Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

Kultura i Wartości
ISSN 2299-7806
Nr 29 (2020)

http://dx.doi.org/10.17951/kw.2020.29.5-37

Szczęście w strukturze normatywności (część I: Normatywność)

Andrzej Niemczuk
https://orcid.org/0000-0002-8886-4254

Etyka przedkantowska była zbudowana na schemacie, według którego w działaniu praktycznym człowiek powinien robić to, co go uszczęśliwia. Spór dotyczył tylko natury szczęścia i natury człowieka. Kantowskie zakwestionowanie uzasadnienia powinności za pomocą odwołań do szczęścia oraz teoria błędu naturalistycznego spowodowały, że współczesne teorie normatywności (oprócz jedynie utylitaryzmu) opierają się na zasadzie separacji normatywności od szczęścia, co w konsekwencji prowadzi do wyrugowania problematyki szczęścia z filozofii praktycznej. Punktem wyjścia artykułu jest argumentacja na rzecz następujących twierdzeń krytycznych: (a) bez odwołania do szczęścia normatywność nie może być zadowalająco ani wyjaśniona, ani uzasadniona; (b) utylitarystyczna koncepcja szczęścia nie nadaje się do uzasadnienia normatywności. Pierwszą część artykułu kończy zarys struktury normatywności wraz z propozycją odpowiedzi na pytanie: dlaczego powinienem respektować normatywność? Druga część artykułu prezentuje taką koncepcję szczęścia, która normatywności nie wyklucza, lecz stanowi dla niej niezbędne uzasadnienie. Po zidentyfikowaniu desygnatu pojęcia szczęścia scharakteryzowany zostaje jego rdzeń w postaci *eutymii*, pojmowanej jako stabilne zadowolenie z faktu bycia podmiotem. Całość jest zakończona argumentacją pokazującą komplementarność szczęścia i normatywności.

Słowa kluczowe: normatywność, szczęście, podmiot praktyczny, filozofia praktyczna

ANDRZEJ NIEMCZUK, doktor habilitowany, prof. UR, Instytut Filozofii, Wydział Socjologiczno-Historyczny (Kolegium Humanistyczne), Uniwersytet Rzeszowski; adres do korespondencji: al. T. Rejtana 16 C, 35-959 Rzeszów; e-mail: aniemczuk@ur.edu.pl

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

Słowo wstępne

Od kilku dekad pojęcie normatywności stało się naczelnym pojęciem, odniesionym w filozofii do sfery aksjologicznej[1]. Zastąpiło ono stosowane wcześniej pojęcie powinności, a także jeszcze wcześniejsze pojęcie wartości, i również – używane najdawniej – pojęcie dobra. Pomimo że wymienione pojęcia nieco się od siebie różnią (szczególnie, gdy analizuje je filozof analityczny), to sądzę, że rdzeń ich treści jest tożsamy i dlatego nie da się używać ich rozłącznie (tzn. nie można użyć jednego bez łączności z pozostałymi). Fakt, że w jakimś okresie historycznym lub nurcie na plan pierwszy wychodzi jedno a nie inne, jest w zasadniczej mierze kwestią mody (czyli kwestią nieistotną). Nawet jeśli są jakieś merytoryczne powody tego faktu, to zwykle są nieistotne – bo z równym powodzeniem mogą one być racją dla preferowania któregoś z wymienionych pojęć pokrewnych. Na przykład G. E. Moore, przedstawiając swoją teorię błędu naturalistycznego w etyce, mógł równie dobrze używać pojęcia powinności (nie zaś dobra), a z kolei I. Kant odwrotnie – o swoim imperatywie kategorycznym mógł z powodzeniem twierdzić, iż określa on dobro czynu lub jego wartość moralną (nie zaś powinność).

Pojęcie normatywności zawdzięcza swoją okresową popularność prawdopodobnie temu, że dominująca w ostatnim czasie filozofia języka – w reakcji na teorię błędu naturalistycznego – operuje najchętniej dychotomią: sądy deskryptywne i sądy normatywne. Dychotomia ta stanowi, oczywiście, jedynie nową szatę słowną dla wcześniej formułowanych dychotomii bytu i powinności lub faktów i wartości. Skoro jednak obecnie w filozofii nie dyskutuje się o problemie wartości, lecz o problemie normatywności (moim zdaniem, jest to w istocie ten sam problem), to, dla nawiązania językowego pomostu z teoriami konkurencyjnymi, umieściłem w tytule pojęcie normatywności, traktując je, zgodnie z powyższymi uwagami, jako pojęcie zamienne wobec pojęć powinności i wartości. Przez „strukturę normatywności" rozumiem zaś ten układ sił i zasad, którego elementy i wewnętrzne powiązania efektywna teoria normatywności musi nazwać i objaśnić.

[1] Por. Piotr Duchliński, „Normatywność – jej źródła i sposoby jej badania. Analiza metateoretyczna", w: Piotr Duchliński, Andrzej Kobyliński, Ryszard Moń, Ewa Podrez, *O normatywności w etyce* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015), 17–61; a także Anna Brożek, Bartosz Brożek, Jerzy Stelmach, *Fenomen normatywności* (Kraków: Copernicus Center Press, 2013).

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

Centralnym problemem artykułu jest zatem z gruntu antykantowskie pytanie: czy i jak szczęście bierze udział w konstytuowaniu się normatywności? Ponieważ, jak sugeruje tytuł, na pierwszą część pytania zakładam odpowiedź pozytywną, toteż odpowiedź na część drugą (na pytanie „jak?") będzie wymagała zarówno konceptualnego zarysowania wspomnianej struktury normatywności, jak i szerszej charakterystyki samego szczęścia. Zadaniem proponowanego wywodu jest realizacja wymienionych celów. Ponieważ jednak zamysł ten wymaga łącznego rozpatrzenia i problemu normatywności, i problemu szczęścia, to – pomimo starań o wywód maksymalnie syntetyczny i skondensowany – trudno wymaganą argumentację zmieścić w objętości jednego artykułu. W takiej sytuacji tytułowy problem przedstawiam w jednym artykule, ale składającym się z dwóch części (dzięki uprzejmości Redakcji czasopisma). Argumentację pozytywną poprzedzę, w ramach problematyzacji tematu, krytycznym skomentowaniem sytuacji merytorycznej podejmowanego problemu.

I. Problematyzacje

1. Problem szczęścia

W filozofii ostatniego stulecia szczęście nie cieszy się zainteresowaniem. Można w przybliżeniu stwierdzić, że żaden wybitny filozof w ostatnim wieku nie poświęcił szczęściu szerszego wywodu[2]. Nie jest ono też żadnym stałym tematem dyskusji wewnątrz jakieś dyscypliny filozoficznej (jak problem dobra w etyce, czy kwestia doświadczenia w epistemologii). Współczesna literatura filozoficzna nie podpowiada nawet, w której dyscyplinie problem szczęścia ma przynależne mu miejsce – czy w etyce, czy w antropologii filozoficznej, czy może w filozofii polityki

[2] Wyjątkiem jest Robert Spaemann; por. *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. Jarosław Merecki (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997) – aczkolwiek trzeba podkreślić, że praca ta (a) ma charakter twórczego komentarza do dawnych, klasycznych koncepcji szczęścia, (b) pisana jest w duchu filozofii chrześcijańskiej merytorycznie zbliżonej do tomizmu. Z kolei znakomite dzieło Władysława Tatarkiewicza – *O szczęściu* (Warszawa: PWN, 1985) – po pierwsze, jest już stosunkowo dawne (a swoim czasie także tematycznie odosobnione), a po drugie, stanowi bardziej kompendium historyczne niż traktat autorski. Znamienny jest fakt, że we współczesnej pracy Nicholasa White'a – *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera*, tłum. Marek Chojnacki (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008) – odniesienia do filozofów z XX wieku są znikome.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

lub historii? Wprawdzie we wszystkich tych dyscyplinach kwestia szczęścia majaczy gdzieś w głębokim tle – rzec można: jest mgliście domniemywana – ale w żadnej nie jest pierwszoplanowym problemem, traktowanym jako teoretycznie konieczny do wyjaśnienia. Jeśli w ostatnim czasie pojawiają się książki o szczęściu, to najczęściej są to prace psychologiczne, niekiedy ekonomiczne, a najczęściej – poradniki „dobrego" życia. Pomijając te ostatnie jako niemerytoryczne, o dwóch pozostałych podejściach trzeba niestety powiedzieć, że wykazują nieprzezwyciężalną trudność z teoretycznym wyartykułowaniem tego, czego właściwie dotyczą ich badania empiryczno-statystyczne. Wprawdzie z założenia badania te mają dotyczyć szczęścia, ale gdy się z tego typu prac chcemy dowiedzieć, co to jest szczęście, to na to podstawowe pytanie otrzymujemy jedynie zbiór sprzecznych cytatów czerpanych od dawnych filozofów[3]. Krótko mówiąc, ponieważ szczęście, podobnie jak byt lub wiedza, jest problemem filozoficznym w sensie ścisłym, toteż naukowe próby wypełnienia tego pojęcia treściami empirycznymi pozostają zamknięte w granicach własnych metod, podczas gdy sedno problemu leży dopiero poza tymi granicami – i dlatego próby te są skazane na posiłkowanie się koncepcjami filozoficznymi, bez możliwości ich merytorycznej oceny.

W samej zaś filozofii – ujmując rzecz historycznie – pytanie o szczęście przez długie wieki było, jak wiadomo, jednym z naczelnych problemów etyki, a nawet całej filozofii praktycznej. Trwało to, z grubsza rzecz biorąc, aż do wystąpienia Kanta, który jako pierwszy w dziejach wysunął argumentację, zgodnie z którą uzasadnienie powinności etycznej nie może odwoływać się do szczęścia. Pomimo że idealizm niemieckie (a szczególnie Hegel) nie zgadzał się z Kantowskim odseparowaniem powinności od szczęścia, to jednak na późniejszą etykę o wiele mocniej oddziałała koncepcja Kanta niż Hegla. Uwaga ta dotyczy szczególnie etyki wieku XX. Chcąc najogólniej, niejako „z lotu ptaka", zdiagnozować miejsce problemu szczęścia w myśli etyczno-aksjologicznej wieku XX, należałoby diagnozę tę zamknąć w uwagach następujących. (a) Zdecydowana większość koncepcji etycznych – pozostających bądź pod wpływem argumentacji Kanta, bądź respektujących Moore'owską teorię błędu naturalistycznego (a nierzadko uwzględniających je obie) – pomija zupełnie problem szczęścia, gdyż opiera się na regule, iż z teorii szczęścia nie ma logicznego przejścia do teorii normatywnych (do teorii dobra lub powinności). (b) Wywodzący się od M. Schelera nurt materialnej etyki wartości

[3] Por. np. Tomasz Szubert, *Szczęście i jego determinanty ekonomiczne* (Warszawa: Wydawnictwo CeDeWu, 2019).

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

również ignoruje problem szczęścia, gdyż zarówno uzasadnienie, jak i motywację dla czynów dobrych upatruje w wartościach obiektywnych poznawanych przez akty uczuciowe. (c) Nawet filozofia tomistyczna (chyba pod wpływem częściowo Kanta, a częściowo fenomenologii) w charakterze fundamentu etyki bardziej i częściej eksponuje wartość lub godność osób (czyli wątek personalistyczny) niż Arystotelesowsko-Tomaszową eudajmonię. (d) Jedynym w zasadzie nurtem, który w szczęściu widzi kryterium dobra moralnego, jest utylitaryzm – paradoksalne jest w nim jednak to, że koncepcję szczęścia sprowadza do jednozdaniowej formuły „zaspokojenia potrzeb" lub „sumy przyjemności".

Od strony czysto merytorycznej natomiast status pojęcia szczęścia w filozofii ostatniego stulecia przedstawia się następująco. Jeśli w aksjologii i etyce ktoś odwołuje się do szczęścia jako pojęcia definiującego dobro, to, traktując szczęście jako stan subiektywny i zrelatywizowany do jednostki, dochodzi także do subiektywistycznych wniosków na temat samego dobra. Ze stanowiska takiego wynika, że ani szczęście, ani dobro – ponieważ są subiektywne – nie mogą stanowić podstawy dla powinności uniwersalnych (np. pozytywizm i emotywizm w etyce). Utylitaryzm, którego powyższa uwaga, rzecz jasna, nie dotyczy, jest stanowiskiem o tyle osobliwym (dla mnie wręcz dziwacznym), że wskazując na szczęście jako miarę moralnej wartości czynu, wskazuje na szczęście cudze – nie uzasadniając nijak, dlaczego zadowolenie cudze ma być moją powinnością. Przecież żeby taki obowiązek uzasadnić, należałoby najpierw argumentacyjnie wykazać nie tylko wartość innych ludzi, lecz – ściślej – wartość ich przyjemności (wszak z nich, wedle utylitaryzmu, składa się szczęście). Tymczasem wartość cudzego szczęścia nie jest tu problematyzowana, lecz przyjmowana dogmatycznie. Jeśli czyn jest wykonywany przeze mnie, to cudze szczęście jako cel dla tego czynu wydaje się czymś najzupełniej irracjonalnym – jak bowiem można uzasadnić postulat „mój trud, cudzy zysk"? A jeśli w owym nakazie trudzenia się dla cudzej przyjemności miałaby być zawarta jakaś wyższa racjonalność, to należałoby ją jasno wyartykułować. W utylitaryzmie nie ma jednak argumentacji na ten temat. Jeśli natomiast idzie o eudajmonizm tomistyczny, to te odłamy tomizmu, które jeszcze go dzisiaj bronią, po pierwsze, zawierają historycznie wplecione wątki obce, nietomaszowe – szczególnie stoickie i platońskie. Po oddzieleniu zaś tych starożytnych wpływów – po drugie – rdzennie Tomaszowe pojmowanie szczęścia okazuje się koncepcją religijną, której akceptacja wymaga wiary w istnienie chrześcijańskiego Boga, a szczególnie w nieśmiertelność duszy (bo chodzi nade wszystko o transcendentne

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

szczęście wieczne). Na gruncie intersubiektywnej argumentacji filozoficznej (rozumu) koncepcja ta jest niedyskutowalna – co nie umniejsza zresztą jej ważności dla ludzi wierzących.

Pomijanie problemu szczęścia przez pozostałą większość nurtów etycznych opiera się przede wszystkim na dwóch argumentach (nie zawsze wprost eksplikowanych). Pierwszym jest teoria błędu naturalistycznego, zawarta zarówno w filozofii praktycznej I. Kanta, jak i etyce G. E. Moore'a (od którego pochodzi nazwa tego błędu). Argumentacja w tym względzie przebiega następująco: dążenie ludzi do szczęścia jest faktem, ale z sądów o faktach nie wynikają sądy normatywne – zatem dla teorii normatywności teoria szczęścia jest zbędna. Drugi argument neutralizujący problem szczęścia opiera się natomiast na określonej definicji moralności – współcześnie przez większość etyków akceptowanej bez dyskusji, ale warto podkreślić, że ona także pochodzi od Kanta. Definicja ta orzeka mianowicie, że do istoty powinności moralnych należy *bezwarunkowość* (kategoryczność) oraz *bezinteresowność* (w filozofii analitycznej: „bezstronny punkt widzenia na interesy"). Te dwie kategorie są „dwiema stronami jednego medalu", gdyż pierwsza podkreśla niezależność moralności od celów innych niż moralne (od jakichkolwiek warunków wstępnych), druga zaś oznacza niezależność powinności od czegoś innego niż one same (od dążeń faktycznych). W myśl takiej definicji moralności, spełnianie czynu, którego celem jest własne szczęście (a jest to w przybliżeniu Arystotelesowska definicja czynów moralnych) nie należy do moralności, gdyż jest interesowne i warunkowe. Spełnianie takiego czynu obowiązuje bowiem wyłącznie pod warunkiem faktu, że ktoś chce własnego szczęścia – wtedy jednak ów czyn nie jest bezinteresowny. To nawiązujące do Kanta eksponowanie bezinteresowności jako koniecznego atrybutu powinności i działań moralnych doprowadza znaczących współczesnych autorów nawet do wniosku, że wszystkie przedkantowskie teorie etyczne nie są w istocie teoriami moralności, lecz czymś w rodzaju pozamoralnej technologii szczęścia[4]. Jeśli zatem, w obliczu tej utrwalonej współcześnie argumentacji, chce się jednak bronić związku normatywności ze szczęściem – co jest

[4] Np. Hans Krämer swoje najważniejsze dzieło etyczne skoncentrował wokół rozróżnienia na dwa rodzaje etyki: etykę powinności i etykę dążenia, przy czym tej drugiej zarzuca fundamentalne niezrozumienie istoty moralności – zakładając właśnie, że powinności moralne muszą być bezinteresowne. Por. Hans Krämer, *Etyka integralna*, tłum. Marcin Poręba (Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 2004). Podobne, choć terminologicznie nie wyeksplikowane, rozróżnienie przenika też inną ze znaczących prac etyki niemieckiej. Por. Ernst Tugendhat, *Wykłady o etyce*, tłum. Janusz Sidorek (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2004).

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

celem niniejszego artykułu – to należy skupić uwagę na dwóch kwestiach. Po pierwsze, trzeba rozpatrzeć, czy bez pojęcia szczęścia teorie normatywności są zadowalające (eksplanacyjnie efektywne). Po drugie zaś – już w argumentacji pozytywnej – wymagana jest odpowiednia reinterpretacja zarówno teorii normatywności, jak i pojmowania szczęścia.

2. Problem normatywności

Pytanie o normatywność, a szczególnie o jej źródła, jest w ostatnim czasie podejmowane równie często (i wydaje się tak samo trudne) jak najmodniejszy obecnie problem umysłu. Tak jak trudność tego drugiego problemu polega przede wszystkim na tym, że z naukowej wiedzy o przyrodzie nie udaje się w zasadny sposób wywnioskować dostatecznej wiedzy o umyśle, podobnie też trudność przy problemie normatywności polega na – podkreślanej w teorii błędu naturalistycznego – niemożliwości wywnioskowania sądów normatywnych z wiedzy o faktach. Jeśli zaś wiedza o świecie nie może być logiczną podstawą dla imperatywów moralnych, to jakiekolwiek ich uzasadnienie wydaje się przedsięwzięciem beznadziejnym. Myślę, że wynikająca z tej sytuacji teoretycznej bezradność dwudziestowiecznej etyki jest odpowiedzialna za współczesną karierę różnych wersji intuicjonizmu w etyce: czy to intuicjonizmu brytyjskiego (G. E. Moore, D. Ross itp.), czy materialnej etyki wartości, czy w końcu Levinasowskiej fenomenologii Innego. Skoro powinności nie można wywnioskować z wiedzy o faktach, to usiłuje się – w wymienionych nurtach – odnaleźć jakąś inną wiedzę, która byłaby bezpośrednią wiedzą o samych powinnościach. Intuicjoniści zdają się jednak nie zauważać samobójczych konsekwencji swojego karkołomnego przedsięwzięcia. Gdyby mianowicie istniała wiedza o powinnościach, to byłyby one faktami (wszak fakty – to przedmioty wiedzy). Żeby więc poznane powinności nie okazały się faktami, intuicjoniści dodają szereg (wysoce problematycznych) poprawek i zastrzeżeń do standardowej koncepcji wiedzy, rozmywając zakres jej pojęcia – a to, że wiedza intuicyjna nie jest intersubiektywna, a to znowu, że pomimo jej bezpośredniości jest omylna, albo też, że jest dyskursywnie niedemonstrowalna, a przede wszystkim, że do jej istoty należy angażowanie podmiotu w jej przedmiot (intuicyjnie poznane wartości i powinności „wzywają" lub „skłaniają" podmiot do określonych działań). Szczególnie znamienna jest ta ostatnia cecha intuicyjnego poznania

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

normatywności. Z jednej strony bowiem, wiadomo, że zaangażowanie jest konstytutywnym atrybutem stosunku umysłu do wartości (warunkiem *sine qua non* tego stosunku), a przypisanie go wiedzy o powinności ma potwierdzać jej niewywiedlność z niczego innego (jej absolutną pierwotność, a więc także nieuzasadnialność), z drugiej strony jednak – jasne jest, że wobec pojęcia wiedzy pojęcie zaangażowania stanowi różnicę gatunkową, nie zaś składnik jej definiensa. Wszak na podstawie tej właśnie różnicy gatunkowej wśród aktów podmiotu od poznania odróżnia się wolę, pragnienia czy uczucia. Dobrze, że intuicjoniści próbują ominąć błąd naturalistyczny, ale ich prób wynajdywania jakiejś wiedzy alternatywnej nie można uznać za udane. Odkładając dalsze komentarze wobec tego stanowiska na później, wróćmy jednak do innych problemów z normatywnością.

Poza trudnością związaną z błędem naturalistycznym, od momentu powstania aksjologii (czyli od przełomu wieku XIX i XX) pytanie o normatywność uwikłane jest w spór o to, czy ona sama jest funkcją wartości, czy odwrotnie – wartości są ustanawiane przez powinności? Kantowska linia rozumowania traktuje powinność jako pierwotną i konstytutywną wobec dobra (i wartości), etyka fenomenologiczna natomiast (a szerzej: etyka platonizująca) twierdzi odwrotnie: aby coś było powinne, musi najpierw być wartościowe. Za pierwszym z tych stanowisk stoi argument głoszący, że ponieważ do wartości nie mamy dostępu poznawczego (antyintuicjonizm), toteż musimy je „wyprowadzać" z innych zdolności podmiotu niż zdolności poznawcze, czyli z tzw. rozumu praktycznego lub z woli. Na gruncie takiego poglądu normatywność jest usytuowana poza sferą poznania, chociaż nie jest wyłączona z dziedziny racjonalnej argumentacji. Problemem pozostają natomiast pierwsze przesłanki rozumowań praktycznych. Stanowisko drugie opiera się zaś na koncepcji intuicyjnego poznania wartości: poznając intuicyjnie wartości (albo dobro – jak w etyce G. E. Moore'a), poznajemy je jako obiekty, których treść jest dla nas obligatoryjna. Pomimo że charakteryzowane tu poglądy odwrotnie interpretują stosunek między wartością i powinnością, to jednak zgadzają się co do tego, iż zakres normatywności (powinności) ogranicza się do zakresu moralności – czyli, że temu, co jest cenne poza moralnością, nie przysługuje żadna powinność. Zgoda ta oparta jest, jak mi się zdaje, na powszechnie akceptowanym założeniu, wedle którego normatywności musi przysługiwać bezinteresowność i intersubiektywność. Z założenia tego wynika, że wartości pozamoralne albo nie istnieją (na mocy formuły „powinność moralna=wartość"), jak sprawa ta

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

przedstawia się u samego Kanta, albo że wprawdzie istnieją, ale nie przysługują im powinności, jak głosi z kolei fenomenologia wartości.

Żadna z wymienionych konkluzji nie jest zadowalająca. W świetle pierwszej z nich wszystkie pozamoralne decyzje i dążenia człowieka okazują się jedynie procesami przyrodniczymi zanurzonymi w sferze faktów (Kantowskimi „działaniami na podstawie skłonności"). Konkluzja druga zaś, fenomenologiczna, jest wysoce problematyczna dlatego, że oznacza w istocie oderwanie normatywności od (pozamoralnych) wartości. Jeśli jedne wartości „posiadają" powinność, a inne nie, to prowadzi to nie tylko do wniosku, iż istnieją wartości bez powinności, ale także musi oznaczać, że normatywność jest fenomenem osobnym wobec wartości, który akurat do wartości moralnych jakoś się dołącza – ale w niewiadomy sposób[5]. Jeżeli zaś istniałyby wartości bez powinności, to powstają pytania następujące: na czym miałaby polegać ich wartościowość i jak można byłoby je odróżnić od faktów, a sądy o nich – od sądów deskryptywnych? Wartość bez powinności wydaje się drewnianym żelazem, tak samo zresztą, jak powinność bez wartości.

Jeśli wartości są czymś innym niż fakty, to tę ich inność trudno jest wytłumaczyć inaczej niż za pomocą kategorii powinności – łączenie ich bowiem z kategoriami psychologicznymi (pożądania, pragnienia itp.), sprowadza je z powrotem do sfery faktów. Jeżeliby zaś powinność należała do istotowej charakterystyki wartości, to wartościowość i normatywność byłyby dwiema stronami tego samego – a wtedy nie tylko moralne, ale wszystkie wartości posiadałyby te dwie strony. W dziedzinie tak pojętej sfery normatywno-aksjologicznej należałoby tylko odpowiednio odróżnić sferę moralną od pozamoralnej.

Z problemami zarysowanymi powyżej łączy się ściśle jeszcze inne zagadnienie odnoszące się do normatywności, a mianowicie pytanie o wzajemny stosunek normatywności i wolności[6]. Jest raczej oczywiste, że koniecznym warunkiem normatywności jest założenie o wolności jej adresata. Nie zawsze jednak respektowana jest konsekwencja tej wyjściowej oczywistości, czyli wniosek, iż teorie nor-

[5] Gdy Roman Ingarden w *Wykładach z etyki* usiłuje znaleźć *differentia specifica* dla wartości moralnych (tylko one wszak – jego zdaniem – mają powinność), to jego poszukiwania nie kończą się żadnym rozwiązaniem. Por. *Wykłady z etyki* (Warszawa: PWN, 1989), 308 i n.

[6] Doniosłość tego pytania w nurcie fenomenologii wartości znakomicie pokazał Leszek Kopciuch. Por. *Wolność a wartości. Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Hans Reiner* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2010).

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

matywności, które tłumaczą ją przez odwołanie się do dynamizmów psychofizycznych, zaprzeczając wolności, anihilują też samą normatywność. Jeśli powinności miałyby być skutkami faktów psychicznych, to same byłyby faktami. Takie rozumowanie o normatywności popada w dwa błędy zarazem: w kłopotliwe konsekwencje determinizmu (który wszak normatywność wyklucza) oraz w błąd naturalistyczny (redukcja powinności do faktów). Jeśli normatywność ma być czymś innym niż faktem (a jest to wymóg wynikający z teorii błędu naturalistycznego), to jej adresat musi być wolny od faktycznych uwarunkowań (wymóg wolności). Tak oto się okazuje, że błąd naturalistyczny ma ścisły związek z wykluczeniem wolności[7].

Ale istnieniu wolności *implicite* zaprzecza także przeciwna teorii normatywności – intuicjonistyczna. Jeżeli treść powinności (lub wartości) traktuje się jako niezależny od podmiotu przedmiot poznania receptywnego, to w konsekwencji okazuje się, że poznanie to musi wykluczać wolność decyzji. Owe obiektywne obiekty aksjologiczne, wraz z ich poznaniem, okazują się determinantami, które w sposób konieczny określają działanie. Innymi słowy, przed poznaniem obiektów normatywnych podmiot jest determinowany przez obiektywne przyczyny, po tym poznaniu zaś – przez równie obiektywne wartości[8]. Przez te drugie podmiot nie byłby determinowany tylko wtedy, gdyby mógł je wybrać, ale w świetle obiektywistycznej i intuicjonistycznej teorii normatywności taki wybór jest właśnie niepojęty (niemożliwy). Pominięcie jednej wartości na rzecz drugiej byłoby możliwe tylko na mocy błędu poznawczego lub braku adekwatnego poznania – wtedy jednak nie byłby to wybór, gdyż działanie bez poznania podlega przyczynom.

Żeby normatywność nie wykluczała wolności, a więc żeby nie okazywała się zewnętrzną determinacją działania podmiotu, jej podmiotowa akceptacja musi być pomyślana jako autodeterminacja, nie zaś jako determinacja przez obiekty inne niż sam podmiot. Na autodeterminacyjny charakter normatywności najwyraźniej i najsilniej wskazywał Kant, a obecnie w nawiązaniu do jego etyki czyni to

[7] Por. mój artykuł „Błąd teoretyzmu w aksjologii", w: Andrzej Niemczuk, *Filozofia praktyczna. Studia i szkice* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2016), 13–45 [pierwsza publikacja w: „Kultura i Wartości" 3 (2012): 7–33; http://kulturaiwartosci.umcs.lublin.pl/wp-content/uploads/2015/05/Andrzej-Niemczuk-Blad-teoretyzmu-w-aksjologii.pdf].

[8] O tym determinizmie aksjologicznym pisałem więcej w artykule „O poznaniu wartości", w: Niemczuk, *Filozofia praktyczna*, 71–74.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

Ch. Korsgaard[9]. Dla ochrony normatywności przed zagrożeniami determinizmu trzeba więc czerpać inspiracje z ich teorii, aczkolwiek teorie te nie są pomocne do tego, by wykazać udział szczęścia w strukturze normatywności – obie bowiem traktują odwołania do szczęścia jako zagrożenie dla bezwarunkowości dobra moralnego oraz dla jego koniecznej niezależności od faktów. Pytaniem otwartym jednak pozostaje, czy ich propozycje ugruntowania normatywności bez pojęcia szczęścia są zadowalające.

II. Normatywność nieszczęśliwa

Normatywnością nieszczęśliwą nazywam tę, której obraz przedstawiają teorie głoszące jej niezależność od szczęścia, a niekiedy nawet jej alternatywność wobec niego. Celem niniejszego paragrafu jest krytyczny komentarz dotyczący argumentacji, na której – *explicite* lub *implicite* – oparte są tego typu teorie. Zamierzony komentarz musi być maksymalnie syntetyczny i rzeczowy, gdyż na szerszą egzegezę nie ma tu miejsca.

Jak już wspomniałem, począwszy od Kanta o obecności pojęcia szczęścia w uzasadnieniu powinności sądzi się w sposób następujący. Jeżeli uzasadniając sąd „powinienem X" ktoś podaje rację „ponieważ bez X nie będę szczęśliwy", to ten pierwszy sąd nie jest imperatywem moralnym, lecz co najwyżej hipotetycznym imperatywem pragmatycznym. Należy spytać, jakie są założenia takiego rozumowania – dlaczego szczęście jako racja dla dobra nie przeszkadzało żadnemu ze starożytnych filozofów moralności (ani chrześcijańskiemu odłamowi arystotelizmu), a Kantowi i jego następcom przeszkadza? Otóż za przytoczonym rozumowaniem tkwią dwa jawne, często wypowiadane wprost, założenia, oraz trzecie nie całkiem jawne.

Pierwsze z tych założeń dotyczy szczęścia, a wyraźnie zostało sformułowane przez samego Kanta. Mówi ono, że szczęście jest sumą zaspokojenia empirycznych potrzeb i skłonności[10]. Nie ulega wątpliwości, że Kant w swojej argumentacji

[9] Por. Christine Marion Korsgaard, *Sources of Normativity* (New York: Cambridge University Press, 1996).

[10] Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mścisław Wartenberg (Warszawa: PWN, 1984), 27 oraz Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Jerzy Gałecki (Warszawa: PWN, 1984), 37.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

przeciwko szczęściu jako podstawie etyki operuje niezmiennie – przejętym zapewne z francuskiego oświecenia – hedonistycznym pojęciem szczęścia. Jest ono dla niego sumą przyjemności, czerpanych ze świata przez fenomenalny, a więc empiryczny aspekt człowieka[11]. O takim jego pojmowaniu szczęścia, oprócz określeń sformułowanych *explicite*, świadczy również kontekst argumentacyjny jego krytyki szczęścia. Etykę szczęścia uważa niezmiennie za materialną (wskazującą w świecie zewnętrznym konkretne dobra, które mają uszczęśliwiać człowieka), heteronomiczną (bo pożądane szczęście jest ściśle zależne od empirycznych okoliczności) i teoretycznie chwiejną (z konieczności nieprecyzyjną, gdyż różnym ludziom różne rzeczy dają przyjemność). Krytykując etykę szczęścia, podkreśla jej empiryczny charakter, czyniąc adresatami swoich polemik najczęściej epikurejczyków, a niekiedy stoików – nie krytykuje zaś *explicite* etyki Arystotelesa. Wszystko to znaczy, że gdy Kant odrzuca etykę szczęścia, to w istocie odrzuca etyczny hedonizm – zaprzecza mianowicie tezie następującej: człowiek powinien w działaniu wybierać przyjemności, ponieważ one składają się na jego szczęście. Trzeba przyznać, że tak pojmowane szczęście faktycznie wyklucza moralność – i to z powodów bardziej licznych niż tylko te, które wymieniał Kant. Problemem jednak pozostaje, czy jest to trafne pojmowanie szczęścia – wszak na przykład Arystotelesowska *eudajmonia* (w której koniecznym warunkiem szczęścia jest doskonałość[12]) leży już poza zakresem tego pojmowania.

Drugie założenie przytoczonego argumentu (separującego pojęcie szczęścia od pojęcia powinności) dotyczy z kolei pojmowania moralności. Trzeba przyznać, że przed Kantem pojęcie moralności nigdy nie było precyzyjnie określone. Prawdą też jest, że Kant jako pierwszy wytyczył wyraźny zakres tego pojęcia. Nie musimy się jednak zgadzać co do tego, że uczynił to w sposób właściwy. Wyjaśniając swoistość dobra moralnego, Kant uznał, że do jego definiensa należą takie orzeczniki jak: obowiązek, bezwarunkowość, bezinteresowność. W ten sposób Kant ustanowił takie formalne rozumienie moralności, które po dzień dzisiejszy jest w etyce zdecydowanie przeważające[13]. Wedle tego rozumienia – powtórzmy – *moralność*

[11] „Szczęśliwość jest zaspokojeniem wszystkich naszych skłonności..." Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. Roman Ingarden (Warszawa: PWN, 1986), t. II, 549.

[12] Arystoteles pisze: „szczęście jest pewnego rodzaju działaniem duszy, zgodnym z nakazami doskonałej dzielności..." *Etyka Nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska (Warszawa: PWN, 2012), 99.

[13] O wpływie Kanta na rozumienie moralności w filozofii analitycznej por. Bernard Williams, „Osoby, charakter i moralność", tłum. Tadeusz Baszniak, w: Bernard Williams, *Ile wolności powinna mieć wola? I inne eseje z filozofii moralnej* (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999), 239–244.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

to dziedzina bezwarunkowych i bezinteresownych obowiązków. Podstawowe pytanie, jakie się nasuwa wobec takiego *dictum*, to pytanie, czy dziedzina taka nie jest, a nawet nie musi być pusta.

Można wysunąć wiele argumentów za tym, że pojęcie „obowiązku bezwarunkowego" nie ma realnego desygnatu, ale chyba argumentem głównym jest stwierdzenie, że pojęcie obowiązku jest sprzeczne z pojęciem bezwarunkowości. Adresatem każdego obowiązku musi być byt świadomy (nie może nim być np. roślina), taki zaś byt wobec każdego obowiązku może, a jeśli jest konsekwentnie racjonalny to nawet musi, zadać pytanie „dlaczego powinienem spełniać dany obowiązek?" Bezwarunkowość obowiązku oznacza, że na wymienione pytanie nie może być odpowiedzi – gdyby była, to ona wskazywałaby warunek spełniania obowiązku (np. powinieneś spełniać obowiązek X, aby żyć). Jak słusznie w swej krytyce etyki Kanta wskazywał już A. Schopenhauer, obowiązek bezwarunkowy występuje wyłącznie w dyskursie religijnym – taki charakter mają nakazy Boga kierowane do ludzi. Nawet w religii jednak kosztem bezwarunkowości obowiązku jest rezygnacja jego adresatów z racjonalności – obowiązek tylko wtedy jest bezwarunkowy, gdy jego adresat nie zadaje pytania „dlaczego?" i gdy, w związku z tym, jego autor nie musi na takie pytanie odpowiadać. Myślenie teologiczne, które w stosunku do żywiołowych wierzeń religijnych stanowi ich wtórną racjonalizację, usiłuje już – lepiej lub gorzej – na wymienione pytanie dać odpowiedź (bo rozum po prostu nie może tej kwestii przemilczeć). Jak wiadomo, religie monoteistyczne, czyli takie, w których zidentyfikowany jest autor obowiązków nakładanych na wyznawców, głoszą, że dla wiernych (obowiązkom) Bóg przewidział jakiś rodzaj szczęścia (raj), a dla łamiących obowiązki jakiś rodzaj nieszczęścia (piekło). Myślę, iż bez względu na szczegółowe wersje tych teologicznych koncepcji, są one wyrazem tego, że myślenie rozumowe nie może zaakceptować pojęcia obowiązku bezwarunkowego.

Chociaż dla meritum problemu jest to nieistotne, możemy próbować dociekać, czym się inspirował Kant, gdy od powinności moralnych wymagał koniecznej bezwarunkowości czy bezinteresowności. Jest wprawdzie sprawą oczywistą, że moralność wymaga brania w jakimś stopniu pod uwagę życia i interesów drugiego człowieka (pomijając na razie kwestię uzasadnienia tego wymogu) i że zupełne nieliczenie się z innymi przy zaspokajaniu własnych potrzeb życiowych, czyli hedonistyczny egoizm, trudno uznać za moralność, która odróżniałaby życie

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

swoiście ludzkie od zwierzęcego. Ta wstępna oczywistość nie wymusza jednak logicznie utożsamiania moralności z bezinteresownością, a tym bardziej z bezwarunkowością. Osobiście przypuszczam, że eksponując bezinteresowność moralności Kant uskrajnił (rzekłbym: doprowadził do absurdu) tę wersję chrześcijańskiego ideału miłości bliźniego, w której podkreśla się, że pełnia chrześcijaństwa polega dopiero na „szaleństwie krzyża" lub na „samozatracie w miłości"[14]. Warto wszakże zauważyć, że autorzy tych radykalnych wersji etosu chrześcijańskiego, jeśli tylko są konsekwentni, to podkreślają zarazem konieczność odrzucenia rozumu i absolutne oddanie się wierze (jak Tertulian, czy L. Szestow)[15]. Tymczasem zamierzeniem Kanta było niewątpliwie sformułowanie etyki – by użyć jego własnej formuły – „w granicach samego rozumu". W granicach rozumu zaś normatywność normy bezwarunkowej (bezwarunkowego „powinieneś") musi być niepojęta, gdyż – jak wspomniałem – wyklucza istnienie jakiegokolwiek argumentu za tą normą[16]. Jakiejkolwiek bowiem odpowiedzi (mieszczącej się w granicach semantycznego sensu) udzielilibyśmy na pytanie „dlaczego powinienem X?", zawsze będzie ona wskazywała właśnie na warunek owego „powinieneś" oraz – co warto dodać – będzie się odwoływała do jakiegoś, pozytywnie wartościowanego interesu podmiotu. Wszystkie sensowne odpowiedzi tego typu o schemacie „powinieneś X, ponieważ: nie osiągniesz Y lub ponieważ stracisz Y", muszą zakładać (pod groźba utraty sensu), że pod Y należy podstawić jakąś wartościową treść podmiotowego interesu – na przykład „życie", „szczęście", „racjonalność", „bycie sobą" itp. To natomiast oznacza, że podmiot „powinien X" *pod warunkiem*, że jest *zainteresowany* Y-kiem. Gdyby nie miał interesu w Y-ku, upadłaby wszelka moc

[14] O podobne inspiracje podejrzewam Levinasowską ideę koniecznej „asymetrii relacji moralnej", w której idzie o to, jak wiadomo, że w relacji tej drugi człowiek powinien być traktowany jako nieskończenie ważniejszy od własnego ja. Podejrzewam tak, gdyż sądzę, że idei tej nie da się uzasadnić w sposób racjonalny.

[15] Nie ma tu miejsca, by wchodzić w egzegezę tekstów biblijnych dotyczących naszego temat. Zasygnalizuję tylko, że dla idei bezinteresowności najbardziej źródłowa wydaje mi się formuła: „bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je" (*Biblia Tysiąclecia*, Mk. 8.35) – aczkolwiek i tutaj ostatecznie chodzi o zachowanie (jakiegoś) siebie.

[16] Z wymienionego powodu, ktoś, kto akceptuje atrybut bezwarunkowości powinności moralnych, musi w konsekwencji twierdzić, że powinności tych nie można w żaden sposób uzasadniać. Dokładnie to zrozumiał, jak sądzę, Harold Arthur Prichard, pisząc artykuł „Does Moral Philosphy Rest on a Mistake?", *Mind* 1912, nr XXI, 487–499). Takiemu stanowisku pozostaje jednak tylko intuicjonizm. Warto też dodać, że kto akceptuje bezwarunkowość moralności, a zarazem próbuje uzasadniać powinności, ten myśli sprzecznie.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

argumentacyjna wymienionych uzasadnień jego powinności. Bezwarunkowa powinność jest zatem albo nieuzasadniona, albo sprzeczna.

Istniej bodaj tylko jeden przypadek, w którym pomimo że uzasadnia się bezwarunkową powinność, to jednak nie popada się w sprzeczność. Zachodzi to mianowicie wtedy, gdy argumentuje się tak oto: bezwarunkowo powinienem respektować X, ponieważ X jest bezwzględnie dobre (wartościowe). Dla Kanta droga takiej argumentacji jest jednak zamknięta, gdyż przeczy on możliwości poznania dobra (intuicjonizmowi) – i z tego powodu usiłuje wykazać prymat powinności nad dobrem. Jeśli zaś chodzi o innych obrońców takiej argumentacji (np. fenomenologów), to trzeba zauważyć, że (a) muszą oni przyjąć kłopotliwy intuicjonizm, (b) zastępują jedynie pojęcie bezwarunkowości pojęciem bezwzględności (podzielającym wymienione powyżej trudności pojęcia pierwszego), (c) koniec końców na rzecz dobra bezwzględnego również nie mogą podać dyskursywnego argumentu – jak to widać najwyraźniej w najbardziej szczerym (w swej bezradności) intuicjonizmie G. E. Moore'a.

Połączenie normatywności z dążeniem do szczęścia (co było zasadą całej etyki wcześniejszej) Kant uniemożliwił sobie poprzez to, że normatywność i szczęście zdefiniował w sposób wykluczający się – tak jak Kartezjusz zdefiniował dwie współwystępujące w człowieku substancje. Stworzył w ten sposób w etyce problem logicznie identyczny, jak Kartezjański problem w filozofii umysłu. Jeśli dążenie do szczęścia ma cechy przeciwstawne wobec cech moralności, a atrybuty moralności są przeciwstawne wobec atrybutów dążenia do szczęścia, to działania szczęściodajne i działania moralne muszą się wykluczać. Niestety, nie da się wtedy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego ludzi bywają lub chcą być moralni, czyli nie ma sposobu na to, by stwierdzić, czy zbiór czynów zdefiniowanych przez Kanta jako moralne nie jest pusty.

Pytanie „czy i jak moralność jest możliwa?" w języku Kanta występuje w formie następującej: „w jaki sposób czysty rozum może być praktyczny?"[17]. Jest ono pytaniem o to, jak sam rozum, bez motywu szczęścia (czysty) może inicjować działania człowieka (być praktyczny). Znamienne jest, że na to pytanie sam Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* odpowiada tak oto: „wszelki rozum ludzki jest zupełnie niezdolny wytłumaczyć, i daremny jest wszelki trud i praca podjęta w celu szukania wytłumaczenia, w jaki sposób czysty rozum, bez innych pobudek

[17] Kant, *Uzasadnienie*, 109.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

wziętych skądkolwiek, bądź sam przez się, może być praktyczny"[18]. Tym sposobem Kant *explicite* potwierdza pokazywaną tu przeze mnie nieefektywność swoich wyjaśnień normatywności.

O wiele jednak bardziej znamienny niż cytat przytoczony jest fakt (będący ogromem wody na młyn mojej argumentacji), że w późniejszej *Krytyce praktycznego rozumu*, gdy Kant powraca do wymienionej tu, najtrudniejszej dla siebie kwestii, to, po pierwsze, pomimo że uznał ją za nierozwiązywalną, próbuje ją jednak rozwiązać, a po drugie, robi to za pomocą pojęcia, które trudno odróżnić właśnie od pojęcia szczęścia. Tłumacząc, jak możliwe jest ludzkie zainteresowanie bezinteresowną powinnością (*sic!*), do używanego już w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, pojęcia „szacunku do rozumu" dołącza jeszcze pojęcie samozadowolenia (*Selbstzufriedenheit*), określając to drugie jako „koniecznie towarzyszące cnocie, niezmienne zadowolenie z istnienia siebie samego jako rozumnej osoby" oraz podkreślając, iż jest ono „analogiczne do szczęśliwości"[19]. Sens tych tłumaczeń jest taki, iż działanie zgodne z rozumem (nawet wbrew przyjemności) powodowane jest uczuciem szacunku do rozumu (do prawa rozumowego), a towarzyszy mu zadowolenie z tego, że działając w taki sposób, jest się rozumnym podmiotem (osobą), nie zaś tylko organizmem podążającym za przyjemnościami. Samozadowolenie okazuje się w istocie zadowoleniem z własnej rozumności i wolności – oraz „zyskiem", jaki człowiek czerpie z bycia moralnym. Powstaje pytanie, dlaczego właściwie owego samozadowolenia nie można nazwać szczęściem? Sądzę, że w kontekście etyki Kanta na pytanie to nie ma innej odpowiedzi, jak tylko ta, iż jedyną przeszkodą w utożsamieniu samozadowolenia ze szczęściem jest dogmatycznie przyjęta hedonistyczna koncepcja szczęścia.

Omówione dwa założenia separacji normatywności od szczęścia należy podsumować wnioskiem następującym[20]. Separacja ta jest podyktowana, po pierwsze, redukcjonistycznym, hedonistycznym pojęciem szczęścia, a po drugie, radykalnym (wręcz absurdalnym) pojęciem moralności jako bezinteresowności. Jeśli szczęście człowieka pojmuje się hedonistycznie, to nie tylko jego działaniu, ale

[18] Tamże, 108–109.

[19] Por. Kant, *Krytyka praktycznego*, 191–192.

[20] Wniosek ten formułuję z pominięciem wątku samozadowolenia, który w etyce Kanta traktuję jako sprzeczność „dającą do myślenia". Osobiście sprzeczność tę skomentowałbym tak: pokazuje ona, że dociekliwość Kanta była głębsza niż jego teoria etyczna. Dokładniej i szerzej o tej sprzeczności u Kanta pisałem w: *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1994), 197–221.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

jemu samemu niejako „odcina się głowę" – pomija się bowiem jego zdolność do autorefleksji i do bycia rozumnym. Tak w istocie uczynił Kant łącząc swoje hedonistyczne pojęcie szczęścia wyłącznie z człowiekiem jako fenomenem (pomijając jego noumenalne jądro) oraz do tak pojętego człowieka ograniczając pojęcie interesu. Jeśli następnie – z drugiej strony – sferę normatywności definiuje się jako dziedzinę powinności bezwarunkowych i bezinteresownych (najzupełniej tajemniczych), to niejako apriorycznie wyklucza się możliwość nawiązania przez ludzi jakiegokolwiek motywacyjnego kontaktu z tą sferą. Skoro wszak istotą człowieka są interesy hedoniczne, a moralność jest ich przeciwieństwem, to człowiek moralny musiałby być kompletnym dewiantem – albo człowiekiem chorym, albo szalonym. A mówiąc jeszcze inaczej, skoro bezwarunkowa normatywność jest nieuzasadnialna, to człowiek, który ją respektuje, musi być nieracjonalny.

Wraz z tym ostatnim wnioskiem *ad absurdum* dochodzimy do trzeciego – wspomnianego wcześniej – głęboko ukrytego założenia tezy o rozłączności normatywności i szczęścia. Ma ono charakter antropologiczny, gdyż dotyczy pojmowania struktury człowieka i miejsca rozumu w tej strukturze. Jeżeli ktoś sądzi, że normatywność jest rozłączna ze szczęściem, to zakłada, że i rozumność jest z nim rozłączna: zakłada, że można być szczęśliwym bez względu na stosunek do własnej rozumności. To zaś znaczy – sięgając jeszcze głębiej – że podmiot ludzki może pozostać sobą i być szczęśliwy bez własnej rozumności. Innymi słowy, przy takim założeniu nie włącza się rozumności w definicję podmiotu praktyki. Tylko przy takim pojmowaniu człowieka działającego – czyli tylko wtedy, gdy rozumność uważa się za jego cechę kontyngentną (przypadłościową) – bycie rozumnym nie jest konieczne do szczęścia (pogląd nieakceptowalny dla filozofów starożytnych). Jeżeli zaś – przeciwnie – rozumność włączy się w definicję podmiotowości praktycznej, to, po pierwsze, nie można wtedy jej respektowania nie uznać za konieczny warunek szczęścia, w związku z czym, po drugie, nie można poprzestać na pojmowaniu szczęścia w sposób hedonistyczny. Tym, czego brakuje szeroko współcześnie akceptowanej tezie o separacji szczęścia i normatywności, jest odpowiednia koncepcja *trzeciego elementu*, który, jako łącznik między elementami separowanymi (szczęściem i normatywnością), tak zmodyfikowałby ich pojmowanie, że nie wykluczałyby się one wzajemnie, lecz byłyby komplementarne. Mówiąc o trzecim elemencie, mam na myśli praktyczną racjonalność.

Jeśli natomiast idzie o samego Kanta, to wprowadzone przez niego pojęcie samozadowolenia można, moim zdaniem, uznać za wątek eudajmonistyczny

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

w jego z gruntu antyeudajmonistycznej etyce. Wątek ten jest o tyle „koniem trojańskim" jego teorii etycznej, że jego implikacje rujnują główne założenia tej teorii – jak na przykład hedonistyczne pojmowanie szczęścia, bezinteresowność moralności, a nawet formalizm etyczny.

O innych modelach separacji normatywności od szczęścia wspomnę tylko (z braku miejsca) w lapidarnych uwagach krytycznych. Intuicjonizm, w którym normatywność traktuje się jako emanację aksjologicznej treści oglądu, popada – jak już wspomniałem – w trudności następujące: (a) podkreślana już problematyczność koncepcji wiedzy intuicyjnej; (b) ontologizacja wartości, w rezultacie której trudno odróżnić wartości od bytów – i w związku z tym powinność emanująca z takich bytów jak wartości staje się niewytłumaczalna; (c) determinizm aksjologiczny wynikający z tezy, że powinność jest przedmiotem wiedzy receptywnej – obowiązująca moc wartości poznanych (determinacja przez nie) wyklucza możliwość, by podmiot, będąc ich świadomy, był wobec nich wolny (wyklucza autodeterminację).

W etyce brytyjsko-amerykańskiej (przez różnych autorów reprezentowanej zbyt licznie, bym mógł stosownie różnicować obecne uwagi) separacja normatywności od szczęścia jest dość powszechnie wyrażana (i dekretowana!) za pomocą wstępnego, definiującego moralność, wyodrębnienia swoistego tzw. „moralnego punktu widzenia". Ten właśnie punkt widzenia – wedle jego eksponentów – ma odróżniać motywacje i racje moralne od pozamoralnych. Jasne jest, że w takim sposobie argumentowania zadanie teoretycznego sprecyzowania pojęcia moralności i moralnych powinności zostaje logicznie przeniesione na dokładną identyfikację owego punktu widzenia – jego atrybuty są zarazem atrybutami sfery normatywnej. Otóż podstawowa dychotomia, jaką operują teoretycy moralnego punktu widzenia, to – wyrażane rozmaitymi słowami – rozróżnienie na kategorie *pomyślności* i *słuszności*. Do pierwszej zaliczane są dążenia egoistyczne, subiektywne, interesowne, partykularne (stronnicze), wyróżnikiem kategorii drugiej jest zaś, powtarzana zgodnych chórem, bezstronność[21]. Wyróżnianie moralnego punktu widzenia poprzez bezstronność jako jego warunek konieczny jest – jak trafnie zauważa B. Williams[22] – wyraźnie Kantowskim rysem we współczesnym

[21] Najsilniej owa bezstronność wybrzmiewa w filozofii moralnej Johna Rawlsa. Por. *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk (Warszawa: PWN, 1994).

[22] Por. Bernard Williams, „Osoby, charakter i moralność", 239–244.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

pojmowaniu normatywności. Dychotomia pomyślność-słuszność jest niczym innym niż Kantowska dychotomia szczęście-powinność, zaś współczesna bezstronność stanowi nowe miano dla Kantowskiej bezinteresowności. Tak samo też jak u Kanta, gdy współcześni zwolennicy wymienionej dychotomii charakteryzują dążenie do pomyślności, to charakteryzują ją za pomocą pojęć interesu własnego lub sumy przyjemności. Identycznie również jak Kant (i równie jak on bezskutecznie) mocują się z podstawowym pytaniem o normatywność, które, przy wymienionych założeniach, musi mieć postać następującą: jak ludzie, którzy faktycznie chcą pomyślności (szczęścia), mogą racjonalnie i dobrowolnie preferować bezstronną powinność, sprzeczną z ich faktycznym dążeniem (z ich stronniczą interesownością)?[23].

Wobec zarysowanego sposobu pojmowania normatywności generalna uwaga krytyczna musi, co do meritum, być taka sama jak uwagi sformułowane w stosunku do koncepcji Kanta. Bezstronnej powinności nie sposób uzasadnić, gdyż bezstronność uniemożliwia ukonstytuowanie się jakiejkolwiek przesłanki normatywnej – nawet przesłanki, iż powinno się być racjonalnym. Jak trafnie i wielokrotnie zauważa T. Nagel (niestety, przeciwko własnej teorii), bezstronne spojrzenie na rzeczywistość i na interesy żyjących ludzi anihiluje ważność czegokolwiek – bezstronnie widziany świat jest po prostu zbiorem faktów bez żadnej wartości. Żeby w takim świecie móc zasadnie mówić o jakichkolwiek powinnościach, trzeba dogmatycznie założyć jakąś fundamentalną wartość – trzeba założyć obowiązywanie jakiejś pierwotnej przesłanki aksjologicznej. Skoro tej przesłanki nie można wywnioskować z bezstronnie konstatowanych faktów, to jasne jest, że – na gruncie bezstronności – musi ona, logicznie rzecz biorąc, pozostać najzupełniej arbitralnym wtrętem do myślenia o świecie. Innymi słowy, jeżeli ludzkie dążenie do pomyślności (do szczęścia) pojmuje się jako fakt pozbawiony normatywności (a takim niewątpliwie jest dążenie do „szczęścia" hedonistycznego), a normatywność definiuje się jako sferę wymagań, w której ludzie nie mają żadnego interesu, to ta druga musi okazać się, po pierwsze, nieuzasadnialna i nieracjonalna, a po drugie, niemożliwa do realizacji. Żadna z teorii opowiadających się za bezstronnością moralnego punktu widzenia nie może *ex definitione* odpowiedzieć

[23] Najbardziej dramatycznie z pytaniem takim (oczywiście, opierając się na wymienionych założeniach) mocuje się Thomas Nagel. Por. *Widok znikąd*, tłum. Cezary Cieśliński (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997), rozdz. X, 231–252.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

poprawnie (tzn. bez błędnego koła) na pytanie, dlaczego powinienem być moralny? Na tym polega nieszczęście normatywności koncepcyjnie odciętej od szczęścia.

Jedynym nurtem, w którym pojęcie szczęścia jest umieszczane w uzasadnieniu normatywności, jest współcześnie utylitaryzm. Jego zasadą jest bowiem formuła, wedle której człowiek powinien w działaniu wybierać takie czyny (takie zasady), które skutkują możliwie maksymalną sumą szczęścia. Stojąca za utylitaryzmem argumentacja jest jednak nazbyt „dziurawa" by mogła umocnić (a właściwie zrewitalizować) pozycję pojęcia szczęścia w myśleniu o normatywności. Liczne wady tego kierunku etycznego są powszechnie znane, w związku z czym nie będę ich wszystkich wymiał[24]. Ze względu na interesujący mnie problem źródeł normatywności zwrócę uwagę tylko na dwie problematyczne kwestie, które tkwią w metaetycznych założeniach utylitaryzmu i o których, w jego standardowej krytyce, rzadko się wspomina.

Po pierwsze, utylitaryzm opiera się na *ad hoc* przyjętym, niesproblematyzowanym krytycznie, hedonistycznym pojęciu szczęścia, a bardzo wielu jego przedstawicieli szczęście to nazywa dobrem. Tymczasem z faktu, że ludzie dążą do przyjemności ani nie wynika, że przyjemności są dobre, ani to, że powinniśmy im w zdobywaniu przyjemności pomagać. Krótko mówiąc, hedonistyczne pojęcie szczęścia – o czym doskonale wiedział Kant – nie nadaje się do uzasadniania normatywności, gdyż nie ma logicznego przejścia od empirycznych sądów o przyjemności do normatywnych sądów o dobru i powinności. Rozszerzanie zakresu pojęcia przyjemności, jakiego dokonują pod naciskiem krytyki utylitaryści współcześni, jest niestety niczym więcej niż doraźnym „łataniem dziur" w teorii, które powoduje kolejne dziury. Jeśli bowiem oprócz przyjemności zmysłowych wprowadzimy szereg innych (np. zadowolenie z wiedzy, z bycia bohaterem, czy z trudu pisania wierszy), to takie posunięcie wymagałoby uzupełnienia całej teorii o jasną koncepcję hierarchii różnych wartości oraz o koncepcję matematycznej miary przeliczania wartości wyższych na niższe i odwrotnie. Nie można byłoby też wtedy uniknąć problemu intersubiektywności owych wyższych wartości (jednego cieszy wiedza, innego muzyka). Tych wymaganych uzupełnień u współczesnych utylita-

[24] Por. Andrzej Stoiński, „Wybrane wątki krytyki utylitaryzmu", w: *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 2014, nr 20: 369–383.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

rystów jednak nie spotykamy – myślę że dlatego, iż uzupełnienia takie z konieczności doprowadziłyby ich do zmiany całej teorii w kierunku pewnego rodzaju materialnej etyki wartości (i prosta zasada użyteczności przestałaby być użyteczna).

Po drugie, szczęście, które w utylitaryzmie wskazuje się jako treść powinności, nie jest bynajmniej szczęściem działającego podmiotu, lecz sumą przyjemności ludzi (albo i zwierząt), których dosięgają skutki danego działania. Nie są wykluczone takie empiryczne zbiegi okoliczności, w których maksymalizacja tak pojętego szczęścia wymagałaby od indywidualnego podmiotu nie tylko drastycznych wyrzeczeń, ale nawet samobójstwa. Ten argument *ad absurdum*, oprócz tego, że wskazuje na często wytykany utylitaryzmowi brak teoretycznych zabezpieczeń przed niesprawiedliwością i krzywdą jednostki, ujawnia również bardziej fundamentalne braki w argumentacji uzasadniającej normatywność. Pomimo że utylitaryzm odwołuje się do szczęścia, to jednak – z powodu preferowania ilości przyjemności cudzych – nie dysponuje, podobnie jak stanowiska komentowane wcześniej, dobrą odpowiedzią na podstawowe pytanie dotyczące normatywności. Idzie mi o pytanie następujące: jakie racje można przedłożyć indywidualnemu podmiotowi, przemawiające za tym, żeby on w spełnianiu zasady utylitaryzmu wyrzekał się własnego „szczęścia" (w znaczeniu utylitarystycznym) i dlaczego racje te miałyby dla niego być wiążące? Można też pytanie to sformułować inaczej: dlaczego indywidualny podmiot, *zachowując racjonalność*, powinien być moralny w utylitarystycznym sensie (dlaczego powinno mu zależeć na sumie nie jego szczęścia)?[25] Ewentualna utylitarystyczna próba odpowiedzi na to pytanie nie mogłaby już odwołać się do swojej idei szczęścia, lecz musiałaby jakoś mętnie krążyć wokół pojęcia dobra, popadając – jeśli byłaby teoretycznie spójna – w błąd naturalistyczny. Ponieważ jednak na wymienione pytania utylitaryści faktycznie nie odpowiadają, toteż treść powinności, jaką w swej teorii propagują, można – jak w poprzednich przypadkach – nazwać normatywnością nieszczęśliwą.

[25] Niezależna od utylitaryzmu odpowiedź na wymienione pytanie może być następująca: powinienem pomnażać sumę szczęścia, gdyż cudze szczęście mnie uszczęśliwia (nawet przy braku własnego). Stwierdzana w tym zdaniu zależność własnego interesu od sprzyjania interesom cudzym faktycznie występuje w gospodarce wolnorynkowej – chociaż też, jak się zdaje, tylko do pewnego stopnia. Ogólne bogactwo państwa sprzyja bogaceniu się indywidualnego obywatela. W granicach zatem, w jakich ta ekonomiczna zależność faktycznie występuje, zasada utylitarystyczna byłaby słuszna jako reguła biznesowa. Jednakże twierdzenie, że przyjemności ludzi obcych (ich utylitarystyczne „szczęście") dają przyjemność jednostce, na pewno nie jest uniwersalnie prawdziwa.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

III. Powinienem, ponieważ chcę, czyli struktura normatywności

Sumaryczny wniosek z przeprowadzonych rozważań krytycznych należy sformułować tak oto: nie można uzasadnić normatywności – tzn. nie można racjonalnie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego powinienem respektować sferę normatywną – jeśli w uzasadnieniu nie wymieni się jakiejś pierwotnej racji aksjologicznej, która spełniałaby następujące warunki: (a) nie groziłaby regresem do nieskończoności; (b) wskazywałaby tak ścisły związek podmiotu ze sferą normatywności (taki „interes" podmiotu), którego on sam nie mógłby zasadnie zakwestionować; i w końcu (c) pomimo swej niekwestionowalności racja ta sama nie kwestionowałaby wolności podmiotu (jak czynią to pospołu zarówno naturalistyczne teorie normatywności, wyprowadzające ją z faktów, jak i intuicjonistyczne). Jeśli racji spełniającej te trzy warunki nie udałoby się znaleźć, to sferę normatywności należałoby uznać za nieuzasadnialną – a to znaczy, za ludzką iluzję, która wymaga, likwidującej ją w istocie, interpretacji redukcyjnej (tłumaczącej ją przyczynowo i funkcjonalnie).

Warto dodać, że sama idea uzasadniania normatywności jest wyrazem założenia, że powinności nieuzasadnione nie mogą być obowiązujące. Jeśliby ktoś kierował do mnie wymaganie, iż powinienem X, a na pytanie „dlaczego powinienem?" odpowiadałby wzruszeniem ramion lub szczerym „nie wiem", to takie wymaganie byłoby w istocie żądaniem, abym zrezygnował z rozumności. Gdybym jednak z rozumności zrezygnował, to kierowanie do mnie jakiejkolwiek powinności nie miałoby sensu, gdyż, jako organizm bezrozumny, podlegałbym przyczynowym prawom biologii. Argument ten pokazuje – między innymi – taką oto zależność logiczną: ponieważ obowiązywanie normatywności musi zakładać rozumność podmiotów (a rozumność polega m. in. na tym, że dla zasad działania wymaga się uzasadnienia), toteż normatywność bezwarunkowa, czyli nieuzasadnialna, nie może mieć mocy wiążącej: normatywnością jest ona tylko z nazwy. Z drugiej strony trzeba podkreślić, że uzasadnienie normatywności – na co wskazuje teoria błędu naturalistycznego – nie może być uzyskane przez tzw. rozum teoretyczny, czyli nie może się ograniczać do sądów deskryptywnych. Na podstawie powyższych konstatacji można już sformułować pozytywny wniosek metodologiczny, a mianowicie: żeby uzasadnienie normatywności było dla podmiotu ob-

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

owiązujące (żeby ono samo było powinnością), musi ono podać podmiotowi (racjonalnemu, oczywiście) taką rację, która byłaby dla niego zarazem motywem nieodłącznym od jego tożsamości. Gdyby bowiem podmiot mógł pozostać sobą po odłączeniu od siebie owego motywu, to motyw ten nie byłby dla niego obowiązkowy, z czego z kolei wynika, że dla akceptacji tego motywu, czyli dla akceptacji racji za normatywnością, należałoby podać kolejne racje. Wymagana nieodłączność motywu od podmiotu oznacza zaś – *a contrario* – że gdyby dany podmiot zrezygnował ze wskazanego motywu, to tym samym przestałby być sobą. Przy czym „być sobą" znaczy tu: (a) być podmiotem oraz (b) być tym, a nie innym podmiotem. O ile na pierwszy z tych warunków składają się ogólne, czy też formalne atrybuty podmiotowości, takie przede wszystkim jak racjonalność i wolność, o tyle warunek (b), wskazując na indywidualną tożsamość podmiotu, wskazuje na jego konkretne istnienie – na to, co odróżnia go (czymkolwiek by to było) od innych bytów, będących również podmiotami. Owo wskazanie na konkretność podmiotu jest w uzasadnieniu normatywności konieczne dlatego, że podawane racje muszą być praktyczne, bo ich zadaniem jest nakazywanie czynów. Racje praktyczne od teoretycznych różnią się zaś tym, że akceptacja pierwszych jest tożsama ze zgodą na wykonanie czynów, które one nakazują (tożsama z praktycznym zaangażowaniem), podczas gdy akceptacja racji teoretycznych nie wymusza żadnego działania. Dlatego do akceptowania racji teoretycznych wystarcza sama rozumność, zaś w akceptacji racji praktycznych, oprócz rozumności, musi ze strony podmiotu uczestniczyć jeszcze coś indywidualnego, co jest władne uruchamiać działania (co ma zdolność praktycznego sprawstwa). Gdyby nawet racje praktyczne uzyskały zgodę samego tylko rozumu, to niemożliwe pozostawałoby ich „wcielenie w życie", gdyż sam rozum nie jest w stanie tego zrobić (racje te pozostałyby w istocie racjami teoretycznymi). *Żeby czyn mógł być spowodowany przez rację praktyczną, racja ta musi być zaakceptowana przez tę samą instancję, która inicjuje czyn* – inaczej kierunek działania byłby inny niż akceptowana treść, a przypadkowa zgodność między nimi byłaby niewyjaśnialna (chyba że na mocy tajemnej harmonii wprzód ustanowionej). Reasumując, ponieważ działać może tylko to, co w podmiocie jest istniejącą konkretnością, dlatego racje normatywne, żeby były zobowiązujące, muszą uzyskać akceptację właśnie ze strony owej konkretności. Akceptację taką – nie wymagającą kolejnych racji – mogą one jednak uzyskać tylko wtedy, gdy nakładając na podmiot powinność, pokazują mu jedynie logiczne

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

konsekwencje tego, co on już uprzednio akceptuje. Gdyby wskazywały mu powinność niezależną od tego, czego on już uprzednio chce, to musiałyby być podpierane kolejnymi racjami w nieskończoność. Zawsze bowiem, dopóki wymagane powinności są inne niż jego chcenie, racjonalny podmiot ma prawo (a nawet obowiązek) spytać „dlaczego powinienem?".

Jak wynika z powyższej argumentacji, normatywna racja wymagana dla uzasadnienia normatywności musi spełniać trzy warunki, które warto w skróconej formie powtórzyć: (a) odporność na *regressus ad infinitum*; (b) niekwestionowalny (wyjaśniony już) związek z tożsamością podmiotu; (c) odporność na zagrożenie determinizmem (ochrona wolności). Wyjaśnienia zmierzające do podanie takiej racji zacznijmy od warunku ostatniego.

Żeby normatywna racja nie miała konsekwencji deterministycznych, ona sama musi być ustanowiona przez akt wolności. W każdym innym przypadku jej przyjęcie albo będzie musiało być automatyczne (deterministyczne), albo będzie wymagało wolnej decyzji wobec tej racji, a to znaczy, kolejnej racji. Subiektywistyczno-naturalistyczne sposoby formułowania takiej racji wykluczają wolność dlatego, że podawane na ich gruncie racja *ex definitione* wskazuje na jakiś skutek ciągu przyczynowego – popada więc w determinizm przyczynowy (przyrodniczy). Z kolei wersja takiej racji podawana przez nurty intuicjonistyczno-obiektywistyczne wyklucza wolność dlatego, że, jak już wspominałem, poznanie treści tej racji jest zniewalające dla podmiotowego działania – gdyby takie nie było, wymagałoby racji kolejnej (determinizm aksjologiczny). Warto podkreślić, że oba wymienione sposoby uzasadniania normatywności są nieuzgadnialne z wolnością dlatego, że pierwszą rację normatywną traktują jako treść wiedzy receptywnej i obiektywnej. Jeżeli natomiast, jak twierdzę, racja normatywna jest ustalana przez wolność, to znaczy to, że jej treść pozostaje poza zakresem takiej wiedzy – dlatego właśnie, że jest normatywna.

Jeśli idzie o drugi warunek poprawnej racji za normatywnością, czyli o jej niekwestionowalność dla podmiotu, to uzupełniając wyjaśnienia poprzednie trzeba dodać, że podmiot tylko takiej racji zakwestionować nie może, w której jako podstawę uzasadnianej normatywności wskazuje się jego samego. Przykładowe sformułowania takiej racji, na razie tylko przybliżone do wymaganej dokładności (robocze) mogłyby mieć schemat następujący: „powinieneś, bo istniejesz", „powinieneś, żeby istnieć", „ponieważ chcesz być sobą, dlatego powinieneś", „jeśli nadal

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

chcesz być, kim jesteś, to powinieneś". Tego typu racje są, oczywiście, racjami warunkowymi, ale taki ich charakter – o czym już była mowa – jest koniecznym warunkiem tego, żeby wskazywana powinność była uzasadniona, czyli żeby „nadawała się" dla podmiotu racjonalnego. Trzeba więc jasno powiedzieć, że wysuwanie tego typu racji opiera się na świadomym odrzuceniu idei koniecznej bezwarunkowości normatywności. Jednocześnie należy podkreślić, iż wskazywany w tych racjach warunek normatywności ma osobliwy charakter – warunkiem tym jest, ni mniej, ni więcej, tylko samo istnienie i trwanie podmiotu działania. Jeśli bowiem normatywność tworzą racje uzasadnione, to podmiot, który ignorowałby normatywność, rezygnowałby także z praktycznej racjonalności – wtedy zaś jego działanie byłoby zdeterminowane przyczynowo. Jeżeli zatem wraz z odrzuceniem normatywności podmiot „traci siebie samego", czyli znika jako autonomiczny sprawca, to dla samej normatywności znaczy to, iż pomimo, że jest warunkowa (dzięki czemu zresztą uzyskuje uzasadnienie), to jednak dopóki istnieją podmioty, dopóty ona nie traci swej obligatoryjności. Nie może więc być takiej sytuacji, w której jakiegoś podmiotu, pomimo że jest podmiotem, normatywność nie obowiązuje. Wniosek z powyższej argumentacji jest więc następujący: jeśli odpowiednio głęboko dostrzeże się warunek normatywności (tzn. w samym istnieniu podmiotu praktycznego), to dzięki takiemu warunkowi uzyskuje się uzasadnienie normatywności, nie tracąc zarazem jej uniwersalności i bezwyjątkowości (a tej właśnie utraty obawiali się zawsze obrońcy normatywności bezwarunkowej)[26].

I w końcu pozostaje do objaśnienia pierwszy z wymienionych warunków, jakie musi spełniać racja uzasadniająca normatywność, czyli jej odporność na regres. Odporność ta jest ściśle związana z poprzednim warunkiem, czyli z niemożliwością zakwestionowania wymaganej racji przez podmiot praktyczny. Jeśli owa niekwestionowalność opiera się, jak wyjaśniałem, na uprzedniej podmiotowej akceptacji własnego istnienia – można rzec: na egzystencjalnej autoafirmacji – to idąca w przeciwnym kierunku próba pytania o racje dodatkowe musiałaby być

[26] Skoro zło polega na ignorowaniu normatywności, to na tle przedstawianej tu argumentacji musi, oczywiście, pojawić się pytanie o podmiotowy charakter złych czynów: jeśli ignorowanie normatywności powoduje w człowieku abdykację z podmiotowości, to wydaje się, że czyny te nie mają podmiotu, lecz tylko psychobiologiczne przyczyny, co z kolei zdaje się zaprzeczać ich złu (tzw. problem słabej woli). Moje stanowisko w tej kwestii jest następujące: ponieważ decyzja człowieka o ignorowaniu normatywności jest wolna (podmiotowa), toteż jego poddanie się przyczynom powodującym zło czyni go odpowiedzialnym i winnym za to zło. Problem ten analizowałem w: *Traktat o złu* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2013), 239–266.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

tożsama, po pierwsze, z odwołaniem tejże akceptacji, a po drugie (w konsekwencji pierwszego) z anihilacją własnej podmiotowości, czyli z rezygnacją z bycia autonomicznym sprawcą działania. Żeby przyswoić ten argument, wystarczy pamiętać, że jest w nim mowa nie o podmiocie teorii, który może sobie pozwolić na sceptycyzm nie tracąc podmiotowości, lecz o podmiocie praktyki i o praktycznych (czyli z konieczności angażujących) racjach. Jeśli ten drugi nie akceptowałby *żadnych* normatywnych racji absorbujących jego zaangażowanie, to po prostu przestałby być praktycznym podmiotem – wszystko, co z takim człowiekiem by się działo, byłoby wyjaśnialne przyczynowo. To właśnie znaczy, że dla podmiotu praktyki, racjonalne akceptowanie racji praktycznych (czyli wspomniane już „indywidualne zaangażowanie istniejącej konkretności we własną rozumność) jest tym samym, co jego „być". Podmiot praktyki nie może bowiem z pozycji nicości deliberować sobie nad kolejnymi racjami za tym, czy powinien zaistnieć, czy nie – ani nie może, jako trzeciego wyjścia, wybrać na czas jakiś *epoche*.

Jego wolny namysł praktyczny może dotyczyć jedynie racji szczegółowych, ale nie racji pierwszej – wszak skoro istnieje i się namyśla, to pierwszą rację aksjologiczną już zaakceptował. Gdyby tę akceptację własnego istnienia odwołał – to ani nie miałby nad czym, ani nie mógłby się namyślać. Można nawet powiedzieć więcej: filozofia normatywności nie jest w stanie do tej pierwszej akceptacji podmiotu nakłonić – ją samą może tylko uświadomić mu refleksyjnie oraz logicznie wykazać jej normatywne konsekwencje. Jest tak dlatego, że podmiotowa wola istnienia jest koniecznym założeniem teorii normatywności, nie zaś jej wnioskiem.

Po tych skondensowanych wyjaśnieniach przygotowujących podanie racji za normatywnością pozostaje już tylko precyzyjne jej sformułowanie ze szczególną dbałością o wyeksponowanie jej pierwotności. Jako że ma to być racja dla normatywności (dla „powinieneś"), jej pierwotność musi mieć dwie strony: przedmiotową i podmiotową. W podmiocie musi ona wskazywać taki element pierwotny, który wobec pytania „dlaczego powinienem?" zapewniałby odpowiedź na „dlaczego?", w sferze przedmiotowej z kolei wymagana identyfikacja musi dotyczyć tego, czego pierwotna cenność implikuje odpowiedzi na drugi człon pytania, czyli wypełnia treścią (lub treściami) kategorię powinności. Otóż tropem do odpowiedzi na pytanie „dlaczego cokolwiek powinienem?" jest następujące wstępne stwierdzenie: dlatego, że cokolwiek chcę. Jeśli pominiemy w tym sformułowaniu słówko „cokolwiek" (które relatywizując treść chcenia, relatywizuje też treść powinności), to pozostanie nam abstrakcyjna formuła „powinienem, ponieważ

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

chcę". Jeżeli ta formuła ma uzyskać postać racji uzasadniającej całą sferę normatywności, to trzeba ją, oczywiście, treściowo wypełnić wspomnianymi, pierwotnymi warunkami takiego chcenia, które jest podstawą powinności *wszelkich*, nie zaś jedynie sytuacyjno-relatywnych. Rozpoznawanie tych warunków nie jest już jednak myśleniem normatywnym, lecz refleksyjnym – stanowi bowiem autoanalizę logicznej struktury własnego chcenia. Można powiedzieć, że normatywność zawarta jest w „chcę", zaś na pytanie „dlaczego" skierowana jest refleksyjność.

Chcenie, które jest źródłem całej normatywności – jak zostało wyjaśnione – musi być: wolne, absolutnie pierwsze (odporne na regres) oraz istotowo spojone z tożsamością podmiotu (niekwestionowalne bez szkody dla jego istnienia). Takim chceniem – po stronie świadomej aktywności podmiotu – może być tylko *wolne chcenie własnego istnienia*. Ponieważ „własnego" znaczy tu „mnie, jako tego-tu-oto (konkretnego) wolnego i racjonalnego podmiotu", toteż określenie to identyfikuje także przedmiot owego pierwotnego chcenia. Jako że takie chcenie jest logicznie pierwszym warunkiem wszelkich konkretnych decyzji (samo nie mając warunku w żadnej już decyzji uprzedniej), to właściwą dla niego nazwą jest pojęcie *pradecyzji*. Źródłowa od strony podmiotowej aktywności pradecyzja konstytuuje zatem równie źródłową wartościowość po stronie przedmiotowej. Wprawdzie z argumentacji tej wynika, że tą pierwszą wartościowością jest istnienie podmiotu, ale po uwzględnieniu ontologicznego (niekontrowersyjnego) twierdzenia o egzystencjalnej zależności podmiotu od reszty rzeczywistości, musi się okazać, że owa źródłowa wartościowość – w pierwszoosobowej perspektywie praktycznej – jest po prostu istnieniem świata. Wszak bez istnienia świata sam podmiot także nie mógłby istnieć. Zawarta zatem w pradecyzji podmiotowa autoafirmacja – jeśli jest racjonalna – musi być zarazem afirmacją świata. Tak oto refleksyjna analiza pierwszych zasad chcenia wykazuje, że przedmiotową podstawą normatywności jest wartościowość istnienia, ona zaś pochodzi od podmiotowej woli istnienia (pradecyzji). Dzięki tej pierwotnej relacji afirmatywnej woli indywidualnej do istnienia, wiążący staje się dla podmiotu taki oto schemat rozumowania praktycznego: „jeśli chcesz istnieć (jeśli istnienie uznajesz za wartościowość), to powinieneś respektować wszystkie powinności, które twoje podmiotowe istnienie umożliwiają".

Dla wymienionego schematu żadna dodatkowa racja nie jest ani możliwa, ani potrzebna. Niemożliwa dlatego, że musiałaby wskazywać podmiotowi wartościowość bardziej pierwotną niż wartościowość istnienia – a niczego takiego być

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

nie może. Niepotrzebna jest zaś ona z tego powodu, iż jej konieczny adresat, jakim jest wolny podmiot, już jest wyposażony w chcenie istnienia – skoro wszak istnieje (i jest wolny), to dlatego, że chce. Kantowska zasada „skoro X istnieje, to X jest możliwe" ma bowiem w odniesieniu do wolnego podmiotu ścisłą analogię w postaci zasady „skoro podmiot istnieje, to podmiot istnieć chce". Przy założeniu wymienionych, logicznych i realnych, uwarunkowań podmiotowego chcenia, całe zadanie wykazania podmiotowi wiążących go powinności polega jedynie na tym, by poprawnie zademonstrować mu, iż są one logicznymi konsekwencjami podjętej przez niego pradecyzji. Jakkolwiek trudne byłoby to zadanie w szczegółach, ewentualne pomyłki w tym względzie nie są w stanie zakwestionować powinności, lecz co najwyżej mogą obniżyć stopień winy, jeśli z ich powodu podmiot powinnościom uchybił. Takie pojmowanie uzasadnienia oraz funkcjonowania powinności tłumaczy zarazem, jak możliwe jest przyznanie się do winy – najczęściej bowiem podstawą przyznania się do złego czynu jest skorygowanie swoich wnioskowań, które do niego doprowadziły.

Przedstawiając podmiotową pradecyzję jako źródło wszystkich wartości, powyższa argumentacja dotyczyła też podstaw wszelkiej normatywności aksjologicznej[27] – zarówno moralnej, jak i pozamoralnej. Ponieważ koniecznym warunkiem moralności jest wolność, toteż należy przyjąć, że zakres normatywności moralnej jest tożsamy z zakresem relacji międzypodmiotowych (między indywidualnymi wolnościami). Warto podkreślić, że takie kryterium moralności nie opiera się ani na bezstronności, ani na bezwarunkowości (odrzuconych wcześniej jako sprzecznych z powinnością), lecz na ontologii obiektów, których moralność dotyczy. Przy takim kryterium kwestią do rozwiązania pozostaje, rzecz jasna, pytanie o uzasadnienie powinnego respektu dla cudzych wolności, czyli pytanie następujące: dlaczego inne podmioty powinienem uznawać za równie wartościowe jak własny? Pytanie to można określić jako kwestię *solipsyzmu etycznego*. Moja odpowiedź na

[27] Nie mogę tu wchodzić w drobiazgową klasyfikację wszystkich rodzajów i rejonów normatywności. Jeśli w teorii normatywności wychodzi się od pojęcia normy, to wiadomo, że rejonami normatywności będą też takie sfery jak *savoir vivre*, przepisy ruchu drogowego, a nawet sfera produkcji części zamiennych do urządzeń technicznych. Występującą w tego typu obszarach normatywność nazwałbym normatywnością nieaksjologiczną, gdyż zawiera ona normy czysto konwencjonalne. Ważne jest tylko to, żeby takie normy istniały, nie jest natomiast ważne, jaka będzie ich treść. Normatywnością *sensu stricto* jest natomiast normatywność aksjologiczna, czyli taka, w której treść normy wskazuje na jakąś wartość. Ale w normatywności aksjologicznej, ze względu na różne rodzaje wartości, także należałoby rozróżniać różne jej rodzaje, np. moralną, estetyczną, poznawczą itd.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

to pytanie (rozwinięta dokładniej w innych pracach)[28] opiera się na takim oto schemacie argumentacyjnym: ponieważ źródłem wszelkich wartości i powinności jest pradecyzja, to w niej także musi być ugruntowana wartość cudzej wolności; uzasadnienie dla tej wartości uzyskuje się zaś na mocy odpowiednio rozwiniętego twierdzenia ontologicznego (dołączonego do aksjologicznej treści pradecyzji), wedle którego inne wolności są koniecznym warunkiem egzystencjalnym wolności mojej, w rezultacie czego otrzymujemy wniosek, że skoro chcę własnego istnienia, a jego warunkiem jest istnienie innych podmiotów, to ich istnienie ma wartość nie mniejszą niż moje. Ten aksjologiczny wniosek pozwala na uzasadnienie pewnej wersji „złotej reguły" etycznej, a mianowicie: wartość innego podmiotu powinieneś traktować na równi z wartością własną.

Jeśli ze wszystkich wartości wyróżnimy (w powyższy sposób) wartości moralne, to wszystkie pozostałe można nazwać wartościami pozamoralnymi. Skoro te drugie są także wartościami, to stanowią też treści powinności – tyle że powinności nie tak intersubiektywnych, jak moralne. O ile bowiem powinności moralne symetrycznie obowiązują wszystkie podmioty w ich relacjach z innymi, o tyle pozamoralne wskazują wartości pozytywne w obrębie życia jednego podmiotu. A ponieważ podmioty, oprócz podobieństw, charakteryzują się także różnicami, toteż i owe zindywidualizowane powinności nie są u różnych podmiotów identyczne. W dokładniejszej ich analizie i klasyfikacji (analiza taka nie jest tutaj moim celem) należałoby zapewne różnym ich rodzajom przypisać różne stopnie i zakresy intersubiektywności – powinności chroniące istnienie i zdrowie organizmu ludzkiego są bowiem w zasadzie intersubiektywne, ale powinności związane z indywidualną drogą życiową już takie nie są. W pozamoralnej sferze życia indywidualnego powinności występują z dwóch powodów: (a) ponieważ występują w niej wartości nie związane z relacją do innych podmiotów; (b) ponieważ samowola podmiotu, czyli poddanie się tendencjom uwarunkowanym przez faktyczność („zachciankom"), może prowadzić do stanów sprzecznych z pradecyzją podmiotu – tzn. ponieważ możliwe jest samokrzywdzenie się podmiotu, czyli pozamoralne zło. Żeby w sferze pozamoralnej mogła się w ogóle dokonywać podmiotowa samosterowność, ustalane przez rozum powinności (na zasadzie: powinienem, ponieważ chcę) muszą być przeciwstawiane zachodzącej w podmiocie przyczynowej faktyczności psychobiologicznej.

[28] Por. Andrzej Niemczuk, „Aksjologiczne uzasadnienie etyki", w: Niemczuk, *Filozofia praktyczna*, 239–270.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

Cały przeprowadzony wywód na temat logicznej struktury normatywności oraz fundującej ją racji wymaga na końcu istotnego uzupełnienia, które byłoby odpowiedzią na pytanie: dlaczego wolne podmioty podejmują pozytywną pradecyzję? Inna forma tego pytania – gorsza, bo jawnie aporetyczna – może być taka oto: jaka jest racja dla samej pradecyzji, będącej decyzją absolutnie pierwszą? I właśnie w odpowiedzi na to pytanie trzeba zarysować sugerowaną już, taką koncepcję szczęścia, która wobec normatywności byłaby komplementarna, nie zaś antynomiczna. Temu zadaniu będzie poświęcona część druga artykułu.

Bibliografia

Arystoteles. *Etyka Nikomachejska*. Tłum. Daniela Gromska. Warszawa: PWN, 2012.

Biblia Tysiąclecia.

Brożek, Anna, Bartosz Brożek, Jerzy Stelmach. *Fenomen normatywności*. Kraków: Copernicus Center Press, 2013.

Duchliński, Piotr. „Normatywność – jej źródła i sposoby jej badania. Analiza metateoretyczna". W: Piotr Duchliński, Andrzej Kobyliński, Ryszard Moń, Ewa Podrez. *O normatywności w etyce*, 17–61. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015.

Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: PWN, 1994.

Ingarden, Roman. *Wykłady z etyki*. Warszawa: PWN, 1989.

Kant, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. Roman Ingarden. Warszawa: PWN, 1986.

Kant, Immanuel. *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. Jerzy Gałecki. Warszawa: PWN, 1984.

Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. Mścisław Wartenberg. Warszawa: PWN, 1984.

Kopciuch, Leszek. *Wolność a wartości. Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Hans Reiner*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2010.

Korsgaard, Christine Marion. *Sources of Normativity*. New York: Cambridge University Press, 1996.

Kramer, Hans. *Etyka integralna*. Tłum. Marcin Poręba. Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 2004.

Nagel, Thomas. *Widok znikąd*. Tłum. Cezary Cieśliński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997.

Niemczuk, Andrzej. „Aksjologiczne uzasadnienie etyki". W: Andrzej Niemczuk. *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, 239–270. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2016.

Niemczuk, Andrzej. „Błąd teoretyzmu w aksjologii". W: Andrzej Niemczuk. *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, 13–45. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2016 [pierwsza publikacja w: „Kultura i Wartości" 3 (2012): 7–33; http://kulturaiwartosci.umcs.lublin.pl/wp-content/uploads/2015/05/Andrzej-Niemczuk-Blad-teoretyzmu-w-aksjologii.pdf].

Niemczuk, Andrzej. *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1994.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

Niemczuk, Andrzej. „Kolista struktura praktyki. Rozważania metapraktyczne". W: Andrzej Niemczuk. *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, 125–147. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2016.

Niemczuk, Andrzej. „O poznaniu wartości". W: Andrzej Niemczuk. *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, 71–74. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2016.

Niemczuk, Andrzej. „Practical Rationality – its Nature and Operation". *Studia Humana* 8, nr 2 (2019): 55–68.

Niemczuk, Andrzej. *Traktat o złu*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2013.

Prichard, Harold Arthur. „Does Moral Philosphy Rest on a Mistake?". *Mind* 1912, nr XXI, 487–499.

Rawls, John. *Teoria sprawiedliwości*. Tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk. Warszawa: PWN, 1994.

Spaemann Robert. *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*. Tłum. Jarosław Merecki. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.

Spinoza, Baruch. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Tłum. Ignacy Myślicki. Warszawa: PWN, 1954.

Stoiński, Andrzej. „Wybrane wątki krytyki utylitaryzmu". *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 2014, nr 20: 369–383.

Szubert, Tomasz. *Szczęście i jego determinanty ekonomiczne*. Warszawa: Wydawnictwo CeDeWu, 2019.

Tatarkiewicz, Władysław. *O szczęściu*. Warszawa: PWN, 1985.

Tugendhat, Ernst. *Wykłady o etyce*. Tłum. Janusz Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2004.

White, Nicholas. *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera*. Tłum. Marek Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.

Williams, Bernard. „Osoby, charakter i moralność". Tłum. Tadeusz Baszniak. W: Bernard Williams. *Ile wolności powinna mieć wola? I inne eseje z filozofii moralnej*, 239–244. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999.

Summary

Happiness in the normativity structure (part I: Normativity)

Pre-Kantian ethics was built on a scheme, according to which a person should do what makes him happy when engaged in practical action. The dispute concerned only the nature of happiness and the nature of man. Kant questioned the justification of human obligation by means of referring to happiness and the theory of naturalistic fallacy. It caused that contemporary normativity theories (apart from utilitarianism only) are based on the principle

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

of separating normativity from happiness, which results in the elimination of the problem of happiness from practical philosophy.

The starting point of the article is the argument in favor of the following critical statements: (a) without reference to happiness, normativity cannot be satisfactorily explained or justified; (b) the utilitarian concept of happiness cannot be used to justify normativity. The first part of the article ends with an outline of the normativity structure with a proposal to answer the question: why should I respect normativity?

The second part of the article presents such a concept of happiness that does not exclude normativity but serves to justify the necessity of its existence instead.. After identifying the designation of the concept of happiness, its core is characterized in the form of euthymia, understood as stable satisfaction with the fact of being a subject. The paper ends with an argument showing the complementarity of happiness and normativity.

Keywords: normativity, happiness, practical subject, practical philosophy

Zusammenfassung

Das Glück in der Struktur der Normativität (Teil I: Normativität)

Die vorkantische Ethik war auf einem Schema aufgebaut, dem zufolge der Mensch in der praktischen Tätigkeit das tun sollte, was ihn glücklich macht. Der Streit galt nur der Natur des Glücks und der Natur des Menschen. Das Kantische Hinterfragen der Pflichtbegründung mit Hilfe von Rekurs auf das Glück und die Theorie des naturalistischen Fehlers führten dazu, dass sich gegenwärtige Theorien der Normativität (außer dem Utilitarismus) auf das Prinzip der Trennung der Normativität vom Glück stützen, was eine Verdrängung der Problematik vom Glück aus der praktischen Philosophie zur Folge hat. Der Ausgangspunkt des Artikels ist die Argumentation zugunsten folgender kritischer Behauptungen: (a) ohne Rekurs auf das Glück kann die Normativität weder befriedigend erklärt noch begründet werden; (b) das utilitaristische Konzept des Glücks taugt nicht für die Begründung der Normativität. Den ersten Teil des Artikels bildet der Umriss der Normativitätsstruktur samt dem Vorschlag einer Antwort auf die Frage, warum ich die Normativität respektieren sollte. Der zweite Teil des Artikels stellt ein solches Glückskonzept dar, dass die Normativität nicht ausschließt, sondern eine unerlässliche Begründung für sie bildet. Nach der Identifizierung des Designats des Glücksbegriffs wird sein Kern in Form von *Euthymie* charakterisiert, die als eine stabile Zufriedenheit mit dem Subjektsein verstanden wird. Das Ganze wird mit einer Argumentation abgeschlossen, die die Komplementarität von Glück und Normativität nachweist.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 11/01/2026 08:41:00

Schlüsselworte: Normativität, Glück, praktisches Subjekt, praktische Philosophie

Information about Author:

ANDRZEJ NIEMCZUK, habilitated doctor, associate professor, Institute of Philosophy, Faculty of Sociology and History, University of Rzeszów; address for correspondence: al. T. Rejtana 6C, 35–959 Rzeszów, Poland; e-mail: aniemczuk@ur.edu.pl

(cc) BY-NC-ND