EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 27 1999

GUNZELIN SCHMID NOERR
Max-Horkheimer-Archiv
Frankfurt am Main

KRYTYKA ETYKI Z INTENCJĄ MORALNĄ
Glosa do filozofii moralnej Adorna

Sposób zajmowania się współczesnych socjologów moralnością czy etyką niewiele ma na ogół wspólnego z sensem i nadziejami, jakie tradycyjnie wiązała z tymi dyscyplinami filozofia. Charakterystycznego przykładu dostarcza Niklas Luhmann, który rozpatruje moralność w kontekście funkcji systemów społecznych. Rosnące od pewnego czasu zainteresowanie etyką jest dla Luhmanna wszystkim innym, niż *środkiem przezwyciężenia* społecznej sytuacji kryzysowej, raczej ono samo stanowi *symptom* kryzysu.

Zastrzeżenia socjologów wobec etyki - jako że Luhmann nie jest tu wyjątkiem - wynikają głównie z przekonania o niemożności zewnętrznego oddziaływania na samoregulujące się podsystemy społeczne. Zgodnie z tym wyobrażeniem funkcjonalnie wyodrębnione poszczególne obszary życia społecznego mają także - i to właśnie wobec indywidualnych roszczeń moralnych - niekwestionowalną autonomię. To samo przeświadczenie wyraża sarkastyczna uwaga socjologa Ulricha Becka: „W ramach modelu usamodzielnionych nauk etyka odgrywa rolę hamulca rowerowego w interkontynentalnym samolocie" (Beck 1988, 194).

Lecz nieufność w stosunku do siły moralności była zawsze jednym z głównych tematów etyki. I tak Schopenhauer porównywał skuteczność Kantowskiego prawa moralnego w obliczu żądz i interesów „ze skutecznością gaszenia pożaru przy użyciu szprycy do lewatywy" (Schopenhauer 1841, 670). Adekwatny socjologiczny opis współczesnej sytuacji społecznej, bezsilności moralności i etycznej procedury uzasadniania nie napotkałby zarzutów ze strony Adorna; nie można jednak powiedzieć tego samego o towarzyszącym mu technokratycznym odżegnywaniu się od moralnego pojęcia podmiotu, jak również delegitymizacji wszelkiej krytyki wobec społecznego funkcjonalizmu. Prawdopodobnie Adorno uznałby, że Luhmannowski funkcjonalizm systemowy sam stanowi jedynie teoretyczną ratyfikację „świata administrowanego". W odróżnieniu od koncepcji Luhmanna, filozofia moralna Adorna przywodzi na myśl figurę szpagatu między *socjologiczno-psychologiczną* a *moralistyczno-filozoficzną* redukcją moralności.

Filozofia moralna Adorna nie nadaje się do zaspokojenia jakichkolwiek tęsknot za nową moralnością. Jest ona związana z tradycją „zniesienia" moralności, zapoczątkowaną przez materialistyczne Oświecenie, a w wieku XIX reprezentowaną przez Hegla, Marksa, Nietzschego i Freuda. Idzie tu

o demistyfikację rzekomo wyższych wartości i zobowiązujących norm. Nie należy jednak mylić owego „zniesienia” moralności z jej naukową redukcją do roli jednostkowego samozachowania lub społecznego zachowania systemu. Etyki, postulujące zniesienie moralności w aspekcie *deskryptywnym,* wskazują na ograniczenia wolności i samookreślenia. Zarazem jednak - w aspekcie *normatywnym* - wymagają od indywiduów by działały tak, jak gdyby były one wolne. Ich krytyka moralności jest przy tym zawsze sama *motywowana moralnie,* co nie musi prowadzić do wewnętrznej sprzeczności. Z dzisiejszej perspektywy poglądowego przykładu dostarcza zróżnicowanie moralności w sensie Piageta i Kohlberga (Por. Boehler 1980).

Adorno pragnie przede wszystkim, w oparciu o filozofię moralną Kanta, ujawnić sprzeczności między stosowaniem sądów moralnych a istotą moralności. Jego filozofia moralna jest próbą wzajemnej konfrontacji moralności i etyki. Jednocześnie obstaje on przy głębokiej ambiwalencji moralności: reprezentuje ona w podmiocie społeczne stosunki panowania, lecz z drugiej strony - zawiera w sobie także ideę solidarnej wspólnoty, w której zróżnicowane interesy partykularne są zniesione i w której można dzięki temu widzieć antycypację wolności.

W wykładzie poświęconym *problemom filozofii moralnej* z roku 1963, opublikowanym pośmiertnie w roku 1996, Adorno daje upust niezadowoleniu, jakie budzi w nim samo wyrażenie „moralność”. Zdaniem Adorna, moralność stawia indywiduom wymogi, którym, na gruncie istniejących społecznych uwarunkowań, na ogół nie mogą one sprostać. W takiej sytuacji jednostka - niczym K. w *Procesie* Kafki - jest z góry uznana za winną. Moralność jest ideologią pojednania tego, co jednostkowe i tego, co ogólne. Demistyfikujące myślenie ujawnia natomiast, że owo pojednanie zostało wymuszone. Dochodzi tu do głosu wątpienie, czy moralność w ogóle *powinna* być, a etyka - *może* być.

W tym momencie jest potrzebne pewne terminologiczne wyjaśnienie. Pod pojęciem „moralności” rozumie się dziś zazwyczaj istniejący w danym razie system kierujących działaniem przekonań, wartości, celów, sądów normatywnych i uczuć. Odpowiednio ich powstanie i funkcję ukazują naukowe „teorie moralności”. Termin „etyka” jest zaś na ogół stosowany jako synonim „refleksji o moralności” czy „filozofii moralnej”. Etyka uzasadnia czy usprawiedliwia moralne wartościowania i nawiązuje w ten sposób do codziennej moralnej praktyki przypisywania działaniom dobrowolności i subiektywnej odpowiedzialności, które analizuje pojęciowo i bada ich znaczenie.

Adorno preferuje termin „filozofii moralnej” w stosunku do terminu „etyki”, który określa jako „sentymentalne pojęcie kultury” (Adomo 1963, 23). Z terminem „etyki” wiąże on neo-arystotelesowsko-heglowskie wyob-

rażenia dojrzałego etosu i indywidualnie kultywowanej istoty, które uznaje za obciążone ideologicznie. Tymczasem zależy mu na tym, by także społeczne warunki urzeczywistnienia tego, co moralne, włączyć do krytyki moralności. Ponieważ właśnie „moralność" ucieleśnia, zdaniem Adorna, twardszy społeczny wymóg panowania nad indywiduum niż „etyka", wyrażenie „filozofia moralna" w mniejszym stopniu poskramia uzasadniony protest przeciwko temu stanowi rzeczy.

Już w odniesieniu do tej wstępnej kwestii terminologicznej staje się wyraźnie widoczne, że etyka Adorna jest - by posłużyć się jego własną frazeologią - *negatywna* przede wszystkim z dwojakiego punktu widzenia: krytykuje ona tradycyjną *moralność* oraz kwestionuje afirmatywną *etykę* (jako uzasadnienie pozytywnych zasad moralnych).

Porównanie ze wspomnianą na wstępie krytyką moralności i etyki Luhmanna może okazać się przydatne do bliższej charakterystyki owej negatywności. Na pierwszy rzut oka zgodność polega na tym, że obaj teoretycy krytykują *sposób funkcjonowania moralności* i zapytują: czy moralność jest moralna?, czy czyni ona zadość swym własnym wymogom? Adorno ujawnia represywne i apologetyczno-ideologiczne rysy moralności, podczas gdy Luhmann wskazuje, między innymi, na jej tendencje agonistyczne, tzn. na to, że moralność często przyczynia się bardziej do nadmiernego wzmożenia polemicznego zapału i działania z użyciem przemocy niż do konsensusu i gotowości zawarcia pokoju. W myśl jednego z Luhmannowskich demaskatorskich spostrzeżeń psychologicznych moralność jest także kompensacją utajonej woli wykluczenia czy wręcz zabójstwa (Luhmann 1989, 367).

Ponadto tak Adorno, jak Luhmann zwracają się przeciwko koncentracji etyki na problemach uzasadniania przesłanek sądów moralnych, co znajduje wyraz w pytaniu: czy sama *etyka* a także jej zalecenia dotyczące moralności są zasadniczo moralnie dobre? W odniesieniu do etyki zasad Adomo oraz Luhmann krytykują systematyczne zaniedbywanie faktycznej praktyki moralnej, właściwej jej ambiwalencji, jak również płonną nadzieję etyki na to, że wraz z zasadami można także wyprowadzić samo działanie moralne, a więc wraz z teorią i praktykę. Obaj myśliciele rozptrują problemy etyki normatywnej w kontekście teorii społeczeństwa.

Jednak mimo wszelkich powierzchownych zbieżności, różnica obu perspektyw pozostaje nieprzezwyciężalna. Według Adorna, wewnętrzna sprzeczność tego, co moralne tkwi w antagonizmie interesu ogólnego i szczególnego. Krytykuje on afirmatywny charakter moralności i etyki a zarazem wzmacnia ich potencjał krytyczno-utopijny w odniesieniu do stosunków społecznych. Luhmann zaś, mając na względzie niezakłócone działanie funkcjonalnie wyróżnionych podsystemów, występuje właśnie przeciwko wszelkiej formie krytyki społeczeństwa motywowanej przez moralność:

„... symptomatyczne są wszelkie usiłowania, by z egzaltowanego punktu widzenia podmiotu, a więc nader specyficznego, oceniać i ganić społeczeństwo” (Luhmann 1986, 215). Tak więc Luhmann podziela pogląd Hegla, „że świat rzeczywisty jest taki, jakim być powinien” (Hegel 1822-31, 55), Adorno zaś najpewniej bez wahania odniósłby Schopenhauerowski werdykt potępiający metafizyczny optymizm Hegla jako „prymitywny, bezduszny” sposób myślenia (Schopenhauer 1819, 629) także do Luhmanna.

Kontrowersja z Luhmannem wynika stąd, że myślenie Adorna, także o moralności, jest w gruncie rzeczy zorientowane historiozoficznie. Adorno uznaje problemy moralności za aporie. Oznacza to, że jego zdaniem sprzeczności moralnych nie można rozwiązać teoretycznie, ani przezwyciężyć dzięki indywidualnej praktyce, gdyż dają się one zwerbalizować tylko jako doświadczenie historyczne (a nie wyłącznie indywidualne). Owo doświadczenie dotyczy historycznych warunków prawdy i nieprawdy moralności, ale w równej mierze i etyki. Obu nie należy - sposobem wspomnianych socjologów - redukować do funkcji czy dysfunkcjonalności i tym samym abstrakcyjnie negować, ani też ograniczać do norm i uzasadniania norm.

Centralną pozycję w etyce Adorna zajmuje tzw. „nowy imperatyw kategoryczny”, który także ma postać negacji: nie mówi bowiem, jak należy postępować, lecz jedynie - jak nie należy postępować. Sformułowany został w *Dialektyce negatywnej:* „Hitler narzucił ludziom w sytuacji ich zniewolenia nowy imperatyw kategoryczny: myśleć i działać tak, aby nie powtórzył się Oświęcim, aby nie zdarzyło się już nic podobnego. Ten imperatyw jest równie niepodatny na uzasadnienia, jak niegdyś naoczna daność imperatywu Kantowskiego. Karygodne byłoby dyskursywne do niego podejście: pozwala on nam cieleśnie odczuć moment moralnego *addendum"* (Adorno 1966, 512-513).

Owo „addendum” ma kilka aspektów. Obejmuje ono „uczucie solidarności”, mówiąc słowami Brechta, z *„ciałami poddawalnymi torturom”* (Adorno 1966, 398), zainteresowanie likwidacją cierpienia jako najważniejszym kryterium moralnego postępowania, a ponadto afektywno-cielesną więź z tym, co rozumne i sprawiedliwe, która stymuluje równocześnie jego urzeczywistnienie. Adomo odwołuje się tu do impulsu moralnego, w którym współdziałają komponenty somatyczno-mimetyczne i racjonalne.

Ze swą koncepcją „nowego imperatywu kategorycznego” Adorno świadomie wykracza poza reguły cechu filozoficznego. Bo jakże można by - nie łamiąc jego konwencji - nazwać kategorycznym imperatyw zależny od zdarzenia empirycznego? Jak miałby on uniknąć heteronomii, skoro jest ludziom „narzucany”? I czy mógłby rościć sobie prawo do czegoś więcej niż do intuicyjnej oczywistości, jeśli jego uzasadnianie byłoby „karygodne”?

Tymczasem Gerhard Schweppenhaeuser słusznie zwraca uwagę na to, że Adomo odmawia dyskursywnego uzasadniania nie dlatego, że uzasadnienie w oparciu o argumenty nie jest możliwe. Chodzi raczej o to, że doświadczenie dziejowych katastrof w XX wieku stanowi „wspólny systemowy punkt zerowy *(Fluchtpunkt)*, do którego można odnieść moralnofilozoficzne refleksje Adorna". Artykulacji moralnych doświadczeń przyznaje on „bez wątpienia pierwszeństwo wobec etycznych zabiegów uzasadniania dotyczących kwestii prawomocności" (Schweppenhaeuser 1993, 210).

Uczucie i refleksja w moralności oraz z perspektywy etyki nie są w pełni wzajemnie redukowalne. W tym miejscu - według Ulricha Kohlmanna - pojęcie doświadczenia przejmuje u Adorna moralnofilozoficzne zadanie „krytyki koncepcyjnych abstrakcji moralności refleksji z jednej strony, jak i moralności uczucia z drugiej. O ile oczekiwania w stosunku do doświadczenia pierwszego rodzaju są zbyt skromne, to w stosunku do tego ostatniego - zbyt wygórowane" (Kohlmann 161). Toteż filozofia moralna Adorna nie podlega szkolnej metaetycznej klasyfikacji, przeciwstawiającej kognitywizm i emotywizm, które zawsze jednostronnie ujmują pojęcie tego, co moralne.

Ze stanowiska emotywizmu wypowiedzi moralne - niezależnie od intencji: deskryptywnej bądź ekspresywnej - są wyrazem uczuć. Także dla Adorna u podstaw moralnego żądania likwidacji cierpienia tkwi cielesne przeżycie. Głównym problemem emotywizmu jest jednak to, że nastawienia moralne nie występują jako tylko subiektywne przeżycia, lecz pretendują do ogólnej ważności. To właśnie mając na względzie, Adomo nie chce odmówić „etyce po Oświęcimiu" (Schweppenhaeuser) „kategorycznego" charakteru. W tym samym kierunku zmierza także argumentacja Kohlmanna, gdy wskazuje on na społeczne determinanty doświadczenia cierpienia, które wyprowadzają je z obszaru tego, co czysto subiektywne.

Kognitywizm natomiast ujmuje etykę w analogii do poznania obiektywnych faktów. W myśl jego założeń wypowiedzi moralne mają być - tak jak wypowiedzi dotyczące faktycznych stanów rzeczy - prawdziwe lub fałszywe. Lecz niezależnie od tego, jak określi się bliżej owe moralne stany rzeczy, czy to jako dotyczące natury ludzkiej, czy też czystego rozumu, pozostają one faktami, a z faktów nie sposób wywnioskować żadnych stwierdzeń normatywnych. Głównym problemem kognitywizmu jest więc problem „naturalistycznego fałszywego wniosku" w sensie G. E. Moora, wnioskowania z bytu o powinności lub braku powinności.

Natomiast Adomo wiąże etykę negatywną z „Oświęcimiem", z historycznym faktem, któremu nadaje historiozoficzne znaczenie i tym samym przypisuje brak powinności: z absolutną obojętnością życia jednostkowego jako historycznego punktu zerowego *(Fluchtpunkt).* Adomo daje w ten sposób wyraz przekonaniu, że w istocie moralność jest nie tylko tworzona przez

ludzi, ale i ma historyczny charakter. Wydarzenia sprzed - licząc od chwili obecnej - sześćdziesięciu lat zmuszają nas do poddania refleksji podstaw moralności, co dawniej nie wydawało się jeszcze nieodzowne.

Jeśli ludobójstwo stanowi ostateczny historyczny i historiozoficzny punkt odniesienia, to bezpośrednią tego konsekwencją jest uznanie, jak to czyni Kohlmann, samej nawiązującej doń moralności za „przypadek graniczny" i za „nieprawdopodobną" (147). W zgodzie z powyższym pozostaje także fakt, iż Kohlmann interpretuje historycznofilozoficznie etykę Adorna w całości jako refleksję nad grozą Nietzschego, wzbudzoną utratą teistycznego centrum moralności. Tu wyłania się jednak pytanie: czy takie pojęcie moralności odpowiada socjologicznemu faktowi, że moralne nastawienia pozostają elementem życia codziennego?

Analogiczne pytanie można postawić także w kontekście analiz Schweppenhaeusera, który przeformułowuje program etyki Adorna, modyfikując tezę z *Wprowadzenia* do *Dialektyki negatywnej:* filozofia moralna utrzymuje się przy życiu i wymaga immanentnej krytyki, gdyż zaniedbane zostało praktyczne urzeczywistnienie jej uniwersalistyczno-emancypacyjnych treści" (Schweppenhauser 212). Adorno uważa, że intencją moralności jest godziwe życie, którego urzeczywistnienie napotyka przeszkody ze strony społeczeństwa. W związku z tym - w myśl jego wywodów - jako jednostki w ogóle nie możemy w obecnych warunkach postępować moralnie. Jeśli jednak realizacja moralności jest uniemożliwiana, to czy logiczną konsekwencją nie będzie właśnie odmowa akceptacji stanowiska Adorna? Czy nie należałoby raczej rozpatrywać moralności jako codziennego i normalnego medium ustalania preferencji wyrażanych w działaniu i ograniczania własnych interesów właśnie w warunkach antagonistycznych?

Czyż pojęcie moralności Adorna nie jest nadmiernie obciążone utopijnością? Czy nie musimy w większej mierze uwzględnić innej, „socjologicznej" strony etycznego dyskursu zniesienia moralności, w tym właśnie celu, by rzeczywiście uwolnić się od złej alternatywy emotywizmu i kognitywizmu? Dla wyjaśnienia tej myśli raz jeszcze nawiążę do Luhmannowskiej krytyki etyki. Skoro jest rzeczą sensowną - czego dowodzi Schweppenhaeuser - potraktowanie negatywizmu Adorna jako korektury etycznodyskursywnej pozytywności, to być może także da się zastosować koncepcję Luhmanna w charakterze korektury idei Adorna?

Luhmann rezygnuje z wszelkiej etyki normatywnej na rzecz perspektywy empirystycznej, w ramach której ludzka praktyka jest pojmowana jako rezultat obserwowalnych struktur systemowych. Normy, wartości oraz „impulsy moralne", które motywują moralną ekspresję, nie mogą być przedmiotem obserwacji socjologicznej i z tego względu Luhmann zastępuje rdzennie moralne kryteria formułowania sądów i postępowania moralnymi sankcjami,

mianowicie: szacunkiem i pogardą. Definiuje on moralność jako „szczególną formę komunikacji, w której tkwią symptomy szacunku i pogardy" (Luhmann 1990, 17. f). W ten sposób moralność pojawia się w perspektywie socjologiczno-zewnętrznej, a nie, jak zazwyczaj na gruncie filozoficznej etyki, w wewnętrznej perspektywie samego podmiotu moralnego sądu i „moralnego doświadczenia". Warunkiem zasadności komunikacji moralnej jest, według Luhmanna, jej podporządkowanie funkcyjnym prawom systemu społecznego.

Ten brak krytycyzmu wobec panujących w danej sytuacji imperatywów systemowych wynika z empirystycznej redukcji pojęcia moralności. Luhmann sprowadza moralność do jej społecznych przyczyn oraz ich sankcji, zupełnie nie biorąc pod uwagę tego, że przecież dobru moralnemu przypisujemy także znaczenie całkiem niezależne od możliwych sankcji.

Zaleta projektu Luhmanna polega na zakorzenieniu moralności w codziennych wyobrażeniach wartościujących, które uzewnętrzniają się we wszelkim działaniu. Uczucia moralne i sądy są wpisane w instytucjonalne ramy społeczeństwa. Jeśli zechcemy zrobić użytek z projektu Luhmanna, abstrahując od jego technokratyzmu, możemy zasadniczo rozumieć moralność jako formę instytucji społecznej. Jej istota wyraża się w porozumieniu co do kryteriów uznania członka społeczeństwa ze względu na jego osiągnięcia w kooperacji.

Celem scharakteryzowania tego, co moralne w odpowiedniości do owego społecznego kontekstu, Rafael Ferber odwołuje się do pojęcia „instytucjonalnego faktu" Johna R. Searlesa (por. Searles 1969, 80; Ferber 1994, 172). Instytucjonalne fakty nie są ani obiektywnymi, dostępnymi obserwacji stanami rzeczy, ani subiektywnymi postanowieniami czy uczuciami, lecz wytworami intersubiektywnymi. Są one tworzone w oparciu o reguły, konstytutywne dla samych odpowiednich działań (przykłady Searlesa: zawarcie związku małżeńskiego, odniesienie zwycięstwa w zawodach, zdemaskowanie złodzieja, parlamentarna ratyfikacja uzgodnień). Moralność jest także formą instytucjonalnego faktu, mianowicie - całokształtem reguł, zgodnie z którymi osoby i działania są w określonych kontekstach otaczane szacunkiem. Ponieważ same te reguły mają charakter normatywny, można prawomocnie wyprowadzać z nich normatywne wnioski.

Zdaniem Ferbera, „moralność jako instytucja społeczna jest przede wszystkim tym, czego jeden człowiek lub wspólnota ludzi oczekuje ode mnie. Z uwagi na to, że moralność jako instytucja społeczna stanowi wyraz nie mojej woli, lecz woli innych, może ona wymagać także tego, co nie leży w moim interesie, lecz w interesie innych" (Ferber 1994, 177). Wypowiedź ta dowodzi istnienia niebezpieczeństwa, że w ramach ujęcia moralności jako instytucjonalnego faktu, moralne wymogi zostaną w taki sposób uzależnione

od społecznego ich ustanawiania, że one same nie będą wcale podlegały ocenie według kryteriów moralnych. Innymi słowy, Ferber ogranicza moralność do jej konwencjonalnego wymiaru.

Nie wynika to jednak w sposób konieczny z pojęcia „instytucjonalnego faktu". Wraz z normatywnym znaczeniem można zakwestionować również warunki jego genezy. Moralność jako instytucjonalny fakt jest zwrotna. Jest ona taką formą komunikacji, w której społeczeństwa rozstrzygają także problem nadrzędności w odniesieniu do konkurencyjnych norm, tak więc w pozakonwencjonalnym wymiarze moralności same owe społeczne wymogi mogą być z moralnego punktu widzenia kwestionowane.

„Nowy imperatyw kategoryczny" Adorna zdaje się być takim właśnie instytucjonalnym faktem, którego znaczenie jest określane przez negatywną historiozofię Adorna. Można go też dlatego nazwać „faktem historiozoficznym". Przypomnienie Oświęcimia sygnalizuje historyczną sytuację moralnie negatywnego faktu państwowego ludobójstwa. Z tego „moralnego faktu" wynika - i nie jest to naturalistyczny fałszywy wniosek - norma: „tak postępować, by nic podobnego się nie powtórzyło".

„Nowy imperatyw kategoryczny" nie jest jednak żadną zasadą (i z punktu widzenia Adorna nie może nią być), która mogłaby uzasadnić całą moralność. Determinuje on jedynie *minimalną moralność* szacunku dla nieokaleczonego życia. Gdyż jeśli nawet wszyscy zaakceptują ów imperatyw - a któż nie chciałby tego - mogą zdarzać się także w jego imieniu dające się uniknąć wykroczenia, które są moralnie naganne. Ponadto różne interesy i cele działania, także równorzędne, między którymi trzeba wybierać, nadal ze sobą konkurują. Dlatego moralność ma rację bytu właśnie w warunkach antagonistycznych. Nie może ona służyć tylko unikaniu cierpienia, musi mieć też wzgląd na interesy i roszczenia do szczęścia. Toteż tamta minimalna moralność jest dopełniana ideałami solidarności i otwartości na innych. To rozszerzone ujęcie moralności w stosunku do minimalnej moralności zakazu zabijania sam Adomo w swych *Minima Moralia* stale brał pod uwagę.

Literatura:

Adomo, Theodeor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschaedigten Leben.* W: *Gesammelte Schriften,* t. 4, Frankfurt/M. 1980.

-- (1963): *Probleme der Moralphilosophie* (niepublikowany wykład). Frankfurt/M. 1996.

-- (1966): *Dialektyka negatywna,* w przekładzie Krystyny Krzemieniowej. Warszawa 1986.

Beck, Ulrich (1988): *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit.* Frankfurt/M.

Boehler, Dietrich (1980): *Ethische Vernunft und geschichtliche Praxis.* W: Karl-Otto Apel, Dietrich Boehler, Alfred Berlich, Gerhard Plumpe (wyd.): *Praktische Philosophie/Ethik. Aktuelle Materialien. Reader zum Funk-Kolleg,* t. 1. Frankfurt/M. s. 123 i nast.

Ferber, Rafael (1994): *Philosophische Grundbegriffe.* Monachium 1998.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1822-1831): *Wykłady z filozofii dziejów,* w przekł. Janusza Grabowskiego i Adama Landmanna, t. 1. Warszawa 1958.

Kohlmann, Ulrich (1997): *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos.* Lueneburg.

Luhmann, Niklas (1986): *Oekologische Kommmunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf oekologische Gefaehrdungen einstellen?* Opladen.

-- (1989): *Ethik als Reflexionstheorie der Moral.* W: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft,* t. 3. Frankfurt/M.

-- (1990): *Paradigm lost: Ueber die ethische Reflexion der Moral.* Frankfurt/M.

Schopenhauer, Arthur (1819): *Świat jako wola i przedstawienie,* w przekł. Jana Garewicza, t. 1. Warszawa 1995.

-- (1841): *Uber die Grundlage der Moral.* W: *Saemtliche Werke,* t. 3. Frankfurt/M.

Schweppenhaeuser, Gerhard (1993): *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie.* Hamburg.

Searle, John R. (1969): *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay.* Frankfurt/M. 1974.

Z niemieckiego tłumaczyła: *Halina Walentowicz*