

Jacek Jaśtał

Między autonomią podmiotu a determinizmem społecznym.

Konstruktywizm D. Coppa i rola teorii społecznych we współczesnej metaetyce

Wraz ze zwrotem pragmatycznym w filozofii i jej rezygnacją z roszczeń do pewności, pojawiły się oczekiwania, że etyka, jako ogólna teoria działania praktycznego, przejmie rolę zwornika wszelkiej możliwej jeszcze refleksji filozoficznej rozumianej w tradycyjnym duchu jako poszukiwanie sensu ludzkiego życia¹. Zgodnie z tymi oczekiwaniami etyka nie tylko miała dostarczyć podstaw do regulowania naszych codziennych zachowań czy radykalnie przeobrażających się instytucji społecznych, ale przede wszystkim miała wypracować opis teoretyczny ludzkiej aktywności, który, z jednej strony, byłby na tyle ograniczony, że nie wiązałby się z żadnymi rozstrzygnięciami metafizycznymi, z drugiej jednak wskazywałby sposoby konkluzywnego rozstrzygnięcia istotnych dylematów, jakie wiążą się z działalnością praktyczną.

Jednym z najważniejszych problemów teoretycznych, jaki pojawił się w filozofii moralnej w związku z próbami sprostania tym oczekiwaniom stał się problem ujęcia relacji pomiędzy osobą a społecznością. Rozwój refleksji filozoficznej XX wieku szedł jednocześnie w dwóch kierunkach: z jednej strony podkreślano autonomię, wolności i integralności moralną podmiotu, z drugiej – uwypuklano wspólnotowe aspekty osoby poczynając od kwestii języka, a kończąc na wspólnotowych mechanizmach dystrybucji sensu i wartości dostępnych jednostce w postaci wiedzy społecznej oraz interioryzowanych sposobach kon-

¹ Artykuł powstał w ramach projektu „Teorie etyczne a społeczne konstrukcje czasu”. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/B/HS1/00483.

struowania doświadczenia życiowego i narracji biograficznej. W obu nurtach bardzo chętnie posiłkowano się teoriami zapożyczonymi z nauk społecznych i humanistycznych – psychologii, politologii, ekonomii, nauk o komunikacji czy teorii badań literackich. Przy całej swej różnorodności, etyka współczesna ma wyraźną skłonność do akcentowania pierwszej perspektywy, ujęcia społeczne uznając za co najwyższej uzupełniające. Wynika to oczywiście z obawy, że przyjęcie perspektywy społecznej w istocie doprowadzi do dekonstrukcji filozofii moralnej poprzez wprowadzenie w jej obręb elementów godzących w fundamentalną dla etyki zasadę autonomii osoby. O ile bowiem stosunkowo łatwo filozofia moralna może dla swoich celów adaptować jako warunki brzegowe uwarunkowania i potrzeby psychologiczne człowieka², to uwzględnienie ograniczeń opisywanych przez nauki społeczne jest znacznie trudniejsze, ponieważ zdaje się prowadzić do uznania kluczowej roli determinizmów, których źródła lokują się poza jednostką, w różnego rodzaju strukturach i mechanizmach społecznych. W takim ujęciu samo doświadczenie osoby jako autonomicznego podmiotu usiłującego zrozumieć swoje życie i nadać mu sens poprzez powiązane ze sobą wybory i działania może się ostatecznie okazać iluzją, której spełnienie nigdy nie wykracza poza doraźne ramy kulturowe czy społeczne.

Dodatkowych komplikacji z punktu widzenia filozofii moralnej dostarcza wyraźna skłonność współczesnych nauk społecznych (po części także psychologii, a nawet filozofii społecznej i teorii poznania) do szerokiego wykorzystywania teorii konstruktywistycznych. Teorie te przyjmują (w różnym zakresie i w ramach wielu, często sprzecznych modeli), że kluczowe kategorie opisujące aktywność osób (w tym także normy i wartości) nie odnoszą się do obiektywnej, istniejącej niezależnie do podmiotu rzeczywistości, ale są konstruktami historyczno-społecznymi. Konstrukty te mogą mieć charakter lokalny, czyli dotyczyć pewnych wybranych zagadnień (np. takich kategorii jak „naród”, „dzieciństwo”, „rodzina”, „choroba” czy „czas społeczny”) bez negowania ogólnego realizmu poznawczego³, ale mogą też być uznane za elementy ogólnej konstrukcji, jaką jest cały system naszej wiedzy⁴.

² Ostatecznie (jak współczesna etyka cnót) może to uczynić poprzez przyjęcie, że co prawda konkretne działanie człowieka wynika w sposób nieunikniony z jego cech charakterologicznych, ale jednak człowiek może w jakimś zakresie cechy te kształtować w długiej perspektywie.

³ Por. I. Hacking, *The Social Construction of What?*, Cambridge 1999.

Zarówno w wersji lokalnej, jak i ogólnej konstruktywizm może też przyjmować postać mocą lub słabą, w zależności od tego, czy dopuszcza możliwość intencjonalnego sterowania społecznymi procesami tworzenia wiedza, czy też procesy te uznaje za samoistne.

Mając na uwadze wszystkie te komplikacje etycy – często wbrew werbalnym zapewnieniom – dość niechętnie i w bardzo ograniczonym zakresie odwołują się do koncepcji wspólnoty, najczęściej nie wychodząc poza ogólne ramy klasycznej filozofii społecznej, z wyraźną preferencją w kierunku atomizmu metodologicznego⁵, bardzo przy tym dbając, by aspekty społeczne ostatecznie były ujmowane jako wtórne w stosunku do koncepcji osoby, a ich ujęcia nie wychodziły poza ramy bardzo ograniczonego konstruktywizmu lokalnego. Obawa przed koniecznością uwzględnienia w jakiejś formie różnego rodzaju determinant społecznych i kulturowych, które częściowo przynajmniej podważałyby autonomię podmiotu i relatywizowały kluczowe dla życia jednostki wartości, okazała się także skuteczną barierą przed sięganiem po dorobek współczesnej socjologii, nawet zawężonej do socjologii moralności. Dwudziestowieczna socjologia, wbrew oczekiwaniom jej ojców-założycieli, także niechętnie zajmowała się problematyką moralności, mając wyraźny problem z określeniem specyfiki norm moralnych⁶. W efekcie zarówno etycy, jak i socjologowie wciąż postrzegają dokonania drugiej strony jako w istocie bez większego znaczenia dla własnej dyscypliny. Uzasadnienia stanu tej życzliwej obojętności na płaszczyźnie teoretycznej należy szukać przede wszystkim w tradycyjnie akceptowanym rozróżnieniu tego, co jest, i tego, co być powinno. Zgodnie z tym rozróżnieniem przyjmuje się, że etyka to dyscyplina spekulatywna odkrywająca i badająca idealną sferę wartości i norm, socjologia moralności natomiast to dyscyplina empiryczna opi-

⁴ Np. radykalny konstruktywizm E. von Glasersfelda, radykalne programy socjologii wiedzy (np. szkoła Edynburska) lub konstruktywizm społeczny N. Luhmanna (por. np. B. Balicki i in. (red.), *Radykalny konstruktywizm. Antologia*, Wrocław 2010).

⁵ Atomizm metodologiczny w naukach społecznych przyjmuje, że wszelkie procesy społeczne można ostatecznie wyjaśnić poprzez odwołanie się do działań poszczególnych jednostek.

⁶ S. Lukes posuwa się nawet do stwierdzenia, że socjologia moralności, choć intensywnie zajmowano się nią w dwudziestowiecznej socjologii, zanikła a kategoria moralności nie jest już dziś wyodrębnionym przedmiotem badań, które miałyby wyraźnie określoną specyfikę (S. Lukes, „The Social Construction of Morality”, w: S. Hitlin, S. Vaisey (eds), *Handbook of the Sociology of Morality*, Dordrecht 2013, s. 549).

sująca, jak różne rzeczywiste mechanizmy życia społecznego wpływają na postrzeganie i zniekształcanie owych idealnych relacji prowadząc do powstawania całej gamy historycznie, kulturowo i społecznie zmieniających systemów aksjo-normatywnych. O ile zatem etyka kładzie nacisk na wymiar idealny abstrahując od partykularnych warunków jego realizacji, o tyle dla socjologii moralności kluczowe jest wyjaśnienie, w jaki sposób mechanizmy życia społecznego wpływają na różnicowanie postaw wobec norm i wartości, abstrahując z kolei od tego, jak owe wartości i normy jawią się w opisie idealnym. Podejście takie prowadzi do wyartykułowanego przez M. Webera i przez długi czas powszechnie akceptowanego założenia o aksjologicznej neutralności socjologicznych badań nad moralnością. Z punktu widzenia socjologii nie jest bowiem istotne, jak powinna kształtować się sfera moralna, ale co sprawia, że w realnych warunkach kształtuje się tak, a nie inaczej⁷. Ostateczne cele obu dyscyplin ujmowane są jako niezależne: etyka ma opisywać wszelkie działania z punktu widzenia idealnych celów osoby (nawet za cenę całkowitej idealizacji związanej z ignorowaniem realnych uwarunkowań rozwoju i warunków działania człowieka), socjologia natomiast ma analizować sferę aksjo-normatywną z punktu widzenia tworzenia (1) mechanizmów kooperacji i solidarności grupowej, (2) mechanizmów grupowej identyfikacji i wykluczenia oraz (3) warunków do utrzymania spójnego obrazu życia z punktu widzenia poszczególnych członków społeczności⁸.

Dzięki takiemu podziałowi zadań, mechanizmy społeczne kształtu-

⁷ Przedstawiony podział doskonale widać w tekstach próbujących określić, czym jest socjologia moralności. Np. J. Mariański pisze tak: „Socjologia pokazuje aktualne wartościowania moralne w społeczeństwie, ujmując moralność w aspekcie dynamicznym, nie zaś jako ustalony raz na zawsze statyczny porządek rzeczy. Z tego punktu widzenia socjolog ma do czynienia z pluralizmem w moralności. (...) Socjologia moralności jako opisowo-wyjaśniająca subdyscyplina socjologiczna zajmuje się tylko określonym aspektem życia moralnego, bada, w jaki stopniu jest ono wyrazem komunikacji międzyludzkiej, interakcji i relacji społecznych. Zajmuje się wykazaniem empirycznych podobieństw, zależności i kierunku związków pomiędzy pewnymi zjawiskami. Analizuje więc społeczno-kulturowy aspekt życia moralnego. (...) Teza o moralności jako fakcie społecznym nie oznacza oczywiście redukcji moralności tylko do uwarunkowań społecznych (...). Byłoby to nieuzasadnione i świadczyłoby o braku elementarnego zrozumienia aspektowości badań naukowych.” (J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin 1989: s. 59-61).

⁸ Tak opisują zadania socjologii moralności S. Hitlin i S. Vaisey (idem, „Back to the Future. Reviving the Sociology of Morality”, w: idem (eds), *Handbook of the Sociology of Morality*, op. cit., s. 10).

jące systemy normatywne wraz z całą ich wewnętrzną dynamiką mogą być ujęte jako *jeden z wielu* czynników wpływających na poszczególne wybory moralne autonomicznych jednostek, co pozwala na dookreślenie pola badań nauk społecznych i wyraźnie oddzielenie go od np. badań psychologicznych. Filozofia moralna ma natomiast dostarczać nadrzędnych wyjaśnień, w jaki sposób jednostki powinny działać, biorąc pod uwagę całą złożoność sytuacji decyzyjnej podmiotu. Wyjaśnienia te mają zapewnić jedność i całościowość opisu w obliczu, z jednej strony, realnych różnic pomiędzy empirycznie obserwowanymi systemami normatywnymi poszczególnych grup, społeczności czy kultur, z drugiej – całej palety determinant psychologicznych mogących wpływać na zachowania jednostek. W ten oto sposób ma zostać uratowana delikatna równowaga pomiędzy wolnością wyborów osób zakładaną przez etykę a determinizmem czynników wpływających na te wybory opisywanych przez nauki empiryczne. Równowagę tę mają zapewnić różne pośrednie konstrukcje teoretyczne (takie jak np. „niewłaściwe nawyki”, „słaba wola”, „błędny ogląd”, „resentyment”, „moralność grupowa”, „świadomość fałszywa” czy „dyskursy”), które, nawet jeśli okazują się niesłychanie kłopotliwe w szczegółach, pozwalają na dogodne przejście od rozważań etycznych do ustaleń nauk empirycznych.

Tak ustalony stosunek etyki do społecznych nauk o człowieku stał się obecnie bardzo trudny do obrony jako ogólne założenie metodologiczne. Nie sposób dziś w etyce filozoficznej abstrahować od wpływu socjologicznych paradygmatów badawczych, nawet jeśli wybór którejs z ich licznych odmian siłą rzeczy musi być uznany za wyraźną deklarację metateoretyczną. Powodów można wskazać wiele, ograniczy się do trzech najważniejszych.

Po pierwsze, w sporze o to, co indywidualne, a co zbiorowe, etyka i socjologia zdają się mocno do siebie zbliżać. Z jednej strony, etyka nie jest już w stanie bronić zdecydowanie zbyt uproszczonej wizji podmiotu jako w pełni samoistnej jednostki, której cechy są jedynie akcydentalnie powiązane ze wspólnotą i wyznaczonymi przez nią warunkami aktywności praktycznej. Nie chodzi tu o nawet to, by etyka uwzględniała jakies partykularne ograniczenia danej społeczności, ale by była zdolna do uwzględnienia samego faktu zakorzenienia jednostki i jej działań w życiu zbiorowości, co musi zakładać jakąś rozbudowaną wizję owej zbiorowości⁹. Z drugiej strony, w obrębie socjologii coraz bar-

⁹ Por. P. Pharo, *Moralność a socjologia*, przeł. J. Stryczyk, Warszawa 2008, s. 50.

dziej widoczne jest przyjmowanie założeń wykraczających poza tradycyjny spór o samoistność tego, co społeczne¹⁰ i poszukiwanie trzeciej drogi, która pozwoli na opis uwarunkowań społecznych bez przyjmowania determinizmu społecznego. W dużej mierze prowadzi to do rozszerzenia paradygmatów socjologii w kierunku całościowych wizji filozoficznych¹¹.

Po drugie, na relacje etyki i nauk społecznych coraz mocniej rzutuje kwestia globalnie przebiegających procesów modernizacyjnych i rozpadu klasycznego uniwersum pojęciowego, co musi wpływać na rozumienie najbardziej fundamentalnych idei leżących u podstaw całej refleksji filozoficzno-etycznej. Wraz z uświadomieniem historyczności wiedzy i jej społecznego charakteru, stało się oczywiste, że także refleksja etyczna w jakimś zakresie musi podlegać ewolucji odpowiadającej przeobrażeniom życia społecznego. W tym sensie już nie tylko moralność, ale i sama etyka jako zestaw dominujących teorii i sposobów prowadzenia refleksji nad moralnością (lub wręcz po prostu to, co głoszą ludzie zawodowo zajmujący się etyką) stała w jakimś stopniu problemem socjologicznym – paradoksalnie tym większym, im większe stały się w stosunku do niej oczekiwania wynikające z dekonstrukcji podstawowych idei filozoficznych. Jednak ten sam proces, który doprowadził do postawienia pytania o społeczne źródła teorii etycznych, odsłonił równocześnie mechanizmy, które pozwalają odrzucić tezę o normatywnej neutralności nauk społecznych i spojrzeć na nie jak na narzędzie realizacji szerokiego projektu etycznego (a raczej ideologicznego), dominującego w myśli Zachodu co najmniej od XVIII wieku. Projekt ten, odwołując się do szczególnego rozumienia racjonalności oraz wolności jednostki, zakładał rekonstrukcję całego świata społecznego, czego apogeum było powstanie liberalnego państwa demokratycznego o charakterze socjalnym. Wraz z kryzysem instytucji tego państwa cały ten projekt stał się problematyczny. Relacja etyki i nauk społecznych okazuje się zatem isticie dialektyczna – nowy pro-

¹⁰ Tradycyjnie spór ten jest ujmowany jako spór pomiędzy podejściem Webera a podejściem Durkheima. W kwestii stanowisk pośrednich i ich znaczenia dla socjologii moralności por. np. Ch. Powell, „Four Concepts of Morality”, w: S. Hitlin, S. Vaisey, *Handbook of the Sociology of Morality*, op. cit.

¹¹ Bywa to niekiedy uznawane za przejaw kryzysu teoretycznego, który przechodzi sama socjologia, wyraźnie zatracająca swoją odrębność w stosunku do filozofii (por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2011, s. 943).

jekt etyczny wymaga nowego ujęcia zjawisk społecznych i nowej ich diagnozy, co z kolei musi rzutować na sposób prowadzenia refleksji etycznej. Wyrazem tego napięcia stała się wspomniana już popularność idei konstruktywistycznych, które przestały ograniczać się do socjologii wiedzy i z powodzeniem są rozwijane w filozofii nauki a nawet teorii poznania.

Trzecim ważnym powodem odrzucenia tradycyjnego ujęcia relacji etyka-nauki społeczne jest wszechobecny pragmatyzm myślenia, który w stosunku do etyki przejawia się w postaci coraz mocniej artykułowanych oczekiwań rozwiązywania konkretnych problemów praktycznych generowanych przez rozwój cywilizacyjny na wszystkich poziomach – od etyk zawodowych poczynając, na kwestiach wartościowania przemian globalnych kończąc. Jakakolwiek próba zmierzenia się z tymi problemami ze strony etyki musi jednak zakładać jakiś modelowy opis mechanizmów i uwarunkowań funkcjonowania wchodzących w grę zbiorowości¹² – czy to małych środowisk powiązanych siecią złożonych relacji, czy dynamicznie przeobrażających się makrostruktur.

Pomimo wyraźniej zmiany paradygmatów w etyce i socjologii moralności, tradycyjne linie demarkacyjne pomiędzy tymi dyscyplinami, z racji swej klarowności i praktycznej wygody, są ciągle obecne w praktyce badawczej, zarówno na poziomie ujęć ogólnych, jak i na poziomie rozważań szczegółowych, w etykach stosowanych i przy analizowaniu wąskich zagadnień empirycznych. Deklarowana odrębność zwalnia także z obowiązku wzajemnej znajomości. W efekcie wzajemne odwołania, których nie da się całkowicie wyeliminować, stają się mocno karykaturalne, bazują bowiem na bardzo uproszczonym i nieaktualnym obrazie swoich dokonań¹³. Dotyczy to zwłaszcza etyków, których wiedza socjologiczna zazwyczaj ogranicza się do rozwinięć klasycznych

¹² Analiza, a nawet samo dostrzeżenie wielu problemów z zakresu etyk stosowanych i zawodowych jest po prostu nie możliwe bez odwołań do teorii opisujących dynamikę współczesnych przemian społecznych, jak i szczegółowych ustaleń z zakresu psychologii społecznej i socjologii.

¹³ Za jak bardzo nieistotną uznawana jest wiedza socjologiczna dla etyków świadczy np. to, że programie niektórych otwieranych ostatnio na polskich uczelniach kierunkach studiów *Etyka* w ogóle nie przewidziano zajęć nie tylko z socjologii, ale nawet z socjologii moralności. Pod tym względem sytuacja psychologii (być może z racji odniesień do kognitywistyki) wydaje się znacznie lepsza, niż socjologii.

teorii z zakresu filozofii społecznej posługujących się anachroniczną z punktu widzenia współczesnej socjologii aparaturą pojęciową¹⁴.

Jedną z niewielu współczesnych prób starających się uwzględnić elementy determinizmu społeczno-kulturowego w rozważaniach etycznych, a podejmowanych ze świadomością wszystkich najważniejszych problemów, z jakim musi się zmierzyć teoria metaetyczna, jest propozycja broniona od początku lat dziewięćdziesiątych XX w. przez D. Coppę. Propozycja ta zaliczana jest dziś do grupy metaetycznych teorii konstruktywistycznych¹⁵, a jej cechą charakterystyczną jest odejście od ujęcia redukującego to, co społeczne do właściwości członków społeczności, czyli podrzucenie atomizmu metodologicznego w naukach społecznych. Jak postaram się pokazać, z różnych powodów trudno teorię D. Coppę uznać za udaną. Jej bliższa analiza pozwoli jednak lepiej uświadomić sobie pułapki, jakie czyhają na tego rodzaju teorie etyczne, co być może przyczyni się do zaproponowania lepszych rozwiązań lub przynajmniej wskazania, gdzie można ich poszukiwać.

Konstruktywizm społeczny w metaetyce – koncepcja D. Coppę

Konstruktywizm w metaetyce¹⁶ nie jest prostym odbiciem konstruktywizmu w naukach społecznych, nie musi także iść tak daleko w swoich tezach, jak radykalne wersje konstruktywizmu w teorii wiedzy i teorii poznania. Jego podstawowym założeniem jest przyjęcie, że moralne sądy normatywne i wartościujące nie odnoszą się do realnych faktów moralnych, ale mimo to można orzekać o ich prawdziwości lub fałszy-

¹⁴ W pewnym zakresie dotyczy to także socjologów moralności, dla których często głównym problemem etyki wciąż pozostaje spór klasycznego kantyzmu z klasycznym utylizaryzmem (por. G. Abend, „Two main problems in the sociology of morality”, *Theory and Society* 37 (2008), s. 87-88).

¹⁵ C. Bangoli, „Constructivism in Metaethics”, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (spr 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/constructivism-metaethics/>. Taka klasyfikacja wynika w dużej mierze z rozszerzenia kategorii konstruktywizmu, jakie w metaetyce dokonało się w ostatniej dekadzie – sam D. Coppę swoją teorię początkowo określał jako naturalistyczną.

¹⁶ Nurt ten w pełni ukształtował się w metaetyce dopiero na początku XXI wieku, choć jego główną inspiracją były prace J. Rawlsa, a za głównego przedstawiciela uchodził Ch. Korsgaard, która pierwsze prace broniące podejścia konstruktywistycznego w metaetyce publikowała na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku.

wości. Uznanie prawdziwości takich sądów dokonuje się poprzez stwierdzenie, że są one wynikiem poprawnego zastosowania pewnej procedury, która wychodzi od podstawowych sądów normatywnych wynikających z kolei z analizy samej aktywności praktycznej. Największym popularnością w metaetyce cieszą się te ujęcia, które nawiązują do formalnego opisu podmiotu w duchu kantowskim, część etyków zainteresowanych konstruktywizmem uważa jednak, że tego rodzaju teoria metaetyczna musi zawierać dodatkowe założenia dotyczące racjonalności praktycznej, w tym także rozbudowany opis zjawisk społecznych. W tej grupie lokuje się propozycja D. Copp'a, zawarta przede wszystkim w książce *Morality, Normativity, and Society*¹⁷, klasyfikowana zazwyczaj jako metaetyczny konstruktywizm społeczny.

D. Copp zmierza do wykazania, że (1) można orzekać o prawdziwości sądów moralnych na podstawie uzasadnienia, jakie posiadają bazowe dla nich standardy (normy, reguły); (2) standardy te składają się na niezbędny do należytego funkcjonowania każdej społeczności kodeks moralny stanowiący część transmisji kulturowej. Kwestię pierwszą Copp wyjaśnia w ramach koncepcji, którą określa mianem „teorii sądów moralnych odwołującej się do norm standardowych” (*standard-based theory*), kwestię drugą tłumaczy za pomocą „teorii zorientowanej społecznie” (*society-centered theory*), deklarując jednocześnie ich niezależność¹⁸.

Przez standardy moralne Copp rozumie normy lub reguły, które wyrażane są za pomocą imperatywów. Nie są one zatem nośnikami prawdziwości, a jedynie mogą być w należyty sposób uzasadnione. Sądy moralne mogą być natomiast prawdziwe lub fałszywe, ponieważ są sądami na temat owych standardów. Standardy moralne (a także standardy racjonalności)¹⁹ określają kryteria oceny naszych działań, a także naszych stanów psychicznych, charakterów, a nawet instytucji społecznych²⁰. Podobnie można oczywiście definiować wszelkie sądy normatywne, Copp musi zatem wyjaśnić różnicę pomiędzy standardami moralnymi a standardami innego typu, np. językowymi, prawnymi, zwyczajowymi. Te drugie uzasadniać ma jedynie powszechność rzeczywistego stosowania (w obrębie pewnych grup lub całych społeczności), te pierwsze natomiast muszą być uzasadnione w sposób

¹⁷ D. Copp, *Morality, Normativity, and Society*, Oxford UP, 2001 (I wyd. 1995).

¹⁸ *Ibidem*, s. 5.

¹⁹ *Ibidem*, s. 23.

²⁰ *Ibidem*, s. 19.

bardziej fundamentalny. Copp wyróżnia dwa typy uzasadnienia standardów moralnych: redukcjonistyczny i nieredukcjonistyczny. Wersja redukcjonistyczna przyjmuje, że całą mnogość moralnych norm standardowych da się sprowadzić do pewnych szczególnych norm odnoszących się do racjonalnego wyboru lub racjonalności praktycznej²¹, która z kolei może być zdaniem Copp'a wyjaśniana na trzy sposoby: instrumentalny, kantowski i arystotelesowski²². Ponieważ każda z tych wersji jest zdaniem Copp'a obciążona poważnymi wadami, proponuje wersję nieredukcjonistyczną: standardowe normy moralne są uzasadnione w danej społeczności, jeśli racjonalnie byłoby oczekiwać, że ta społeczność jako kodeks moralny wybierze dany zestaw norm spośród wszystkich możliwych zestawów alternatywnych²³.

Do tego punktu koncepcja Copp'a nie jest szczególnie nowatorska – wydaje się po prostu kolejną wariacją na kanwie schematu kontraktualistycznego. Wyraźna nowość polega na tym, że wybór społeczny nie jest rozumiany przez Copp'a jako wybór poszczególnych jednostek, które na drodze pewnej ogólnej procedury, mając na uwadze własne interesy, dochodzą do akceptacji rozwiązania właściwego dla całej społeczności. Copp odrzuca bowiem atomizm metodologiczny: procesy społeczne nie dadzą się jego zdaniem zredukować do wyborów poszczególnych członków tej społeczności, nawet jeśli założymy jakieś szczególne warunki idealizacji (np. zasłonę niewiedzy). Dany zestaw standardów moralnych zostaje wybrany – czy też raczej jest konstruowany, choć Copp nie używa tego określenia – przez daną społeczność, ponieważ przyczynia się do zwiększenia jej zdolności do zaspakajania potrzeb i do rozwoju jako *społeczności*, a nie sumy jednostek. Jest zatem oceniany z punktu widzenia potrzeb całej społeczności, a nie z punktu widzenia pragnień poszczególnych członków tej społeczności – poszczególne osoby nie muszą racjonalnie pragnąć tego kodeksu. Charakterystyka jednostek nie wystarcza zatem do tego, by uznać kodeks za uzasadniony z punktu widzenia całej społeczności²⁴, a tym samym nie można uzasadniać ostatecznego wyboru norm i zasad moralnych na drodze kontraktualistycznej.

²¹ Ibidem, s. 55.

²² Ibidem, s. 59.

²³ Ibidem, s. 104. Teza ta zawiera ukryte założenie, że każda społeczność potrzebuje *jakiegoś* kodeksu moralnego, by realizować swoje potrzeby, co Copp uzasadnia oddzielnie.

²⁴ Ibidem, s. 113, 120-121.

Jak widać, istota koncepcji Coppa sprowadza się do propozycji wyjaśnienia, w jaki sposób społeczność jako całość konstruuje kodeksy moralne i co decyduje o uznaniu tego, a nie innego konstruktów za racjonalny. Takie wyjaśnienie musi z kolei angażować jakąś złożoną, holistyczną i zarazem funkcjonalistyczną koncepcję społeczności, choć jednocześnie Copp zdaje się sądzić, że ujęcie funkcjonalistyczne musi być rozumiane szerzej, niż tylko w kategoriach trwania i rozwoju społeczności²⁵. I właśnie brak rozbudowanej koncepcji społeczeństwa zarzuca większości współczesnych teorii etycznych²⁶. Choć jednak prezentacji swojej koncepcji społeczeństwa poświęca cały rozdział, trudno oprzeć się wrażeniu, że omówienie to jest bardzo ogólnikowe a jego głównym celem jest obrona holizmu. Jeśli jednak połączyć wizję holistyczną z koncepcją racjonalnego wyboru, to wyłania się poważny problem: w jaki sposób społeczność jako całość może dokonywać racjonalnych wyborów, a nawet więcej: w jaki sposób w ogóle dochodzi do jakiegokolwiek wyboru, jeśli wybór ten nie może być opisany jako prosta wypadkowa wyborów poszczególnych podmiotów²⁷.

Aby wyjaśnić, jak społeczność może wybierać, Copp sięga po analogię do małych grup, w których wybór następuje przez konsensualne uzgodnienie preferencji odpowiadających preferencjom większości członków grupy. Copp przyjmuje, że zasada konsensusu faktycznie funkcjonuje także na poziomie złożonych społeczności. Ostateczny wybór dokonuje się zawsze poprzez uogólnienie dominujących wyborów jednostek, choć Copp zastrzega się, że nie oznacza to, iż wybór społeczny da się zredukować do wyborów indywidualnych, jak zakłada ujęcie atomistyczne, ponieważ preferencje indywidualne mogą się zmieniać pod wpływem preferencji społecznie dominujących. Proponowane wyjaśnienie różni się od podejścia redukcjonistycznego przede wszystkim tym, że pewne jednostki nie muszą opowiadać się za rozwiązaniami ostatecznie wybranymi przez społeczność, a mimo to dalej mogą być uważane za racjonalne. W ten sposób Copp omija problem jedności racjonalnych jednostek, którego rozwiązanie wymaga przedstawienia warunków racjonalności podmiotu poprzez odwołanie się do idealizacji jego właściwości lub idealizacji warunków podejmowania jednostkowych wyborów (np. poprzez opis sytuacji pierwotnej).

²⁵ Ibidem, s. 111-112, 118.

²⁶ Ibidem, s. 124-125.

²⁷ Ibidem, s. 144.

Jak widać, Copp z jednej strony rzeczywiście odrzuca atomizm poprzez przypisanie społeczności jednolitych preferencji, z drugiej jednak stara się utrzymać substancjalny związek pomiędzy preferencjami społeczności a preferencjami większości jej członków²⁸. W szczególności zakłada, że oba typy wyborów polegają na realizacji tej samej zasady, co pozwala na charakteryzowanie racjonalnych wyborów zbiorowych w analogiczny sposób, poprzez generalizację, jak wyborów jednostkowych, choć przy założeniu, że jedno do drugich się nie redukuje²⁹. Dzięki tezie o rozszerzeniu Copp może przejść do odpowiedzi na drugie kluczowe pytanie – jakie wybory społeczne standardów moralnych są racjonalne? – zaczynając od charakterystyki racjonalności podmiotowej.

Na wstępie tej części rozważań Copp zastrzega, że wyjaśnienie utylitarystyczne uważa za błędne – w jego miejsce proponuje wyjaśnienie odwołujące się jednocześnie do potrzeb i wartości (*needs-and-values theory*). Potrzeby podstawowe zakorzenione są w obiektywnej naturze podmiotu, nie są zatem konstruktami psychicznymi lub społecznymi, ale bazują na obiektywnej charakterystyce racjonalności praktycznej³⁰. Są też pierwotne w tym sensie, że nie są instrumentalne ze względu na realizację innych potrzeb. Tak rozumiane potrzeby zawierają w sobie komponentę normatywną: podmiot posiada racje, by dążyć do ich zaspokojenia i jednocześnie posiada racje, by nie podejmować działań, które stoją na drodze do realizacji tych potrzeb. Racje te także nie zależą od indywidualnej oceny sytuacji, ale konkretny podmiot może pod wpływem czynników psychologicznych i społecznych mylić się w ocenie swoich potrzeb i wyborze najlepszych sposobów ich realizacji.

Dalsza analiza wymaga dokładniejszej charakterystyki potrzeb podstawowych. Copp łączy je z dwiema kategoriami: krzywdą oraz normalnym życiem z punktu widzenia podmiotu racjonalnego, czyli dążącego do spełnienia wymogów minimalnej racjonalności. Właśnie owe wymogi określone są przez najbardziej podstawowe standardy, czyli imperatywy nakazujące pewne działania. Aby uniknąć regresu *ad infinitum* w określaniu, co to jest minimalna racjonalność, Copp stosuje typowy w takich sytuacjach zabieg: wymóg minimalnej racjonalności

²⁸ Ibidem, s. 150.

²⁹ Ibidem, s. 162-163.

³⁰ Ibidem, s. 168-172.

sprowadza się do zapewnienia warunków racjonalnego działania, a podstawowe standardy odnoszą się właśnie do owych warunków. Ostatecznie zatem minimum tego, co pragnie racjonalny podmiot, to móc działać racjonalnie, czego z kolei warunkiem jest podmiotowa autonomia. Ogólny standard autonomii podmiotu niewiele jednak wyjaśnia, ponieważ przejście od tego standardu do konkretnych imperatywów działania należy uznać za względne z uwagi na uwarunkowania społeczne.

Aby uniknąć tego wniosku – a przynajmniej ograniczyć jego konsekwencje – Copp wzbogaca warunki początkowe poprzez odwołanie się do wartości. Przez wartości rozumie standardy, które podmiot w sposób konsekwentny realizuje w ciągu swojego życia, uważając jednocześnie, że powinny być realizowane³¹. Uspójniają i ukierunkowują one działania podmiotu w ujęciu długofalowym, a zapewnienie warunków do ich realizowania także składa się na standardy racjonalności minimalnej. Wartości te są jednak względne i nie można wskazać kryteriów ich uzasadnienia, co nadaje koncepcji Copp'a charakter liberalny: wartości są indywidualne, potrzeby obiektywne, człowiek musi jednak bilansować w swoim życiu równocześnie obie grupy standardów, choć mogą one niekiedy być konfliktowe. Nie można jednak wskazać żadnych ogólnych reguł rozwiązywania tych konfliktów, a z konkretnej sytuacji konfliktowej może być wiele sposobów wyjścia. Jakiegokolwiek reguły są konstruowane doraźnie.

Standardy moralne nie redukują się jednak do standardów związanych z podstawowymi potrzebami i indywidualnymi wartościami idealnego podmiotu, ponieważ holistyczna koncepcja Copp'a takiej kategorii nie przewiduje. Moralność tworzy się dopiero na poziomie społecznym, choć procesy jej konstytuowania są analogiczne do procesów przebiegających na poziomie podmiotowym. W szczególności teoria potrzeb i wartości indywidualnych posiada swój społeczny odpowiednik. Standardom podstawowym na poziomie racjonalności podmiotowej – czyli zapewnieniu możliwości autonomicznego realizowania potrzeb – na poziomie racjonalności społecznej odpowiadają standardy gwarantujące współdziałanie i konsensus. Spełnienie tego standardu jest obiektywnym warunkiem minimalnej racjonalności społecznej. Poszerzenie tego warunku oznacza wybór standardów, które możliwie najlepiej służą zapewnieniu równowagi pomiędzy dą-

³¹ Ibidem, s. 178 n.

żeniem do spełnienia obiektywnych potrzeb społecznych a realizacją względnych wartości społecznych. Może to niekiedy prowadzić do konfliktu z racjonalnością podmiotową reprezentowaną przez poszczególnych członków społeczności (o ile są w mniejszości). Standardy te składają się na kodeks moralny, który ma charakter konstruktów powstałego poprzez odwołanie się do procedury wykorzystującej konsensus, a służy możliwie bezkonfliktowej realizacji potrzeb społecznych i indywidualnych z uwzględnieniem indywidualnych wartości w ramach wartości wspólnotowych. Jeśli uwzględniane cele mają charakter doraźny, preferowany kodeks jest racjonalnie uzasadniony, ale nie jest kodeksem idealnym – ten powinien koncentrować się na perspektywie długofalowej³². W pewnym zakresie można przewidzieć, co taki kodeks powinien zawierać: Copp wskazuje na preferowanie autonomii, równości, tolerancji dla drobnych indywidualnych nieracjonalności, choć nic nie jest tu jednoznacznie przesądzone ze względu na dynamikę życia społecznego.

Jakiej teorii społecznej potrzebuje metaetyka?

Rozwiązanie zaproponowane przez D. Coppę z wielu powodów trudno uznać za satysfakcjonujące. Zaczniemy jednak od próby wskazania motywów skłaniających do poszukiwania tego typu rozwiązań teoretycznych. Zaprezentowane ujęcie ma być holistyczne, czyli uwzględniające nieredukowalne do zachowań jednostkowych mechanizmy społeczne, starając się jednocześnie nie traktować tych mechanizmów w sposób deterministyczny. Dzięki perspektywie holistycznej możemy uniknąć najpoważniejszego chyba problemu konstrukcji metaetycznych, czyli podania cech idealnego podmiotu racjonalnego, obiektywnego i niezmiennego systemu potrzeb i wartości wystarczających do uzasadnienia wszelkich norm działania lub też podania cech idealnej sytuacji pierwotnej, tak by zapewnić (w idealnych warunkach) jednomyślność wyboru zasad lub standardów moralnych. W ujęciu Coppę racjonalność społeczna, na poziomie której tworzy się moralność, jest niezależna od racjonalności podmiotowej, oba poziomy mają jedynie analogiczną strukturę. Moralność jest tu rozumiana jako układ standardów normatywnych, które wyłaniają się z samego procesu życia społecznego, o który zakładamy jedynie, że uczestniczą w nim pod-

³² Ibidem, s. 200.

mioty mające *jakiś* potrzeby podstawowe (w pewnym minimalnym zakresie zbieżne) i kierujące się *jakimiś* wartościami życiowymi, co wydaje się po prostu antropologicznym faktem. Funkcję idealnego pomiotu, który dokonuje ustalenia – lub odkrycia – podstawowych norm, zasad czy wartości moralnych w zaproponowanej teorii przejmuje odwołanie się do konsensusu, który ma być elementem mediującym pomiędzy poziomem celów indywidualnych podmiotów a dobrem wspólnym. Konsensus ten ma dwie ważne cechy: po pierwsze, obejmuje nie tylko obiektywne potrzeby (indywidualne i społeczne), ale także wartości bez rozsądzania, czy są racjonalne, jest więc z istoty względny, po drugie – nie ma charakteru redukcjonistycznego, nie odnosi się zatem do jakichś konkretnych zasad naczelnych lub elementarnych ich zestawów, ale obejmuje cały kodeks moralny danej społeczności, dążąc do uzyskania maksymalnej spójności. Pozwala to na uwzględnienie dynamiki przemian historyczno-społecznych, a także na włączenie w obręb opisu etycznego kategorii społecznych o charakterze konstruktywistycznym, zwłaszcza wywodzących się z konstruktywizmu „lokalnego”. Kategorie takie jak na przykład „rodzina”, „naród”, „pleć społeczna”, reguły lojalności grupowej, reguły wymiany ekonomicznej czy reguły posługiwania się czasem społecznym nie są traktowane jako całkowicie nieistotne, akcydentalne dla formowania najbardziej podstawowych moralnych norm standardowych, ale też nie ujmuje się ich jako odnoszących się do obiektywnych i niezmiennych cech rzeczywistości społecznej. Wszystkie tego rodzaju kategorie i reguły składają się na system wartości społecznych, które z kolei są brane pod uwagę w procedurze dążenia do konsensusu. Ostatecznie zatem standardy moralne nie są określone poprzez fakty moralne, ale są „wybierane”, czyli właśnie konstruowane, przez społeczność z uwagi na potrzeby i wartości typowe dla tej społeczności. Z punktu widzenia metaetyki znika zatem problem wyjaśnienia natury faktów moralnych – co, jak wiadomo, jest jednym z podstawowych problemów realizmu metaetycznego – ale jednocześnie nie oznacza to przyjęcia nonkognitywizmu, ponieważ można nadal orzekać o prawdziwości lub fałszywości sądów moralnych.

Intencje kryjące się za omawianą propozycją teoretyczną są zatem jasne, pytanie tylko, czy ostateczny wynik można uznać za przekonującą. Niestety, Copp nie próbuje nawet opisać, jak dochodzi do negocjowania owego kluczowego konsensusu. Powściągliwość ta, choć razi

powierzchnością, wydaje się jak najbardziej zamierzona: wyłanianie się kodeksów moralnych ma w ujęciu Copp'a zawsze przebieg specyficzny dla danej społeczności i jest nieustannym dynamicznym procesem, którego nie można ująć w jednoznacznym opisie, także i dlatego, że uwzględnia zmiany postaw podmiotów. Pomimo owego niedookreślenia, skonstruowane w ten sposób kodeksy są w ujęciu D. Copp'a obiektywne w tym sensie, że ich uzasadnienie może być przedmiotem racjonalnego sporu, a prawdziwość sądów moralnych przedmiotem obiektywnej weryfikacji. Ponieważ ostatecznym punktem odniesienia jest praktyka radzenia sobie przez wspólnotę z realnymi problemami stojącymi na drodze realizacji potrzeb i wartości, uzyskujemy typowe dla ujęć konstruktywistycznych połączenie kontekstualności zasad z możliwością ustalenia ich prawdziwości. Wiara, że opisana procedura zapewnia istnienie stabilnej równowagi pozwalającej na optymalne działanie społeczności, wymaga jednak jakiegoś uzasadnienia. Ograniczenie się do stwierdzenia, że konsensualne ustalenia na poziomie całych społeczności są możliwe, ponieważ realnie obserwujemy je w małych grupach, wydaje się stanowczo zbyt optymistyczne.

Prawdziwe powody niedopowiedzeń koncepcji Copp'a są jednak znacznie poważniejsze. Należy ich szukać w modelu społeczeństwa, który Copp usiłuje zaadoptować do rozważań metaetycznych. Model ten jest wprost zapożyczony z funkcjonalizmu socjologicznego, przede wszystkim w wersji T. Parsonsa³³. Zaproponowane przez Copp'a ujęcie kodeksu moralnego jest czysto funkcjonalistyczne: zgodnie z przyjętą definicją kodeks jest racjonalnie uzasadniony jeśli najlepiej odpowiada potrzebom i wartościom danego społeczeństwa z uwagi na jego rozwój. Moralne normy społeczne tworzą pewien system podlegający swoistym i niezależnym od jednostek przeobrażeniom prowadzącym do uzyskania równowagi („ładu społecznego”) ze względu na przeobrażenia innych systemów społecznych i zmiany zewnętrzne³⁴. Równowaga ta uwzględnia potrzeby i wartości zarówno jednostkowe, jak i społeczne, ujęte teleologicznie, czyli jako cele dążeń. Aby przejść od opisu realnych systemów norm do ich oceny, czyli przedstawienia koncepcji

³³ Ibidem, s. 124-128.

³⁴ Jak podaje J. Szacki, odkrycie normatywnego porządku regulującego stosunki międzyludzkie, a wytwarzanego i jednocześnie umożliwiającego interakcje Parsonsa uważał za największe dokonanie socjologii (J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2011, s. 819; tam też ogólna charakterystyka funkcjonalizmu w socjologii, s. 805-828).

idealnego kodeksu moralnego, nie wystarcza sama charakterystyka owych celów pod kątem ich racjonalności. Takie rozwiązanie wymagałoby ustalenia już na poziomie opisu zachowań jednostki sztywnego kanonu potrzeb i wartości, które racjonalnie jest realizować. Ponieważ Copp jest bardzo sceptyczny wobec takiego rozwiązania, zgodnie z holistycznymi założeniami swojej propozycji, przenosi problem wyżej, na poziom społeczności jako całości. W tym celu sięga po ważną dla funkcjonalizmu kategorię „dysfunkcji”: każdy realny kodeks można uznać za w jakimś zakresie dysfunkcyjny³⁵ nie przestając jednak wierzyć, że dla danej społeczności i danego czasu historycznego istnieje kodeks idealnie zespalaający wszelkie możliwe cele, indywidualne i społeczne, przynajmniej w tym sensie, że jest *możliwie najlepszy*. Przyjęcie takiego rozwiązania wyjaśnia, dlaczego w zaproponowanym przez Coppę modelu ani nie ma szczegółowych wyjaśnień dotyczących standardów składających się na idealny kodeks normatywny, ani nawet rozbudowanego opisu procedur prowadzących do ustalenia się konsensusu wokół jakiegoś kodeksu moralnego w danym społeczeństwie.

Z punktu widzenia potrzeb analizy metaetycznej takie rozwiązanie jest jednak niewystarczające: etyka musi dostarczyć narzędzi pozwalających na analizę możliwych dróg działania z punktu widzenia autonomicznej jednostki, która może mieć świadomość dysfunkcyjności niektórych obowiązujących rozwiązań normatywnych. Ten aspekt pozostaje poza zainteresowaniami socjologa, etykowi nie wolni jednak zignorować potencjalnego konfliktu wartości jednostkowych i społecznych. Copp zdaje sobie z tego sprawę, dlatego od czasu do czasu zastrzega się, że jego koncepcja nie jest w pełni holistyczna, lecz uwzględnia także perspektywę indywidualną. Owa autonomia może się w takim systemie wyrażać tylko poprzez wartości jednostkowe, które D. Copp zdaje się traktować jako dane, zakładając że są naturalne lub po prostu stanowią obiektywne (choć indywidualne) wyposażenie podmiotu. Nie wiadomo jednak, w jaki sposób jednostka „wybiera” swoje wartości, a nawet nie jest oczywiste, że potrzeby podstawowe (a przynajmniej ich postrzeganie, hierarchia i konkretyzacje sposobów ich realizacji) nie są konstrukcjami społecznymi. Jeśli ustalenie aksjologicznych

³⁵ Por. np. R.K. Merton, „Paradygmat analizy funkcjonalnej w socjologii”, w: A. Jasińska-Kania i in. (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa 2006, t. 1.

preferencji uznamy za wynik procesów socjalizacyjnych, to podkopujemy podstawy lub przynajmniej mocno ograniczamy autonomię podmiotu. Jeśli natomiast zanegujemy wagę tych procesów, czyli uznamy, że proces jednostkowych habituacji jest z punktu widzenia uzasadnienia standardów a następnie wyboru kodeksów moralnych całkowicie nieistotny, to tym samym opis społeczności będzie preferował ujęcie atomistyczne: społeczeństwo tworzą samodzielne jednostki, które gotowe są podporządkować się regułom życia społecznego, ale reguły te traktują jako zewnętrzne. Holizm staje się zatem czysto deklaracyjny i sprowadza się do uznania, że w jakimś zakresie racjonalność podmiotów może rozchodzić się z racjonalnością społeczną. Podstawowy zarzut, jaki zatem można postawić koncepcji D. Copp'a, to brak odwagi w porzuceniu zdroworozsądkowej wizji społeczeństwa jako sumy jednostek. Pomimo deklarowanego holizmu Copp nie jest skłonny zanegować liberalnej w istocie wizji społeczności. Społeczeństwo w jego ujęciu dalej składa się z całkowicie autonomicznych jednostek, o których w pewien życzeniowy sposób twierdzi się, że zawsze dochodzą do konsensusu dotyczącego dobra wspólnego. Deklarując nadrzędność mechanizmów społecznych nad podmiotowymi nie uwzględnia się żadnego opisu oddziaływania wspólnoty na jednostkę.

Zarzut ten jest znacznie poważniejszy, niż można by się spodziewać, pokazuje bowiem nie tyle niedoskonałości konkretnej propozycji Copp'a, co fundamentalny problem, z którym – jak była już o tym mowa – ostatecznie musimy zmierzyć się w metaetyce: albo marginalizujemy wszelkie wpływy społeczne broniąc autonomii osób, albo uznajemy społeczne czynniki formacyjne za nadrzędne godząc się z pewnego rodzaju niesamodzielnnością podmiotów moralnych. Choć obie strony sporu widzą ograniczenia swoich koncepcji, owo newralgiczne miejsce połączenia zawsze okazuje się albo nieokreślone, albo zostaje pominięte kosztem ograniczenia zakresu teorii³⁶.

³⁶ Przykładem pierwszego rozwiązania może być teoria sprawiedliwości J. Rawlsa, która ostatecznie zostaje zredukowana do zaproponowania racjonalnej konstrukcji wyboru nałożonej na zinteroryzowane wartości kultury liberalnej, traktowane jako pierwotnie dane, których ani poprawności, ani schematu nabycia się nie weryfikuje. Przykładem drugiego może być etyka cnoty A. MacIntyre'a, w której – pomimo werbalnie akcentowanej autonomii podmiotu – owa cnota okazuje się ostatecznie konstruktem społecznym wszczepionym jednostce za pośrednictwem wspólnotowych narracji wykorzystywanych w procesie konstruowania podmiotowości.

Z punktu widzenia rozważań dotyczących zależności pomiędzy socjologicznymi opisami mechanizmów społecznych a opisem idealnych warunków formowania się sfery aksjo-normatywnej, kluczowe pytanie dotyczy tego, co w metaetycznym projekcie odwołującym się do kategorii społecznych musi być poprawione, by mógł on łączyć opisy społeczne z rozważaniami etycznymi. Być może problem, przed jakim staje metaetyka funkcjonalistyczna D. Copp'a wynika z pewnej socjologicznej niedojrzałości tej propozycji. Symptomatyczne dla relacji etyka i nauk społecznych jest, wspomniana na początku naszych rozważań, życzliwa obojętność, wyrażająca się między innymi dużym opóźnieniem we wzajemnej recepcji. Funkcjonalizm w socjologii dominował w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. D. Copp sięga do tego ujęcia trzydzieści lat później, najwyraźniej nieświadom nie tylko poważnej krytyki, z jaką funkcjonalizm się spotkał, ale także pojawienia się wielu nowych prądów socjologicznych, które być może lepiej odpowiadałyby potrzebom metaetyki. Tymczasem kierunki możliwych inspiracji są bardzo różnorodne.

Metaetyka może próbować adaptować propozycje konsekwentnie holistyczne, w których jednak punktem wyjścia opisu relacji społecznych nie jest uznanie pluralizmu wartości łagodzonego przez konsensus, ale próba wyjaśnienia, w jaki sposób do owego pluralizmu dochodzi poprzez skoncentrowanie się na procesach komunikacyjnych i wprowadzeniu ogólnego schematu radzenia sobie z kontyngencją i złożonością. Wzorcowym modelem takiego podejścia jest postfunkcjonalistyczna teoria systemów N. Luhmanna, w której autor dużo miejsca poświęca moralności i etyce jako aktywności teoretycznej zmierzającej do konceptualizacji zjawisk moralnych. Ceną może być jednak całkowita „dekonstrukcja” autonomicznego podmiotu, którego wolność mieści się w granicach wyznaczonych przez aktualne dyskursy³⁷. Inny kierunek poszukiwań wyznacza eksploracja propozycji pośrednich pomiędzy holizmem a atomizmem, takich jak klasyczne teorie Simmela i Marksa, a także współczesne teorie P. Bourdieu czy A. Giddensa³⁸. Ten kierunek badań w ogóle nie jest dziś przez etyków podejmowany, a w socjologii moralności także stanowi raczej margines. Jeszcze inną perspektywę wyznacza poszukiwanie konstytutywnego porzą-

³⁷ Por. np. H.-U. Dallmann, „N. Luhmann's Systems Theory as a Challenge for Ethics”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 1, 1998.

³⁸ Por. np. Ch. Powell, „Four Concepts of Morality”, op. cit.

ku społecznego na poziomie najbardziej podstawowych relacji interpersonalnych, a nie porządku instytucjonalnego, co być może otwiera szansę na uniknięcie relatywizmu³⁹.

Etyka, poszukując inspiracji w obrębie nauk społecznych musi jednak cały czas pamiętać o swoich własnych ograniczeniach. Być może bowiem podstawowy problem etyki nie polega na tym, że nie potrafi wykorzystać paradygmatów współczesnej socjologii, ale na tym, że nie potrafi się samoograniczyć do reprezentowania tej perspektywy, która jest dla niej swoista: wskazania właściwych wyborów z punktu widzenia indywidualnego doświadczenia jednostki, która być może nie jest w pełni autonomiczna, ale chce przeżywać swoje życie jako spójne i sensowne. I dlatego wciąż uważa sokratejskie pytanie „jak żyć?” za ważniejsze, niż pytania o ogólne społeczne zasady wymiany czy współistnienia.

Jacek Jaśtal

³⁹ Charakterystykę takiego podejścia, odwołującego się do socjologii H. Garfinkla, przedstawia A. Rawls („Social Order and Moral Order”, w: S. Hitlin, S. Vaisey (eds), *Handbook of the Sociology of Morality*, op. cit.).