

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.06.04>

Hans Michael Baumgartner

O KONIECZNOŚCI SYSTEMATYCZNEGO I HISTORYCZNEGO  
UPRAWIANIA ETYKI FILOZOFICZNEJ

Pytanie o stosunek moralności do filozofii moralności przedstawia mi się zasadniczo, a w szczególności obecnie, jako pytanie o konieczność uprawiania etyki filozoficznej. Tak postawione pytanie staje wobec osobiwej, ale dla samego stanu rzeczy znamiennej sytuacji. Z jednej strony sens oraz możliwość etyki i moralnego postępowania zostają gruntownie zakwestionowane, tak, że jedno i drugie wydaje się być niemożliwe. Jako przykład można podać "Poza wolnością i godnością" Burrhusa F. Skinnera<sup>1</sup> oraz prądy powszechnego relatywizmu, amoralizmu czy nihilizmu. Z drugiej strony oczekuje się właśnie od odnowionej etyki filozoficznej ratunku dla naszej przyszłości, dla przyszłości Ziemi i ludzkości. "Zasada odpowiedzialności" Hansa Jonasa<sup>2</sup> opowiada się za tym tak samo, jak ostatnio wydana książka Prezydenta Klubu Rzymskiego Aurelio Peccei "Przyszłość w naszych rękach"<sup>3</sup>. Przedstawiony stan rzeczy powtarza się na obszarze ściśle filozoficznego sporu; tu również brak jakiegokolwiek jednomyślności, a sytuacja jest co najmniej analogicznie doniosła. Mianowicie, podczas gdy jedni uprawiają filozofię moralności w sensie normatywnym i starają się uzasadnić moralno-systematyczne podejście, to i tak inni to właśnie odrzucają; jako

<sup>1</sup> Por.: B. F. S k i n n e r, Poza wolnością i godnością, Warszawa 1978.

<sup>2</sup> Por.: H. J o n a s, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt n. M. 1979.

<sup>3</sup> Por.: A. P e c c e i, Die Zukunft in unserer Hand. Gedanken und Reflexionen des Präsidenten des Club of Rome. Mit einem Nachwort von Prof. E. P e s t l, München 1981.

przykład można przytoczyć dyskusję nad znaczeniem utilitaryzmu<sup>4</sup>. Z kolei jeszcze inni opracowują rozbudowane koncepcje systemu etyki filozoficznej<sup>5</sup> i tym samym stają w opozycji do tych, którzy sceptycznie rezygnują z normatywnych roszczeń, a zadowolenie znajdują w badaniu sposobów używania fachowych wyrażen, w analizach z zakresu logiki deontycznej, krótko mówiąc, w "kwestiach metaetycznych". Tylko poza nielicznymi wyjątkami zwłaszcza to okazuje się trafne wobec etyki akademickiej i jej uprawiania, co Bernard Williams odniósł do współczesnej analitycznej filozofii moralności: że dokonała tego, by "w całkiem oryginalny sposób być nudną"<sup>6</sup>. Mimo to, nawet szerokie rzesze odbiorców i ich medium - telewizja, a przynajmniej większość stacji radiowo-telewizyjnych w Republice Federalnej, interesuje się etyką zawodową. Dowiodły tego audycje w formie radiowego wykładu uniwersyteckiego - Funk-Kolleg - pt. "Filozofia praktyczna/etyka", które opracowane i zrealizowane przez Karla-Otto Apla i Dietricha Böhlera<sup>7</sup> odniosły sukces. Stając wobec przedstawionej sytuacji, spróbował Funk-Kolleg wykazać w licznych swych emisjach, że konieczne potrzebna byłaby zgoła nie tylko etyka, lecz etyka dialogu, porozumiewania się, a ponadto nawet etyka oparta na ostatecznie udowodnionych podstawach.

<sup>4</sup> Por.: B. W i l l i a m s, Kritik des Utilitarismus, wyd. i przeł. W. R. Köhler, Frankfurt n. M. 1979. Na uwagę zasługuje także ciekawy wstęp wydawcy.

<sup>5</sup> Por. przede wszystkim: K. O. A p e l, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, [w:] Transformation der Philosophie, t. II, Frankfurt n. M. 1976, s. 358-435; J. R a w l s, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt n. M., 1975; O. H ö f f e, Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt n. M. 1979 oraz t e g o, Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen. Politische Ethik. Biomedizinische Ethik, Frankfurt n. M. 1981; A. P i e p e r, Pragmatische und ethische Normenbegründung, Freiburg/München 1979; H. K r i n g s, System und Freiheit, Freiburg/München 1980; odnośnie do dyskusji na temat tego podejścia por.: Prinzip Freiheit, wyd. H. M. B a u m g a r t n e r Freiburg/München 1979.

<sup>6</sup> B. W i l l i a m s, Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik, Stuttgart 1978, s. 3.

<sup>7</sup> Por.: obydwie antologie wydane we wrześniu 1980 r. i w czerwcu 1981 r. przez Fischer Taschenbuch Verlag (Frankfurt n. M.) pod wspólnym tytułem radiowej dyskusji "Praktische Philosophie/Ethik", z których pierwsza zawiera materiały dotyczące omawianych bloków tematycznych, a druga wybrane teksty poświęcone etycznemu dyskursowi pomiędzy filozofią a naukami szczegółowymi. Wydawcami pierwszego tomu są K. O. Apel, D. Böhler, A. Berlich i G. Plumpe, drugiego tomu: O. Höffe, G. Kadelbach i również G. Plumpe.

Poniższy artykuł jest z przyczyn oczywistych, naturalnie nie tylko z racji istotnego ograniczenia objętości, skromniejszy. Mimo to ma on wykazać, że w dwu aspektach można słusznie i z uzasadnionych powodów mówić o konieczności uprawiania etyki filozoficznej.

1. Ze względu na stosunek logicznego powiązania moralności z etyką filozoficzną.

2. Ze względu na historyczne zależności między nimi, które są ugruntowane przez strukturę naszego współczesnego świata. Zanim obydwie tezy zostaną rozwinięte, wypadałoby koniecznie przedstawić, choć w zarysach, wzięte tu za podstawę rozumienie etyki filozoficznej i rozumienie moralności.

Etyka filozoficzna jest, czy raczej prezentuje się jako zespół różnych, a zarazem odnoszących się do siebie operacji refleksyjnych<sup>8</sup>. Każde przedsięwzięcie tego rodzaju, należałoby się z tym zgodzić, wymaga przede wszystkim wyjaśnienia i sprecyzowania podstawowych pojęć zarówno moralności osobistej oraz społecznej i politycznej. Pojęciem tego rodzaju jest np. pojęcie dobra. Co mamy na myśli, gdy mówimy, że coś jest dobre, np. jakieś postępowanie, albo że jest wartościowe; co rozumiemy pod pojęciem dobra, pod pojęciem dóbr ludzkiego życia. Innym tego typu pojęciem jest "działanie". Cóż znaczy działać; czy ludzie w ogóle działają, czy tylko zachowują się. Analogicznymi pojęciami są również: odpowiedzialność, wolność, moralność, sumienie, wina, cnota, dyspozycja moralne etc. Wyjaśnienie tych pojęć oraz ich dokładne określenie stanowi istotne zadanie etyki filozoficznej i jest koniecznym warunkiem porozumienia przy stawianiu problemów etycznych, a zatem warunkiem przewyciężenia przypisywanego zagadnieniom etycznym stanu rzeczy. Drugi obszar zadań etyki filozoficznej stanowi polemika z takimi poglądami, które z zasady w mniejszym lub większym stopniu kwestionują możliwość moralnego osądu i moralnego postępowania. W tym obszarze refleksji chodzi o polemikę z takimi stanowiskami, jak: amoralizm, determinizm, relatywizm, scjentyzm, benawioryzm czy funkcjonalizm. Trzeci obszar zainteresowań przedstawionego tu wzorcowego typu refleksji etycznej ma za zadanie uza-

<sup>8</sup> Odnośnie do poniższego typowo idealnego zarysu struktury etyki filozoficznej por. także: D. H ö f f e, Ethik im Diskurs von Philosophie und Einzelwissenschaften, [w:] Praktische Philosophie/Ethik. Reader zum Funk-Kolleg, wyd. D. H ö f f e, G. K a d e l b a c h, G. P l u m p e, t. II, Frankfurt n. M. 1980, s. 9-20.

sadnić możliwość przyjęcia jakiegoś stanowiska moralnego w ogóle, a w konsekwencji możliwość zarówno uznania, jak również zastosowania zasad etycznych. Właściwym przykładem byłaby tu chyba "Krytyka praktycznego rozumu" Kanta i jej stosunek do "Uzasadnienia metafizyki moralności". W tym obszarze zadań chodzi o logikę i metodykę praktycznego argumentowania, o kwestie dotyczące warunków moralnego postępowania, a w końcu przede wszystkim po prostu o wykrycie, określenie i usprawiedliwienie zasady moralności. Czwartym zadaniem etyki filozoficznej jest analizowanie podstawowych zasad faktycznie danych systemów moralnych i systemów wartości oraz badanie ich zasadności i użyteczności. Zasadami tego rodzaju są np.: idea humanitaryzmu, idea godności osoby, idea szacunku dla ludzkości, idea sprawiedliwości, idea uczciwości i rzetelności etc. Wyżej wymienione zakresy zadań jednak wcale nie wyczerpują tematyki etycznej refleksji. Choćby ze względu na możliwe zastosowania jej własnych rezultatów oraz nieodzowny kontakt z rzeczywistością musi się ona ponadto, po piąte, ustosunkować do oferty badania naukowego, jak również do wyzwania leżącego w wymogach nauk szczegółowych. Tak więc do jej zadań należy podjęcie, przedyskutowanie, zbadanie, a w miarę możliwości również krytyka wyników badań ważnych dla człowieka nauk, spośród których współcześnie na pierwszym planie, przypuszczalnie, znajdują się nauki biologiczne i społeczne oraz medycyna humanistyczna. Tylko ze szkodą dla siebie, która byłaby jednocześnie szkodą dla ludzi zainteresowanych, pomijałaby ona znaczące pytania i problemy właśnie w tych zakresach, ku którym kompetentnie zwracają się poszczególne nauki, w które praktyka moralna jest z reguły nie tylko włączana, lecz gdzie zazwyczaj realizuje się już samorzutnie. Jest jedynie następstwem, że w trakcie przedstawiania tego stanu rzeczy oraz komentujących i weryfikujących rozważań musi mieć miejsce dyskurs z naukami szczegółowymi w środowisku naukowym i wśród opinii publicznej. Dla samej etyki filozoficznej wynika z tego, systematycznie mówiąc, możliwość określenia zasad łączących (Brückenprinzipien), tzn. podstawowych zasad praktyki moralnej, które na podstawie wiedzy szczegółowej dostarczanej przez nauki są odpowiednie dla różnych obszarów życia, ze względu na które domagają się ważności. Nie tylko na tym polu istnieje wzajemne uwarunkowanie pomiędzy nauką a filozofią.

Łączące u podstaw niniejszego artykułu - mniej kontrowersyjne - rozumienie moralności daje się przedstawić w formie krótkiego

spostrzeżenia. W gruncie rzeczy moralność jest możliwa do określenia w trzech aspektach. Po pierwsze: można ująć moralność jako ogół podstawowych zasad moralnych, tych zasad, które podnoszą roszczenie do uniwersalnego obowiązywania. W tym przypadku moralność jest identyczna z etycznością. Po drugie: można rozumieć moralność także jako ogół wszelkich sposobów postępowania, które wypływają jedynie z moralnego usposobienia i nie są motywowane zewnętrznymi sankcjami, te niekoniecznie nawet muszą istnieć. W tym przypadku moralność oznacza zachowanie zgodne z usposobieniem i przeciwstawia się ono działaniu zawężonemu jedynie do tego, co jest zgodne z prawem, działaniu nastawionemu wyłącznie zewnętrznemu, powierzchownie na spełnianie obowiązków; moralność jawi się tu jako przeciwieństwo legalności. Po trzeciej: można posługiwać się pojęciem moralności w sensie deskryptywnym. Moralność określa wówczas normy, konwencje, wzory zachowań i reakcji pewnej grupy osób, pewnej społeczności. W tym znaczeniu moralność jest ogółem obowiązujących norm i kryteriów oceny danej społeczności, grupy. W danym przypadku moralność oznacza "moralność przeżywaną". Należą do niej zarówno obyczaje, zwyczaje, instytucje, konwencje, jak również instancje kontroli i krytyki norm, tzn. zinternalizowane oraz zinstytucjonalizowane wzory refleksji, dzięki którym orzeka się, a w szczególności, w przypadkach konfliktu norm, rozstrzyga m. in. o zasadności, celowości, ważności norm i konwencji. Takie jest trzecie - opisowe - pojęcie moralności, na którym opierają się tezy niniejszego artykułu o systematycznej i historycznej konieczności etyki filozoficznej.

Pierwsza systematyczna teza tego artykułu ma zwrócić uwagę na konieczny związek pomiędzy przeżywaną moralnością a refleksją filozoficzno-moralną. Ten związek daje się wyjaśnić z obydwu stron. Odniesienie etyki filozoficznej do moralności w podanym znaczeniu jest właściwie powszechnie znane i łatwe do uchwycenia. Czyż etyka, gdziekolwiek by nie występowała, choćby w zaczątkach, nie jest także z natury rzeczy zawsze filozofią określonej moralności? Bez moralności nie byłoby również etyki. Moralność jest podstawą (Mutterboden) etyki. Ze strony moralności nie daje się zwięźle odpowiedzieć na pytanie o konieczny charakter związku z etyką filozoficzną; o wiele bardziej przekonująco wydaje się być raczej coś odwrotnego, to, iż przeżywana moralność funkcjonuje nawet lepiej bez filozofii; w każdym razie konieczne odniesienie do moralności nie jest od razu łatwe do rozpoznania. Jednakże na takie

odniesienie można tutaj wskazać. Trzeba jedynie uważać na to, aby ujmować etykę filozoficzną nie jako zamknięty system norm, lecz, jak w znaczeniu wyżej określonym, jako zespół specyficznych refleksji. Wtedy jednak okazuje się, że również przeżywana moralność zawsze zawiera w sobie refleksję nad swymi własnymi zasadami, refleksję, która wprawdzie najczęściej pozostaje ukryta, lecz uwiadamia się szczególnie wówczas, kiedy należy przewyciężyć konflikty wartości względnie konflikty norm. Można by powiedzieć, że każda moralność zawiera implicite w swym roszczeniu do jedności i ważności swoją własną etykę, która wtedy dokładnie ujawnia się i jest realizowana jako wyraźna etyczna refleksja, kiedy wewnętrzna spójność przeżywanej moralności wydaje się być zagrożona przez konflikty wartości, norm lub instytucji. Kolejny punkt widzenia przemawiający za koniecznością związku moralności i etyki filozoficznej wynika ze zrozumienia, że powstałe w naturalny sposób przeżywane moralności zazwyczaj jednoczą w sobie różne tradycje dawania sobie rady z życiem i nadawania mu sensu. W przypadku bezpośredniego wejścia ze sobą w kontakt, nieuchronnie wytwarzają (one) strefy konfliktów. Również tutaj konieczność filozoficzno-etycznej refleksji jest uzasadniona roszczeniem do jedności i ważności, roszczeniem, które właściwe jest każdej moralności, a które musi okazać się zagrożone, jeśli w polu konfliktu pomiędzy tradycjami różnych światów życia jednej moralności dochodzi do konfrontacji. Zasadnicza myśl przedstawionych tu argumentów zawarta jest zatem w tym, iż moralności same w sobie są dynamicznymi, inspirowanymi różnymi tradycjami, systemami mieszanymi, nadającymi sens ludzkiemu życiu. Są one odnoszone do różnych typowych sytuacji życiowych, muszą się liczyć z przeobrażeniami świata, a ponadto zrosły się w nich różne tradycje. Jako dynamicznym moralnościom mieszanym jest niejako a priori właściwy potencjał możliwych konfliktów, który zgodnie z ich własnym wymogiem spójności i ważności musi być wciąż od nowa przewyciężany poprzez jawną refleksję. Dokładnie w tym samym sensie, patrząc również od strony moralności przeżywanej, konieczna jest etyka filozoficzna. Jest ona konieczna w związku z problemami, które przynależą moralnościom z racji ich "konstytucji", a które dotyczą jedności i spójności przeżywanej moralności. Filozoficzne pytanie o fundującą jedność, zasadę obowiązania, okazuje się więc zagadnieniem wpisanym w każdą przeżywaną moralność.

Drugą, niosącą główny akcent tego artykułu tezą jest teza historyczno-socjologiczna o strukturalnej konieczności etyki filozoficznej<sup>9</sup>. Zawiera ona kilka tez składowych, z których pierwsza i podstawowa zostanie dokładnie wyjaśniona i uzasadniona. Artykuł ten spełni swój cel, jeśli na koniec uda się sformułować wynikające z owej tezy - tezy szczegółowe. Podstawowa teza, wyznaczająca ramy innym, brzmi: etyka filozoficzna jest strukturalnie i funkcjonalnie konieczna z uwagi na ogólne cechy, uwarunkowania i następstwa demokratycznie ukonstytuowanych, wysoko zorganizowanych społeczeństw przemysłowych, ponieważ społeczeństwa tego typu wykształcają w sposób konieczny amorficzną opinię publiczną, a z powodu utraty powszechnie obowiązujących obrazów świata i bezsprzecznych elit przywódczych, jak również na skutek nieuchronnej partykularyzacji stosunków życiowych, które w konsekwencji prowadzą do prywatyzacji religii, wytwarzają zagrażającą życiu dialektykę pluralizmu moralności i abstrakcyjnej moralności ujednoczonej (Einheitsmoral).

Związek ten można wyjaśnić po pierwsze: wytworzeniem światłej opinii publicznej w obszarze pomiędzy systemem politycznym a socjokulturowym, wskutek czego zresztą obydwie podsystemy dopiero rozłączają się; po drugie: unieważnieniem legitymujących panowanie obrazów świata, które dotychczas mogły zarazem pokonywać ryzyko ludzkiego życia dzięki nadawaniu mu sensu; po trzecie: brakiem niosących sens i stabilizację elit. Podsumowując, wyżej wymieniony związek można wytłumaczyć procesami racjonalizacji i sekularyzacji, w szczególności rozszerzaniem się wpływów nauki empiryczno-racjonalnej na wszystkie obszary życia. Poprzez te wszystkie strukturalnie uwarunkowane własności naszego świata życia rozpoczęło się funkcjonalno-systemowe uprzedmiotowienie i wyobcowanie człowieka przez niego samego, wyobcowanie, które stanowi jakościowo nowe i bardziej złożone wyzwanie wobec refleksji filozoficznej aniżeli to, jakim było znane wyzwanie sofistów i atomistów w czasach Sokratesa i Platona. Rozkład tradycyjnych obrazów świata, którego

<sup>9</sup> Teza ta nawiązuje do strukturalno-analitycznego stanowiska, jakie przedstawił i omówił J. H a b e r m a s w: Technik und Wissenschaft als "Ideologie", Frankfurt n. M. 1968 oraz tegoż, Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus, Frankfurt n. M. 1973. Szeroko zakrojone i napisane z intencją systematyczną dzieło H a b e r m a s a "Theorie des kommunikativen Handelns" (t. I, II, Frankfurt n. M. 1981), które ukazało się podczas składania do druku niniejszego artykułu, nie mogło już niestety zostać uwzględnione.

jeszcze - i tu należy z pewnością przyznać rację Habermasowi<sup>10</sup> - skutecznie dopełniły mieszczańskie ideologie prawa natury i indywidualizmu posiadania, ma podstawę po pierwsze w społeczno-strukturalnych przymusach systemu ekonomicznego i politycznego. Powszechnie znane hasła, które należałoby w tym kontekście wyjaśnić, zostaną przypomniane w kolejności. Brzmiały one: racjonalizacja, biurokratyzacja, unaukowanie praktyk zawodowych, ekspansja usług, jurydyzacja dotąd nieformalnie regulowanych stosunków społecznych, komercjalizacja kultury. W związku z zasygnalizowanymi przez powyższe hasła przeobrażeniami, staje się oczywiste, że rozkład tradycyjnych obrazów świata, które pełniły funkcje przewodnie, a tym samym przejmowały również funkcje etyczne, dokonuje się na skutek obiektywnych przymusów systemu ekonomicznego i politycznego, tzn. przymusów, które wynikają ze specyficznej wewnątrzsystemowej dynamiki. Ten stan rzeczy pozwala wyrokować, że przewyższenia problemów życia i sensu nie można osiągnąć jedynie poprzez ponowne przywoływanie owych obrazów świata pochodzących z tradycji. Drugi powód likwidacji owych obrazów świata leży w powszechnie znanej niemożności pogodzenia ich z istotnymi cechami zaczynającego absolutnie panować systemu naukowego. Z konieczności powstają bogate w następstwa "dysonanse poznawcze" ("Kognitive Dissonanzen")<sup>11</sup>. Oznacza to zarazem, że obrazy świata tracą wobec nauki swoje uniwersalne roszczenie do bycia interpretacjami świata w ogóle i stają się prywatnymi, a jednocześnie irracjonalnymi potęgami wiary. To, co odnosi się do tego procesu, z łatwością przywodzi na myśl odnośne rozważania i poglądy Maxa Webera<sup>12</sup>. Zatem w konsekwencji nie tylko religia i filozofia, ale również moralność, choćby nawet ta uniwersalistyczna moralność kierowana imperatywem kategorycznym Kanta, staje się dowolnie rozporządzalną sprawą prywatną. W tym miejscu pojawia się przypuszczalnie dość istotna różnica nie tyle w stosunku do poglądów Webera, co do poglądów Haber-

<sup>10</sup> Por. J. H a b e r m a s, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt n. M. 1973, s. 106 i n.

<sup>11</sup> Tamże, s. 112.

<sup>12</sup> Por. np. M. W e b e r, Einleitung in die Wirtschaftsethik der Weltreligionen oraz t e g o ż, Richtung und Stufen religiöser Weltablehnung; obydwie teksty w: M. W e b e r, Soziologie - Weltgeschichtliche Analysen - Politik, wyd. J. W i n c k e l m a n n, Stuttgart 1964. Wyraźnym potwierdzeniem tego, że teorii racjonalizacji M. Webera przysługuje znaczenie paradygmaty-



masa<sup>13</sup>. That's my philosophy - ta znana formuła zindywidualizowanego światopoglądu - dałaby się swobodnie zastosować jako tytuł dla opisywanego tu rozwoju. Tyle o jednej stronie procesu, która prowadzi do pluralizmu dowolnych moralności. Druga strona tego procesu nie ma bynajmniej mniejszego znaczenia. Racjonalizacja powoduje przecież ogólne zniwelowanie, abstrakcyjną równość rzeczywistych społecznych stosunków, przez co równocześnie w tle pluralizmu wychodzi na jaw moralność ujednoliconą, która, patrząc w perspektywie historycznej, jest odwzorowaniem abstrakcyjnego prawa naturalnego, tzn. mieszczańskiego prawa formalnego. Obecnie decydujące znaczenie wydaje się mieć fakt, że moralność ta może być traktowana właściwie nie jako moralność, lecz w najlepszym razie jako stosunek prawny oraz że podmiot tej tzw. moralności określa człowieka nie jako osobę (Person), lecz jako podmiot prawny, jako abstrakcyjny punkt odniesienia praw i obowiązków. Tak więc nader problematyczne jest ujmowanie wytwarzającego się uniwersalnego punktu widzenia, tej interpretacji człowieka jako podmiotu prawnego, w znaczeniu nowej tworzącej się moralności uniwersalnej; już raczej nasuwa się myśl, by określić ten punkt widzenia jako inny kres moralności. Uwidacznia się tu ambiwalencja rozwoju, która nie tylko wymaga etyki filozoficznej, lecz również czyni ją konieczną. Jest to ambiwalencja, jeśli tak można powiedzieć, podwójnie opacznej moralności: tej unieważnionej i znikającej w pluralizmie irracjonalnych potęg wiary i tej wprowadzonej istniejącej i działającej, lecz pustej, ponieważ funkcjonalnej zunifikowanej moralności jedynie równych jeszcze podmiotów prawnych. Chodzi o to, aby obydwa stanowiska rozważyć i przewyciężyć. Zresztą wiele przemawia za przypuszczeniem, że właśnie to doświadczenie podwójnego kresu moralności jest tym, które prowadzi do pełnego sprzeczności nastawienia, które my rozpoznajemy m. in. jako dominujące cechy naszych czasów: do prywatyzacji, myślenia roszczeniowego, obojętności, a wreszcie depresji. W sumie tworzą one ze złego usposobienia, braku pomysłowości, lęku egzystencjalnego i przesytu życia trudny do rozwiązania syndrom. Główna teza tego artykułu brzmi: e-

czne jest nowe dzieło J. Habermasa, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. I, II, Frankfurt n. M. 1981, w którym obszerny rozdział poświęcony został stanowisku Maxa Webera bynajmniej nie z czystych racji teorio-historycznych

<sup>13</sup> Por.: Habermas, *Legitimationsprobleme...*, s. 117 i n. oraz s. 120 i n.

tyka filozoficzna w wyżej opisanym sensie jest konieczna, by przezwyciężyć właśnie tę dialektykę w społeczno-historycznym rozwoju moralności; konieczne jest także, by rozumieć ją strukturalnie. Rozpoznanie tej konieczności jest zapewne pierwszym i ważnym, ponieważ prowokującym refleksję filozoficzną krokiem; jednakże rozwiązanie tej problematyki nie jest przezeń dane ani możliwe do przewidzenia. Tymczasem zapewne stał się oczywisty dokładny zarys tego problemu oraz to, że tu nie wystarczy samo powtórzenie dawnego pojmowania etyki. O wiele bardziej pożądane jest twórcze dokonanie, mówiąc słowami Hegla - wysiłek pojęcia.

Kolejne tezy tego artykułu mówią o swoistej dla epoki historycznej konieczności etyki filozoficznej; ich związek z naczelną tezą strukturalną jest oczywisty.

1. Etyka filozoficzna jest konieczna ze względu na uwidoczniające się w ramach systemu przecenianie naukowo-technicznej racjonalności, wskutek czego popierane są wadliwe formy moralnego samopojmowania się człowieka, np. uzależnione są od siebie błędne formy defetyzmu moralnego z jednej strony i moralizmu politycznego z drugiej. Obie wadliwe formy powracają (w zmienionej postaci) w antagonizmie behawiorystycznego i absolutystycznego wyjaśnienia moralnych wymogów, w sporze behawioryzmu z absolutyzmem moralnym.

2. Etyka filozoficzna jest konieczna ze względu na wywołane przez politykę i naukę główne problemy współczesności. Z tym wiąże się: a) konieczność etyki związanej z zapewnieniem pokoju, etyki, która musi wykraczać poza różnice odmiennych kulturowo systemów moralnych, o ile nakłaniałyby one państwa, jako politycznych aktorów sceny światowej, do nieuniknionych konfliktów; b) konieczność etyki związanej z odpowiedzialnością za przyszłość życia na Ziemi; c) konieczność etycznej refleksji nad powstałymi i wciąż powstającymi problemami dotyczącymi naukowego postępu w opanowywaniu przyrody i wewnętrznej natury człowieka. Przedmiotem dyskusji są tu przede wszystkim problemy, które odnoszą się do postępu w badaniach w biogenetyce, psychologii społecznej, badaniu zachowań i medycynie; mogą być one określane jako problemy manipulowania człowiekiem, mówiąc zaś afirmatywnie: jako pytania o zasady ludzkiego obcowania z innymi.

W celu uniknięcia możliwego, spowodowanego skrótowością wywodów, nieporozumienia wydaje się być wskazane, aby przynajmniej jeszcze poruszyć kwestię przeniesienia etyki filozoficznej, uzna-

nej powyżej za konieczną, na obszar praktyki. Z pobieżnie przedstawionego pojęcia etyki filozoficznej, które koncentruje się na refleksji, nie można oczekiwać żadnego nagłego przejścia do praktyki. Należy raczej orzec, iż wkroczenie etyki do życia społecznego przedstawia samo w sobie problem godny etycznego namysłu. To też wiodący tok pytań jest następujący: jak można bez etycznych sprzeczności sprostać wymaganiom etyki filozoficznej w społecznej praktyce. Bez etycznych sprzeczności - znaczy - przy zastosowaniu etycznej refleksji do niej samej. Pomimo braku możliwości wyczerpania w ramach niniejszego artykułu tego typu pytań wyłania się szereg niesprzecznych odpowiedzi, które zgodnie z tym podejściem same posiadają znaczenie normatywne. Kilka interesujących postulatów można by przytoczyć tu w kolejności. Można i trzeba sprostać wymogom etyki filozoficznej poprzez: 1) instytucjonalizację refleksji etycznej w systemie kształcenia społeczeństw uprzemysłowionych, tzn; przynajmniej w szkołach i w wyższych uczelniach; 2) udział filozofów na forum życia publicznego; należy przełamać elitarną rezerwę oraz zredukować, wynikającą w wielu przypadkach z naszej winy, bojaźń przed środkami masowego przekazu; 3) gotowość do współdziałania w gremiach doradczych. Czwartym, acz nie ostatnim warunkiem byłoby urzeczywistnianie filozoficzno-etycznego dyskursu na polu nauki akademickiej.

Kończąc, należy zasadniczo zwrócić uwagę na to, że w rezultacie tego, co zostało wyżej powiedziane, wykluczone jest pomieszczenie etyki z polityką. Etyka filozoficzna nie może i nie powinna zastępować specyficznych zadań polityki, jeśli bez sprzeczności odniesiona do praktyki ma stać się dla tej praktyki skuteczna. Ten stan rzeczy nie zacznie obowiązywać dopiero w ramach posttradycyjnych społeczeństw, jak można by przypuszczalnie zakładać. Przeciwnie, wynika on zarówno z odrębności refleksji etycznej, jak i ze specyficznych zasad politycznego działania odniesionego do konkretnego świata życia. Dlatego posiada on zasadnicze znaczenie. Polityka i etyka nie są identyczne, jednakże odnoszą się do siebie. Taka jest właśnie leżąca u podstaw etyki filozoficznej zasada, która nie jest pragmatyczną zasadą ustanawiającego ład panowania, lecz moralno-praktyczną zasadą godności człowieka.

Tłumaczyła:  
Katarzyna Moliter

Uniwersytet im. J. Liebiga  
Giessen

Hans Michael Baumgartner

GRÜNDE FÜR DIE EBENSOWOHL  
SYSTEMATISCHE WIE GESCHICHTLICHE NOTWENDIGKEIT  
EINER PHILOSOPHISCHEN ETHIK

Die Frage nach dem Verhältnis von Moral und Philosophie der Moral stellt sich für den Verfasser als Frage nach der Notwendigkeit einer philosophischen Ethik sowohl grundsätzlich wie insbesondere heute. In dem Beitrag wird gezeigt, daß in zweierlei Hinsicht mit Recht und triftigen Gründen von der Notwendigkeit einer philosophischen Ethik gesprochen werden kann: 1) in Hinblick auf das systematische Verhältnis von Moral und philosophischer Ethik und 2) im Hinblick auf das geschichtliche Verhältnis beider, das durch die Struktur unserer gegenwärtigen Lebenswelt begründet ist.

Die grundlegende den Rahmen für die anderen vorgebende These des Aufsatzes lautet: Philosophische Ethik ist aufgrund der allgemeinen Züge, Bedingungen und Folgeerscheinungen demokratisch verfaßter hochkomplexer Industriegesellschaften struktur-funktional notwendig, da Gesellschaften dieses Typs eine notwendigerweise amorphe Öffentlichkeit ausbilden und wegen des Verlustes allgemein verbindlicher Weltbilder sowie durch die zwangsläufige Partikularisierung der Lebensverhältnisse, die eine Privatisierung der Religionen im Gefolge hat, eine lebensbedrohende Dialektik von Pluralismus der Moralen und abstrakter Einheitsmoral erzeugen.