność, samorozwój, samozachowanie, samorealizacja – por. IE, 240-250). Moralność stanowi dla tego ideału coś w rodzaju „warunków brzegowych”, ram krytycznie wyznaczających przestrzeń $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\varsigma$, w których ideał ów ma szansę realizacji.

Powoduje to z kolei, że krytyka Kanta, metodycznie gruntująca teorię, została uzupełniona o historyczno-hermeneutyczną krytykę zjawiska autonomizacji etyki powinności. Jej celem jest odebranie deontologizmowi (i filozofii moralnej w ogóle) monopolu w

⁸ Prezentacją metody Krämera wraz z zarysem – tu bardzo skrótowo prezentowanej – struktury jego teorii zajmuję się w przywołanej pracy magisterskiej.

d dziedzinie etyki i potraktowanie obu możliwych strategii praktycznych (moralność i etyka indywidualna) jako równoprawnych.

Powyższe krótkie wprowadzenie do myśli Krämera pozwala już przyjrzeć się jego filozofii moralności, wyłożonej w dziele *Systematyczna teoria moralna*, bliżej. Wspomniana krytyka Kanta oraz internalizmu w jego koncepcji⁹ tudzież analiza obowiązku sugerują, że koncepcja Krämera ma być konkurencyjną dla Kantowskiej deontologią. Niniejsza prezentacja obejmuje charakterystykę tej deontologii, tego, co dla niej najważniejsze. Przedstawia również przykład możliwej linii jej krytyki w oparciu o horyzont etyki przez Krämera skrytykowanej – właśnie etyki Kanta.

Systematyczna teoria moralna stanowi odpowiedź na destrukcyjne dla samej moralności konsekwencje wzmiankowanej krytyki etyki Kanta, która właściwie wyeliminowała powinność ze stosunku podmiotu do samego siebie. Projekt etyki tworzonej przez Krämera nie zadowala się perspektywą indywidualnej etyki, wolnej od ściśle rozumianej powinności, która po krytyce się wyłania. Mając przed oczyma ideę pełnego ujęcia sfery praktycznej, a więc także stosunków interpersonalnych, badacz filozofii starożytnej tworzy wizję moralności, której teoretyczną osnową jest eksternalizm. Istotą eksternalizmu jest, w rozumieniu Krämera, przypisywanie powinności moralnej miejsca poza podmiotem praktycznym ze względu na jego miejsce w społeczności. Jedyne zewnętrżność instancji nakładającej powinność daje moralności ważność. Eksternalizm, zgodnie z metodologią *Etyki integralnej*, zgodnie z wynikami analizy pojęcia obowiązku, stanowi jedyne umocowanie filozoficzne moralności bez wikłania jej w teoretyczne sprzeczności (por. *IE*, 20).

Pod względem metodycznym oznacza to, że przedmiotem filozofii moralnej są wyłącznie „obowiązki *wobec innych w odniesieniu do samego siebie*”, sytuujące moralność między represją (pozorne obowiązki względem siebie) a indywidualnym chceniem. Zachowanie moralne¹⁰ oznacza przede wszystkim działanie wykraczające poza interes własny. Jest zatem z istoty bezinteresowne w tym sensie, że nie może liczyć na „odpłatę” czy – na rewanż. „Taka pozostająca bez odpłaty, pozbawiona widoków na przyszłe zadośćuczynienie nadwyżka jest konstytutywna dla powinności i zachowania moralnego.” (*IE*, 42) Powinność moralna oznacza nakłanianie, czy uczucie przymuszenia do określonego działania, uwzględniającego

⁹ F. Ricken: „Internalizm głosi, że dla rozważań moralnych istotne jest, by motywowały one działających do odpowiedniego działania i podsuwały uzasadnienia realizacji takiego działania. Dla internalizmu element zaleceniowy stanowi ważny składnik oceny moralnej”. F. Ricken, *Etyka ogólna*, przeł. P. Domański, Antyk, Kęty 2001, s. 53 i n. Krämer posługuje się określeniami internalizmu i eksternalizmu w odniesieniu do koncepcji swojej i Kanta nieco inaczej niż Ricken, lecz nie na tyle odmiennie, żeby wymagało to osobnej charakterystyki.

¹⁰ W *Etyce integralnej* – tak w proponowanej przez nią etyce indywidualnej/etyce dążenia, jak w moralności – tradycyjne pojęcie działania zostało zastąpione pojęciem *zachowania*, ze względu na jego szerszy zakres.

istnienie innego człowieka. W typologii działań określonych przez stopnie przymusu (przemoc i wola innego człowieka z jednej strony a subiektywnie rozumiana wolność i wola własna z drugiej) powinność moralna zajmuje nieredukowalną pozycję pośrednią. Moralność, widziana od strony interesu własnego i jego imperatywów hipotetycznych, ma za zadanie zmuszać do czynienia tego, co nie wynika wprost z partykularnego interesu własnego, bądź jest z nim sprzeczne. Oznacza to, że – jako „byt” zewnętrzny względem Ja – jest moralność tworem o genezie społecznej¹¹, a podstawowym sposobem, przez który ujawnia się jako element relacji interpersonalnej, obecny w polu intersubiektywności, jest powinność.

Krytyka Kanta posiada dla Krämera znaczenie o tyle istotne, że ma ujawnić heteronomię obecną w moralności fundamentalnie. Etyka dążenia, którą proponuje niemiecki etyk w ramach koncepcji wolności i pozytywnego programu etycznego, każe podejrzewać, że jego teoria moralności winna związać swój przedmiot z heteronomią. Tak też jest w istocie.

2. Heteronomia i eksternalizm: socjonomiczna natura moralności

Jeśli interpretować rozum u Kanta subiektywistycznie i proceduralnie, to „samozobowiązanie” w moralności oznacza poddanie powinności moralnej uwarunkowaniom subiektywnym, a więc stwarza możliwość rewizji (a nawet odrzucenia) moralności. Taki wniosek płynie z krytyki idei „obowiązku względem siebie” Kanta. Próba potraktowania obowiązku moralnego ściśle, może prowadzić więc do wyeliminowania moralności ze stosunku podmiotu do samego siebie. Z tego też względu tym, co może zagwarantować punkt zaczepienia dla moralności, jest nie internalistycznie rozumiany rozum jako instancja prawodawcza (jak w etyce Kanta), lecz społeczność i przestrzeń intersubiektywności. Tym, kto nakłada wymagania moralne, są inni, „osoby trzecie”, cała społeczność, w której się żyje. „Moralność jest przeto z istoty czymś socjonomicznym, a dla tego, kogo obowiązuje – heteronomicznym, i w tym sensie należy ją rozważać w kategoriach eksternalistycznych” (*IE*, 42). Moralność, jako twór względem podmiotu działań zewnętrzny, oznacza bezwarunkowość zobowiązań moralnych – wszelkie inne sposoby rozumienia moralności negują tę bezwarunkowość, ponieważ poddają moralność uwarunkowaniom subiektywnym, uzależniając ją od subiektywnego samookreślenia.¹²

¹¹ Supozycję boskiej genezy moralności Krämer odrzuca za względu na naturalizm obecny w jego teorii.

¹² Tak dzieje się właśnie w przypadku etyki Kanta, natomiast przykładami bezwarunkowych etyk eksternalistycznych mogą być pewne warianty etyki teologicznej.

Tym, co w ogóle jest dla filozofii praktycznej dostępne, są relacje intersubiektywne¹³, które opierają się pierwotnie – od strony teoretycznej ujmując – na czystym indywidualnym chceniu. Jednostkowe chcenie podmiotu działań musi natrafić na takież u innego podmiotu – gdyż tym, co praktycznie dane, jest wielość podmiotów tworzących przestrzeń intersubiektywności, nawet przy rozpatrywaniu tylko pojedynczego indywiduum. Różnorodność natrafiających na siebie *chceń*, które są świadome swej egzystencji, z konieczności musi ujawniać swoje istnienie w postaci powinności. Powinność jest transcendentalnie danym „efektem” tego, że poszczególne podmioty czegoś od siebie (choćby potencjalnie) chcą; powinność jest zatem skutkiem przyjęcia do wiadomości istnienia wzajemnych oczekiwań i wymagań podmiotów praktycznych – oczekiwań i wymagań *a priori* obecnych w relacjach międzyosobowych. To decyduje o fakcie, iż powinność jest fundamentalnie i realnie obecna w polu intersubiektywności (umożliwia to konceptualizowanie jej w postaci norm moralnych i refleksji nad moralnością). „Odniesienie powinności do horyzontu oczekiwań innych podmiotów nie jest efektem wtórnej, pozbawionej znaczenia praktycznego refleksji teoretyka, lecz podstawowym *datum* moralnym”. (IE, 46)

Powinność w koncepcji moralności Krämera, jako jej podstawowe pojęcie, jest rozumiana szeroko¹⁴ i, w związku z powyższymi uwagami na temat intersubiektywności – ściśle socjonomicznie, gdyż nie daje się oddzielić od podmiotowości i relacji intersubiektywnych. „Powinność zakłada zarówno podmioty, od których się wywodzi, jak i adresatów, do których się kieruje. Powinność jest zatem dla jednych zawsze odwrotnością i dopełnieniem cudzej woli, i odwrotnie”. (IE, 47)

Deontologia Krämerowska wynika więc niejako z antropologii i rozważań o charakterze transcendentalnym¹⁵. Formułuje podstawowe określenia tak dla etyki, jak teorii podmiotowości. Definicja powinności odwołuje się właśnie do tych założeń. Powinność jest tym wszystkim, czego można spodziewać się jako realnego lub potencjalnego żądania ze

¹³ Niniejsze rozważania posiadają zaplecze w postaci filozofii transcendentalnej. Problematykę intersubiektywności jako pierwszy dostrzegł teoretycznie J. G. Fichte, rozwinął i ugruntował – w *Medytacjach kartezjańskich* – Husserl, obecna jest także w „ontologii egzystencji” M. Heideggera (por. tegoż, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, WN PWN, Warszawa 1994, zwłaszcza ss. 167-179), por. także: M. J. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, w: tegoż, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, ss. 172-202.

¹⁴ Analogicznie do pojęcia kategoryczności, które – według zaświadczeń Krämera – posiada sens szerszy niż sens kategoryczności u Kanta (Por. IE, 42).

¹⁵ Uwaga ta znajduje swoje potwierdzenie w antropologii pragmatycznej *Etyki integralnej*. Tu można jedynie stwierdzić, że jej tezy pełnią rolę aksjomatów, w oparciu o które budowana jest cała teoria (tezy na temat podmiotu, samoświadomości, ludzkich zahamowań itp. Mają one za zadanie uczynić możliwym przede wszystkim to, że sfera własnych dóbr i dążeń jest metodycznie niezależna od obowiązków moralnych, zaś etyka ją regulująca jest czymś różnym od filozofii moralnej.)

strony innych ludzi, jednak zazwyczaj nie zaadresowanego wprost. Moralność powinności określa zaś to, co z owych żądań zostaje *zaakceptowane* jako coś, co mieści się w granicach wolitywnych roszczeń.

Zjawiska „woli” *Etyka integralna* nie definiuje. Operuje jej pojęciem w znaczeniu intuicyjnym; bazując na fenomenologii praktycznego podmiotu, sprowadza je w zasadzie do zjawiska chcenia¹⁶. Jeżeli można wolę dzielić na racjonalną i irracjonalną (na przykład: Kant oraz Nietzsche), to wola w rozumieniu Krämera będzie pojęta irracjonalnie, ponieważ „(...) ani człowiek, ani nawet moralność nie da się oprzeć głównie na racjonalności (...)”. (*IE*, 43) Wolitywność w swej czystej postaci, postaci chcenia, nie jest sprowadzalna do racjonalności. W postaci zapośredniczonej, jako powinność – również: „Zobowiązaniem moralnie jest się wyłącznie z racji odniesienia do innych podmiotów” (*IE*, 47), a nie dlatego, że to jest racjonalne (w sensie Kanta). Powinność wyraża relację między różnymi instancjami woli, jest wielopoziomową relacją wolitywną, której istotą jest *asymetria* – co do ważności – między żądającym i wprowadzającym heteronomię podmiotem a podmiotem przyjmującym treść żądania i roszczenia.

Zgoda tego, od którego się żąda, na to, co jest ze strony żądającego przedmiotem chcenia, nie wyraża jego autonomii. Zgoda ta bowiem, zdaniem Krämera, nie jest zupełnie autonomiczna, lecz zostaje wymuszona. Pochodzi to stąd, że przymus moralny jest zawsze czymś intersubiektywnym, społecznym, ale nie wewnętrznym dla podmiotu. (por. tamże) Heteronomiczne jest wszystko, co pochodzi spoza podmiotu i co może wpływać na jego istotę i tożsamość. Jednakże różnica między tym, co wprowadza heteronomię – powinnością a autonomicznym Ja i jego chcąą wolą, nie jest jakościowa („modalno-ontologiczna”), lecz jest jedynie różnicą „kierunku, zasięgu i złożoności aktów woli”. Wynika to z założonej struktury intersubiektywności. Powinność jest chceniem, ujętym z perspektywy podmiotu innego niż podmiot chcący i odniesieniem treści tego chcenia do tegoż podmiotu. *Etyka integralna* wyraża to w ten sposób: „(...) przedmiot powinności jest tylko pewną szczególną formą przedmiotu chcenia (...)” oraz „(...) samą powinność należy ująć jako relację opartą na chceniu” (*IE*, 48).

Niniejsze rozważania o powinności opierają się na dwojakim sposobie patrzenia na podmioty działające – od strony samych zainteresowanych jednostkowych podmiotów/aktorów oraz od strony podmiotowości tych, których – używając określenia Heideggera – „napotykają” w przestrzeni intersubiektywności. Tym samym jeden podmiot,

¹⁶ Jest ono obiektem większej uwagi Krämera w „etyce dążenia”.

aktor w tej przestrzeni, może być traktowany i jako ten, który *chce* (a więc jest warunkiem powinności), i jako ten, który *powinien* (będąc potencjalnym adresatem powinności). W bezpośredniej konsekwencji, w teorii niemieckiego badacza pojawia się koncepcja dwojakiego rodzaju sumienia.

3. Problematyka sumienia

Zewnętrznie rozumiana moralność, pojęta jako uświadomiona obecność społecznie zanurzonych norm moralnych, genetycznie odrębnych od jednostkowej świadomości oznacza, że pojęcie sumienia może stać się w najwyższym stopniu problematyczne. Sumienie, pojęte zgodnie ze swym sensem, polega na apodyktyczności wewnętrznej instancji wartościowań moralnych¹⁷. *Etyka integralna* próbuje ukazać, że apodyktyczność może zostać podważona z filozoficznych względów, jako wynik krytyki idei samozobowiązania. Jednoczesna świadomość destruktywności tej krytyki owocuje u Krämera eksternalizmem¹⁸. Tradycyjnie rozumiane sumienie albo może zostać całkowicie odrzucone, albo – zgodnie z ideą eksternalizmu – będzie potrzebowało instancji, swoistego „miejsca”, w którym „racje” sumienia dla relacji interpersonalnych uzyskają swoją prawomocność. Owo „miejsce” w ogóle umożliwia konceptualizację pojęcia sumienia.

Jeśli teoria etyczna pociąga za sobą z konieczności koncepcję sumienia (lub doń ustosunkowanie się) i, zgodnie z założeniami Krämera, jeśli *etyka integralna* umożliwia koegzystencję dwóch teorii – moralności i etyki dążenia, to całość projektu będzie musiała stworzyć dwa typy sumienia, które będą mogły wystąpić obok siebie, w *jednym* indywiduum. Tę *prima facie* wysoce refleksyjną tezę – którą rzeczywiście można odnaleźć w koncepcji niemieckiego badacza, jako konsekwencję krytycznych jej założeń – można objaśnić na pewnym historycznym przykładzie. Przykład ukazuje możliwość sformułowania dwóch idei sumienia, czyli owo „miejsce”, na gruncie którego mogą one powstać.

„Coraz na nowo doświadczam tego, a za każdym razem buntuję się na nowo i nie chcę temu wierzyć, choć dotykam tego nieomal rękoma: *ogromnej większości ludzi brak sumienia intelektualnego. (...) ogromna większość ludzi nie uważa za hańbę wierzyć w to lub owo i żyć*

¹⁷ Taki charakter miało sumienie już u Seneki (por. np. *De ira, III, 36*), podobnie w etyce chrześcijańskiej oraz etyce Kanta. Por. „Świadomość wewnętrznego trybunału w człowieku (...) to *sumienie*.” I. Kant, *Metafizyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 110.

¹⁸ Z historycznych przykładów moralności rozumianej eksternalistycznie można wymienić myśl Nietzschego oraz Th. W. Adorno (z *Dialektyki negatywnej*. Por. Th. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, przy współpr. S. Krzemienia-Ojaka, PWN, Warszawa 1986, zwłaszcza rozdział „Przyczynek do metakrytyki rozumu praktycznego”).

wedle tego, bez uprzedniego uświadomienia sobie ostatecznych i najpewniejszych argumentów za i przeciw i bez zadania sobie nawet choćby trudu dodatkowego podłożenia takich argumentów”¹⁹. „Czy nic nie wiesz o sumieniu intelektualnym? O sumieniu poza swym ‘sumieniem’? Sąd twój ‘tak jest słusznie’ ma przeddziej w twoich popędach, skłonnościach odrazach, doświadczeniach i niedoświadczeniach; ‘jakże więc powstał?’ winienesz pytać, a potem jeszcze: ‘co prze mnie właściwie do dania mu posłuchu?’ (...) na sto sposobów możesz sumieniu swemu dawać posłuch. Lecz to, że słyszysz ten i ów sąd jako głos sumienia – więc, że odczuwasz coś jako słuszne, może zależeć od tego, że nigdy nie rozmyślałeś nad sobą, i przyjmowałeś na ślepo, co ci od dzieciństwa jako *słuszne* określano (...). I, krótko mówiąc: gdybyś był bystrzej myślał, lepiej obserwował i więcej się uczył, to tego obowiązku swego i tego ‘sumienia’ swego nie byłbyś już w żadnym razie nazywał obowiązkiem i sumieniem; (...).”²⁰

Przywołane dwa dłuższe fragmenty z Nietzschego ujawniają pewną płaszczyznę, którą można określić mianem meta-moralnej. To „miejsce”, w którym można dokonać refleksji nad przyjętymi zasadami praktycznymi, stanowi u autora *Z genealogii moralności* rodzaj wyższego sumienia, w którym moralność zostaje poddana krytyce i w której jednocześnie może dokonać się uprawomocnienie sądów moralnych. To sumienie wyższe samo posiada pewne, swoiście rozumiane właściwości „sumienia”, ponieważ odebranie prawomocności tradycyjnym normom moralnym, jakie ma miejsce u Nietzschego, nie jest nihilistycznym brakiem jakiegokolwiek moralności, ale otwarciem perspektywy dla moralności bardziej wartościowej. Racjonalna meta-perspektywa względem moralności jest dla Nietzschego w pewien zasadniczy sposób *a priori* moralna²¹. Już jednak Kant zwrócił uwagę, że takie podejście implikowałoby *regressus in infinitum*: „Postępowanie zgodne z sumieniem nie jest (...) naszym obowiązkiem, gdyż wówczas musielibyśmy nadto mieć jakieś drugie sumienie, ażeby uświadomić sobie akt pierwszego”²². To drugie sumienie potrzebowałoby kolejnego – skoro obowiązek przez nie nakładany nie jest wiążący dla sumienia pierwszego – i tak dalej.

Sumienie intelektualne Nietzschego nie jest zatem perspektywą wyższej moralności względem moralności zastanej, którą proces socjalizacji – używając formuły samego Nietzschego – „uwewnętrznia”, lecz stanowi wyraz racjonalności, którą można określić mianem etycznej. Taka racjonalność pozwala zapytać o sumienie zastane. Dla autora *Poza*

¹⁹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 31.

²⁰ Tamże, s. 173.

²¹ Dla Nietzschego racjonalność nie stanowiła jeszcze problemu tak, jak stanowiła go dla *Teorii Krytycznej*: w jego pismach trudno znaleźć wyraźną krytykę rozumu. Jej „odpowiednik” pełni krytyka chrześcijaństwa i moralności z perspektywy moralności.

²² I. Kant, *Metafizyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 70.

dobrem i złem oznacza automatycznie także odrzucenie semantycznej zawartości tego sumienia jako niekrytycznej oraz idei obowiązku. To racjonalne, dyskursywne „miejsce”, które tutaj Nietzsche zwie sumieniem intelektualnym, z jednej strony oznacza więc krytyczny stosunek do moralności – analogiczny, w pewnym stopniu przynajmniej do tego, jaki można znaleźć w metodzie refleksji moralnej Kanta – z drugiej zaś strony wyraża czysto racjonalną możliwość zaistnienia teorii dotyczącej moralności.

Nietzsche odkrytej przez siebie racjonalnej perspektywy nie ujmował w kategoriach racjonalnych, lecz od razu (w nihilistycznych warunkach) – jako możliwość nowego (właśnie „intelektualnego”) sumienia²³, które mogłoby zastąpić, na zasadzie „przewartościowania wartości”, sumienie dotychczasowe. Stwarza to warunki dla objaśnienia Krämerowskiego sposobu rozumienia możliwości zaistnienia dwóch sumień w jednym człowieku.

Zewnętrzny względem jednostki grunt moralny nie wyklucza w *Systematycznej teorii moralnej* sumienia indywidualnego. Odbiera mu tylko, tak samo jak „sumienie intelektualne”, bezwzględną i *bezpośrednią* ważność. H. Krämer definiuje sumienie moralne podobnie do Nietzschego – jako „(...) zinternalizowaną, wpojona przez wychowanie i w sposób specyficzny dla danej grupy skonkretyzowaną, socjonomiczną powinność, której nie da się bez uszczerbku przetworzyć w wolę jednostkową.” (*IE*, 44) Ten skrót myślowy (skrót – ponieważ sumienie nie może być dokładnie tym samym co powinność) stanowi konsekwencję heteronomii przypisywanej moralności w jego teorii.

Heteronomia moralnego sumienia w teorii *Etyki integralnej* wywodzi się z tego samego podłoża, co heteronomia widziana w pierwotnym indywidualnym sumieniu koncepcji nowożytnych – z intersubiektywnego umocowania i istoty samej moralności. Nowożytne pojęcie sumienia powstało w kontekście teologicznym, również interpersonalnym²⁴: sumienie nie byłoby w ogóle zdolne do istnienia bez wymiaru intersubiektywności, który powoduje jego nakierowanie na zewnątrz (sprawiające z kolei, że podmiot jest żądającym/nadawcą powinności). Dlatego istnienia ściśle indywidualnego sumienia i głosu powinności, rozumianego całkowicie niezależnie od jakiegokolwiek społeczności czy religijnego kontekstu nie da się, jak stwierdza Krämer, właściwie wykazać. Tradycyjne sumienie religijne, nowożytne sumienie filozofii moralnej oraz sumienie moralne u Krämera muszą posiadać tę

²³ Poruszona problematyka wymagałaby oczywiście większej uwagi, jeśli powyższe tezy na temat sumienia u Nietzschego miałyby być wiążące jako interpretacja. Abstrahując od problemu interpretacji myśli moralnej Nietzschego warto mimo wszystko podkreślić, że, już wspomniany w przypisie, F. Ricken traktuje „sumienie intelektualne” jako właściwe źródło moralnej władzy sądzenia (powołuje się właśnie na Nietzschego, kiedy podważa ważność sumienia bezrefleksyjnego). Por. tegoż, *Etyka ogólna*, dz. cyt. s. 187 oraz F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 158.

²⁴ Również etyka teologiczna zakłada intersubiektywność jako przestrzeń, w której konstytuuje się powinność: mianowicie relację osoba ludzka – osoba boska.

samą – by użyć modnego pojęcia Ch. Taylora – topografię, wynikającą z samej architektoniki intersubiektywności. Sumienie moralne nie może wystąpić jako wyabstrahowane ze stosunków międzypersonalnych, moralne odniesienie człowieka do samego siebie²⁵, gdyż bez powinności wynikającej z intersubiektywnych relacji między podmiotami a adresatami żądań nie ma podstawowej sytuacji moralnej (por. *IE*, 46).

Podstawowa sytuacja moralna, określona poprzez wykroczenie *poza interes własny*, opiera się na idei dobra moralnego. Wykluczenie samego zainteresowanego podmiotu z relacji moralnych wyłącznie na rzecz jego odniesienia do innych podmiotów oznacza, że stosunek tegoż podmiotu do siebie nie może być moralny sam w sobie. Zatem dobro moralne może dotyczyć tylko (w sensie adresata moralnego czynu) podmiotu innego niż podmiot postępujący moralnie. Dobro moralne jest zawsze dobrem dla innego człowieka. (por. *IE*, 67) Dobro, określane także jako „dobroć”, dzieli się w *Etyce integralnej* na dwa typy, ze względu na jurydyczną formę. Sumienie moralne może albo dyktować postępowanie, które jest nakazane, albo zabraniać czynić to, co jest zakazane. Definicje są następujące: Dobrem moralnym jest czynienie tego, co nakazane (*respective*: nieczynienie tego, co zakazane), a złem moralnym jest czynienie tego, co zakazane (*resp.* nieczynienie tego, co nakazane (por. tamże))²⁶. O tym zaś, co jest *nakazane* (i co zakazane) poucza właśnie sumienie moralne, ujawniając swe istnienie każdorazowo poprzez odczucie nakazu działania lub konieczności zaniechania działania – tylko i wyłącznie na mocy nieredukowalnego zakorzenienia podmiotu w sferze intersubiektywności.

Ujęcie sumienia moralnego, jakie przedstawia Krämer, jest właściwie deskryptywną konsekwencją założeń jego filozofii moralnej. Do tych założeń należy eksponowanie zjawiska, polegającego na tym, że powinność jest sama jedynie odwróceniem cudzego chcenia (por. *IE*, 98 i n.) – jest zatem do chcenia sprowadzalna, na mocy analiz przestrzeni intersubiektywności²⁷. Chcenie stanowi przedmiot *etyki dążenia* i to właśnie indywidualne, autonomiczne chcenie jest w *Etyce integralnej* podstawą pierwszego (pod względem logicznym) sumienia i dobra, jakie może być przez nie konotowane. Tym sumieniem jest pozamoralny głos *prawdziwego interesu własnego*. Z tego względu nie ma w opracowaniu

²⁵ „W ścisłym sensie nie istnieje zatem moralność prywatna. Powinność moralna nie może zatem pokrywać się *a priori* z własną wolą, lecz pozostaje z nią w charakterystycznym napięciu.” (*IE*, 27)

²⁶ Krämer dalej dzieli to, co nakazane, na obowiązki zupełne (ściśle) i niezupełne (szerokie) – powtarzając właściwie podział obowiązków u Kanta (por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001, s. 38 oraz Tenże, *Metafizyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 58). Warto może dodać, że Krämerowska filozofia moralności okazuje się tutaj projektem moralności *intencji*: dobro czynu wynika z odczucia powinności wykonania czynu, a więc z usposobienia podmiotu – wynik i powodzenie działania moralnego mogą co najwyżej wtórnie przybierać własność bycia dobrym moralnie. Por. (*IE*, 105)

²⁷ Por. przytoczony zarys analizy o charakterze transcendentnym.

poświęconym teorii moralnej Krämera miejsca na jego rekonstrukcję. Możliwość sumienia dążeniowego, pozamoralnego wynika z tego, co Nietzsche nazwał „sumieniem intelektualnym” i co zostało tu określone jako „miejsce” potencjalnie racjonalnej refleksji moralnej. U Nietzschego, jak można było się przekonać, stwarza ono metodyczne warunki przyjęcia (*vel* odrzucenia) określonych norm moralnych. Tym samym otwarty zostaje horyzont racjonalnego uzasadnienia moralności, zapoczątkowany na większą skalę w refleksji nad sferą $\mu\pi\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ przez filozofię Kantowską.

4. Problematyczność racjonalnego uzasadnienia moralności

„Sumienie intelektualne”, w pewnej mierze przynajmniej, wyjaśnia możliwość krytycznego spojrzenia na moralność; może być też „miejscem” uzasadnienia norm moralnych. Dla *Etyki integralnej* zjawisko uzasadnienia moralności jest bardziej problematyczne, ponieważ: „Tak naprawdę moralność i uzasadnienie są (...) komplementarne i wykluczają się nawzajem: istnieje albo moralność bez pozamoralnego uzasadnienia, albo uzasadnienie bez moralności.” (*IE*, 29) Zgodnie z implikacjami „sumienia intelektualnego” refleksja meta-moralna musi z konieczności tego, kto dokonuje refleksji, umieścić, ze względu na samą jego refleksję – a więc metodologicznie – poza moralnością. Dokładnie na tym opiera się powyższa konstatacja Krämera. Świadomość jej destruktywności przy przecuciu konieczności istnienia moralności owocuje tu wspomnianym zjawiskiem eksternalizmu: moralne „wezwanie” ze strony społeczności jest tu samouzasadniające – na mocy nieredukowalnego intersubiektywnego zanurzenia podmiotowości. Krämer dodatkowo podkreśla, że jedyna droga uzasadnienia normatywnie pojętej moralności może wieść tylko przez *rekonstrukcję koncepcji „państwa celów”*, koncepcji Kanta. Zanim jednak będzie można przejść do rekonstrukcji tej „rekonstrukcji”, należy przyjrzeć się, jakie powody skłaniają Krämera do tego, by rzeczywiście radykalnie przeciwstawić sobie rozumową drogę uzasadnienia i samo postępowanie moralne.

Racjonalne podejście do uzasadnienia moralności typu kantowskiego²⁸ nie może osiągnąć pożądanego przez siebie celu, ponieważ *rezultat* uzasadnienia nie ma (z filozoficznych względów w *Etyce integralnej*) konsekwencji praktycznych: Krämer stwierdza, że zasady praktyczne muszą istnieć w taki sposób, żeby mogły pociągać za sobą praktyczne rozwiązania. Tymczasem każda, wywiedziona ściśle filozoficznie i transcendentalnie (czyli

²⁸ Typ ten kontynuuje *explicite* neokantowska etyka dyskursu – por. analogię między statusem kategorycznego imperatywu i statusem zasady dyskursu, transcendentalizm i aprioryzm obu koncepcji.

„transhistorycznie” i uniwersalistycznie), supernorma rozumu nie pociąga za sobą rozwiązań w praktyce, ponieważ „(...) normatywność i transcendentalność wykluczają się nawzajem (...). Trzeba wybierać między transcendentalną ważnością powszechną, która jest normatywnie pusta, a normatywnością, która jest partykularna, historycznie względna i pozbawiona gwarancji urzeczywistnienia.” (IE, 35) Ta krytyczna uwaga uderza w tak zwany *argument ostatecznego uzasadnienia moralności*, który wywodzi wiążącą powszechnie normę z tego, co transcendentalne²⁹.

Argumentacja transcendentalna jest jedną z wielu możliwości racjonalnego uzasadnienia moralności³⁰. Jednakże według Krämera dostępne „racjonalne” uzasadnienia nie mogą być wystarczające ze względu na naturę samej racjonalności, ponieważ rozumność i racjonalność mogą okazać się same w sobie konfliktowe. A więc „(...) ani człowiek, ani nawet moralność nie da się oprzeć głównie na racjonalności (...)” (IE, 43), ponieważ nawet racjonalne podejście do moralności może spotkać się faktem odmiennego rozwiązania tej kwestii przez większość, co będzie oznaczało konieczność przynajmniej częściowego odejścia od *ratio* na rzecz kompromisu³¹ (por. IE, 44), a więc rozwiązań pragmatycznych.

To wszystko powoduje, że racjonalna metoda aplikowana do problemu ważności norm moralnych zostaje odsunięta z centrum zagadnienia uzasadniania. Jediną możliwością, jaka w refleksji moralnej pozostaje, jest posługiwanie się umiarkowanymi roszczeniami racjonalnej (super)kontroli norm i ich kontekstów. Tego typu racjonalna kontrola polegałaby na pilnowaniu kryteriów spójności i koherencji między poszczególnymi normami. (IE, 57) Mimo tego *Etyka integralna* rezygnuje z (choćby nawet deklaratywnej) próby określenia własnej koncepcji uzasadnienia ważności norm moralnych jako racjonalnej, suponując, że „(...) etykieta czegoś racjonalnego służy zapewne jako rezonator ważności i wzmacniacz przekonania” (IE, 55). Czysto racjonalne podejście (rozumiane formalnie, proceduralnie) nie potrafi „wyłonić z siebie żadnej powinności”, a to powoduje, że koncepcja moralności, która określałaby się jako racjonalna, ostatecznie również zdana byłby na chcenie (por. IE, 54).

²⁹ Określenie wywodzi się od K.-O. Apła; argument ów w skrócie brzmi: „(...) ten, kto występuje w ogóle w jakimś dyskursie o uzasadnialności etyki – choćby sceptycznie czy nawet z zamiarem udowodnienia niemożliwości etyki – to przez to samo uznał już normy dyskursywnego porozumienia, które *eo ipso* są normami etycznymi, tj. nie mógłby w ogóle problematyzować norm etycznych, nie akceptując przynajmniej niektórych z nich jako obowiązujących”. H. Schnädelbach, *Argumentacja filozoficzna*, w: E. Martens, H. Schnädelbach (red.) *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 745; por. także: K.-O. Apel, *Zasada samofundowania swoich podstaw w hermeneutycznej rekonstrukcji historii*, w: T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, WN Instytutu Filozofii, Poznań 1997 (szczególnie rozdział pt. *Niepodważalność normatywnych założeń argumentacji*)

³⁰ Krämer wyróżnia łącznie pięć typów „racjonalnego uzasadnienia działania moralnego” (por. IE, 55), jednak względem na ogólny stosunek *Etyki integralnej* do racjonalności pozwala pominąć tę typologię w rekonstrukcji filozofii moralnej.

³¹ Brak w *Etyce integralnej* rozważenia możliwości, że kompromis jako taki może być czymś racjonalnym.

Zaznaczone wstępnie podejście Krämera do powinności, bazujące na transcendentalnej analizie sfery intersubiektywności, skupia się na fakcie, że właśnie powinność jest czymś z chceniem związanym wprost. Indywidualne chcenie, ściśle biorąc, nie może samo wystąpić z roszczeniem do ważności, gdyż samo nie potrafi siebie uzasadnić (por. *IE*, 48). To, czego można arbitralnie chcieć, nie może być *conditio sine qua non* dla moralności, ponieważ może być, jako roszczenie, jedynie niemoralne. Inaczej rzecz się ma z powinnością.

5. Konsensualne uzasadnienie moralności

Powinność ujęta nie jednostkowo, lecz w makroskali ludzkich wzajemnych oczekiwań i roszczeń może okazać się ważna, czyli posiadać teoretyczne uzasadnienie, ze względu na możliwość (jak zdaje się sugerować myśl Krämera) odniesienia wzajemnych oczekiwań podmiotów do coraz bardziej wyidealizowanego wyobrażenia relacji międzyludzkich. To, że można stawiać wymagania innym, wynika z faktu, iż realnie istnieją wyidealizowane formy relacji międzyludzkich. To one nadają słuszność i ważność powinności moralnej, ponieważ mają za sobą wyobrażenie holistycznego konsensusu co do reguł praktycznych w ogóle. Krämer mówi tu o „hierarchicznym uporządkowaniu coraz szerszych horyzontów cudzych oczekiwań” (*IE*, 48). Coraz większy horyzont oczekiwań znajduje swój kres – jako horyzont skończony – w konsensusie ludzkości rozumianej gatunkowo. To właśnie oznacza w *Etyce integralnej*, zasygnalizowane tylko, wykorzystanie nośności kantowskiej idei *państwa celów*.

U Kanta członek „państwa celów”, podległy jego prawom, jest jednocześnie *autonomicznym* jego zwierzchnikiem – na mocy faktu, że nikomu, ani niczemu innemu jego wola nie podlega, jak tylko temu, co sam i dobrowolnie uznał za spełniające rolę instancji swych praktycznych reguł³². Człowiek zapośredniczony przez spełnianie swego moralnego obowiązku może być uznany za cel *in se*, ponieważ na mocy kategorii *ceny* – nie można znaleźć czegoś, co posiadałoby (spośród dostępnych możliwości ewaluatywnych) wartość większą. Człowieczeństwo dla Kanta posiada „wartość wewnętrzną”, tj. bezwzględną.³³ Perspektywa ujmująca czysto idealną możliwość realizacji człowieczeństwa przez różne rozumne istoty ustanawia „państwo celów”.

Systematyczna teoria moralna próbuje rozwinąć tę ideę w duchu nominalistycznego dyskursu moralnego, którego ostatecznym celem jest „konsensus rodzaju ludzkiego” (por. *IE*, 49). Droga doń wiedzie poprzez szereg różnych, koncentrycznych horyzontów moralnych, ale

³² Por. I. Kant, *Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 50 i n.

³³ Por. Tamże, s. 51.

stopniowo coraz szerszych, i w ten sposób tworzących kontinuum – aż do konsensu generalnego. Rozstrzygnięcie problemów moralnych powinno odbywać się przy uwzględnianiu możliwie wąskich horyzontów porozumienia, jeśli jednak problemy posiadają większą rangę – wówczas wymagana jest hermeneutyka odpowiedzialności w oparciu o konsensus gatunkowy³⁴. Ostatecznym celem uzasadniającym bycie moralnym jest globalne porozumienie co do zasad praktycznych. *Etyka integralna* wyraża to w ten sposób: „Problem obowiązywania powinności znajduje zatem rozwiązanie w hierarchicznym porządku chcenia, nie zaś w jego przekroczeniu: ważna powinność jest to *ograniczone* chcenie, odniesione do określonego, nadrzędnego kontekstu chcenia”. (*IE*, 50) Powinność znajduje uzasadnienie jako chcenie świadome swej roli i miejsca w strukturach intersubiektywności, zawierających swoje możliwe, przyszłe przekształcenia. W ten sposób to, co dla podmiotu praktycznego jest bezpośrednio dane jako jego powinność, zyskuje dlań uzasadnienie w tym, że może on chcieć określonej formy intersubiektywności, możliwej do przyjęcia globalnie³⁵.

6. Transcendentalny charakter konsensusu i jego implikacje praktyczne. Równość i tolerancja

Konsensus moralny³⁶ w tej koncepcji oznacza historyczne porozumienie co do ważności norm moralnych, będące czymś skończonym i relatywizowalnym. Oznacza to zarówno historyczność, jak i przygodność moralności. Wynikają one z aktualnych odpowiednich zapotrzebowań praktycznych, jak również z samej natury powinności. Samo porozumienie co do zasad praktycznych, w którym porozumiewającymi się są żądający (nie zaś – adresaci żądań), zawiera z definicji powinność moralną (por. *IE*, 51). Porozumienie między adresatami żądań stanowi bazę dla wniosku o prioritycie sądów i ocen moralnych (i ich zgodności) względem samego aktu porozumiewania się *via* komunikacja w dyskursie moralnym.

Refleksja nad zjawiskiem porozumienia moralnego z konieczności odsyła do zagadnienia samego porozumienia. Problemem o charakterze transcendentalnym jest samo konsensualne uzasadnienie moralności. Jednakże mówienie o porozumieniu co do moralności musi

³⁴ Jak się zdaje, tę płaszczyznę eksploruje również Hans Jonas w swej teorii odpowiedzialności w postaci „heurystyki strachu”. Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996.

³⁵ Jest to, jak widać, świecki, „ziemski” odpowiednik etyki Kanta, dla której ostatecznym horyzontem chcenia było stwierdzenie: „Ja chcę, żeby istniał Bóg” Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, WN PWN, Warszawa 2004².

³⁶ Uwagi w niniejszej części, jak zresztą sama idea konsensusu w kontekście moralności, nasuwają skojarzenia podobieństwa etyki Krämera do niektórych tez J. Habermasa. Prześledzenie tych podobieństw jednak wymagałoby osobnej pracy.

zakładać porozumienie co do porozumienia. Profesor Krämer zaznacza, że nie grozi tu regres *in infinitum*, ponieważ metakonsensus nie odsyła już poza siebie; porozumienie co do porozumienia, czyli „konsensus podstawowy” jest koniecznym warunkiem historycznie relatywnego porozumienia co do moralności: i musi być *implicite* założony w poszczególnych konsensusach określonych, konkretnych. Porozumienie „określone” (albo „określone treściowo”) posiada swą ważność oraz początek w konsensusie podstawowym³⁷ (por. *IE*, 53 i n.).

Idea równości i dyskurs oparty na egalitaryzmie zakładają konsensus równościowy. Powyższe uwagi Krämera pokazują, że idea równości (tak, jak każde inne rozwiązanie z zakresu teorii społecznej) sama wymaga porozumienia – nie jest więc jego warunkiem (oznaczałoby to błąd *petitio principii*). „Konsensus podstawowy, w odróżnieniu od konsensusu określonego treściowo, nie czerpie swego uprawomocnienia z równości (lub nierówności), lecz uprawomocnia dopiero ważność samej równości (lub nierówności).” (*IE*, 52) Dyskurs moralny jest prawomocny dzięki zasadzie równości, jednakże filozofia moralna, będąca teorią „warunków możliwości”³⁸ konsensusu moralnego, musi uwzględniać analizę samego zjawiska konsensusu – jeśli tylko chce zachować szeroki horyzont teoretyczny. Krämer podkreśla cel respektowania takiego horyzontu. Jest nim przeświadczenie o możliwości istnienia licznych różnych moralności i różnych hierarchii wartości, nawet na poziomie uniwersalistycznym³⁹. Taka perspektywa określa tendencje, które mają wynikać z filozofii moralnej. Pierwszą z nich jest krytyczne rozważenie idei równości egalitarnej. Historia myśli społecznej zna wiele sposobów obrony zasady równości; Krämer również w stosunku do tego problemu kontynuuje argumentację, którą stosował przy podważaniu paradygmatu etyki typu kantowskiego (deontologicznego). Argument historyczny i tu znajduje zastosowanie: spojrzenie wstecz na dzieje teoretycznego podejścia do kategorii równości pokazuje, że równość arytmetyczna stanowiła wyjątek względem równości geometrycznej (w języku Arystotelesa – równości proporcjonalnej/ *κατ'ἀναλογίαν*)⁴⁰. Obie

³⁷ Wyrażenia „konsensus” używam zamiennie z wyrażeniem „porozumienie”: przedmiot niniejszego artykułu nie czyni tu różnicy znaczeniowej.

³⁸ Używam tej kantowskiej formuły dla podkreślenia faktu, że Krämerowska teoria próbuje respektować transcendentálną płaszczyznę rozważań.

³⁹ Tu Krämer *implicite* ujawnia, że uwzględnione zostały założenia liberalizmu i postmodernizmu. Ten ostatni jest dlań radykalizującym kontynuatorem tendencji nominalizacji filozofii. Por. (*IE*, 61 – przypis)

⁴⁰ Krämer powołuje się na tradycyjne rozróżnienie równości egalitarnej (arytmetycznej) i proporcjonalnej (geometrycznej), które wywodzi się od Arystotelesa. Por np.: „Gdy więc na dwie części podzielona została całość, wówczas powiadają, że [każdy] ma swoje, kiedy bierze równą część. To, co równe jest bowiem środkiem między większym i mniejszym zgodnie z równością arytmetyczną.” (Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1132 a 27-30). Równość geometryczna polega na podkreśleniu zachowania proporcji wniesionych dóbr: „(...) bowiem w [proporcji] geometrycznej całość znajduje się wobec całości tak, jak człon wobec członu.” (Tamże, 1131 b

jednak stanowią pewnego rodzaju antropologiczną tendencję, niezależnie od historycznego i kulturowego kontekstu. Istotne jest *znaczenie* obu koncepcji (por. *IE*, 61).

Krämer mówi o historycznym „zwycięstwie równości egalitarnej”; podkreśla jednak, że nie dowodzi ono jeszcze aprioryczności i absolutnej oczywistości tego typu równości. Powód tego jest taki, że w warunkach historyczystycznego, nominalistycznego dyskursu filozoficznego nie da się dostarczyć metafizycznych gwarancji ponadhistorycznej apodyktyczności i ważności zasady egalitaryzmu. (por. *IE*, 63) *Etyka integralna*, jako krytyczny projekt etyczny, nie próbuje jednak bezrefleksyjnie odrzucić tej zasady na rzecz konkurencyjnej koncepcji, ale wskazuje, że szeroka perspektywa uniwersalistyczna potrafi obronić aktualnie obowiązujący model moralności, który może – dzięki refleksji – być ważny nie tylko relatywnie, dla jednej epoki. Skutkiem tego panująca zasada równości arytmetycznej nie zostaje bynajmniej sprowadzona tylko do poziomu jednej z wielu moralności grupowych, lecz okazuje się moralnością grupy nadrzędnej w pewnej epoce dziejów ludzkości. Jest to, zdaniem Krämera, moralność zdolna do krytycznej oceny i modyfikacji poszczególnych moralności grupowych, ponieważ jako moralność nadrzędna względem norm grupowych, jest od nich bardziej trwała i mniej podatna na historyczną relatywizację. Właśnie moralność oparta na równości egalitarnej znajduje uzasadnienie w teorii poprzez odniesienie do możliwie najszerszego horyzontu ważności – do „wyższego porządku powinności” (por. *IE*, 64).

Teoretyczne ugruntowanie (moralnej) równości egalitarnej nie może być oparte na metafizycznych konstrukcjach (– brak krytycyzmu), na fakcie rozumu (– *petitio principii* względem własnej epoki – por. *IE*, 61), na swej „kontrfaktyczności” (– metafizyczno-teologiczne ugruntowanie też opiera się na tym, że równość nie jest czymś, co można stwierdzić na podstawie rzeczywistych stosunków społecznych – nie dowodzi to jeszcze jej słuszności) czy na innych podstawach. Jediną podstawą jest podejście krytyczne (nominalistyczne, historyczystyczne i racjonalne). Oznacza ono jednak, że fundament teoretyczny uzasadnienia moralności, którym jest strukturalna koncentryczność moralności i horyzontów ważności powinności, wprowadza korektę w ramy dyskusji nad równością. Tą poprawką jest otwarcie teorii na możliwe (choćby czysto logicznie) *odejście od egalitaryzmu*, wynikające z faktu, że powinność moralna zmniejsza się wraz z poszerzeniem horyzontu

13). Zilustrować to może przykład: „(...) w transakcjach wymiennych tym, co wiąże jest pewna sprawiedliwa odpłata – według proporcji, a nie według równości [arytmetycznej]. *Polis* bowiem utrzymywana jest dzięki sprawiedliwej wzajemności (...). Czyni zatem odpłatę proporcjonalną jakby połączenie po przekątnej [równoległoboku]. Niech tworzą go: budowniczy – α , szewc – β , dom – γ , buty – δ . Trzeba więc, żeby budowniczy nabywał dzieło szewca i sam odwzajemniał się odpowiednio tamtemu. Jeśli więc najpierw zachodzić będzie równość podług proporcji, następnie zaś – odpłata, zajdzie to, o czym się mówi.” (Tamże, 1132 b 31-34, 1133 a 5-12). Już właśnie Arystoteles zauważył, że równość arytmetyczna jest (logicznie) wtórna względem geometrycznej. Por. (Tamże, 1158 b 30) (cytaty podaję w tłumaczeniu własnym – przyp. aut.).

moralnego (czasowe, geograficzne czy też biologiczne zwiększenie dystansu między daną realną społecznością a innymi społecznościami ukazuje zasadność stopniowego osłabienia ważności powinności moralnej⁴¹).

Również na krytycyzmie opiera się, druga – obok egalitaryzmu – mocno przez nowożytność eksponowana idea, idea *tolerancji*. Tak, jak egalitaryzm swoje oparcie znajduje w uniwersalizmie podkreślającym możliwość istnienia wielu moralności, tak też liberalna tolerancja stanowi konieczną konsekwencję (i zarazem warunek) koegzystencji wielu typów moralności. „Normy tolerancji i liberalizmu skłaniają nas moralnie do tego, byśmy stawiali sobie nawzajem mniej żądań: nie powinniśmy być zbyt wiele winni ani zbyt wiele powinności na innych nakładać.” (*IE*, 73)

Tolerancja opiera się na realnym uznaniu odmienności podmiotu innego, niż potencjalny podmiot roszczeń moralnych. Istotą tego uznania jest założenie o nieingerowaniu w uznaną inność. Z tego względu tolerancja działa jak społeczny katalizator pluralizmu⁴²: umożliwia niezredukowaną wielość strategii życiowych i form etosu – działając różnicująco (por. *IE*, 74). Efektem tak transcendentalnie umocowanej idei tolerancji jest wolność dotycząca sumienia, poglądów – oraz wyboru i działania.

Tolerancja zakłada pluralizm strategii życiowych, różnych i różnozakresowych moralności, między którymi nie ma możliwości bezpośredniego konsensusu. (por. *IE*, 73) Ta sztandarowa idea liberalizmu nie stanowi li tylko usankcjonowania idei pluralizmu, ale – żywiąc się nim – wprowadza opartą na uniwersalizmie wspólną normatywną zasadę. Zasada ta wywodzi się z moralności nadrzędnej względem moralności „lokalnych” i grupowych, dlatego, jak mówi Krämer, konkretyzuje ona „korygującą siłę nadrzędnego konsensusu” (tamże). Nie może być więc utożsamiana z „niezaangażowanym permissyvizmem” czy „obojętnością indyferentyzmu”: jest wyrazem określonej wizji relacji intersubiektywnych, a nie postawy względem określonych strategii obojętnej. *Etyka integralna* ujawnia wszakże swoje filiacje: realizowanie zasady tolerancji w praktyce społecznej swój głębszy sens posiada nie w odnalezieniu możliwej wspólnej zasady, stanowiącej normatywne medium porozumienia czy współpracy, lecz – w „usuwaniu pęt krępujących indywidualną wolność” (por. *IE*, 74). Zatem idea tolerancji w filozofii moralnej stanowi ważny fundament dla etyki

⁴¹ Krämer, jak się wydaje, ukazuje to na przykładzie „przyszłych pokoleń i wyższych zwierząt” (szczegóły – por. *IE*, 53)

⁴² To pozwala uznać filozofię moralną Krämera za próbę etyki postmodernistycznej (Por. tezy teoretyka ponowoczesności: „Od tej chwili prawda, sprawiedliwość, człowieczeństwo występują w liczbie mnogiej.” Oraz: „Postmoderna ma podstawy etyczne. Wymaga nowego podejścia do pluralizmu, który ze względu na swą radykalność jest pluralizmem trudniejszym. Potrzebna jest nowa etyka dostosowana do tego radykalnego, a tym samym konfliktowego pluralizmu.” W. Welsh, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, R. Kubicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 9 oraz 12)

dążenia, ponieważ zmniejszenie roszczeń o charakterze moralnym otwiera perspektywę działań o charakterze czysto indywidualnym: „Ma się rozumieć, że obszar oczyszczony w ten sposób z powinności moralnej dostaje się (...) we władanie chcenia, wchodząc w ten sposób w zakres kompetencji etyki dążenia.” (IE, 73) Kompetencje te Krämer przedstawia w dziale poświęconym tej właśnie etyce.

Ostatnią część filozofii moralnej niemieckiego badacza określa próba odpowiedzi na problem postawiony przez Nietzschego, a który znalazł swoje rozwiązanie w utylityzmie.

7. Hipoteza utylitarnej podstawy moralności (Uzasadnienie moralności – c. d.)

„Moralność powiada: powinno się postępować tak a tak – czemu ‘powinno?’ Moralność musi więc to wiedzieć, znać to ‘czemu’, ten cel, który nie jest ani życiem w ogóle, ani stawaniem-się-szczęśliwszym. A jednak nie wie ona tego! Przeczy sobie! Nakazała, ale nie potrafi siebie uzasadnić. Cała rzecz sprowadza się do nakazywania! (...) Po co więc moralność?”⁴³

Pytanie Nietzschego zostało sformułowane w perspektywie metamoralnej – we wspomnianym teoretycznym „miejscu” – i prowokacyjnie pozostaje na gruncie powinności, czyli na gruncie praktycznym (pytanie pada ze strony refleksyjnej – stąd prowokacja), nie dostrzega „logiki” w moralności. Powinność, widziana od strony wyłącznie moralnej, tylko nakazuje.

Etyka integralna zauważa: „Wyjaśnienia wymaga pozostająca bez odpłaty nadwyżka świadczeń, nie znajdująca uzasadnienia w interesie własnym. Chodzi dokładniej o bezwarunkowy charakter żądania, które należy niechybnie i nieodwołalnie spełnić ze względu na nie samo.” (IE, 69) Myślenie nad moralnością, jako procedura refleksyjna, z istoty wykracza poza ramy eksternalistycznie ważnej moralności: sens powinności – jego zrozumiałość – okazuje się czymś priorytetowym, choć na pierwszy rzut oka może się wydawać, że (za sprawą eksternalistycznego pojęcia moralności) jedyną instancją ją uzasadniającą jest ona sama. Działanie moralne posiada swój sens immanentnie. Podejście teoretyczne do działania moralnego, jak to pokazuje proceduralistyczna interpretacja uzasadnienia typu kantowskiego oraz przytoczone uwagi F. Nietzschego, z konieczności je transcenduje, otwiera więc – zgodnie ze strukturą etyki integralnej – perspektywę bardziej teoretycznego ugruntowania moralności. Wniosek ten nie jest li tylko skutkiem

⁴³ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Kraków 2004, s. 307.

eksternalistycznego rozumienia moralności, ale, na podstawowym poziomie, konsekwencją wnikliwego spojrzenia na $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\tau\varsigma$ jako przedmiot badań.

Zrazu myśl Krämera skłania się ku „teorii dyspozycji emocjonalnych, działających quasi-automatycznie w miejsce instynktu”⁴⁴. Zachowanie moralne, wykraczające poza interes własny, jest z punktu widzenia jednostki „bezcelowe”. O „celu” decyduje interes szerszej grupy. Działanie moralne występuje tu „poza zasięgiem racjonalnej kalkulacji”, funkcjonuje na zasadzie ślepej siły za plecami aktorów w sferze praktycznej. (*IE*, 68 i n.) To ostatecznie stwierdzenie prowadzi do konkluzji o charakterze transcendentalnym.

Bycie moralnym konstituuje się w drodze aktualizowania swoistej dyspozycji⁴⁵ moralnej, którą kształtują procesy internalizacji przymusu społecznego. Ta dyspozycja jednak sama stanowi wyraz dyspozycji o charakterze ogólnoludzkim. Krämer mówi tu o „dyspozycji zasadniczej”, której istnienie ma tę samą rację, co istnienie porozumienia co do porozumienia: transcendentalne odniesienie do praktycznego wymiaru ludzkiej świadomości. „Dyspozycja zasadnicza” istnieje w relacji do konkretnych dyspozycji właściwych określonym, historycznym formom moralności, jako dyspozycja wyższego rzędu, czyli dyspozycja *do* posiadania takich dyspozycji. Ta relacja między dyspozycjami stanowi już inwariant (niezmiennik) antropologiczny; zdolność do konkretnego działania moralnego jest wynikiem generalnej zdolności do moralności, jaką można przypisać gatnkowi ludzkiemu; tego typu konkluzja ma więc źródło w refleksji o charakterze transcendentalnym. (por. tamże)⁴⁶

W tym miejscu Krämerowska teoria moralna zaczyna przybierać kształt, który jest właściwy dla perspektywy teorii „integralnej” całej etyki niemieckiego badacza, próbującej ująć całość fenomenów, kwalifikowanych jako moralne i etyczne (dążeniowe), przez pryzmat dyspozycji. Koncepcja Krämera zakłada ścisły związek teorii dyspozycji z płaszczyzną transcendentalną – związek ten zachodzi na polu kategoryalnych analiz podmiotowości praktycznej. Antropologiczna dyspozycja do posiadania dyspozycji moralnej wprowadza „quasi-teleologię” do moralności. Postępowanie moralne spełnia określone zadanie społeczne: pełni *funkcję* zabezpieczającą oraz umożliwiającą koegzystencję większych grup, jeśli zaś jego oparciem jest „moralność nadrzędna” – czyli możliwie najszerszy horyzont ważności

⁴⁴ Krämer powołuje się w szczególności na autorów takich, jak Weber, Bergson, Gehlen, Mackie (*IE*, 69) – ta koncepcja występuje również w tzw. „socjobiologii” w teorii „altruizmu miękkiego” E. O. Wilsona. Por. Tegoż, *O naturze ludzkiej*, przeł. B. Szacka, PIW, Warszawa 1988

⁴⁵ Oznacza to świadome nawiązanie do Arystotelesowskich $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\iota}\varsigma$ oraz $\xi\tau\iota\varsigma$ por. np. (*Etyka Nikomachejska*, 1107 b 16 oraz 1123 b 31); nawiązań do tego autora pojawia się więcej (interpretację *Etyki integralnej* można by właściwie oprzeć wyłącznie na języku Stagiryty, czyniąc odniesienia do Heideggera).

⁴⁶ Zatem: powinność moralna, ważna konsensualnie jest właściwie trzecim „stopniem” powinności, który może wystąpić dzięki dwóm pierwszym, transcendentalnej dyspozycji do powinności (wedle *Etyki integralnej*, samej będącej powinnością) oraz propozycji tego, co „powinno być przedmiotem powinności”. (Por. *IE*, 263, przypis)

powinności moralnej – funkcja moralności bezpośrednio wskazuje na „użyteczną bazę moralności” (por. tamże).

Oprócz transcendentального wyjaśnienia praktyki *Systematyczna teoria moralna* stawia również tezę, która głębsze uzasadnienie⁴⁷ moralności widzi w tezie o użytecznym i funkcjonalnym charakterze moralności, jednakże teza ta okazuje się bardziej hipotezą; Krämer stwierdza, że zagadnienie wymaga analiz bardziej dokładnych i szczegółowych; ogranicza się tylko do usytuowania moralności w sąsiedztwie prawa (co miało już miejsce u Kanta⁴⁸), stosunków panowania i władzy oraz – do konstatacji powiązania moralności z ideologiami, religiami oraz metafizyką („systemy symboliczne”) – powiązania konwergującego w światopoglądach. Wskazanie na związek moralności ze światopoglądami implikuje ponadto jeszcze jedną tezę: fakt istnienia niekrytycznych form moralności światopoglądowych i grupowych powoduje, że użytecznej funkcji nie można przypisać moralności jako całości. Krämer stwierdza, że te niekrytyczne formy często ulegają temu, co anachroniczne i modyfikacjom dysfunkcyjnym (por. *IE*, 70 i n.).

Wnioski, jakie płyną z filozofii moralnej Krämera, wyrażają *in toto* krytyczny stosunek do moralności. Teza o tym, że powinność jest „reaktywnym” członem relacji chcenia (ponieważ odczuta, sama jest „odwróceniem cudzego chcenia” – por. *IE*, 98), powoduje, że Krämer przypisuje moralności szereg tez krytycznych, *exempli gratia*: moralności są tworem skazanym na „inercjalność i konstytutywną skłonność do przestarzałości”, proces internalizacji przymusu moralnego dzieje się stopniowo, wskutek czego moralność w swej dojrzałej postaci występuje jako spóźniona w stosunku do tego, czego była przyczyną i na co miała stanowić odpowiedź (por. *IE*, 70), pojawia się także stwierdzenie o tym, że moralność jest czymś narzuconym (por. *IE*, 87), czego internalizacja umożliwia funkcjonowanie grup społecznych.

Tego typu stwierdzenia powodują, że Krämer nie widzi miejsca dla moralności w centrum refleksji nad sferą praktyczną. „Filozofia moralna opisuje jedynie niezbywalne warunki bazowe działania, krytycznie wytyczające jego granice.” (*IE*, 91) Filozofia moralna, która uwzględnia negatywne aspekty swojego przedmiotu w postaci moralności niekrytycznych, nie może traktować samej moralności w kategoriach, w jakich moralność ujmowana była dotychczas w normatywnych systemach etycznych. Po dopełnieniu jej przez obszar

⁴⁷ Uzasadnienie to nie jest semantycznie tożsame z uzasadnieniem konsensualnego roszczenia do ważności. Za Schnädelbachem można je nazwać uzasadnieniem w szerszym sensie. Por. tegoż, *Argumentacja filozoficzna*, w: Schnädelbach, H. E. Martens, (red.), *Filozofia...*, dz. cyt. s. 726.

⁴⁸ Pokrewieństwo moralności i prawa u Kanta wynika z jedności *Krytyki praktycznego rozumu* oraz *Metafizyki moralności*; ta ostatnia uwzględnia zarówno filozofię prawa jak i filozofię moralności, przy czym dla obu widzi ugruntowanie na tym samym podłożu (prawo).

pozamoralnych reguł w etyce dążenia okazuje się ona teorią, która ma za zadanie podać jedynie warunki brzegowe bycia *animal sociale*, które określają *ex negativo* granice wolności indywidualnej. Wolność, w swym podstawowym formalnym, i dlatego bardzo operatywnym, wymiarze znajduje pełną rehabilitację i ujęcie w etyce dążenia, stąd w filozofii moralnej może się ona pojawić jedynie wtórnie.

* * *

Filozofia moralna Krämera niemal w całości przedstawia krytyczne ugruntowanie moralności – różne jednak od znanych ostatecznych uzasadnień Kanta czy etyki dyskursu. Mimo wszystko wykazuje wiele z nimi cech wspólnych, co każe szukać inspiracji Krämera właśnie w filozofii Kanta, Habermasa oraz Apla. Jest przykładem samodzielnego i dość oryginalnego rozwiązania trudności, przed jakimi staje ten, kto podejmuje się filozoficznego uzasadnienia pewnej koncepcji moralności. Zwłaszcza konsensualne uzasadnienie wsparte na formalnym ujęciu elementarnych kategorii praktycznych powoduje, że jest to koncepcja współcześnie godna uwagi. Interesująca jest również przez fakt, że respektuje standardy nowoczesnej teorii filozoficznej, umiając się znaleźć w ramach transcendentalizmu, refleksji po *linguistic turn* oraz krytycznie operuje pozytywnymi twierdzeniami, które dają się obronić również w panującym współcześnie historyzmie i krytycyzmie.

Teoria moralna Krämera opiera się przede wszystkim na ugruntowaniu eksternalistycznym. Oznacza ono zerwanie z Kantowskim podejściem do kwestii moralnej, które nie tylko stawiało indywiduum wymagania moralne niezmiernie wysoko, ale też wiązało moralność z tym, co pozytywne, z pewnym ideałem praktycznym, z autonomią. Dla Krämera, jak można się przekonać wyżej, eksternalizm pociąga za sobą heteronomię. Empiryczna geneza moralności, związanie jej z konkretną realną społecznością i obecną w niej powinnością powodują, że moralności przypisane zostają cechy negatywne. Podmiotowa ważność tego, co moralne, podkreślana na przykład przez Kanta oraz etykę dyskursu, znika z horyzontu rozważań na rzecz zewnętrznego uzasadnienia moralności. Pomimo tego warto stwierdzić, że krämerowski projekt moralności bardzo trafnie diagnozuje status moralności grupowych, wskazując na konieczność krytycznego postrzegania intersubiektywnie zanurzonych norm. Wizja moralności w *Etyce integralnej* przede wszystkim pokazuje, w jaki sposób może wyglądać podmiotowość, której wolność nie jest określona przez wygórowane roszczenia moralne. Sama propozycja rozgraniczenia moralności i autonomii

może powodować różne zarzuty i być postrzegana jako kontrowersyjna. Oczywiście, filozofia moralna Krämera może podlegać krytyce na kilka co najmniej sposobów⁴⁹.

Pierwszy polegałby na zarzuceniu Krämerowi żerowania na osiągnięciach Kanta i etyki dyskursu, lecz nie jest to jeszcze argument sięgający samej zawartości teoretycznej filozofii moralnej wyłożonej w *Etyce integralnej*; kolejne argumenty mogłyby paść właśnie ze strony etyki dyskursu i filozofii praktycznej Kanta. Tu, w ramach podsumowania, przedstawiony zostanie tylko jeden argument. Może on wydawać się najbardziej interesujący, ponieważ jego kontekst był dla filozofii Krämera właśnie tym, co kazało moralności przypisać heteronomię. Argument ów można by nazwać argumentem z zasady autonomii (czy też – racjonalności).

Znany niemiecki teoretyk racjonalności H. Schnädelbah pisze: „W samym pojęciu normy zawiera się supozycja, że faktycznie można od niej odbiegać, podobnie jak pojęcie reguły podpowiada, że dopuszcza ona wyjątki; faktyczne zatem odejście od niej nie stanowi problemu.”⁵⁰ Tymczasem Krämerowska filozofia moralna miała zagwarantować moralności właśnie uchronienie jej przed możliwością każdorazowego uchylania reguł. Uwaga Schnädelbacha dla etyki filozoficznej oznacza tyle, że niezależnie od tego, czy moralność zwiążemy z pozytywnie rozumianą autonomią, czy z heteronomią, to i tak musimy przyjąć, że człowiek, jako *animal rationale*, może prawomocność reguł praktycznych w autonomiczny (choć arbitralny) sposób zawieszać. W takim podejściu musi jednak powrócić do teorii moralnej horyzont filozofii Kanta (czyli ten, którego krytyka stanowi podstawę całego projektu Krämera). Dlaczego?

Jeżeli pojęcie autonomii stanowić ma podstawę filozofowania w kontekście praktyki i jeżeli reguły moralne mają mieć ważność, to wówczas należy powiedzieć, że dobrowolna zgoda wynikająca z autonomii stanowi uprawomocnienie danych norm. Człowiek jako istota rozumna może dobrowolnie sam siebie zwiążać określoną normą. Schnädelbach zauważa: „(...) wszelkie dające się rozumnie uprawomocnić zobowiązanie, które nie polega na zewnętrznej przemocy, jest w ostatecznym rozrachunku samozobowiązaniem, tzn. *autonomicznym* związaniem woli przez nią samą.”⁵¹ Wypada wobec tego dodać, że każdy typ filozofii moralnej – niezależnie od tego, czy moralność rozumiana jest w niej eksternalistycznie, czy internalistycznie – powinien być tu, z powodów ściśle filozoficznych, konfrontowany z pojęciem autonomii, jakie wynika z faktu bycia podmiotem racjonalnym.

⁴⁹ Prezentacji argumentów dokonuję w cytowanej, niepublikowanej pracy.

⁵⁰ H. Schnädelbach, *Uwagi o racjonalności i języku*, w: tegoż, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 100 i n.

⁵¹ H. Schnädelbach, *Co to jest neoarystotelizm?*, w: tegoż, *Rozum i historia...*, dz. cyt., s.188.

Moralność dzięki temu ma nie być pojmowana jako coś, co wnosi heteronomię na grunt podmiotu.

Jak się jednak okazuje, można tak określoną autonomię – dokładnie tak, jak Hans Krämer w początkowych partiach *Etyki integralnej* – potraktować jako pojęcie „niewywrotne”: na tyle formalne, że bezwartościowe dla rozstrzygnięć praktycznych. Według Krämera, tak wysoce abstrakcyjne pojęcie autonomii – podobnie, jak Sartre’owskie pojęcie wolności – może w filozofii moralnej zostać po prostu odrzucone ze względu na jego praktyczną bezużyteczność. Uwzględnienie i takiego wariantu traktowania autonomii oraz jego krytyczne odrzucenie mówi, jak duża zmiana dokonała się w filozofii praktycznej na przełomie XX i XXI wieku. Filozofia, która chce zachować wymiar krytyczny, wnikliwość, operatywność i do tego pozostawać w zgodzie z fenomenami, które ma opisywać, musi opuścić część tradycyjnych szlaków mających prowadzić do zupełnej i całościowej teorii praktycznej.