

# Tożsamość etyka, czyli uprawianie etyki jako problem moralny<sup>1</sup>

Jan Hartman

## I. Wątpliwości wokół moralnych motywacji „filozofii praktycznej”

Motywy, dla których uprawia się refleksję moralną, powinny być moralnie godziwe, a nauki o moralności głoszone ze stanowiska moralnie wątpliwego stają się tym samym niewiarygodne. Czy teza ta jest *a priori* założeniem wszelkiej etyki? Owszem, jest tak, jakkolwiek o tyle tylko, o ile wpisujemy się we wzorzec etyki jako filozofii praktycznej, czyli przyjmujemy, że etyka z zasady ma przywozić nas (etyków) oraz tych, których mamy tak czy inaczej *pouczać*, do moralnego zbudowania. Jeśli podejmujemy się uprawiania etyki w tym klasycznym sensie, musimy zgodzić się na to, iż czasami będzie nam przypisywane (słusznie bądź nie) przeświadczenie, iż uprawiając etykę stajemy moralnie wyżej niż ci, którzy zdani są w swym postępowaniu na przypadkowe i niesystematyczne refleksje, towarzyszące bardzo roztropnemu nawet i odpowiedzialnemu kierowaniu swym postępowaniem przez kogoś, kto w zawilosciach myśli etycznej nie ma orientacji. Jeśli faktycznie sądzimy, że kompetencje etyka w jakiś sposób ułatwiać mogą rozeznania kwestii moralnych, a pośrednio również moralnie dobre postępowanie (pokusa, by tak sądzić, przyznajmy, jest duża), to wtedy jednakże wypadałoby nam uznać, że kształcenie się w sztuce uprawiania etyki jest obowiązkiem moralnym każdego człowieka, który jest intelektualnie zdolny do podjęcia takiego trudu. Co najmniej zaś musielibyśmy za moralny obowiązek inteligentnych ludzi uznać pobieranie lekcji etyki. Tego rodzaju stanowisko, nawet *implicite* tylko przyjmowane, nie jest czymś dla nas, demokratów nowoczesnego świata, szczególnie zręczne. Zarzut pychy wisi nad nami jak miecz nad Damoklesem. Chcąc go uniknąć, zmuszeni jesteśmy powtarzać rzeczy w rodzaju „etyk wcale nie musi być moralnie dosko-

---

<sup>1</sup> Artykuł ten powstał na podstawie dwóch wykładów, jakie wygłosiłem kolejno na Uniwersytecie Warszawskim (Collegium Invisibile, listopad 2004) oraz Uniwersytecie Zielonogórskim (Złot Filozoficzny, kwiecień 2005). Dziękuję organizatorom obu wykładów za zaproszenie i udzielenie mi tym samym zachęty do napisania tego tekstu.

nalszy od innych”, „uprawianie etyki nie jest gwarancją cnoty”, „etyk może jedynie pomóc nam rozeznaczyć się w moralnie złożonych sytuacjach”. Deklaracje tego rodzaju nie są jednakże spójne z ideą filozofii praktycznej, a deklarowana w nich skromność może być interpretowana jako uchylanie się od odpowiedzialności, a nawet jako skromność fałszywa. W istocie, trudno byłoby wyjaśnić, dlaczego uprawiamy etykę, ograniczając się do oderwanych rozważań i mając na uwadze cele wyłącznie teoretyczne, unikając zaangażowania się z naszym kunsztem w zwalczanie zła, którego tak wiele jest wokół nas. I tak źle (tzn. gdy przyznajemy się do idei filozofii praktycznej), i tak niedobrze (tzn. gdy głosimy, że interesuje nas jedynie teoretyczne poznanie moralności).

Przyznajmy, że nasz ewentualny akces do projektu „etyki jako filozofii praktycznej”, czyli etyki jako refleksji sprzyjającej moralnemu doskonaleniu, pociąga za sobą konieczność wytłumaczenia się z mentorskich aspiracji i dokonania ich moralnej oceny – zwłaszcza w świetle bardzo ograniczonych starań, jakie faktycznie podejmują etycy, aby wystąpić publicznie w roli moralistów i wziąć na siebie związane z tym ryzyko i odpowiedzialność. Jeśli jednak odmawiamy udziału w klasycznym projekcie etyki budującej, czyli etyki jako filozofii praktycznej, musimy zmierzyć się z możliwością, iż nasze rozważania o moralności nie będą miały meliorującego wpływu na praktykę moralną, a co więcej – że nie będzie nam to przeszkadzać. Nie byłoby to niczym dziwnym w przypadku kogoś, kto najwyżej nie jest stronnikiem perfekcjonistycznej etyki cnót. Oznaczałoby to jednak zgodę się na to, iż udoskonalona przez teoretyczne zdyscyplinowanie zwyczajna praca roztropności (codzienna refleksja moralna) wcale nie musi prowadzić do żadnego moralnego dobra. Etyk nie miałby więc większych możliwości moralnych ani większych moralnych zobowiązań niż pozostali. Po co więc zajmuje się etyką? Zapewne po to, by zwalczać ideę etyki autonomicznej, pryncypialistycznej, intuicjonistycznej... Istotnie, odcięcie się od idei filozofii praktycznej musiałoby mieć oparcie w jakiejś tezie etycznej na temat natury dobra moralnego oraz metaetycznej – na temat etycznej wartości refleksji moralnej jako czynnika determinującego działanie. Pytanie brzmi: czy tezy tego rodzaju wygłasza się jeszcze jako etyk, czy też może *przeciw etyce*? Czy pojęcie etyki poza kontekstem idei „filozofii

praktycznej” (i teoretycznego sporu z nią, ze względów formalnych traktowanego jako część tradycji etyki) ma w ogóle sens? Są to pytania o „etykę poza etyką”, analogiczne do pytań o „metafizykę poza metafizyką”.

Przewaga idei eudajmonistycznej w samym projekcie etyki jako takiej (sytuacja analogiczna jak w metafizyce: i tu, i tam podstawowe znaczenie terminu narzucił nam Arystoteles, z którego doktrynami musimy tym bardziej się liczyć uprawiając którąś z tych dyscyplin) dyktuje nam heurystyczne (ale i moralne) warunki uprawiania etyki. Uprawiając etykę albo wspieramy, albo zwalczamy to, co mieści się w pierwotnym (eudajmonistycznym) koncepcie, zawartym w samym znaczeniu założycielskiego słowa „etyka”. W obu przypadkach oddajemy się akademickiemu zajęciu, które samo w sobie nie może uchodzić za przejaw moralnej wrażliwości, a więc i nie może zasłużyć sobie na jakieś szczególne społeczne uznanie. Tym bardziej, że konstrukcja wszystkich etyk uznających nieredukowalność sfery moralnej (do prawideł psychologicznych, prawa etc.) oraz jej racjonalność, zakłada *a priori*, że ład moralny daje się apodyktycznie określić, jeśli nie kodeksowo, to przynajmniej na poziomie reguł formalnych. Założenie to jest samo w sobie apodyktyczne i budzi moralną podejrzliwość. Jednocześnie stawia ono wszystkich etyków-utylitarystów bądź etyków-irracjonalistów w niekorzystnym świetle, sprawiając, że zdają się oni jako wrogowie pryncypialnie i klasycznie rozumianej etyki także wrogami ładu moralnego – sceptykami moralnymi, a nawet nihilistami, gotowymi podważać samoistny i absolutny charakter moralnej powinności. Dlaczego właściwie irracjoniści i rozmaici redukcjoniści mieliby podawać się jeszcze za etyków? Czy tylko dlatego, że ich działalność instytucjonalnie zamyka się w kręgu „etyki akademickiej”? A może jednak liczą mimo wszystko na zachowanie jakichś prerogatyw należnych moralnemu mentorowi? Wszyscy tu są, jak widać, cokolwiek moralnie podejrzani.

Zasadnicza moralna trudność uprawiania etyki jest wszelako wspólna dla zwolenników filozofii praktycznej, narzucających pozostałym heurystyczne warunki dyskusji, oraz dla jej przeciwników, którzy wchodząc z tymi pierwszymi w spór, zamykają ich i siebie w kręgu „sporów o etykę”, sporów metaetycznych, wypierających z czasem rzeczową etykę „pierwszego rzędu”. „Spory moralne” zdają

się oto przekształcać w „spory etyczne”, te zaś w „spory metaetyczne”, by w końcu sublimować w „spory meta-metaetyczne”, czyli od kwestii zła i dobra możliwie najbardziej oddalone. Nikt bodaj nie zaprzeczy, iż jest to wysoce niepokojące. Werbalizując więc niniejszym spór meta-metaetyczny, biorę na siebie odpowiedzialność za nadanie mu na powrót autentycznego charakteru sporu etycznego, a nawet charakteru ściśle moralnego, przez podniesienie wątpliwości moralnej: czy godzi się być etykiem?

Jak widzimy, kontrowersji wokół absolutnej swoistości i poznawalności sfery moralnej towarzyszy kontrowersja wokół możliwości etyki jako narzędzia umacniania moralności, a następnie właśnie wytaczana tu kwestia moralnej oceny przedsięwzięcia etyki jako takiej. Odpowiedzialność moralna etyka zależy w decydującym stopniu od tego, czy doktryna etyczna może pretendować do prawdziwości, a jej ewentualne normatywne następstwa – do słuszności (jako postulaty moralne). Gdyby odpowiedź miała wypaść negatywnie, jeśli przeto kondycji moralnej nie można by efektywnie doskonalić poprzez użycie rozumu w refleksji nad moralnością, to co właściwe mogłoby zastąpić rozum w tej roli? Udzielenie odpowiedzi na to z kolei pytanie, odpowiedzi konstruktywnej, wskazującej jakąś poza-intelektualną drogę doskonalenia moralnego, tak czy inaczej oznaczałoby intelektualny wkład w doskonalenie moralne, czyli samo przez się zaprzeczyłoby tezie, iż uprawianie etyki doskonalić nas nie może. To dialektyczne zapętlenie świadczy o tym, że projekt etyki jako nauki praktycznej jest następstwem pewnego apodyktycznego *ustanowienia*, czyli postulatu kształtowania cnoty przez teorię.

Odpowiednio do wymogów apodyktycznej figury intelektualnej *ustanowienia*, apodyktycznie przedstawiają się również konstytutywne dla teorii etycznej kategorie: cnota, powinność, dobra wola czy grzech. Raz ustanowione jako absolutne, nie mogą zostać obalone, gdyż naruszenie ich surowej bezwzględności zawsze spotka się z tą samą odpowiedzią: skoro nie respektuje się konstytutywnego dla nich momentu bezwzględnego obowiązywania, to zmienia się zasadniczo ich sens. Krytyka całego projektu etyki jako takiej oraz wspierających go doktryn szczegółowych (jak eudajmonizm) jest przeto strukturalnie niemożliwa. Niestety, rys dogmatycznej apodyktyczności lub mentorstwa nie przydaje etykowi wiary-

godności. Podobnie zresztą jak niezdecydowanie, relatywizm i skłonność do nadmiernej abstrakcji, a także wpisana w naturę wolnego życia naukowego *niekonkluzywność* (otwartość sporu *in aeternum*), na którą bez oporów godzimy się w etyce, mimo pełnej świadomości, że w życiu dyskusje zawsze się kończą, a decyzje muszą być konkretne. Wydaje się wobec tego, że etyka w ogólności jest przedsięwzięciem społecznie niewiarygodnym. Nazbyt pragnąc być wiedzą, uchyla się od moralnego zaangażowania i ocen, a schodząc na poziom moralistyki łatwo przestaje być teorią. Nie mówiąc (na ogół) „tak” ani „nie” w konkretnych sprawach – zdaje się publiczności jałowa i tchórzliwa. Etyk staje przeto w obliczu zasadniczego pytania: jaką przyjąć ma pozycję heurystyczną (jako „kto” i „z jakiego miejsca” wypowiadać się w kwestiach teorii) i czy owej heurystycznej pozycji odpowiada jakieś rzeczywiste, akceptowalne i wiarygodne (obdarzone pewnym autorytetem) stanowisko społeczne.

## **II. Konsekwencje moralne głoszenia teoretycznych przekonań etyki**

Pytanie o moralny status projektu, jakim jest podejmowanie refleksji moralnej, prowadzi do pytania o moralny status przekonań w samej etyce. Czy jest moralnie godziwe żywienie poszczególnych typowych przekonań w zakresie teorii etycznej i do jakich prowadzą one konsekwencji? Czy wypowiadając tezy etyki, dotyczące natury moralnego dobra, przyjmujemy pewną postawę wobec ludzi jako podmiotów moralnych, na przykład wyrażającą się w gotowości do oceniania ich postępowania? Jeśli tak, to jaka konkretnie (w poszczególnych przypadkach żywionych przekonań etycznych) jest ta postawa i czy daje się ona zawsze usprawiedliwić moralnie? A jeśli uchylamy się od generalnych ocen (sądów o ludzkości) oraz od konkretnych ocen (moralnych komentarzy do zaistniałych wydarzeń), to jak moralnie ocenić owo uchylanie się?

Osądzający (przynajmniej potencjalnie) charakter teorii etycznej nie tylko rodzi pytanie o godziwość samych przekonań etyka i owych wypływających (lub co gorsza: nie wypływających) z nich ocen, ale jeszcze trudniejsze pytanie o to, w jaki sposób hipotetycznie założona w każdym przekonaniu (w tym również w przekonaniu moralnym) *gotowość ujawnienia* go modyfikuje daną sytuację moralną,

w obrębie której do takiego ujawnienia dochodzi. Mam tu na myśli zarówno przypadek, gdy etyk jest komentatorem jakiejś interakcji moralnej, ingerując w nią przez wypowiedzanie swego sądu na jej temat, jak również o przypadek, gdy jest jej bezpośrednim uczestnikiem.

Zacznę od tego ostatniego przypadku, by następnie „oddalić” etyka od konkretnej sytuacji moralnej, przypisując mu już tylko rolę uczestnika-komentatora relacji moralnej, a następnie „oddalić” jeszcze bardziej, już na pozycję teoretyka (w której czuje się najlepiej, co, jak wskazałem wyżej, rodzi wątpliwości moralne), przywołując pytania wymienione na początku tego rozdziału, czyli kwestię moralnej oceny etyka jako głosiciela określonych przekonań ogólnych na temat ludzkiego postępowania. Na końcu podejmę więc kwestię następującą: kimże jest etyk, by osądzać ludzkość? Jest to, rzecz jasna, tylko upraszczające, anegdotyczne streszczenie wymienionych już wyżej pytań. Warto jednak taką potoczną formułę tu przywołać, by tym wyraźniej zabrzmiała meta-metateoretyczna i moralna kwestia, do której odnieść muszę się bezwarunkowo, jeśli w ogóle dyskurs niniejszy miałby pretendować do statusu teorii: kimże jestem ja, by osądzać etyków?

Wyobraźmy więc sobie sytuację, gdy oto nam, będącym etykami, przychodzi uczynić coś moralnie dobrego (*rara avis*), a jednocześnie uważamy za stosowne uzupełnić moralnie godziwy czyn (niechaj będzie nim udzielenie bezinteresownej pomocy osobie potrzebującej) wyjaśnieniem, jakie nasuwa nam nasza kompetencja etyka. Możemy wprawdzie zdawać sobie sprawę z tego, iż teoretyzowanie przy okazji spełniania dobrego uczynku może zakłócić jego atmosferę (z pewnością tak właśnie jest!), lecz czy mamy jakąś dobrą rację po temu, by z takiego trywialnego (psychologicznego) powodu zrezygnować z szansy na to, by uzupełniając nasz postępek wyjaśnieniem oddziaływać wychowawczo na adresata naszego czynu, dzięki temu, że wzmocnimy jego świadomość moralną? Zresztą sam fakt, że wyjaśnienie naszych motywów z powołaniem się na teorię, może wywołać jakąś konfuzję, jak najbardziej daje do myślenia. Dlaczego etyka jest taka, że może być czymś zawstydzającym tłumaczenie naszych własnych uczynków na gruncie jej teorii? Czyżby było w etyce coś niesprawiedliwie demaskatorskiego lub wstydliwego? Przejdźmy jednak do zapowiadzanego eksperymentu. Oto więc spełni-

liśmy jakiś akt bezinteresownej pomocy. Zależnie od naszych przekonań jako etyków moglibyśmy uzupełnić nasz czyn na przykład takimi oto objaśnieniami:

1. Objaśnienie eudajmonistyczne (perfekcjonistyczne): „Udzieliłem ci pomocy, upewniwszy się, że korzystanie przez ciebie z jej efektów, a także dobry przykład jaki ci niniejszym daję (a swym wyjaśnieniem jeszcze wzmacniam), pozwoli ci stać się lepszym człowiekiem; co więcej i ja sam, spełniając kolejny dobry uczynek pomocy, ćwiczę się w cnocie. Nie sam uczynek więc jest tu może najważniejszy ani płynące z niego doraźne korzyści, ale rezultat, który obaj osiągamy, umacniając się w cnocie, w gotowości spełniania podobnych uczynków w przyszłości. Kształtując swe charaktery podnosimy na wyższy poziom nas samych i całą społeczność, której każdy z nas jest częścią”.
2. Objaśnienie hedonistyczne: „Udzieliłem ci pomocy, gdyż miło jest pomagać. Powinniśmy wzajemnie okazywać sobie pomoc i móc liczyć na siebie wzajemnie w potrzebie, bo czyni to nasze życie bezpieczniejszym i zbliża nas do siebie. Nie ma zaś większej przyjemności niż harmonijny współbyt z przyjaciółmi, którym się ufa i na których można zawsze liczyć. Pomaganie sobie wzajemnie należy do sztuki dobrego życia, która zawsze przynosi korzyść i temu, kto już żyć dobrze umie, i temu, kto będąc w zasięgu jego oddziaływania może się przez dobry przykład sztuki tej nauczyć”.
3. Objaśnienie deontologiczne: „Udzieliłem ci pomocy, gdyż takie zachowanie bezwarunkowo dyktuje mi poczucie obowiązku w tym konkretnym wypadku. Nie uczyniłem tego dlatego, że cię lubię bądź cenię i z pewnością uczyniłbym to samo nawet wtedy, gdybym cię nie lubił i nie ceniał ani się od ciebie nie spodziewał wzajemności. Chcieć dobrego to bezwzględna powinność, którą odczytuję całym swym rozumem lub, jak wolisz, swym sumieniem. „Chcieć dobrego” to suma i forma wszystkich możliwych powinności moralnych. Dobra wola jest moim nakazem wewnętrznym, któremu poddaję się gorliwie i dobrowolnie. Chcąc dobrze, uczyniłem to, co chciałem, aby zawsze ludzie wzajem sobie czynili w podobnych okolicznościach. Kierowany dobrą wolą rozum praktyczny nie tylko bowiem odczytuje jednost-

kową powinność, lecz i ogólną zasadę prawa moralnego. I nie tylko odczytuje, ale afirmując ją i potwierdzając, staje się prawdziwym jej autorem – staje się moralnym prawodawcą”.

4. Objasnienie aksjologiczne: „Udzieliłem ci pomocy, gdyż pomaganie bliźniemu jest świadectwem pięknego charakteru, a co najmniej pewną konkretną realizacją ideału braterstwa. Powinniśmy bowiem zawsze podążać w naszym postępowaniu za ideałami moralnymi, symbolizowanymi przez wyobrażenia cnót, moralnie pięknych charakterów oraz prawych uczynków. Moralność jest powołaniem do realizacji wartości szczególnego rodzaju, które manifestują się w relacjach międzyludzkich i samych osobach ludzkich jako wchodzących w te relacje. Wartości te stają się ideałami naszego działania i tak było w tym przypadku, gdy okazałem ci pomoc”.
5. Objasnienie teologiczne (intuicjonistyczne): „Udzieliłem ci pomocy, gdyż Bóg, który jest samym Dobrem, wzywa nas do tego, byśmy i my dobro czynili. Zawsze i wszędzie należy czynić to, co w sumieniu rozpoznamy jako dobro, bo idąc za głosem sumienia odpowiadamy na wezwanie Boga, który obdarował nas normami słusznego postępowania i władzą odróżniania dobra od zła. Jeśli nie potrafimy w każdym przypadku samodzielnie powziąć słusznego osądu, pomoże nam autorytet objawienia oraz łaska boża, o którą się modlimy. Nagrodą za dobry czyn będzie mi nie korzyść, jaką być może w przyszłości uzyskam dzięki twojej wdzięczności, ani nagroda w niebie, lecz sam ów dobry uczynek, który spełniłem i który umacnia mnie w cnotcie, a przede wszystkim w wierze w Boga, w miłości do Boga i ludzi oraz w nadziei zbawienia”.
6. Objasnienie personalistyczne: „Udzieliłem ci pomocy, gdyż jako istota wolna i rozumna, a więc obdarzona godnością wzywasz mnie do poszanowania i uznania w tobie osoby. Jako osoby, odpowiedzialne podmioty wolnego działania, wolne do czynienia dobra i zła, winniśmy sobie wzajemnie uznanie w sobie nawzajem celów naszych aktów, czyli uznanie w sobie nawzajem bezwzględne dobra, któremu powinniśmy służyć i któremu podporządkować powinniśmy każde nasze działanie. Pomagając ci, uznaję w



tobie osobę i obieram sobie twoje, jako osoby, dobro za cel. W osobie bowiem odczytuję źródło i cel każdego działania – w każdej osobie, w osobie jako takiej”.

7. Objąsnienie naturalistyczne (użytylistyczne): „Udzieliłem ci pomocy, gdyż podobnie jak większość ludzi posiadam psychologiczną skłonność do współdziałania z innymi, do czego pomoc wzajemna jest niezbędna. Rywalizacja (a nawet walka) oraz współpraca to podstawy naszego bytu społecznego. Od nas samych i okoliczności zależy to, z kim zwiążemy się więzami współpracy, a z kim podejmiemy rywalizację. Uważam cię za osobę na tyle mi bliską, że chcę ci pomagać. Odczuwam w stosunku do ciebie życzliwość i liczę na to, że również i ty mnie lubisz, tym bardziej, że okazuję się być ci pomocny. Konsekwencje mojego aktu pomocy są więc korzystne dla nas obu. Obaj mamy pożytek z mojego czynu i możemy liczyć na korzyści wpływające z twojej wzajemności, a następnie z mojej itd. Nie oznacza to, że jestem interesowny, bo powiadam raz jeszcze: pomogłem ci, bo cię lubię”.

Wszystkie te wypowiedzi łączą jedno: są wysoce niestosowne ze względów towarzyskich i emocjonalnych. Lepiej, żeby etyce zachowali je dla siebie, bo do ludzi tak się nie mówi. W szczególności, każda z tych wypowiedzi (gdyby faktycznie padła) sugeruje, że etyk jest kimś, kto lubi się wymądrzać i pokazywać innym swą przewagę intelektualną (a może i moralną) nad nimi. Właśnie dlatego nikt tak nie mówi! Nawet wstępując w dość naturalną dla nas, etyków, rolę moralistów, unikamy takich tyrad, wiedząc, że dobre uczynki powinny być raczej spontaniczne i proste. Powie ktoś, że nie są to wypowiedzi ściśle rzecz biorąc przynależne do teoretycznego dyskursu etyka. Odpowiem, że bardzo łatwo je w takowe przekształcić, dodając sformułowania wstępne z wyższego piętra refleksji, sformułowania w rodzaju: „w refleksji poprzedzającej i przygotowującej mój uczynek odwołałem się do teorii etycznej, w myśl której słuszność owego aktu pomocy należałoby wytłumaczyć następująco: ...”. To bardzo ważne! Taka introdukcja wydaje się niezbędna, by etyk mógł zająć właściwą sobie pozycję, by mógł wystąpić jako teoretyk – ktoś wspinający się w swych aktach roztropności, w swym życiu moralnym na poziom bardziej ogólny i sięgający swym krytycyzmem wyżej niż nie-

etyk, czyli przeciętny podmiot działania moralnego. Czymże więc jest ów naddatek refleksyjności i jaki jest jego moralny status? Nie jest bodaj czymś na tyle szlachetnym, żeby bez zażenowania eksponować go w codziennym życiu. Nie aż tak wysoka jest godność etyka, by pozwalała mu występować w roli moralisty na co dzień. Ba, dla pełnienia funkcji moralisty są wręcz niezbędne pewne szczególne warunki zabezpieczające, pewna izolacja moralizatora od jego słuchaczy, umożliwiająca wytworzenie pewnego dystansu, jaki musi oddzielać autorytet od posłusznych mu słuchaczy. Taką izolację i dystans zapewnia zwłaszcza forma uroczystej przemowy albo liturgii. Bez tego, bez wyrobienia pewnych oznak przewagi moralisty nad swymi słuchaczami trudno wyobrazić sobie udane pełnienie tej roli. Nie wydaje się, by fakt ten przemawiał szczególnie na korzyść etyków i moralistów.

Powiedzmy sobie, co jest właściwie wstydlivego w poszczególnych propozycjach teoretycznego ugruntowania moralizatorstwa. Jeśli moralista to ktoś, kto z pewnego dystansu odnosi się – na wpół zaangażowany w inkryminowane przez siebie sytuacje moralne, na wpół teoretycznie – do typowych (na ogół naganych) zachowań, to wiarygodność jego zależy od tego, czy podstawy teoretyczne jego moralnych ocen i werdyktów, pozwalają pozytywnie ocenić jego własne przekonania i sposób ich wyrażania. Chodzi więc o to, czy sam wierzy w to, co mówi, czy się do tego stosuje występując jako moralista (a wielu wymagałoby nawet, aby oceniając innych, sam dawał jak najlepszy przykład osobisty). Spójność jest jednym z warunków wiarygodności etyka w roli moralisty, ale nie jedynym. Niezbędne jest i to, aby zarzuty moralne w stosunku do jego koncepcji moralności zostały skutecznie odparte. To zaś, póki trwa wolna dyskusja o moralności, póki istnieje etyka, jest nie do zrealizowania. Chyba że takich zarzutów by nie było... Twierdzą jednak, że są, i to w stosunku do każdej teorii moralnej oraz każdej opartej na niej moralistycznej lokucji. To, co sprawia, że wypowiedzi 1-7 są niestosowne, polega nie tylko na tym, że gadulstwo odbiera działaniu spontaniczność i szczerość, ale po prostu na tym, że wypowiedzi te są niemoralne. Są niemoralne z punktu widzenia innych koncepcji etycznych, rzecz jasna. I są niemoralne z mojego własnego „punktu widzenia”, który z zasady się zmienia. Występuję tu bo-

wiem *de facto* już nie jako etyk, lecz jako ktoś całkowicie bezstronny, a to w tym sensie, że podatny na argumenty różnych doktryn etycznych, lecz nie poczuwający się do wierności im, a za to gotowy przejść na pozycję kolejnej doktryny, uznając chwilowo jej rację. W takim doświadczeniu „doktrynalnego wędrowania” jestem w stanie zauważyć moralnie wątpliwy status każdej z nich. Dlaczego jednak w ogóle przyjmuję ową osobliwą pozycję „ruchliwego i bezstronnego uczestnika życia etycznego”, „paraetyka”, „perypat-etyka”? Dlatego, że tylko w ten sposób będę mógł połączyć dwie perspektywy, których rozdzielność działa destrukcyjnie na omawiane tu relacje między etykiem (resp. moralistą) a zwykłym podmiotem moralnym. Otóż wyróżniony (a przynajmniej *osobliwy*) status etyka jako podmiotu moralnego siłą rzeczy ma coś wspólnego z faktem, że zna on teorie etyczne – nie jedną (tę, którą głosi), ale wszystkie lub prawie wszystkie. Przyjmując swoją metodę spełniam ten warunek i to nie tylko *in virtu*, ale realnie, gdy przejściowo angażuję się w kolejne koncepcje, na przykład fingując charakterystyczne dla nich wypowiedzi. Tymczasem czymś charakterystycznym dla zwykłego podmiotu moralnego jest to, że mimo najlepszych starań wątki teoretyczne w jego namyśle moralnym są wadliwe (w porównaniu z kunsztem zawodowego etyka). Z punktu widzenia etyka jest on zawsze w jakimś stopniu *niekompetentny* moralnie, a przeto jego dobre uczynki nie do końca są jego świadomymi celowymi działaniami. Wytworzony tu przez etyków i moralistów konflikt jest czymś zasadniczo nie do zaakceptowania z moralnego punktu widzenia. Unikam go dzięki temu, że po pierwsze poruszam się sprawnie (ale ruchem ciągłym, nie zatrzymując się) w całej przestrzeni teorii etycznych (a więc poniekąd zdradzam etos dyscypliny, która *in infinitum* chciałaby być konkluzywna), a po drugie decyduję podać w wątpliwość moralny status etyka w ogólności. W obu przypadkach zbliżam się tu do pozycji nie-etyka, czyli „normalnego” podmiotu moralnego, który nie życzy sobie być poucany tonem wyższości i bynajmniej nie angażuje się w żadną z doktryn etycznych.

Jeśli zgodzimy się nawet (z trudem), że z jakichś psychologicznych względów, ogłaszanie etycznych komentarzy do spełnianych przez nas czynów, niekorzystnie modyfikuje ich całościową wymowę, bez względu na słuszność tych ko-

mentarzy, to jednak same koncepcje etyczne, sformułowane ogólnie (choć hipotetycznie stosowalne w konkretnej sytuacji moralnej) nie powinny już budzić zastrzeżeń natury moralnej. Czy jest tak w istocie?

Otóż jeśli przyjrzymy się historycznemu następstwu pojawiających się kolejno doktryn etycznych, to zauważymy, że ich wzajemny stosunek nie polega na sporze argumentów teoretycznych, lecz jest sporem moralnym. Żeby to sobie uzmysłowić, wypada nam przyjąć pewną postawę, do której generalnie w życiu akademickim nie znajdujemy bezpośredniej zachęty (a za to mnóstwo przykładów), jakkolwiek jest to postawa całkowicie naturalna. Chodzi mi bowiem o taką postawę, w której oddajemy się powierzchownemu, pierwszemu wrażeniu, jakie wywiera na nas taka czy inna koncepcja, nie przejawiając dość dobrej woli i pracowitości, by wdawać się w szczegółowy spór. Niestety, to ogólne wrażenie jest w życiu społecznym czymś rozstrzygającym. Skoro tak, to, paradoksalnie, uczciwość akademicka nakazuje wziąć to pod uwagę. Tym bardziej, że również dzieła filozofów znacznie bardziej obfitują w krótkie, nie pogłębione a mocne osądy teorii innych autorów, niż w zaawansowane ich analizy. W życiu moralnym i w samej filozofii jest podobnie – opieramy się na prędkich i stanowczych osądach, od których rozpoczyna się czasem dyskusja i które, niestety, padają również na jej końcu. Nawet znawca jakiejś problematyki, na przykład etyk, porządkuje swoje rozważania wedle upraszczających klisz. Można by uznać to za słabość i po prostu ignorować, ale w dziedzinie moralnej tak się nie godzi – musimy się tu przecież trzymać „zasady rzeczywistości”. Jest zresztą i inny powód, bardziej teoretycznej natury, by „ruchliwy i bezstronny uczestnik” świata etyków, dokonał przeglądu „powierzchownych osądów” doktryn etycznych. Powodem jest zasadniczy atrybut wszelkich konkluzywnych ocen moralnych – to mianowicie, że są notorycznie upraszczające, stanowcze w sposób nieproporcjonalny do komplikacji każdej sytuacji moralnej. A jeśli takie nie są i pozostają otwarte, niejednoznaczne – to nie są ocenami w ogóle! Mamy więc do wyboru: albo oceniać w sposób nieuchronnie uproszczony (a więc niesprawiedliwy), albo ostatecznie uchylać się od ocen (co również jest niesprawiedliwe, a przynajmniej wtedy, gdy jakieś zaistniałe zło stanowczo domaga się napiętnowania). Moralista zachowuje się w takiej sytuacji na

ogół oportunistyczne (a oportunizm nie jest cnotą): wydaje oceny, lecz czyni to w języku nader powściągliwym. Zyskuje wtedy premię społeczną za roztropność i wyważony sąd. Jest to nawet bodajże najkrótsza droga do uzyskania autorytetu człowieka mądrego, przeto wielu nią podąża.

Nie, z pewnością nie jest rzeczą godną etyka, uchylać się od ocen moralnych akurat dlatego, że są notorycznie niedoskonałe. Powinien tę niedoskonałość z pokorą przyjąć, wraz z odpowiedzialnością za niesprawiedliwość swych osądów. Powinien dawać wzór odwagi sądu, tym bardziej że potoczne przekonania (uchodzące za sąd etyczny) idą w zupełnie innym kierunku. „Nie sądzicie, bo sami będziecie osądzeni?” „Niechaj pierwszy rzuci kamień, kto jest bez winy!” Wreszcie: „kto ci dał prawo mnie sądzić?”. Cóż, sprawiedliwy nie boi się osądzenia, sędzia nie musi być świętym, a prawo do osądzania ma każdy, kto jest dostatecznie dobrze poinformowany... Sądźmy więc, niesprawiedliwie (bo nie da się inaczej), popularne teorie etyczne. *Eticae, recense te ipsum!*

Faktycznie ograniczę się jedynie do kilku przykładów, bo zależy mi jedynie na pokazaniu, w jakiej sytuacji znajduje się etyk, gdy wyjdzie spod osłaniającego go klosza autorytetu moralisty albo akademika.

1. Ocena eudajmonistycznej etyki cnót i pięknego charakteru. Oto mamy poprzez dobre uczynki ćwiczyć się w cnotie i sprawnym działaniu – dla swojego i powszechnego szczęścia. Moralność jest tu dbałością o piękne człowieczeństwo, realizacją ideału doskonałego męża a w najlepszym wypadku domeną odpowiedzialności za dobre przeżycie danego nam życia. Są to względy poniekąd estetyczne i w tym znaczeniu bezinteresowne. Ogólnie bowiem, dobre działanie prowadzić ma do szczęścia. Powinność jako taka pojawia się tu ostatecznie jako powinność wobec piękna ludzkiej entelechii oraz hołd złożony rozumowi (roztropności), będącemu czynnikiem boskim w człowieku. Cnotliwy mąż staje się wzorem dobrego życia i działania, w harmonii z obyczajem i religią, których autorytet jest z zasady niepodważalny. Ludzie tacy są dzięki swym cnotom dobrymi obywatelami i tworzą razem przyjacielską wspólnotę szczęśliwego życia – państwo. Jednakże dla maluczkich, których życie zależne jest od „mężów cnotliwych”, praktykują-

cych *vita activa* i polega na służeniu im, brak miejsca w gronie szczęśliwych. Na swą skromną miarę, wedle urodzenia i przyrodzonych zdolności, w ciężkiej pracy pod kuratelą mądrzejszych od siebie, mogą osiągnąć jedynie pewne pomniejsze zalety i stosowne do nich zadowolenie. Słabi, biedni i brzydcy, niezdolni do pięknych uczynków, żyjący w znoju codziennej walki o środki przetrwania w etyce tej się nie mieszczą. Ich człowieczeństwo jest skarłale i zasługuje na litość. Uczynek spełniony z litości dla biednego bogaci go niewielką korzyścią materialną – sprawcę zaś bogaci piękną cnotą hojności. Zawsze i wszędzie bogaty jest tu górą. Lecz czy ów mąż cnotliwy, w najlepszej dobie *akme*, jest w ogóle szczęśliwy i czy jego szczęście zasługuje na szacunek? Czy ubieganie się o szczęście i szczęście będące następstwem takich starań nie jest trywialne i szpetne? Zwłaszcza jeśli jest szczęściem osiągniętym kosztem innych?

2. Ocena hedonistycznej etyki „sztuki życia” oraz utylitarystycznej etyki maksymalizacji korzyści. Dobro i zło jest czymś wyłącznie przeżywanym. Czynić dobrze więc, to wywoływać dobre przeżycia. Należy nauczyć się tak żyć, by życie to *spełnić* w największej dostępnej mierze – wypełnić je bogactwem wszechstronnych i różnorodnych dobrych doświadczeń. Wymaga to pewnych zalet charakteru, a zwłaszcza wyzbycia się zawiści, smutku i lęku. Wymaga też wrażliwości, pozwalającej dostrzegać piękno i czerpać radość z przyrody i z towarzystwa innych ludzi oraz pokory ducha, która potrafi cieszyć się tym, co mamy i rezygnować z wygórowanych aspiracji. Kto umie cieszyć się życiem, ten również dla innych jest wzorem, skupiając wokół siebie krąg przyjaciół. Radują się oni wespół swym towarzystwem, bez żalu porzucając troski i zgiełk wielkiego świata. W dobrej wierze i z mocy swych dobrych charakterów czynią to, co dla nich wszystkich jest korzystne bądź samo w sobie przyjemne, unikając sporów a szukając zawsze zgody. Życie bowiem ma się jedno i nie warto marnować go na walkę o złudne dobra. Jednak: czy należy być dobrym dla korzyści bądź przyjemności? Czy przyjaźń w radości to prawdziwa przyjaźń? A może jest ona tylko ucieczką przed samotnością, której boimy się tym więcej, im bardziej egoizm równy

naszemu własnemu podejrzewamy u innych? Czy gdyby wszyscy ludzie dobrej woli stronili od trosk i walk wielkiego świata, ogrody Epikura byłyby bezpieczne? Czy sztuka życia jest dla wszystkich? Czy wszyscy mogą być sobie braćmi – na przykład biedni braćmi bogatych? Hedonizm i utilitaryzm to, jak się wydaje, program sytych i bezpiecznych, bojących się strachu przed cierpieniem i śmiercią. Chciałby odwrócić nasz wzrok od brzydoty i grozy tego świata. Lecz czy godzi się, byśmy o nich zapominali? Zresztą, czyż grozy i bólu nie ma w nas samych? Czy tłamsząc je w sobie lub udając, że ich nie dostrzegamy, stajemy się lepsi, czy też może tracimy coś fundamentalnego dla naszego człowieczeństwa?

3. Ocena etyki teologicznej i personalistycznej. Bóg stworzył człowieka osobą – na swój obraz i podobieństwo. Człowiek jest dzieckiem bożym i tylko do Boga należy jego życie. Bóg stworzył człowieka, z miłościąznaczając mu prawa, którymi powinien się kierować. Są one zapisane w duszy każdego, na równi z prawami myślenia, a stosować je dopomaga nam sumienie. Dotyczą one człowieka i Boga. Wyznaczają ład świata ludzkiego, nakazując wpięrw posłuszeństwo i miłość do Boga, a przez to posłuszeństwo i miłość – również umiłowanie bliźniego i działanie zawsze dla dobra osoby ludzkiej, bez względu na okoliczności. Sprzeciwianie się prawu moralnemu oznacza sprzeniewierzenie się woli bożej, czyli grzech. Grzech jednak, jeśli zostanie odpokutowany, winien być wybaczony – przez miłość do Boga, który ukochał człowieka i wziął na Siebie jego grzechy. Lecz czy godzi się wmawiać wszystkim, że wierzą w Boga i prawo naturalne, mimo że niektórzy starają się jak najszczerzej wyrazić swój *brak wiary*? Czy godzi się narzucać wszystkim przekonania moralne, uzasadniając je prawem naturalnym i wolą Boga, gdy właśnie istnienie jednego i drugiego jest sprawą *de facto* kontrowersyjną? Jeśli jednak pogodzić się już z tą apodyktycznością, to czy naprawdę godzi się nawoływać, by ludzie byli dla siebie dobrzy przez wzgląd na Boga i swe powinności wobec Boga? Czy szlachetna jest miłość między ludźmi i pokój, który wynika z czci dla Boga i bojaźni bożej, a dopiero pochodnie z szacunku i dobrej woli w stosunku do człowieka? Czyż

człowiek nie domaga się dobrego traktowania, bez względu na to, że jest dzieckiem Boga, lecz ze względu na to, kim jest sam przez się?

4. Ocena deontologicznej etyki obowiązku. Czyn moralny to taki, który spełniony został w poczuciu obowiązku wypełnienia prawa moralnego. Tylko dobra wola jest moralnie cenna i to ona właśnie dyktuje prawo moralne. Jest ona tym, co człowiek ma najlepszego, i każdy czyn, w którym się ona manifestuje, jest dobry, bez względu na swe konsekwencje. Nawet najbardziej bezsilny praktycznie człowiek, ba, nawet słaby brakiem wychowawczych w sobie cnót, ma w każdej chwili możliwość wykazać się dobrą wolą. To czyni go osobą moralną – wolnym prawodawcą praktycznego rozumu. Działanie wypływające z dobrej woli dokonuje się w poczuciu bezwzględ- nego obowiązku, z łatwością pokonując przeciwne mu nawet skłonności osobiste. Działanie takie spełnia się w poczuciu, że służy ono dobru konkretnego człowieka i ludzkości w ogóle i że jest podporządkowane sprawiedliwej regule, co do której chciałoby się, by obowiązywała wszystkich. Powinność swoją wykonuje się dla niej samej i przez nią samą, nie zaś dlatego, że jest nakazem prawa lub źródłem przyszłej zapłaty, na ziemi lub w Niebie. Nie znaczy to, że nie wolno nam mieć nadziei, że istnieje Bóg, a moralne uczynki otwierają przed nami drogę do szczęścia wiecznego, którym być może Bóg zechce nas obdarzyć. Czyżby jednak zawsze odzywał się w nas tak jednoznacznie głos *powinności*? Przecież tam właśnie życie moralne przejawia się najbardziej dojmująco, gdzie żadnych prostych i jednoznacznych rozstrzygnięć nie sposób uzyskać. Dylemat jest formą sytuacji moralnej, tam zaś, gdzie czyny podłożyć można pod sztancę formuły imperatywu kategorycznego, mamy do czynienia z moralną łatwizną. Nie jest godziwe sugerowanie, iż życie moralne jest łatwe, jeśli tylko podda się odpowiedniej dyscyplinie. Bo przecież to nieprawda. Nie godzi się chować dramatyzmu moralnych wyborów za parawanem łatwego pryncypializmu i formalizmu. W prawdziwie trudnych sytuacjach nie ma żadnej jednej regu- ły, co do której chcielibyśmy, by stała się maksymą uniwersalną – jest ich wiele i trudno je ze sobą pogodzić. Co więcej, każdy możliwy wybór jest



ułomny. Etyka, która sugeruje, że w życiu moralnym możliwa jest perfekcja, jest etyką kłamliwą.

### III. Wnioski

W świetle wyrażonych tu wątpliwości, nie sędzę, aby głoszenie którejkolwiek z inkryminowanych koncepcji można uznać za bezdyskusyjnie szlachetne. Obawiam się ponadto, że pozostałe znane teorie etyczne nasuwają nie mniej trudności natury moralnej. Nie będę ich komentował, gdyż, jak powiedziałem, chodziło mi tylko o danie kilku przykładów. Nie twierdę zresztą, że etyczne trudności koncepcji etycznych są nieodparte. Twierdę jedynie, że wątpliwości będą nadal powracać, bo konkurencyjne etyki nie znikną, a poza tym taka jest już natura etycznego osądu – musi być przedwczesny i uproszczony.

Kimże więc jesteś etyku, aby sędzić ludzkość, skoro tve teorie moralne same są moralnie wątpliwe, jeśli popatrzeć na nie z perspektywy innej etyki? Otóż twierdę, że etyk znajduje się w tej samej sytuacji moralnej, co wszyscy inni, gdy przychodzi im wydać jakiś osąd moralny i ugruntować go w ogólnych zasadach. Status teoretyka miał w zamierzeniu coś tu zmienić – przydać autorytetu, roztropności, obiektywizmu, krytycyzmu itp. Nie uczynił tego i dlatego można bodaj bez żalu się z nim rozstać. Stańmy więc (już jako nie-etycy) na jednej płaszczyźnie z całą resztą populacji, zdani na konieczność wydawania zawsze trochę niesprawiedliwych ocen moralnych. Jest to trudna, a nawet beznadziejna sytuacja moralna: być zmuszonym oceniać postępowanie innych. Rzecz jasna, można się od tego uchylać, a być może w wielu przypadkach nie należy w ogóle zabierać głosu. Jednak, jak już wspomniałem, są sytuacje, w których powstrzymanie się od osądu moralnego samo zdaje się niemoralne, przez co właśnie jest się *zmuszonym* do zabrania głosu. Nie zmienia to bynajmniej wątpliwego statusu samych ocen...

Wychodzi na to, że etyk ma takie samo prawo, a czasami obowiązek osądzać bliźnich oraz tak samo skazany jest na ułomność swych ocen, jak wszyscy inni inteligentni ludzie. Jeśli w założeniu jego profesji zawierało się roszczenie do większej wiarygodności przekonań moralnych etyka w stosunku do nie-etyka, a w konsekwencji zamiar uprawiania „filozofii praktycznej” jako swego rodzaju

świeckiego publicznego mentorstwa i działalności wychowawczej, to z ambicji tych należy zrezygnować z powodów zarówno intelektualnych, jak moralnych. Tym samym należałoby również porzucić te ogólne teorie etyczne, których istotą jest właśnie dostarczanie kryteriów oceny postępowania człowieka. One to bowiem same zapraszają do osądzenia ich z moralnego punktu widzenia, a ocena ta wypada źle – nawzajem bowiem źle o sobie sądzą (w końcu przecież konkurują ze sobą i nie mogą być jednocześnie słuszne – w żadnym sensie, także w sensie słuszności moralnej).

Co sprawia, że wszystkie wspomniane wyżej koncepcje etyczne należą do tego rodzaju, czyli nastawione są na dostarczanie kryteriów dobrego i złego postępowania? W etyce cnót kryterium wartości moralnej czynu jest jego wkład do dzieła umacniania cnoty. W etyce hedonistycznej i utylitarystycznej – wkład do szczęścia ludzi, rozumianego jako satysfakcjonujące życie. W etyce deontologicznej czyn dobry to czyn wynikający z dobrej woli podporządkowania się prawu moralnemu. W etyce teologicznej i personalistycznej – czyn zgodny z prawem bożym i dobrem człowieka jako osoby – dziecięcia bożego. Nawet etyki redukcjonistyczne (naturalistyczne, relatywistyczne), podważające samoistny charakter powinności moralnej, stwierdzają, co za dobry czyn uchodzi i wedle czego jako taki jest oceniany – będzie to norma społeczna (obyczajowa), norma prawna albo reguła psychologiczna. Co łączy te wszystkie klasyczne przypadki teorii? Otóż w każdym z nich *czyn* jawi się jako coś w rodzaju bezwolnego, inercyjnego *intermezzo* pomiędzy decyzją woli, uruchamiającej działanie, a realną konsekwencją tego działania w świecie widzialnym lub w ludzkich duszach. Motywy i konsekwencje działania zdają się być całą rzeczywistością moralności – sam czyn (teraz jako mechaniczne wykonanie woli) znika na ich tle, bo tylko poprzez nie jest interpretowany. Czyn w klasycznych teoriach etycznych to „to, co wywołuje konsekwencje” bądź „to, co dokonane wskutek określonej intencji”. A przecież niby cały czas mówi się w etyce o tym, co *czynią* sobie nawzajem ludzie. Również o tym, jakie mają cele i intencje, co myślą i czują, zanim podejmą działanie, również o tym, do czego ich działania prowadzą. Ale najważniejsze jest bodaj to, że faktycznie zdarzają się pewne akty działania o określonej treści – i to one są pożądane lub niepo-

żądane, dobre bądź złe (albo jednocześnie takie i takie, z różnych punktów widzenia na to patrząc).

Nie ma tu miejsca, by rozwijać koncepcję czynu, uwalniającą go z kleszczy intencji i konsekwencji, w które ujmują go z reguły etycy (przykładu takiej koncepcji dostarcza doktryna pozytywizmu prawniczego). Zależy mi natomiast na tezie, iż klasyczne teorie etyczne redukują moralność do kwestii dobra i zła, które zawsze podlegają ocenie, zaś zdolność dostarczenia skutecznych kryteriów dobra i zła moralnego jest probierzem wartości samej teorii (przez co jest ona każdorazowo przypadkiem „filozofii praktycznej”). Powołanie etyki (filozofii praktycznej) do arbitrażu moralnego, a więc prymat kwestii oceny moralnej i jej podstaw nad kwestią znaczenia samego uczynku, związane jest logicznie z motywacyjno-konsekwencjalną konstrukcją teorii, i to bez względu na to, czy ostatecznie będzie to teoria intuicjonistyczna czy konsekwencjalistyczna. Inaczej mówiąc, twierdzę, że etyka zbudowana na refleksji dotyczącej motywacji oraz konsekwencji działania jest etyką oceny moralnej, czyli kryteriologią moralną.

Każda klasyczna doktryna etyczna, zarówno starożytne koncepcje intelektualistyczne, eudajmonistyczne i hedonistyczne, jak późniejsze etyki teologiczne, deontologiczne i utilitarystyczne, zadaje pytanie o istotę, podstawę i kryterium dobrego działania. Każda z tych doktryn odpowiada na te pytania wskazując na zgodność działania z normatywnie potraktowaną instancją wewnętrzną lub zewnętrzną: procesem podejmowania decyzji, normą postępowania (taką jak prawo naturalne, prawo pozytywne albo obyczaj), wartością lub ideałem moralnym, wreszcie z pożądanym stanem faktycznym, który może zrealizować (lub nie) dane działanie – stanem wewnętrznym (jak przyjemność) lub zewnętrznym (układ wymiernych korzyści, stan sprawiedliwości itp.). Co więcej, jest to uważane za zupełnie naturalne, konstytutywne zadanie etyki. Ów rys charakterystyczny teorii etycznych odzwierciedla coś bardzo pierwotnego, wręcz archaicznego w życiu społecznym i rodzącej się w nim moralności: normatywność określającą się jako nakaz posłuszeństwa. Pierwotnie bowiem tym, co powinno być dokonane, jest to, co nakazane. Powinność jako zgodność z normą, którą jest nakaz (rozkaz władzy lub nakaz obyczajowy albo prawny), sublimuje na gruncie teorii etycznych (a

wcześniej w potocznej refleksji moralnej) w rozmaite instancje wzorcowe, przez przyrównanie do których czyn zostaje uznany za dobry bądź zły. W ten sposób normą wszystkich norm staje się posłuszeństwo czemuś, co jest poza samym czynem – przed nim lub po nim. Może to być posłuszeństwo wynikowi obrachunku przyjemności czy korzyści, posłuszeństwo prawu naturalnemu lub imperatywowi kategorycznemu. Tak czy inaczej, w klasycznej teorii etycznej zawsze chodzi o jakąś postać posłuszeństwa – legitymizacji działania ze względu na coś, co zadecyduje o jego wartości i ocenie moralnej. Taka konstrukcja etyki wprost wymusza jej kulminację w dokonaniu oceny działania. I wymusza również charakterystyczną postać heurezy takiej filozofii: jest teorią moralności (etyką), sprzęgniętą z teorią własnego ugruntowania (własną metatetyką), prowadzącą do pewnej teorii etyki jako takiej (metaetyki), a w końcu znajdującą potwierdzenie (jako „filozofia praktyczna”) w pewnych „zastosowaniach”, o charakterze „etyki szczegółowej” czy „kazuistyki”. Logicznym uzupełnieniem tej heurezy jest zwrócenie palca sędziego w stronę samej teorii etycznej, co jest owym niewdzięcznym zadaniem, jakiego się dziś podjąłem. Kimże jestem więc ja, który decyduje się osądzać etyków? Jestem etykiem, który doprowadził intencje etyków do ich ostatecznych konsekwencji, zastawił pułapkę na samego siebie i wreszcie przyznał się, że musi przestać być etykiem, by uprawiać naukę o moralności. Jej przyszłość z pewnością nie należy ani do spadkobierców Arystotelesa ani Kanta, ani też Milla. Do kogo więc? O tym już innym razem.