

PRZEMYSŁAW ROTENGRUBER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa
e-mail: proten@amu.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0001-9354-7379>
<https://doi.org/10.14746/h.2024.2.3>

Wartości i przekonania. Ile etyki jest w etykach stosowanych?

Values and beliefs. How much ethics is there in applied ethics?

Abstract. *The measure of the usefulness and credibility of applied ethics is its ability to counteract conflicts dividing social and professional groups. To achieve this goal, representatives of applied ethics must meet a basic condition by providing an epistemological justification of the claim to the validity of the judgments they formulate. Yet it is here that they encounter obstacles recognized (earlier) by ethical philosophers and sociologists of knowledge. The problem is not only the variety of moral challenges that an individual faces, but also the way in which their moral attitude is influenced by the group to which they belong. This article attempts to resolve both of these difficulties in a way that is consistent with the goals of applied ethics.*

Keywords: *applied ethics, philosophical ethics, sociology of knowledge, claim to the validity of ethical judgment*

1. Teoria etyczna czy przekonania normatywne? Wstęp

Próby systematyzacji wiedzy o tym, jak być powinno, są stare jak filozofia. Już antyczni przedstawiciele tej dziedziny wiedzy uważali, że w poszukiwaniach (mądrościowego) przepisu na życie nie mniej ważne od poznania zasad rządzących światem (*arché*, gr. *ἀρχή*) jest znajomość kryteriów oddzielających dobro od zła (*kalokagathia*, gr. *καλοκαγαθία*). Niestety, wraz z tym ustaleniem napotkali przeszkodę związaną z realizacją tego zadania. Było nią uzasadnienie roszczenia



do ważności normy etycznej. Odkryli, że choć uzasadnienie to może przybierać różne formy, to żadna z nich nie chroni tezy aspirującej do miana prawdy o tym, jak być powinno, przed krytyką tych, którzy myślą inaczej. Dzieje się tak dlatego, że jej autor nie dysponuje dowodem przesądzającym o słuszności tego, co głosi. Pozostaje wyrazicielem przekonań moralnych (*doksa*, gr. *δόξα*) różnych od tego, co filozofia i – podążające w ślad za nią – nauki szczegółowe nazywają wiedzą (*episteme*, gr. *ἐπιστήμη*). Prezentując swoje poglądy, objaśniając ich użyteczność, może on kształtować społeczne postawy, a nawet utrwałać wzory postępowania reprezentatywne dla całych formacji kulturowych. Nie może jednak formułować roszczenia do uniwersalnej ważności owych wzorów.

Rzeczona cecha sądów etycznych może budzić obawy dotyczące ich zastosowania. Na usta ciśnie się pytanie inspirowane twórczością Stanisława Barei: „Ile etyki jest w doktrynach etycznych”? Nawiązanie to nie jest przypadkowe. W filmie *Poszukiwany poszukiwana* (1972) Bareja kreśli postać profesora (w rolę którego wcielił się Mieczysław Czechowicz) zatrudniającego pomoc domową (graną przez Wojciecha Pokorę) po to, by asystowała mu w – prowadzonych przez niego – badaniach nad „zawartością cukru w cukrze”. Do obowiązków pomocy domowej należą codzienne zakupy (hurtowych „próbek”) cukru pochodzącego z różnych sklepów spożywczych. Ma ona przynosić cukier do domu, lecz nie wolno jej wносить go do domowego laboratorium. Ograniczenie to nie bierze się znikąd. Szybko okazuje się, że „naukowiec” jest zwykłym bimbrownikiem. Morał z tej historii jest taki, że deklaracje nie zawsze idą w parze z efektami badań. Mając to na względzie, warto skonfrontować cele etyki filozoficznej z jej rzeczywistymi możliwościami. Czy mianowicie zaspokaja ona potrzeby tych, do których się zwraca, dotyczące ich znajomości wspólnej miary spraw, względnie umiejętności negocjowania wspólnych standardów postępowania?

Sugestywnie wyrażona wątpliwość nie oddaje tymczasem istoty rzeczy. Przed zakwestionowaniem dokonań etyki filozoficznej warto uwzględnić tę okoliczność, że argumenty możliwe do zastosowania przeciwko niej są jej własnymi wytworami. To badania etyczne dotyczące związków łączących normy moralne z wiedzą o świecie (i rządzących nim prawach) doprowadziły do ustanowienia poznawczej cezury między nimi¹. Nie wszystkich przedstawicieli tej dziedziny wiedzy skłoniło to do rezygnacji z zamiaru odtworzenia – kategorię ważnych – reguł postępowania. Niektórzy z nich powiązali owe reguły z pytaniem o metafizyczne uposażenie człowieka. Z ich perspektywy to, co czyni go istotą (poznawczo i decyzyjnie) wolną, pozwala zarazem rozeznaczyć w tym, co należy do jego obo-

¹ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamirowski, t. II, Warszawa 1963, ss. 258–259; G.E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamirowski, M. Arcta, Warszawa 1919, ss. 127, 147; A. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, tłum. T. Baszniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, ss. 58–59.

wiązków moralnych². Zwolennicy metafizycznych presupozycji nie poprzestali jednak na ich immanentnym uzasadnieniu. Uzupełnili je pogłębionym namysłem nad ograniczeniami dotyczącymi ich zastosowania w praktyce. Nie umknęło ich uwadze, że deontologiczne pryncypium może pozostawać w ambiwalentnym związku z wyzwaniem dnia codziennego. Z tego powodu wykorzystali je albo w rozważaniach dotyczących natury człowieka, albo w projektach odnoszących się do jego przyszłości³.

Z podanych przykładów wynika, że etyka filozoficzna nie zadowala się ustaleniami dotyczącymi reguł życia godziwego, lecz wiąże je z wymogiem uzasadnienia roszczenia do ich ważności. Niezależnie od tego, czy ową trudność odniesiemy do rozbieżności zachodzącej między konkurencyjnymi normami moralnymi (takimi jak troska o siebie i odpowiedzialność za innych) czy do nieprzystawalności deontologicznej zasady do intuicji, którymi kierujemy się na co dzień, musimy pogodzić się z tym, że teoria etyczna nie wyręczy nas w obowiązku samodzielnego dokonywania wyborów moralnych. W żadnym razie nie oznacza to, że przestaje być dla nas wsparciem. Oznacza raczej, że – od zwrotu epistemologicznego w kulturze (przypadającego na początki nowoczesności) – etyka chroni nas przed błędem polegającym na (nie zawsze świadomym) stawianiu znaku równości między normami obyczajowymi lub światopoglądowymi a werdyktami, którym przysługuje walor prawdziwości (bądź słuszności)⁴.

Laurka wystawiona środowiskom filozoficznym skłania do analogicznej oceny dorobku badaczy zajmujących się etykami stosowanymi. Pośród wielu wątpliwości towarzyszących ich pracy dwie wybijają się na czoło. Pierwsza z nich dotyczy związku łączącego przedstawicieli etyk stosowanych z etyką filozoficzną. Czy rozwiązując dylematy moralne, z którymi zmagają się określone grupy społeczne (lub zawodowe), pamiętają oni o kryteriach prawomocności wiedzy o tym, jak być powinno? Wątpliwość ta wiedzie do drugiego pytania. Do jakich rezultatów doprowadziły badania nad zastosowaniami etyki jako wiedzy użytecznej w zażegnaniu sporów dzielących uczestników życia zbiorowego? Wspólną cechą etyk stosowanych są przypisywane im funkcje rozjemcze i porządkujące. W domniemaniu tym jednak nie ma nic oczywistego. Wraz z nim powracają bowiem ograniczenia rozpoznane przez filozofów – w nowym kontekście problemowym – wzmocnione ustaleniami socjologów wiedzy. W ujęciu filozoficznym dotyczyły one położenia jednostki rozdartej między rozbieżnymi regułami postępowania.

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001, ss. 460–534.

³ I. Kant, *Co to jest oświecenie?*, tłum. A. Landman, w: T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966; J.G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. P. Dybel (i in.), Aletheia, Warszawa 1996; G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, ss. 334, 335, 337 i nn.

⁴ Por. K. Twardowski, *O sceptycyzmie etycznym. Wykładów z etyki cz. II*, red. I. Dąbska, „Etyka” 1973, nr 9, s. 174–182; K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, w: *idem, Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 326.

Natomiast w zastosowaniach społecznych obejmują trudności wynikające z jej przynależności grupowej. Tu czynnik poznawczy daje o sobie znać ze zdwojoną siłą. O ile w pierwszym przypadku osłabiał wymowę werdyktów etycznych, o tyle w drugim utwierdza społecznych interlokutorów w poczuciu słuszności roszczeń formułowanych przeciwko sobie nawzajem.

Połączenie jednego z drugim pozwala zorientować się, w jak trudnym położeniu znajdują się etyki stosowane. Ogromne są potrzeby ich społecznego adresata. Równie niepokojące jednak są towarzyszące im obawy. Przywracanie ładu w zwaśnionym środowisku (społecznym lub zawodowym) czy choćby mediacja pomiędzy jego skonfliktowanymi przedstawicielami są deklaracjami, których realizacja wymaga uwzględnienia takich warunków wstępnych, jak: (1) gwarancje bezstronności mediatora, (2) wiedza o położeniu uczestników sporu, a przede wszystkim (3) przygotowany plan działania – z konieczności – przybierający postać... teorii etycznej. Ile zatem etyki jest w etykach stosowanych? Czy ich przedstawiciele są strażnikami wiedzy o regułach życia zbiorowego, wyrazicielami własnych poglądów czy (mimowolnymi?) stronnikami tych, którzy zdołali narzucić innym swój punkt widzenia? Zakładając, że identyfikują się oni z pierwszą rolą, za pomocą jakich środków mogą uwiarygodnić swój przekaz? Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na te pytania.

2. Społeczne funkcje etyki filozoficznej

Złożoność nowoczesnych doktryn etycznych polega na tym, że łączą w sobie zamiar wskazania trwałej podstawy wiedzy o powinności z analizą przeszkód utrudniających (lub uniemożliwiających) realizację tego zadania. Nie dzieje się tak bez przyczyny. Tę pozorną sprzeczność w najprostszy sposób tłumaczy obserwacja dotycząca zmienności i różnorodności życia, na które doktryny te miały być przepiśm. Ludzie pragnący uporządkować swój system wartości, co rusz przekonują się o tym, że wyzwania, którym muszą stawiać czoła na co dzień, „nie mieszczą się” w (filozoficznej) teorii. Z tej intuicji David Hume i Immanuel Kant – filozofowie urastający do rangi prekursorów nowoczesnych tradycji filozoficznych – uczynili przedmiot swoich rozważań. Jako pierwszy głos zabrał Hume. Przekonany o potrzebie rugowania metafizyki z systemu wiedzy naukowej, za niedopuszczalne uznał posługiwanie się twierdzeniami aspirującymi do obiektywnej ważności, którym nie towarzyszy empiryczne uzasadnienie. Zgodnie z tym odrzucił objawienie religijne oraz ustalenia rozumu odnoszące się do tego, „co wieczne, niezmienne i powszechnie obowiązujące”. Nie zrezygnował jednak z przekonania o istnieniu – wspólnego rodzajowi ludzkiemu – źródła poznania moralnego. Uznał, że są nim uczucia. Przypisując im tę rolę, dostrzegł zarazem ich złożoność i niejednoznaczność. W *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (1748) Hume w następujący sposób wyjaśnił pochodzenie ocen i opinii formułowanych przez człowieka:

Umysł ludzki jest z natury tak urządzone, że wobec pewnych ludzkich cech, dyspozycji i czynów doznaje natychmiast uczucia uznania lub nagan; nie ma też emocji bardziej w jego ustroju i konstytucji istotnych. Cechy wywołujące w nas uznanie są głównie tego rodzaju, iż przyczyniają się do spokoju i bezpieczeństwa społeczności ludzkiej; tak samo jak cechy, które wywołują naganę, są głównie tego rodzaju, iż prowadzą do naruszenia i zakłócenia ogólnego spokoju. Można więc zasadnie przypuszczać, że uczucia moralne powstają bądź pośrednio, bądź bezpośrednio, z refleksji dotyczącej tych przeciwnych sobie wartości. [...] Etyka i estetyka są raczej sprawami smaku i odczuć (*taste and sentiment*) aniżeli rozumu. Piękno, czy to duchowe, czy fizyczne, raczej czujemy, niż postrzegamy. Jeżeli zaś na jego temat rozumiemy i usiłujemy ustalić jego kryterium – to rozważamy tu fakt nowy, mianowicie smak ludzki w ogóle lub też inny jakiś fakt tego rodzaju, że może być przedmiotem rozumowania i badań⁵.

Przypisanie uczuciom funkcji moralnego drogowskazu sprawiło, że w centrum uwagi Hume'a znalazło się pytanie o zobowiązania wzajemne uczestników życia zbiorowego. Czy odczuwana przez nich potrzeba odróżniania dobra od zła może uchodzić za warunek wystarczający społecznego porozumienia? Niestety nie. W *Badaniach dotyczących zasad moralności* (1751) Hume przypomina: „Ażeby uczuciu utorować drogę i zapewnić mu należyłą ocenę przedmiotu, do którego się odnosi, trzeba często, jak się okazuje, wiele przedtem przemyśleć, [...] sprecyzować i ustalić fakty ogólne”⁶. Jacek Hołówka, analizując stanowisko etyczne Hume'a, skupił się na przeszkodach towarzyszących gromadzeniu i interpretowaniu przez społecznych partnerów owych faktów. Zdaniem Hołówki, trudnościami, z jakimi muszą się oni uporać, są: „[...] różnorodność postaw moralnych, trudności z czynnikami istotnie moralnymi oraz rygoryzm hipostaz etycznych [...]”⁷. „Moralnie istotne czynniki” decydujące o zgodności normy ze społecznymi oczekiwaniami trudno uporządkować, a jeszcze trudniej dowieść, że dokonane zestawienie ma trwały charakter. Można natomiast – a nawet trzeba – negocjować treść tejsze normy⁸.

Zupełnie inaczej do problemu powinności podchodzi Kant. W przeciwieństwie do Hume'a nie rezygnuje on z metafizycznego uzasadnienia roszczenia do ważności sądów etycznych. Czyni to jednak w sposób chroniący go przed zarzutem traktowania owych sądów jako wiedzy pochodzącej z doświadczenia. Zdaniem Kanta podstawą roszczenia ważnościowego są nie tyle dane empiryczne, ile treści stanowiące wewnętrzne uposażenie podmiotu poznającego. Kant koncentruje się na transcendentálnym ideale rozumu ujętym „jako podstawa wszechstronnego określenia rzeczy w ogóle”⁹. Choć podmiot wiąże go „[...] bezpośrednio ze świa-

⁵ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, PWN, Warszawa 1975, ss. 122, 200.

⁶ *Ibidem*, s. 31.

⁷ J. Hołówka, *Relatywizm etyczny*, PWN, Warszawa 1981, s. 269.

⁸ Por. M. Pyka, *Hume i problem podstawy moralności*, Posłowie do: D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, Zielona Sowa, Kraków 2005, ss. 137–148.

⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 467.

domością swego istnienia”¹⁰, to zarazem zmuszony jest porzucić myśl o tym, by to, do czego odsyła rozum, „było dane obiektywnie i by samo było rzeczą”¹¹. Kant objaśnia tę zależność w następujący sposób:

Nie wystarcza opisać postępowanie naszego rozumu i jego dialektykę. Trzeba jeszcze starać się odkryć także jej źródła, by móc wyjaśnić sam ów pozór jako pewne zjawisko intelektu. [...] Odpowiedź wypływa sama przez się z rozważań analityki transcendentalnej. Możliwość przedmiotów zmysłów jest stosunkiem ich do naszego myślenia, w którym coś (mianowicie forma empiryczna) może być a priori pomyślane. [...] Rzeczywiście nie mogą nam być dane inne przedmioty niż przedmioty zmysłów i nigdzie indziej, jak w obrębie możliwego doświadczenia. [...] Że jednak następnie hipostazujemy tę ideę ogółu wszelkiej realności, płynie stąd, że dystrybutywną jedność doświadczalnego użytku intelektu zamieniamy dialektycznie na jedność kolektywną pewnej całości doświadczalnej i że w tej całości zjawiska myślimy sobie pewną rzecz poszczególną, zawierającą w sobie wszelką empiryczną realność. Za pośrednictwem już wspomnianej transcendentalnej subrepcji zostaje ona potem pomieszana z pojęciem rzeczy stojącej na czele możliwości wszystkich rzeczy, dla których wszechstronnego określenia dostarcza realnych warunków¹².

Wyłączenie metafizyki z badań nad prawami rządzącymi przyrodą, zdaniem autora *Krytyki czystego rozumu*, nie przesądza o jej bezużyteczności. Przeciwnie, wspiera podmiot w jego wysiłku samoidentyfikacji, zwłaszcza w rozpoznawaniu tego, co uważa za swój obowiązek moralny. Immanentne granice zastosowania tej wiedzy mają chronić jej użytkownika przed zarzutem nieuprawnionego stosowania jej w odniesieniu do świata zewnętrznego (błąd hipostazowania)¹³. Niestety, nie jest to jedyny zarzut, jakiemu musi on stawić czoła. Nawet jeśli to wyjaśnienie uzna za wystarczające, źródłem jego niepewności pozostaje coś innego. Analizowane przez Hume’a rozterki moralne podmiotu skonfrontowanego z powszednimi wyzwaniem rozwiewać ma „absolutnie obowiązujące prawo rozumu”. Hołówka przytacza Kantowskie uzasadnienie tej tezy brzmiące następująco: „[...] bez względu na to, czy się pragnie zrobić źle, czy dobrze, konsekwencje działania zawsze mogą być złe, nie warto więc o nich myśleć”¹⁴.

Z pozoru słuszne założenie dotyczące przewagi normy etycznej nad przyładkiem, do którego została odniesiona, rodzi wątpliwość dotyczącą wyboru owej normy. Ślepe posłuszeństwo prawom rozumu (uzasadnienie metafizyczne) zaprzecza wolności podmiotu. Skłania do pominięcia tego, czego doświadcza on jako istota społeczna (empiryczna ewidencja). To prawda, że – wybierając społeczne zobowiązania – podmiot nie może być pewien konsekwencji tego, co czyni. Może natomiast być pewien tego, że próbuje przeciwstawić się złu przy-

¹⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 256.

¹¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 467.

¹² *Ibidem*, s. 468.

¹³ *Ibidem*, ss. 516–534.

¹⁴ J. Hołówka, *Relatywizm etyczny*, s. 268.

bierającemu konkretną postać. Zapewne dlatego w swoich rozważaniach Kant dokonał rozróżnienia bieżących zastosowań deontologicznego projektu od jego funkcji teleologicznych związanych z oświeceniem rodzaju ludzkiego. W artykule zatytułowanym *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (*Odpowiadając na pytanie: czym jest oświecenie*, 1784) wyraził pogląd, iż to, co ogranicza nas moralnie, zdołamy przezwyciężyć za pomocą tych dyspozycji, które czynią nas wolnymi istotami¹⁵. Najwyraźniej on sam dostrzegł niespójność zachodzącą między naszym rozeznaniem moralnym (którego postawą jest doświadczenie) a tym, co podpowiada nam rozum.

Odnosząc poczynione spostrzeżenia do pytania o społeczne funkcje etyki filozoficznej, trzeba zauważyć, że odegrała ona ważną rolę w procesie kształtowania przez człowieka nowoczesnego jego tożsamości poznawczej i aksjologicznej. Pozbawiając go złudzeń odnośnie do istnienia stałych i niezmiennych reguł sprawiedliwości, nie tylko nałożyła na niego obowiązek podejmowania decyzji uwzględniających własne i cudze dobro, lecz także uświadomiła mu potrzebę uprawomocnienia reguł, którymi posługuje się w tym postępowaniu. Człowiek ów nie musi rezygnować z marzeń o lepszym świecie (przybierających postać utopii lub metafizycznego projektu). Nie wolno mu jednak za ich pomocą usprawiedliwiać zaniechań dotyczących wyborów moralnych, których musi dokonywać w warunkach niepewności wynikającej z niemożliwości (bezpośredniego) wywiedzenia ich z teorii etycznej. Choć nie może być pewien tego, czy posłużył się właściwym kryterium słuszności (oraz zinterpretował je prawidłowo), musi wziąć odpowiedzialność za skutki swoich decyzji. Właśnie o tym – każdego dnia – przypomina mu etyka filozoficzna.

3. Socjologia wiedzy wobec etyk stosowanych

Do etyki poszukującej odpowiedzi na pytanie o granice wiedzy o tym, jak być powinno, dołączają nauki społeczne. Znaczenie ich ustaleń bierze się stąd, że (filozoficzne) rozważania na temat podstaw ważnościowych sądu traktowanego przez jednostkę jako jej drogowskaz moralny uzupełniają badaniami dotyczącymi determinant poznawczych kształtujących jej postawę wobec spraw, z którymi styka się jako uczestniczka życia zbiorowego. Epistemologia społeczna potwierdza, że zarówno jej przekonanie o tym, co czynić należy, jak i ocena zdarzenia, do którego odnosi owo przekonanie, zależą od miejsca zajmowanego przez nią w środowisku społecznym. Za Jackiem Kuroniem można powtórzyć, że jej „punkt widzenia zależy od punktu siedzenia”. Znaczenie przypisywane tej intuicji badawczej jest nie do przecenienia. Od czasów Marksa w dyskusję na ten temat rozbieżnych reguł interpretacji zdarzeń społecznych włączają się tacy badacze, jak Karl Mannheim, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jürgen Habermas, Chantal Mouffe czy Ernesto Laclau.

¹⁵ I. Kant, *Co to jest oświecenie?*, s. 164.

Wszyscy oni dostrzegają problem bezpośrednio dotyczący etyki stosowane. Kto mianowicie ma rację w sporze o słuszność dzielącym zwaśnione grupy społeczne (bądź zawodowe)? Czy ktokolwiek z uczestników (lub świadków) takich zdarzeń może przyznać sobie prawo do występowania w imieniu wszystkich na podstawie (rzekomo) posiadanej wiedzy o „rzeczywistych przyczynach konfliktu”?

Epistemologia społeczna udziela negatywnej odpowiedzi na te pytania. Podziały wynikające z przynależności grupowej, posiadanego wykształcenia, światopoglądu czy preferencji życiowych są ostateczne. Oceniamy to, co nas spotyka na podstawie tego, kim jesteśmy. W identycznej sytuacji znajdują się nasi adwersarze. Oni także ulegają determinantom czyniącym ich wyrazicielami poglądów reprezentatywnych dla środowiska, do którego należą. Mylącym bywa autorytet, jakim dana grupa może cieszyć się jako depozytariusz prawd naukowych lub polityczny przewodnik. To prawda, że wymienione przymioty predestynują jej członków do pełnienia innych społecznie ważnych funkcji. Z całą pewnością jednak nie upoważniają ich do arbitralnego ustalania reguł ładu zbiorowego. Samozwańcy przewodnicy przypisują sobie wówczas kompetencje, których zwyczajnie nie posiadają. Przyczyną tego ograniczenia jest nie tyle ich niedostateczne zaangażowanie w badania społeczne, ile ich uwikłanie w przedmiot owych badań. Ujmując rzecz obrazowo, jadą na jednym wózku z tymi, którym chcieli przewodzić. Dlaczego tak jest?

Posługując się wyjaśnieniem Karla Mannheima, przeszkodą oddzielającą od siebie wielkie grupy społeczne jest ład ustrojowy. Realizacja określonego projektu politycznego z konieczności prowadzi do konfliktu interesów między nimi¹⁶. Problemem nie jest ich zgoda na zastany porządek, lecz jego odmienne interpretacje związane z oceną tych samych faktów społecznych pod „różnymi kątami”¹⁷. Mannheim wymienia dwie cechy kształtującej się w ten sposób świadomości grupowej. Są nimi ideologia sumująca przekonania grupy dotyczące przeszłości oraz utopia kształtująca jej wyobrażenia na temat przyszłości¹⁸. Peter L. Berger i Thomas Luckmann przypominają, jak ważne miejsce w słowniku społecznym Mannheima zajmuje pierwsze z wymienionych pojęć:

Warto zwrócić uwagę, że ośrodkiem zainteresowania Mannheima była ideologia. Rozróżnił on szczególne, całkowite oraz ogólne pojęcie ideologii, czyli ideologię jako czynnik konstytuujący jedynie część świadomości przeciwnika, ideologię jako czynnik konstytuujący całość świadomości przeciwnika (podobnie do Marksowskiej „fałszywej świadomości”) oraz (Mannheim uważał, że wychodzi to poza stanowisko Marksa) ideologię jako charakterystykę nie tylko świadomości przeciwnika, ale również własnej. Uważał, że wraz z ogólnym pojęciem ideologii osiąga się poziom socjologii

¹⁶ Por. S. Rainko, *Karola Mannheima koncepcja epistemologii*, „Studia Filozoficzne” 1972, nr 7–8, ss. 27–54.

¹⁷ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1992, ss. XIII, 17, 32, 77.

¹⁸ M. Łagosz, *Zagadnienie orientacji tensowej myślenia ideologicznego*, „Przegląd Filozoficzny” 2008, nr 3(67).

wiedzy, to znaczy przekonanie, że nie istnieje myśl ludzka (poza wspomnianymi wyżej wyjątkami), która byłaby odporna na ideologizujący wpływ kontekstu społecznego¹⁹.

Odmienność perspektyw grupowych („ideologii partykularnych”) przejawia się tym, że to, co przez jednych zostało uznane za wrogie zachowanie (naruszenie obowiązujących reguł), inni mogą traktować jako obronę uzasadnioną okolicznościami. Immanentna nieostrość zawierająca się w ocenie spraw wspólnych powoduje, że w sytuacji otwartego sporu (potencjalnie) wszyscy czują się czyimiś ofiarami. Rozpoznanie tej prawidłowości nie oznacza zgody Mannheim’a na relatywizację wiedzy o świecie społecznym. Alternatywą dla rozbieżnych narracji grupowych (względnie ich uzupełnieniem) jest całościowy obraz społeczeństwa uzyskany metodą relacjonistyczną. Polega ona na „przeliczaniu perspektyw grupowych” oraz ich modyfikowaniu poprzez doskonalenie umiejętności komunikacyjnych przedstawicieli zwaśnionych grup (obejmujące zachętę do wymiany informacji o sobie nawzajem)²⁰. Poszukując odpowiednika – historycznie zdyskredytowanego – Marksowskiego proletariatu, Mannheim obsadza intelektualistów w roli społecznych edukatorów i mediatorów. Wierzy, że są oni dostatecznie kompetentni oraz wystarczająco zmotywowani do tego, by budować swój autorytet poprzez pracę na rzecz społecznego porozumienia²¹.

Tropem Mannheim’a podążają inni badacze. Pierre Bourdieu przedstawia własne rozumienie Mannheimowskiej ideologii (partykularnej). Definiuje tożsamość grupową za pomocą następującej triady pojęć: (1) „pole” oznaczające przynależność członków grupy do miejsca, zawodu, obyczaju itd.; (2) „grę” lub „gry” o nagrody („stawki”), rozgrywane przez nich według reguł obowiązujących w danym polu oraz (3) „habitus” dotyczący tych umiejętności mieszkańców pola, dzięki którym mogą się w nim płynnie poruszać (przede wszystkim uczestniczyć w toczących się w nim „grach”)²². Granice oddzielające pola społeczne są trwałe. Śmiałkom decydującym się na ich przekroczenie grozi „wykorzenie” (*le deracinement*) oznaczające (nowe) życie w miejscu, którego nie rozumieją i w którym sobie nie

¹⁹ P.L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983, s. 35. Por. M. Ziółkowski, *Socjologia wiedzy*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. nauk. Z. Cackowski i in., Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, ss. 664-672; R.K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Zuławski, PWN, Warszawa 1982, ss. 498-503, 524.

²⁰ J. Mizińska, *Obiektywność a społeczna i kulturowa determinacja wiedzy. Od epistemologii do doksolologii*, UMCS, Lublin 1989.

²¹ Mannheim za intelektualistów (mediatorów) uważa tych, którzy „[...] zawsze, świadomie czy nieświadomie, pragnęli czegoś innego niż tylko przeskoczenia na wyższy stopień drabiny społecznej”. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, s. 206.

²² P. Bourdieu, L.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, ss. 104-105; P. Rotengruber, *Perspektywy społecznego porozumienia. Pragmatyka dyskursu władzy*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, ss. 156-191.

radzą²³. Bourdieu nie podziela optymizmu Mannheim'a w kwestii dialogu społecznego. Owszem, uwzględnia Mannheimowskich intelektualistów (tu „mieszkańców pola naukowego i artystycznego”) powołanych do ujawniania prawdy o społeczeństwie i jego sekretach. Nie przecenia jednak ich roli. W koncepcji Bourdieu czynnikiem nie mniej ważnym niż edukacja i mediacja jest przemoc symboliczna wywierana przez „przedstawicieli pola władzy”. Wbrew obiegowym wyobrażeniom nie polega ona na wyrządzaniu krzywdy komukolwiek. Oznacza raczej narzucanie członkom grup zdominowanych wzorów interpretacji spraw wspólnych zgodnych z poglądami rządzących. Członkowie owych grup żyją „we własnych polach”, a zarazem są częścią porządku symbolicznego kreowanego przez elity społeczne.

W podobny sposób do problemu wiedzy o regułach życia zbiorowego podchodzi Anthony Giddens. Nie kwestionuje on wyników badań dotyczących struktury społecznej. Ich wyniki jednak uważa za niemiarodajne. Na podstawie wiedzy o obecnym stanie społeczeństwa nie można przewidzieć tego, jak jego członkowie wykorzystają doświadczenia, które (dotąd) kształtowały ich stosunek do wspólnych spraw oraz do siebie nawzajem. „Strukturalne właściwości systemu społecznego – komentuje tę myśl Małgorzata Jacyno – determinują działanie, ale zarazem tworzą środowisko i pełnią rolę niezbędnego zasobu dla działania i w tym sensie czynią je w ogóle możliwym”²⁴. Przykładem takiej „ograniczającej i otwierającej jednocześnie struktury” są języki, które, „ustanawiają przymus i determinują treść przekazu, ale są też warunkiem komunikacji”²⁵. Giddens wyjaśnia, że trudnością wymagającą uwzględnienia w opisie społecznej zmiany jest nie tylko liczba zmiennych, lecz także ich zróżnicowanie. Zmienne te bowiem przybierają postać opozycyjnych wzorów postępowania (takich jak „unifikacja i fragmentacja”, „bezsilność i kontrola”, „autorytet i niepewność” czy „doświadczenie osobiste i urynkowane”²⁶). To skłania Giddensa do wyrażenia następującej opinii:

Socjologia nie bada „danego” świata obiektów, ale taki, który jest konstytuowany czy inaczej wytwarzany przez aktywne działania podmiotów. [...] Zatem wytwarzanie i reprodukcja społeczeństwa musimy traktować jako kompetentne dokonanie jego członków, a nie jako jedynie serię procesów mechanicznych. [...] Struktury nie można konceptualizować jako domeny przymusu, wywieranego na działanie podmiotowe, ale winna ona być pojmowana jako czynnik tworzący możliwość takiego działania. To właśnie określiłem dualnością struktury. [...] Do pojęć socjologicznych stosuje się zatem podwójna hermeneutyka. [...] Taka podwójna hermeneutyka odznacza się dużą złożonością, gdyż powiązania te nie są, bynajmniej, jednokierunkowe; pojęcia skonstruowane w socjologii ustawicznie „ześlizgują się”, są przypisywane przez ludzi,

²³ M. Jacyno, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej P. Bourdieu*, IFiS PAN, Warszawa 1997, ss. 39–40.

²⁴ *Ibidem*, s. 26

²⁵ *Ibidem*, ss. 26–27.

²⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, ss. 172–197.

których zachowania miały początkowo opisywać, a tym samym stają się integralną częścią tych działań²⁷.

Wnioski sformułowane przez socjologów wiedzy pozostają w czytelnym związku z deklaracjami przedstawicieli etyk stosowanych. Zamiar porządkowania wybranych fragmentów życia społecznego (za pomocą instrumentarium etycznego) napotyka przeszkodę w postaci determinant kształtujących postawę badacza podejmującego to wyzwanie. Skonfrontowany z mankamentami teorii etycznej dotyczącymi występujących w niej niezgodności, względnie niezgodności odnoszących się do jej związków ze społeczną praktyką, dodatkowo musi stawić czoła owej praktyce. Epistemologia społeczna pozbawiła go nadziei na dostęp do informacji na ten temat wolnych od partykularnych uwikłań. To stawia go w niezwykle trudnym położeniu. Bez nich naraża się na zarzut stronniczości lub naiwności w wyborze perspektywy ewaluacyjnej. Chce przemawiać w imieniu nauki upoważniającej go do ingerencji w sprawy dzielące społecznych partnerów. Chybia jednak celu, jaki sobie postawił. Występuje albo we własnym imieniu, albo – co grosza – w imieniu grup dysponujących przewagą integracyjną i perswazyjną nad resztą społeczeństwa. Jak zatem niwelować zagrożenia, których źródłem mogą być etyki stosowane? Czy możliwa do zrealizowania jest ich misja polegająca na niesieniu pomocy potrzebującym za pomocą środków wyselekcjonowanych z uwzględnieniem wymienionych trudności? Doniosłość tych pytań trudno przecenić. Odpowiedź na nie przesądza bowiem o celowości badań nad społecznymi zastosowaniami etyki.

4. Zalety metody porównawczej. Zakończenie

Z dokonanych ustaleń wynika, że etyki stosowane kumulują w sobie trudności etyki filozoficznej oraz epistemologii społecznej związane z uzasadnieniem obowiązków moralnych uczestników życia zbiorowego. Próżne są nadzieje przedstawicieli etyk stosowanych na odtworzenie kryteriów poprawnościowych w sposób uwzględniający ograniczenia teorii filozoficznej oraz rozbieżności poznawcze (na bieżąco) odtwarzane przez socjologów wiedzy. Gdzie zatem owi przedstawiciele powinni szukać wspólnej miary spraw lub takich narzędzi, które znajdują zastosowanie w przywracaniu ładu moralnego? Czy przeszkody, o których mowa, nie przekreślają ich szans na znalezienie zadowalających rozwiązań? Wiele zdaje się świadczyć o tym, że nie wszystko stracone. Poszukiwanie wyjścia z impasu nie może jednak ograniczać się do obrony własnych preferencji społecznych bądź światopoglądowych. Wymaga gruntownego przeglądu środków, jakimi dysponują etyki stosowane, a następnie „oddzielenia ziarna od plew”. Czym zatem są owe plewy?

²⁷ A. Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretacyjnych*, tłum. G. Woroniecka, Nomos, Kraków 2001, ss. 225–228.

Peter Pratley wymienia trzy możliwe podejścia do etyki biznesu. Pisze o „wizji unitariańskiej”, „separatystycznej” oraz „integracyjnej” określających stosunek etyków gospodarczych do przedmiotu ich badań²⁸. Zwolennicy pierwszej opcji, wyjaśnia Pratley, „[n]ie biorą pod uwagę odmiennego charakteru obszarów funkcjonalnych współczesnego społeczeństwa, śmiało stosując ogólne wartości i standardy kulturowe w procesie oceny działań prowadzonych w nowo powstałych sferach technologii, gospodarki i administracji publicznej”²⁹. Przedkładają oni normy moralne wywiedzione z (preferowanej przez nich) ontologii bytu społecznego ponad potrzeby gospodarcze. Zdaniem Pratleya do czołowych unitarian należą marksiści oraz przedstawiciele katolickiej nauki społecznej. Przeciwnego zdania są separatyści. Traktują oni gospodarkę jako „[...] całkowicie autonomiczny system rynkowy, który funkcjonuje w pełnym oderwaniu od kulturowo-etycznej sfery świata życia”³⁰. Do tej grupy Pratley zalicza Adama Smitha i Milтона Friedmana. Wreszcie zwolennicy podejścia integracyjnego – tacy jak Max Weber czy Talcott Parsons – opowiadają się za wyborem rozwiązań kompromisowych. Stoją na stanowisku, że „[...] działalność gospodarcza nie tylko posiada swą wewnętrzną logikę opartą na maksymalizacji zysku, lecz także stanowi element społeczeństwa i znajduje się pod kontrolą twierdzeń moralnych”³¹.

Zawężenie przez Pratleya rozważań o sposobach uprawiania etyk stosowanych do problematyki etyczno-gospodarczej nie ma większego znaczenia, gdyż podstawowym problemem badawczym każdej z nich jest (niemal) to samo – przeciwstawienie konkurencyjnych aksjologii³². Skonfrontowane zestawy wartości dotyczą norm sprawnościowych nakazujących efektywną realizację zadań wymienionych w nazwie (danej) etyki stosowanej oraz norm moralnych odzwierciedlających „powszechnie żywione przekonania” na temat tego, jak być powinno. Etyka dziennikarska, etyka lekarska czy etyka adwokacka tym różnią się od siebie, że ich przedstawiciele odnoszą kryterium efektywności do innych celów. Reszta pozostaje bez zmian. Ta cecha etyk stosowanych zasługuje na uwzględnienie z dwóch powodów. Najpierw dlatego, że może uchodzić za ich trzeci mankament. Polega on na – poznawczo nieuprawnionej – redukcji konkurencyjnych systemów wartości do jednego z nich. Posługując się rozróżnieniem Pratleya, czynią tak unitarianie i separatyści. Efekt ich postępowania jest taki, że pierwsi napotykać trudności rozpoznane przez etyków filozoficznych, drudzy narażają się na zarzut stronniczości uzasadniony argumentami socjologicznymi. Wspólnie oni dowodzą tego, że posiłkowanie się przesłankami metafizycznymi, wskazaniem – dogmatycznie

²⁸ P. Pratley, *Etyka w biznesie*, tłum M. Albigowski, Gebethner i Ska, Warszawa 1998, ss. 40–50.

²⁹ *Ibidem*, s. 40.

³⁰ *Ibidem*, s. 42.

³¹ *Ibidem*, s. 46.

³² Por. A. Malitowska, *Zagadnienie eudajmonizmu i etyki stosowanej w świetle teorii kultury*, „Filo–Sofija” 2012, nr 18(3), Bydgoszcz, ss. 77–80.

uprawianej – ontologii bytu społecznego³³ czy werdyktami organizacji religijnych jest równie jałowe, jak powoływanie się na „obiektywną korzyść” wynikającą z „efektywniejszego zaspokajania społecznych potrzeb”, z pominięciem wiedzy o tym, co leży w „obiektywnym interesie cząstkowym”³⁴ (poszczególnych) uczestników życia zbiorowego. Ani jedno, ani drugie nie daje badaczom posługującym się takimi wyjaśnieniami szans na przekroczenie granicy oddzielającej ich przekonania normatywne od wiedzy o tym, jak być powinno.

Tymczasem to nie wszystko. Aksjologiczne zróżnicowanie etyk stosowanych może przemawiać na ich korzyść. Staje się ich atutem pod warunkiem uznania przez ich przedstawicieli równoważności – wymienionych w ich nazwach – systemów wartości. Warunek ten spełniają ci spośród nich, którzy kierują się „wizją integracyjną”. Choć zastosowanie podejścia integracyjnego nie rozwiązuje problemu prawomocności sądów etycznych, to zasadnie aspiruje do miana poszukiwanego punktu wyjścia badań dotyczących możliwości uprawiania etyk stosowanych w sposób chroniący ich przedstawicieli przed zarzutem stronnictwa, a zarazem zaspokajający potrzeby ich społecznego otoczenia. Ponieważ teoria poznania nie daje im dostępu do miarodajnej wiedzy o doświadczeniach zbiorowych, jedyne, czym dysponują, są argumenty, które mogą gromadzić metodą porównawczą. Metoda ta odnosi się do trzech – powiązanych ze sobą – strategii badawczych.

Pierwsza strategia (krok pierwszy) polega na wykorzystaniu podobieństw w ocenach spornych przypadków dokonywanych z różnych perspektyw aksjologicznych. Choć zgodność owych ocen nie może uchodzić za przesłankę przesądzającą o ich słuszności, to – z całą pewnością – jest rozpoznaniem wiodącym badacza we właściwym kierunku. Wyposaża go bowiem w argumenty wolne od uwikłań w jego przekonania normatywne. Uzupełnieniem tej strategii (krok drugi) jest zastosowanie metody porównawczej w odniesieniu do praktyki społecznej. Tu przedmiotem porównań są poglądy zwaśnionych środowisk lub grup społecznych na temat tego, co je dzieli. Badaczowi realizującemu owo zadanie – oprócz socjologów wiedzy – z pomocą przychodzą przedstawiciele takich dyscyplin, jak hermeneutyka, studia nad pamięcią, teoria gier czy teoria komunikacji. Dzięki ich wsparciu zdobywa wiedzę o przyczynach społecznych podziałów, ich intensywności oraz sposobach przeciwdziałania im. Wiedza ta jest warunkiem koniecznym powodzenia jego zamierzeń. Nie jest jednak ich warunkiem wystarczającym. Etapem finalnym badań prowadzonych za pomocą metody porównawczej (krok trzeci) jest wykorzystanie ustaleń obu rodzajów do celów rozjemczych. Polega ono

³³ Ponieważ „wizja unitariańska” została skojarzona przez Pratleya (m.in.) z marksizmem, w jej krytyce trzeba odróżnić marksizm jako doktrynę polityczną bądź światopogląd od dzieła Marksa będącego – wciąż aktualną – inspiracją dla badaczy poszukujących nowych linii podziałów społecznych.

³⁴ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, s. 231. Por. M. Ziółkowski, *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2000, ss. 62–68.

na kierowaniu do uczestników sporu (różnych) propozycji łączenia porządków aksjologicznych (uwzględniających stojące za nimi interesy).

Poza korzyściami płynącymi z uwiarygodnienia etyk stosowanych za pomocą przedstawionej metody, ich dodatkowym walorem staje się ich użyteczność. Porozumienie (bądź kompromis) osiągnięte przez społecznych partnerów tyleż rozwiązuje problem podstaw ważnościowych tych dziedzin wiedzy, co daje odpowiedź na pytanie o ich funkcje społeczne. Warto podkreślić jest także to, że zachowują one przypisane im cechy w diametralnie różnym usytuowaniu teoretycznym. Bez względu na to, czy posłużymy się Hume'owskim wyobrażeniem debaty społecznej w sprawie reguł sprawiedliwości³⁵, komunikacyjnym przepisem Habermasa na organizację sfery publicznej³⁶, Mannheimowskim postulatem „przeliczenia perspektyw grupowych”³⁷ czy koncepcją demokracji agonistycznej Mouffe i Laclau³⁸, wszędzie tam znajdzie się miejsce dla przedstawicieli etyk stosowanych. Z ich punktu widzenia mają rację zarówno ci, którzy kładą nacisk na ustalenia dotyczące wspólnie respektowanego przepisu na życie, jak i ci, którzy skupiają się na różnicach grupowych niepodlegających redukcji do tegoż przepisu. Wsparcie ze strony etyk stosowanych dotyczy obu tych zadań. Dotyczy ich wszakże pod warunkiem właściwego doboru środków umożliwiających ich realizację. Właśnie dlatego tak wielkie znaczenie mają badania nad „zawartością etyki w etykach stosowanych”.

Literatura

- Ayer A., *Filozofia w XX wieku*, tłum. T. Baszniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Berger P.L., Luckmann Th., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niznik, PIW, Warszawa 1983.
- Bourdieu P., Wacquant L.D., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Fichte J.G., *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. P. Dybel (i in.), Aletheia, Warszawa 1996.
- Giddens A., *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretacyjnych*, tłum. G. Woroniecka, Nomos, Kraków 2001.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

³⁵ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, ss. 294–295.

³⁶ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, ss. 195–260.

³⁷ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, s. 240. Por. M. Ziółkowski, *Wiedza, jednostka, społeczeństwo. Zarys koncepcji socjologii wiedzy*, PWN, Warszawa 1989, s. 187.

³⁸ Koncepcją, w której wizja zgody powszechnej zostaje zastąpiona staraniami o łagodny przebieg międzygrupowych walk o dominację. Por. C. Mouffe, *On the Political*, Routledge 2005, ss. 1–7, 15; E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso (New Left), London–New York 1985, s. 105.

- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958.
- Hołówka J., *Relatywizm etyczny*, PWN, Warszawa 1981.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, PWN, Warszawa 1975.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamirowski, t. II, Warszawa 1963.
- Jacyno M., *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej P. Bourdieu*, IFiS PAN, Warszawa 1997.
- Kant I., *Co to jest oświecenie?*, tłum. A. Landman, w: T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984.
- Laclau E., Mouffe C., *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso (New Left), London–New York 1985.
- Łagosz M., *Zagadnienie orientacji tensowej myślenia ideologicznego*, „Przegląd Filozoficzny” 2008, nr 3(67).
- Malitowska A., *Zagadnienie eudajmonizmu i etyki stosowanej w świetle teorii kultury*, „Filo-Sofija” 2012, nr 18(3), Bydgoszcz.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1992.
- Merton R.K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa 1982.
- Mizińska J., *Obiektywność a społeczna i kulturowa determinacja wiedzy. Od epistemologii do doksologii*, UMCS, Lublin 1989.
- Moore G.E., *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamirowski, M. Arcta, Warszawa 1919.
- Mouffe C., *On the Political*, Routledge 2005.
- Pratley P., *Etyka w biznesie*, tłum. M. Albigowski, Gebethner i Ska, Warszawa 1998.
- Pyka M., *Hume i problem podstawy moralności*, Posłowie do: D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Rainko S., *Karola Mannheim’a koncepcja epistemologii*, „Studia Filozoficzne” 1972, nr 7–8.
- Rotengruber P., *Perspektywy społecznego porozumienia. Pragmatyka dyskursu władzy*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.
- Twardowski K., *O sceptycyzmie etycznym. Wykładów z etyki cz. II*, red. I. Dąbska, „Etyka” 1973, nr 9.
- Twardowski K., *O tak zwanych prawdach względnych [w:] idem, Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965.
- Ziółkowski M., *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2000.
- Ziółkowski M., *Socjologia wiedzy*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. nauk. Z. Cackowski i in., Ossolineum, Wrocław 1987.
- Ziółkowski M., *Wiedza, jednostka, społeczeństwo. Zarys koncepcji socjologii wiedzy*, PWN, Warszawa 1989.

