

ARTYKUŁY

IJA LAZARI-PAWŁOWSKA

Relatywizm etyczny*

Z pojęciem relatywizmu etycznego skojarzone są różne stanowiska. Do większości z nich można zastosować ogólnikowe i wieloznaczne określenie „Dobro i zło mają charakter względny”.

Przy bliższej analizie poszczególnych stanowisk okazuje się, że owa względność dobra i zła głoszona przez relatywistów stanowi szereg metodologicznie niejednorodnych wypowiedzi: raz jest to postulat moralny, innym razem teoria metodologiczna, a jeszcze innym razem twierdzenie z zakresu nauk społecznych.

Spróbuję wyodrębnić ważniejsze koncepcje nazywane relatywizmem etycznym i przyjrzeć się racjom, które przemawiają na ich korzyść lub przeciwko nim. Choć wskazane tu zostaną słabe punkty niektórych argumentacji, trudno będzie w wielu przypadkach o stanowcze rozstrzygnięcie spornych problemów, a tym bardziej o rozstrzygnięcie zadawalające wszystkich, zwłaszcza tam, gdzie o zajęciu takiego lub innego stanowiska decydują nie tyle względy teoretyczne, ile raczej preferencje moralne.

Mowa tu będzie o relatywizmie aksjologicznym, metodologicznym, sytuacyjnym i kulturowym. Stanowiska będące w opozycji do poszczególnych rodzajów relatywizmu nie zawsze nazywane są absolutyzmem. Warto uświadomić sobie, że można być relatywistą etycznym pod jednym względem, a nie być nim pod innym.

* W pracy wykorzystano fragmenty wcześniejszych artykułów I. Lazari-Pawłowskiej: *O rodzajach relatywizmu etycznego*, „Studia Filozoficzne” 1965, nr 4; *Moralność a natura ludzka*, „Etyka” 1970, t. 6; *Pryncypializm i sytuacjonizm w etyce*, „Studia Filozoficzne” 1978, nr 7.

Relatywizm aksjologiczny (relatywizm-absolutyzm)

Teoria ta głosi, że opinie moralne są tylko względnie słuszne, co prowadzi do zrównania ich wartości. Przytaczane najczęściej sformułowanie brzmi: dwie niezgodne opinie moralne są jednakowo słuszne. Chodzi tutaj o słuszność pozalologiczną, czyli nie o to, że są one zarazem prawdziwe, lecz że są one jednakowo dobre moralnie. Gdyby chodziło o prawdziwość, teoria ta podlegałaby tej samej krytyce co wszelkie głoszenie względności prawdy i fałszu.

Teoria będąca w opozycji do relatywizmu aksjologicznego nazywana jest absolutyzmem.

W ramach relatywizmu aksjologicznego można wyróżnić dwa stanowiska.

Stanowisko umiarkowane. Głosi ono, że niektóre niezgodne opinie oceniające są tylko względnie i w dalszej kolejności jednakowo słuszne, w równej więc mierze zasługują na akceptację. Takie przekonanie bywa reprezentowane przede wszystkim w stosunku do trzech rodzajów opinii:

a) gdy dotyczą one spraw, których taka czy inna regulacja odczuwana jest jako moralnie mało doniosła. Może to być np. regulacja zachowań związanych z odżywianiem. Wtedy jednak normy odnoszące się do tych zachowań zaliczane bywają raczej do sfery obyczajów niż do moralności;

b) gdy opinie mają wyraźnie charakter stanowionych konwencji. Może to być np. kwestia prawostronnego lub lewostronnego poruszania się na jezdni;

c) gdy chodzi o przypadki takich dylematów moralnych, których każde rozstrzygnięcie odczuwane jest jako nie w pełni zadowalające, dostrzega się więc racje moralne po stronie każdej z możliwych alternatyw. Bywa tak np. w sytuacji tragicznego wyboru, gdy jakieś dwie osoby zagrożone są śmiercią, a uratować można tylko jedną z nich.

Uwzględniłam dotychczas kategorie pojedynczych niezgodnych opinii, które skłonni jesteśmy uznawać za jednakowo słuszne. Jak przedstawia się sprawa w przypadku całego zespołu przekonań moralnych, które można umownie nazwać systemem etycznym — przy tak luźnym rozumieniu tego słowa, że systemem będzie nawet mało uporządkowany zespół przekonań dowolnej jednostki lub zbiorowości? Otóż wydaje się, że jeśli mimo pewnego zróżnicowania dopatrujemy się w dwóch systemach analogicznej podstawowej idei, idei przewodniej, wówczas nie jesteśmy skłonni ich sobie przeciwstawiać, uznając jeden system za dobry,

a drugi za zły. Przykładami mogą być etyka buddyjska z jej ideą wszechwspółczucia oraz etyka powszechnej życzliwości lub miłości bliźniego reprezentowana w naszym kręgu kulturowym. Nie jesteśmy też skłonni przeciwstawiać sobie wartościująco niektórych spośród odmiennych stylów życia (może to być np. styl życia z główną dominantą kontemplacji i z główną dominantą aktywności), uznając swoiste walory każdego z nich.

Umiarkowany relatywizm aksjologiczny wydaje się zatem stanowiskiem słusznym.

Stanowisko skrajne. Głosi ono, że wszelkie opinie moralne (lub wszelkie systemy etyczne) są tylko względnie i w dalszej konsekwencji jednakowo słuszne. Przy podstawowym rozumieniu wartościowania, które zakłada zarówno pozytywne, jak i negatywne reakcje oceniające w stosunku do obserwowanych zjawisk, trzeba przyjąć, że skrajne stanowisko ogłasza indyferentyzm aksjologiczny. Znosi ono różnicowanie między dobrem a złem, znosi więc w istocie sam proces wartościowania. Choć niepopularne i niezgodne z elementarnymi poczuciami potocznymi (wymaga ono np., aby zarówno opinię, że dobrze jest znęcać się nad bezbronnym, jak i że źle jest znęcać się nad bezbronnym uznać za jednakowo słuszne), stanowisko to było jednak w dziejach myśli filozoficznej reprezentowane. Teoretycy, którzy je współcześnie rozważają, ustosunkowują się do niego zazwyczaj krytycznie.

Trzeba jednak zaznaczyć, że o ile teoria ta odczuwana jest jako nieprzekonująca w odniesieniu do moralnych opinii członków własnej społeczności, o tyle stała się ona w nowszych czasach modna w odniesieniu do ludzi obcych kultur. Będzie o tym mowa w części poświęconej normatywnej odmianie relatywizmu kulturowego.

Omawiany teraz relatywizm występuje również w innym sformułowaniu; jest to jego wersja semantyczna. Głosi ona, że wypowiedzi typu „ x jest dobre” lub „należy x ” mają charakter eliptyczny, bowiem przemilczana w nich została niezbędna relatywizacja systemowa (wspólnym mianem relatywizacji systemowej można objąć relatywizację do systemu, do opinii danej osoby lub grupy, do kultury itp.). Pełna wypowiedź winna brzmieć: „ x jest dobre na gruncie danego systemu”, „należy x w przekonaniu danej osoby” itp.

Relatywizm aksjologiczny w podanej teraz wersji jest dla człowieka nastawionego oceniająco również nie do przyjęcia. Będzie on wskazywał na zawarte w niej niesłuszne założenie, iż zamierza on wypowiedzieć oceny zrelatywizowane „ x jest dobre ze względu na dany system”, a więc wypowiedzi metasytemowe, zdania o systemie, podczas gdy on

chce wyrazić swoje przekonanie, że dany czyn jest dobry lub że jest zły, głosząc przekonania z zakresu reprezentowanego przez siebie systemu.

Jeśli zapytać człowieka o wartościującą orientacji życiowej, czy może on uznać wszelkie opinie moralne za jednakowo słuszne, z pewnością temu zaprzeczy. Odpowiedź twierdzącą mógłby dać tylko w przypadku, gdyby jedyną rzeczywiście bronioną przez niego wartością było nieograniczone prawo ludzi do życia wedle własnej koncepcji dobra lub ideał nieograniczonej tolerancji, co oczywiście teoretycznie jest możliwe, w praktyce jednak ludzie uwzględniają zazwyczaj te wartości nie jako jedyne i nie jako w stosunku do wszystkich pozostałych nadrzędne, lecz jako jedno z wielu akceptowanych przez siebie wartości i jako wchodzące w konflikt z innymi. Gdyby zaś owe wartości wyabsolutyzować przez nadanie im rangi, o jakiej teraz mowa, wówczas nie mielibyśmy już do czynienia ze skrajnym relatywizmem aksjologicznym — człowiek taki uznawałby bowiem, że co najmniej jedna opinia moralna nie jest słuszna, mianowicie ta, która kwestionuje nieograniczone prawo ludzi do życia wedle własnych koncepcji wartościujących.

Abymy sprawy zbyt nie uprościć, należy jeszcze wspomnieć, że skrajny relatywizm aksjologiczny może być konsekwencją pewnej postawy ogólnofilozoficznej lub metafizycznej dotyczącej czy to sensu ludzkiego życia, czy porządku wszechświata. Spojrzenie na życie ludzkie w ten sposób, że każdy ma swoją indywidualną, dla innych często niepojętą drogę samorealizacji lub że z porządkiem świata w pełni harmonizują wszelkie ludzkie poczynania, scala to, co odczuwamy jako przeciwieństwa i niweluje różnicę między moralnym dobrem a złem. Tendencje takie występują zwłaszcza na gruncie filozofii indyjskiej.

Ogólnie można zapewne stwierdzić, że im bardziej ktoś nastawiony jest na wartościowanie moralne, tym bardziej obcy mu będzie skrajny aksjologiczny relatywizm. Przyjęcie go zlikwidowałoby oczywiście wszelką moralistykę; moralistyka opiera się bowiem na przekonaniu, że czyny ludzkie mogą być lepsze lub gorsze pod względem moralnym i że nie wszelkie opinie moralne są równie słuszne.

Relatywizm metodologiczny (relatywizm-naturalizm)

Teoria ta głosi, że wszelkie uzasadnienie norm moralnych ma charakter tylko względny. Normy można uzasadnić przez wykazanie ich związku z najogólniejszymi założeniami wartościującymi jakiegoś etycz-

nego systemu, natomiast same te założenia nie podlegają uzasadnieniu.

W opozycji do relatywizmu metodologicznego znajduje się wiele różnych stanowisk, z których zapewne najważniejszym jest naturalizm. Głosi on, że opinie moralne są empirycznymi zdaniem i że podlegają one wszystkie, wraz z najogólniejszymi założeniami, naukowemu uzasadnieniu.

Argumentacja na rzecz teorii metodologicznej (metaetycznej) nazywanej relatywizmem przebiega w sposób następujący:

1) ocenom i normom nie przysługuje wartość logiczna (nie podlegają one kwalifikacji z punktu widzenia prawdy i fałszu);

2) każdy system etyczny oparty jest na jakichś założeniach, które pełnią funkcję aksjomatów;

3) wszystkie założenia, a więc i kontrowersyjnych w stosunku do siebie systemów, są w tej samej sytuacji metodologicznej: nie można ich uzasadnić w sensie logicznym, można je tylko zaakceptować albo odrzucić;

4) gdy mamy do czynienia z dwoma systemami o niezgodnych założeniach naczelnych, wybór między nimi nie jest podyktowany przez kryterium prawdziwości, kryterium to nie ma tu bowiem zastosowania. O wyborze decydują względy pozanaukowe.

Przyswojenie sobie tej teorii metodologicznej, dość szeroko współcześnie reprezentowanej, skłania niektórych autorów do akceptacji relatywizmu aksjologicznego, czyli do uznania wszystkich systemów moralnych za jednakowo dobre. Skoro jest tak, rozumują, że istnieje wiele różnych systemów, a nie można wykazać prawdziwości żadnego z nich, to trzeba wszystkim przyznać tę samą wartość. Z tego, że wszystkie systemy są w tej samej sytuacji metodologicznej, wnioskuje, że wszystkie są w tej samej sytuacji moralnej, czyli że mają tę samą wartość moralną.

Rozumowanie takie wydaje się jednak nietrafne. Mamy tu bowiem do czynienia z odmiennymi kategoriami przekonań i z odmiennymi poziomami języka. Pierwsze stanowisko należy do teorii metodologicznych, drugie do teorii normatywnych. Są to logicznie niezależne od siebie dziedziny. Może co prawda zachodzić związek psychologiczny między uznaniem określonej teorii metodologicznej a zajęciem określonej normatywnej postawy, i w niektórych przypadkach rzeczywiście zachodzi, doświadczenie wykazuje jednak, że relatywizm metodologiczny z reguły nie prowadzi do moralnego indyferentyzmu i że bywa połączony z głębokim przywiązaniem do własnego systemu wartości oraz z gotowością jego obrony.

Relatywizm sytuacyjny (relatywizm-pryncypializm)

Jest to teoria w tym sensie względnego obowiązywania norm moralnych, że ich obowiązywanie uzależnia się od sytuacji. Stanowisko będące w opozycji do relatywizmu sytuacyjnego można nazwać pryncypializmem.

W teorii tej nie chodzi o ustalenie jakichś metodologicznych lub semantycznych właściwości norm zaliczanych do zakresu moralności. Rodzaj obowiązywania nie jest cechą, którą normy moralne posiadają, lecz cechą im przypisywaną, w stosunku do nich postulowaną. Problem relatywizmu sytuacyjnego może mieć zatem charakter bądź empiryczny, mianowicie historyczny lub socjologiczny — pytamy wówczas o to, jak poszczególni etycy lub ludzie pewnych środowisk skłonni są traktować uznawane przez siebie normy, bądź normatywny — pytamy wówczas o to, jakie traktowanie norm jest moralnie słuszniejsze. Zajmę się tutaj głównie problematyką normatywną.

Teoria relatywizmu sytuacyjnego wywodzi się z uświadomienia sobie faktu, że uznawane przez nas normy mają charakter konfliktowy: zdarzają się sytuacje, gdy zmuszeni jesteśmy odstąpić od jednej normy (np. nakazującej prawdomówność), aby spełnić wymagania drugiej normy (np. zaoszczędzić komuś cierpień).

Teoria ta głoszona bywa jako przeciwstawienie się dogmatyzacji życia moralnego, rygoryzmowi i sztywnej kodeksowości lekceważącej subtelniejsze różnice między sytuacjami. Jej zwolennicy domagają się zawyczej autonomii jednostki w podejmowaniu moralnych decyzji.

Intencjom niektórych przedstawicieli tego kierunku odpowiadałoby zapewne odrzucenie wszelkich nakazów i zakazów jako gotowych dyrektyw postępowania. Woleliby oni — zamiast wpajać choćby ogólnikowe katechizmy moralne, świeckie lub religijne — uwrażliwiać jedynie człowieka na bogactwo świata wartości i pozostawiać go potem własnej orientacji w zakresie wyborów i decyzji.

Natomiast zwolennicy pryncypializmu obawiają się moralnego chaosu, jeśli się zrezygnuje z ustaleń etycznych obowiązujących każdego, niezależnie od sytuacji. Postulują oni bezwarunkowe przestrzeganie norm. Faktycznie jednak pryncypializm nie może być nigdy postawą wobec całego świata wartości, lecz tylko wobec jakiejś wybranej jego części. Ze względu na konflikt norm tylko niektórym z nich można dochować wierności zawsze, niezależnie od sytuacji i bez względu na konsekwencje.

Wydaje się więc, że faktyczna dwoistość postaw dotyczących warunkowego (względnego) czy bezwarunkowego (bezwzględnego) obowiązywania norm polega na tym, że jedni gotowi są odstąpić od każdej normy, jeśli odstępstwo okazuje się z takich czy innych względów ko-

rzystne (nie koniecznie dla nich osobiście), inni natomiast niektóre normy traktują jako nakazy bezwarunkowe, nie dopuszczające wyjątków.

Relatywizm sytuacyjny ma odmianę umiarkowaną i skrajną.

Stanowisko umiarkowane. Postulat w sformułowaniu umiarkowanym brzmi: wiele norm, ale nie wszystkie należy traktować jako nakazy dopuszczające wyjątki. Niektóre normy powinny obowiązywać bezwzględnie, niezależnie od okoliczności. Jako przykład podawany bywa najczęściej zakaz stosowania tortur.

Stanowisko skrajne. Postulat w sformułowaniu skrajnym brzmi: wszystkie normy należy traktować jako nakazy dopuszczające wyjątki. Obowiązują one tylko względnie w tym sensie, że obowiązują w jednym układzie okoliczności, lecz nie obowiązują w innym. Jako przykłady podawane są najczęściej normy: „Nie należy zabijać”, „Nie należy kłamać”, „Należy dotrzymywać zobowiązań”.

Relatywizm sytuacyjny w odmianie umiarkowanej wydaje się stanowiskiem słusznym, trudno natomiast byłoby zgodzić się z jego skrajną odmianą, mającą wielu zwolenników. Są mocne racje na rzecz postulatu, abyśmy — uwikłani w moralne konflikty — dokonywali wyboru w obrębie szerokiego co prawda, ale ograniczonego zakresu alternatyw. Wydaje się, że każdy z nas pewne czyny traktuje jako absolutnie niedopuszczalne, choć oczywiście w poszczególnych przypadkach sporna może być kwestia, które to konkretnie winny być czyny. W ramach współczesnych tendencji humanistycznych i personalistycznych zarysowuje się zgodne przyznanie osobowej wartości każdej ludzkiej jednostce i zgodny protest przeciwko traktowaniu życia jakiegokolwiek człowieka w sposób czysto instrumentalny. Zgodny jest również protest przeciwko określonym rodzajom kar jako okrutnym lub uwłaczającym ludzkiej godności. Słusznie zwrócono uwagę, że nie ma takiej zbrodni, której nie dałoby się bronić przez odwołanie do konfliktu wartości i przez wskazanie na jakies pozytywne efekty danego rozstrzygnięcia — doraźne lub spodziewane w przyszłości. Wydaje się jednak, że tym właśnie różnią się ludzie bardziej wrażliwi moralnie od mniej wrażliwych, że pewne rodzaje zła wyrządzane jakimukolwiek człowiekowi traktują jako absolutnie niedopuszczalne, bez względu na okoliczności.

Uznanie niektórych norm za bezwarunkowo obowiązujące niezbędne jest w życiu społecznym dla zapewnienia jednostkom poczucia bezpieczeństwa. Decydując się na leczenie w szpitalu, musimy ufać, że żaden lekarz w żadnym wypadku nie posłuży się nami wyłącznie jako środkiem do medycznego postępu, ani nie pozbawi nas samowolnie jakiegoś narządu, aby nim uszczęśliwić pacjenta, którego uzna za osobnika nie-

wątpliwie cenniejszego od nas, lecz że będzie miał na celu nasze autonomiczne dobro. Zachowanie ludzi musi być dla nas w pewnych granicach przewidywalne. Dlatego też zrozumiałe jest, że wbrew koncepcjom skrajnego relatywizmu sytuacyjnego w odniesieniu do niektórych ról społecznych, zwłaszcza zawodowych, nie tylko milczącego uznawane są normy nie dopuszczające wyjątków, ale takie normy są również wyraźnie formułowane. Wystarczy przyjrzeć się z tego punktu widzenia etyce zawodowej lekarza.

Przedstawiciele skrajnego relatywizmu sytuacyjnego nie mają więc racji, gdy twierdzą, że faktycznie dopuszczane są odstępstwa od każdej normy moralnej (co oczywiście nie znaczy, że ludzie wbrew temu, co ustanowione zostało jako bezwarunkowo obowiązujące, nie odступują od norm uznanych za takie, które nie dopuszczają wyjątków); — przedstawiciele skrajnego relatywizmu sytuacyjnego mogą co najwyżej głosić, że tak być powinno. Wydaje się jednak, że ich deklaracje są często raczej pochopnym uogólnieniem stanowiska odnoszącego się do wielu norm niż dobrze przemyślanym programem.

Relatywizm kulturowy

Jest to zespół przekonań współcześnie często przez badaczy kultur oraz etyków dyskutowany. Ma on swoją odmianę opisową i normatywną.

Relatywizm kulturowy w odmianie opisowej (relatywizm-universalizm)

Ten rodzaj relatywizmu dotyczy względnego, uzależnionego od kultury, obowiązywania faktycznego poszczególnych norm lub całych systemów moralnych.

Stanowisko można sformułować w sposób następujący: ludzie różnych kultur reprezentują odmienne w stosunku do siebie przekonania moralne (obok kulturowych można także uwzględnić różnicowania środowiskowe oraz historyczne). Stanowisko będące w opozycji do tej odmiany relatywizmu nazywane jest universalizmem.

Przytoczona teza należy do zakresu nauk społecznych. Ma ona charakter opisowy i jest w zasadzie empirycznie sprawdzalna. Upowszechniła się ona w nowszych czasach dzięki badaniom antropologów kulturowych i socjologów, ale także na skutek częstszego niż dawniej obcowania ze sobą ludzi różnych kultur.

Teza ta wydawać się może oczywista, i można by było sądzić, że badacze mieli dość okazji do jej sprawdzenia, a jednak nie ma wśród nich

zgody co do jej słuszności. Kontrowersje dotyczą kwestii, czy różnice mają charakter na tyle istotny, że można mówić o rzeczywistej odmienności moralnej ludzi. Jedni zafascynowani są różnorodnością kultur i wykazują, że ten sam rodzaj czynów, który w jednej kulturze zyskuje uznanie, w innej budzi zgrozę. Inni dopatrują się w istniejących różnicach jakiejś głębszej jednorodności postaw moralnych, która manifestuje się u ludzi niezależnie od czasu i kultury.

Żaden z badaczy nie upiera się przy identyczności samych reguł moralnych; wszyscy uznają zgodnie ich zróżnicowanie. Niektórzy traktują jednak zróżnicowanie reguł jako fakt nieistotny, wskazując racje, które wedle nich na rzecz owej nieistotności przemawiają. Twierdzą np., że dopiero wtedy można by było mówić o rzeczywistych moralnych różnicach między ludźmi, gdyby różnice te dotyczyły czegoś bardziej zasadniczego niż reguły postępowania; gdyby odnosiły się bądź do psychicznych dyspozycji znajdujących wyraz w sferze moralności, bądź do najbardziej podstawowych celów życiowych i aspiracji.

Są również tacy, którzy usiłują wskazać przynajmniej jakiś skromny zestaw norm obowiązujących we wszystkich kulturach; normy takie nazywane są kulturowymi powszechnikami (uniwersaliami). Twierdzą np., że we wszystkich kulturach ceniona jest odwaga, potępiane zaś jest tchórzostwo. Twierdzeniu temu można jednak postawić zarzut, że nie uwzględnia ono pewnej doniosłej okoliczności: pojęcie odwagi, jeśli nawet znane jest wszędzie, odnosi się w poszczególnych kulturach do odmiennych rodzajów zachowań. Czyn, który w jednej kulturze chwalony jest jako odważny, w innej może być ganiony jako lekkomyślny lub ryzykancki. Co jedni piętnują jako tchórzostwo, inni z uznaniem nazywają ostrożnością, przecznością, liczeniem się z realiami życia. Stwierdzenie, że ludzie wszędzie cenią odwagę, jest zatem zbyt ogólne, aby mogło wejść do zestawu poszukiwanych uniwersaliów. Podobne zastrzeżenia odnieść można do takich postulatów, jak „Nie zabijaj”, wskazywanych niekiedy również jako powszechniki kulturowe. Choć w każdej kulturze obowiązują jakieś zakazy dotyczące zabijania, odnoszą się one do różnych sytuacji. W jednej kulturze dozwolone jest zabijanie noworodków i niedołączonych starców. W innej jest ono zakazane. Toteż wydaje się, że owych powszechników w postaci reguł postępowania należałoby szukać dopiero po dokładnym uszczegółowieniu norm. W stosunku do poszanowania życia mogłaby to być norma, która głosi, że nie wolno zabić dorosłego zdrowego członka własnej zbiorowości, który nie popełnił żadnego czynu zakazanego. Prawdopodobnie zresztą uszczegółowienie winno pójść jeszcze dalej, uwzględniając np. również warunek, że śmierci tego człowieka grupa nie traktuje jako niezbędnego środka do uzyskania dla siebie jakiegoś dobra (np. przychylności sił nadprzyrodzo-

nych). Dopiero w stosunku do tak skonkretyzowanej normy mogłoby mieć sens sprawdzenie hipotezy jej powszechnego obowiązywania.

A może trafne są intuicje uniwersalistów? Może za najważniejszy należy uznać fakt, że w każdej kulturze jakieś czyny cenione są jako odważne i że w każdej kulturze w stosunku do kogoś obowiązuje zakaz zabijania? Czy nie świadczy to wystarczająco o zasadniczym podobieństwie moralnym ludzi?

Polemizując z przedstawicielami kulturowego uniwersalizmu, relatywiści twierdzą, że niezmiernie istotny jest sposób przejawiania się odwagi oraz zakreślenie ludzi objętych zakazem zabijania.

Tak więc wśród antropologów opinie nie są zgodne, czy obserwowane między kulturami różnice mają charakter istotny. Pojęcie istotności funkcjonuje w odnośnych pracach jako niesprecyzowane, zaś faktyczny jego użytek współwyznacza doraźnie moralna intuicja badacza.

Wydaje się, że chodzi tu przede wszystkim o trzy rodzaje różnic.

Różnice zachowań przy założeniu wspólnych dyspozycji. Oto przykłady. W jednej kulturze obowiązuje w przypadku żałoby po zmarłym noszenie odzieży białej (np. Indie), w innej kulturze — nie białej właśnie, lecz czarnej (np. Europa). W krajach tropikalnych obowiązuje ugoszczenie przybysza wodą, zaś u Eskimosów ogrzanie go w swej chatce. Możemy przyjąć, że różnice polegają tu na odmiennym sposobie wyrażania tych samych moralnych postaw: uczczenia pamięci zmarłego i okazania pomocy człowiekowi w potrzebie. Łatwo o zgodę, że różnice są w danym przypadku nieistotne; nieistotne w aspekcie moralnym, o ten bowiem aspekt tutaj w gruncie rzeczy chodzi.

Uniwersaliści skłonni są tego rodzaju przypadki uogólniać na wszystkie sytuacje, gdy mamy do czynienia z odmiennym przejawianiem się wspólnych ludziom dyspozycji. Zwracają np. uwagę na fakt, że ludzie wszędzie wyposażeni są w tak podstawowe dla życia moralnego dyspozycje jak zdolność do miłości i nienawiści, do radości i smutku, do dumy i wstydu, różnice zaś polegają wyłącznie na sposobie przejawiania się tych dyspozycji. Na tej właśnie podstawie uniwersaliści mówią o zasadniczym podobieństwie moralnym ludzi wszystkich kultur, relatywiści natomiast mówią o zasadniczej różnicy, podkreślając jako ogromnie istotną kwestię, do kogo ludzie odnoszą się życzliwie (np. czy tylko do współplemieńców), z czego się cieszą (np. czy również z cudzego nieszczęścia) i z czego są dumni (np. czy również z liczby upolowanych ludzkich głów).

Zapewne jest tak, że im bardziej jakiś autor dopuszcza do głosu swoje reakcje moralne na tego rodzaju różnice, tym bardziej skłonny jest podkreślać je jako istotne.

Różnice w zakresie wiedzy empirycznej. Niektórzy badacze twierdzą, że większość różnic w obrębie norm spowodowana jest odmiennością przekonań dotyczących zależności przyczynowej między zjawiskami i że takie różnice należy uznać za nieistotne. Różnice w zakresie wiedzy empirycznej odgrywają niemałą rolę w dziedzinie moralności, toteż uzgodnienie wiedzy empirycznej sprzyja ujednoczeniu postulatów moralnych. Tam, gdzie ludzie nie dysponują rzetelną wiedzą empiryczną, próbują w sprawach ważnych dla jednostki lub grupy stosować rozmaite zabiegi magiczne, opierając się na zależnościach nietrafnie przez siebie domniemanych — dla ratowania chorego, dla zwiększenia urodzaju, dla zapobieżenia klęsce żywiołowej. Różnice, o jakich teraz mowa, uniwersaliści traktują jako stosowanie odmiennych środków do tych samych wspólnych ludziom celów, zaś różnice między normami, które w intencji przynajmniej służą urzeczywistnieniu tych samych celów, uważają za nieistotne. Obok norm nakazujących rytualne tańce dla podniesienia plonów, skłonni są wymieniać normy nakazujące krwawe obrzędy, czynienie ofiar z ludzi, ponieważ, jak mówią, za każdym razem chodzi o te same cele, różnica zaś dotyczy „tylko środków”. Słuszne jednak wydaje się stanowisko, że nie tylko cele, ale również środki podlegają ocenie moralnej. W jednej kulturze traktuje się zabicie człowieka dla podniesienia plonów jako czyn nakazany, w innej ludzie wolą umrzeć z głodu niż uratować się przez zabicie nie tylko człowieka, ale nawet zwierzęcia (dżinizm). Tak więc można sprawę dopuszczalności środków służących (pozornie lub rzeczywiście) realizacji wspólnie przez ludzi stawianych celów (do jakich należy np. ochrona przed głodem) odczuwać jako ogromnie istotną.

Tego rodzaju nastawienie moralne decyduje zapewne często o podkreślaniu różnic jako istotnych, a zatem o opowiedzeniu się po stronie opisowego relatywizmu.

Różnice w hierarchii wartości. Kontrowersje dotyczące istotnego charakteru różnic odnoszą się także do hierarchii, jaka poszczególnym wartościom przysługuje w poszczególnych kulturach. Niektórzy skupiają uwagę na fakcie wspólnego uznawania wartości, lekceważąc różnice w ich hierarchii. Różnice te mogą być jednak uznane za bardzo istotne: decydują one o wyborze wartości w przypadku ich konfliktu. Gdyby się nawet okazało miało, że w każdej kulturze przejawia się np. szacunek dla życia jednostki i w każdej dbałość o interes grupy, można by było i tak stwierdzić moralnie doniosłe różnice — różnice w rozstrzygnięciu kwestii, co dla czego w przypadku konfliktu należy poświęcić. Można przystać na ogólnikowe stwierdzenie, że zarówno w kulturze Indii, jak i w naszej ceni się łagodzenie cierpień nie tylko ludzi, ale także zwie-

rzął. Hierarchia, jaką w Indiach zajmują obowiązki wobec zwierząt, jest jednak zdecydowanie odmienna od naszej; odbija się to na rozwiązywaniu wielu problemów codziennego życia.

Tak przedstawiają się główne rodzaje różnic, co do których istotnego charakteru opinie są podzielone. Biorąc pod uwagę aspekt moralny owych różnic oraz ich konsekwencje praktyczne, można — jak się zdaje — przyznać rację przedstawicielom relatywizmu kulturowego w odmianie opisowej: moralności poszczególnych kultur są zróżnicowane; różnice mają charakter istotny.

Warto jednak pamiętać, że jest coś słusznego w podkreślaniu wspólnych ludziom dyspozycji moralnych. Te wspólne dyspozycje można traktować jako fakt przemawiający na rzecz większej jednolitości potencjalnej ludzi niż to ma miejsce obecnie. Wspólne dyspozycje są często źródłem nadziei dla reformatorów, którzy dostrzegając w ludziach różnych kultur i różnych środowisk takie np. dyspozycje jak wrażliwość na cudze cierpienie lub zdolność do bezinteresownego świadczenia pomocy, wierzą, że w drodze odpowiedniego oddziaływania można rozwinąć te dyspozycje tak, aby obejmowały one krąg ludzi znacznie szerszy niż to się dzieje obecnie. Jedną z najdonioślejszych różnic między systemami etycznymi dotyczy bowiem zakresu istot uznawanych za współrodzajowe, zakresu istot, wobec których poczuwamy się do określonych obowiązków moralnych.

Relatywizm kulturowy w odmianie normatywnej (relatywizm-absolutyzm)

Jest to szczególny przypadek relatywizmu aksjologicznego. Stawisko to ma postać deklaracji odnoszącej się do poszczególnych kultur. Głosi ono, że wartość każdej kultury wraz z jej swoistą koncepcją właściwego życia jest względna i że nie ma w istocie kultur lepszych i gorszych w aspekcie moralnym; wszystkie kultury są jednakowo dobre. Przeciwnicy tego poglądu nazywani są absolutystami.

Aby zrozumieć genezę omawianej teraz wersji relatywizmu, należy uświadomić sobie radykalną przemianę, jakiej uległ stosunek ludzi zachodniego kręgu kulturowego do obcych kultur. Przez wieki dominowało nastawienie piętnowane współcześnie jako etnocentryzm. Polegało ono na przymierzaniu zwyczajów obcej kultury do tradycji własnej i na ujemnej ocenie wszelkiej cudzej odmienności. Relatywizm był często wyrazem protestu przeciwko tak partykularnej stronniczości, miał — zrównując w ocenie wszystkie kultury — przyczynić się do sprawiedliwszego potraktowania nie samych tylko obcych kultur, lecz bardziej jeszcze ich nosicieli. Nawoływanie do szacunku dla cudzej struktury war-

tości bywało zatem próbą obrony ludów narażonych na przemoc białego człowieka, przedstawiciela kultury rzekomo w każdym przejawie wyższej, co miało tę przemoc usprawiedliwiać. Znane są liczne przypadki rozprawiania się bez skrupułów ze wszystkim, co w oczach kolonizatorów uchodziło za barbarzyńskie, pogańskie, prymitywne lub nienormalne; praktyki te doprowadziły do wyniszczenia całych ludów.

Tak więc miejsce skrajnego etnocentryzmu, który współcześnie jest stanowiskiem wielce niepopularnym, zajął — popierany hasłami humanitaryzmu i tolerancji — skrajny relatywizm, domagający się uznania wszystkich kultur za jednakowo dobre i domagający się zagwarantowania ludziom każdej kultury prawa do takiego życia, jakie odpowiada ich własnej tradycji. Należy z takim samym szacunkiem odnosić się do cudzej struktury wartości, z jakim odnosimy się do własnej — oto jedno z haseł relatywistów.

Gdyby chodziło tu o umiarkowany relatywizm aksjologiczny, nie budziłby on zastrzeżeń; jednakże jego wersja skrajna wydaje się nie do przyjęcia. Przyjrzyjmy się pewnemu szczególnie jaskrawemu przykładowi. W jednej z książek etnologicznych znajdujemy opis następującego zwyczaju plemienia Ibu. W przypadku zdrady małżeńskiej strażnicy moralnego porządku krępują winowajców powrozami, wystawiają na upał tropikalnego słońca i przemocą karmią kawałkami mięsa, które pochodzą z ciała partnera, przy czym starannie opatrują rany, aby śmierć nie położyła zbyt szybko kresu cierpieniom skazanych. Wszystko to dzieje się na oczach plemienia i uznawane jest za dobre. Można przyjąć, że badacz uczyni słusznie, poprzestając na samym opisie tego zwyczaju, bez uzupełnienia go oceniającym komentarzem. Jednakże trudno byłoby wymagać, abyśmy — wbrew własnej strukturze wartości — zwyczaj ten uznali za dobry, a tego właśnie oczekują od nas niektórzy relatywiści. Czyż nie mamy prawa nazwać ten zwyczaj okrutnym? Jest on — rzecz jasna — okrutny z punktu widzenia naszego systemu etycznego, jednakże autentyczne, psychicznie angażujące ocenianie nie odbywa się nigdy inaczej niż w odniesieniu do własnej struktury wartości.

Przyjrzyjmy się teraz wieloaspektowej argumentacji relatywistów.

Argument semantyczny. Relatywiści głoszą, że coś jest dobre lub złe zawsze wedle przekonań określonych ludzi. „Dobry” znaczy więc tyle co „uważany za dobry” konkludują i chcą traktować stwierdzenie, że coś jest dobre jako skrót stwierdzenia, że coś uchodzi za dobre w danej kulturze.

Krytyka tego rodzaju argumentacji zarysowana została w punkcie o relatywizmie aksjologicznym.

Argument metodologiczny. Niektórzy relatywiści powołują się na relatywizm metodologiczny i wobec niemożności wskazania zniewalających logicznie racji na rzecz jednego z konkurencyjnych systemów czują się zmuszeni do moralnego zrównania obu, przyjmując, że tyle samo warte moralnie jest uznanie jakiegoś czynu przez jednych za dobry, ile uznanie przez innych za zły.

Krytyka tego rodzaju argumentacji zarysowana została w punkcie o relatywizmie metodologicznym.

Argument socjologiczny. Odwołując się do środowiskowego zdeterminowania przekonań moralnych, relatywiści wskazują na to, że ludziom każdej kultury wydają się najślusniejsze te przekonania, do których przyzwyczaili się w toku socjalizacji. Ideę tę wyraził już w V w. p.n.e. Herodot, znany jako ojciec nauk historycznych; stwierdził on, że gdyby zapoznać ludzi z wszystkimi istniejącymi na świecie wyobrażeniami na temat dobra i zła i kazać im z tego bogactwa różnorodności wybrać te, które uważają za najślusniejsze, wskazałoby niechybnie wyobrażenia uchodzące za ślusne w ich własnym społeczeństwie. Kto się więc styka z obcą kulturą, mówią relatywiści, winien pamiętać, że jego własny sposób wartościowania wyznaczony jest przez kulturę, w jakiej się wychował (często mówią o „uprzedzeniach” lub o „przesądach” wyniesionych z własnej kultury, choć nie ma — moim zdaniem — powodu do takich generalnie pejoratywnych określeń) i że dla ludzi innych kultur ich sposób wartościowania jest równie oczywisty jak dla badacza jego własny.

Relatywiści twierdzą zatem, że nie jest możliwe zdystansowanie się w stosunku do własnej kultury i że każda ocena musi być etnocentryczna. Stanowisko to wydaje się jednak niesłuszne. Wiadomo z doświadczenia, że nie każdy człowiek przejmuje swoją orientację wartościującą w sposób bierny od własnego środowiska; niektórzy czynią to selektywnie. Są i tacy, którzy modyfikują lub wzbogacają własną aksjologię wartościami przejętymi z innych kultur.

Argument uproszczonego funkcjonalizmu. Relatywiści powołują się nieraz na pewną uproszczoną i spopularyzowaną wersję funkcjonalizmu, która głosi, że każda norma, choćby nam wydawała się najbardziej niesłuszna, pełni w swojej społeczności jakąś pozytywną funkcję, trzeba więc ostatecznie uznać ją za dobrą. Inni analogiczną tezę głoszą w stosunku do całej moralności, przyjmując, że ludzie każdej kultury mają taką moralność, jaka najbardziej odpowiada ich potrzebom. J a k a ś p o z y t y w n ą f u n k c j ę d a s i ę z a p e w n e w s k a z a ć w p r z y p a d k u k a ż d e j n o r m y. Opisany zwyczaj plemienia Ibu ma z pewnością nie same tylko złe skutki. Wiadomo, że nienawiść i pogarda w stosunku do osobników łamią-

cych społeczne normy konsoliduje grupę i rozładowuje wewnątrzgrupowe agresje. Czy zmusza nas to jednak do pozytywnej oceny opisanego zwyczaju?

Były to główne argumenty relatywistów na rzecz uznania przekonań moralnych występujących we wszelkich kulturach za jednakowo dobre.

Relatywiści wychodzą zazwyczaj poza problemy oceniania i argumentują również przeciwko próbom oddziaływania na ludzi innych kultur w kierunku zmiany ich przekonań moralnych i zachowań. Uznanie wszystkich składników wszystkich kultur za jednakowo dobre odbiera oczywiście zasadność jakiegokolwiek reformatorskiej propozycji lub korygującej interwencji. Z kolei jednak oceniające podejście do cudzej moralności nie musi pociągać za sobą działań w kierunku dokonania zmian. Czy takie działania podejmować i w jaki sposób podejmować, należy uznać za odrębny problem, problem wykraczający poza ramy etycznego relatywizmu, więc go tutaj nie poruszam. Poprzestaną jedynie na uwadze, że wiele względów przemawia na rzecz tolerancji, która jednak w praktyce wymaga często jakichś ograniczeń oraz na rzecz możliwie swobodnego ścierania się konkurencyjnych wyobrażeń na temat dobra i zła.

Uniwersalizm postulowany

Po okresie etnocentryzmu znajdującemu podstawy w przekonaniu o bezwzględnej wyższości kultury własnej oraz po okresie relatywizmu nakazującego uznać wszystkie kultury za jednakowo dobre, zarysowały się współcześnie pewne nowe tendencje, które można nazwać postulowanym uniwersalizmem. W przeciwieństwie do opisowego uniwersalizmu stanowisko to nie głosi, że ludzie różnych kultur faktycznie posiadają wspólny wzorzec moralny, lecz postuluje, aby taki wzorzec posiadali. Współcześnie podejmowane są próby skonstruowania moralnego wzorca, któremu przysługiwać ma moc ponadkulturowa i który ma być jednolitą miarą moralnego postępu wszystkich ludzkich zbiorowości. Podobne dążenia przejawiali już dawniej poszczególni etycy i reformatorzy, jednakże dopiero w połowie XX w. podjęła je — po raz pierwszy w dziejach ludzkości — międzynarodowa instytucja mająca poparcie przedstawicieli wszystkich kultur; jest nią Organizacja Narodów Zjednoczonych, która opracowała Deklarację Praw Człowieka oraz późniejsze pakt i adresowała je „do wszystkich członków ludzkiej wspólnoty”. Ludzkość potraktowana została w tych dokumentach jako jedność moralna; różnice tradycji kulturowej nie odgrywają w nich roli. Trzeba podkreślić, że tego rodzaju nastawienie jest w wyraźnej niezgodzie z tendencją relatywistów kulturowych do rozczłonkowania ludzkości na wiele kręgów

tak dalece odrębnych i zamkniętych, że idea wspólnego wzorca nie może mieć do nich zastosowania. Deklaracja ogłasza zasadnicze równouprawienie wszystkich ludzi, bez jakichkolwiek różnic. Przyznaje każdemu człowiekowi niezbywalne i nienaruszalne prawa już z samej racji, że jest człowiekiem — prawo do życia, do wolności i bezpieczeństwa. Zabrania wszelkiego fizycznego znęcania się nad człowiekiem, jak również traktowania go w sposób uwłaczający jego godności. Zaleca taki układ stosunków społecznych, który będzie dawał każdej jednostce szanse osobniczego rozwoju.

Kto skłonny jest traktować ludzkość jako jedność moralną i kto solidaryzuje się z aksjologiczną zawartością Deklaracji Praw Człowieka, nie może reprezentować relatywizmu kulturowego w odmianie skrajnej. Nie może twierdzić, że wszystkie kultury są jednakowo dobre, lecz musi uznać, że ze względu na stopień realizacji poszczególnych wartości są kultury lepsze i gorsze, kultury bardziej i mniej zbliżone do ogólnoludzkiego wzorca, zawierającego podstawowe ideały humanizmu.

Podsumowanie

Głównym celem niniejszej pracy było uporządkowanie bardzo już dzisiaj rozbudowanej problematyki kojarzonej z relatywizmem etycznym oraz doprecyzowanie stanowisk reprezentowanych w ramach poszczególnych rodzajów relatywizmu.

We wstępie zwróciłam uwagę na fakt, że można być relatywistą etycznym pod jednym względem, a nie być nim pod innym. Jeżeli chodzi o moje stanowisko, to opowiadam się za umiarkowanym relatywizmem aksjologicznym, lecz przeciwko skrajnemu; za relatywizmem metodologicznym; za umiarkowanym relatywizmem sytuacyjnym, lecz przeciwko skrajnemu; za relatywizmem kulturowym w wersji opisowej; przeciwko skrajnemu relatywizmowi kulturowemu w wersji normatywnej; za uniwersalizmem postulowanym.

Uniwersytet Łódzki

Этический релятивизм

С понятием этического релятивизма связаны различные точки зрения. В данной статье рассматривается аксиологический, методологический, ситуационный и культурный релятивизм. В методологическом отношении это — неоднородные теории. Я обращаю внимание на то, что можно быть релятивистом в одном отношении, а не быть им — в другом и что можно одобрять умеренную разновидность релятивизма какого-то рода, но не одобрять его крайней разновидности.

Ethical Relativism

Ethical relativism refers to different attitudes. The author discusses axiological, methodological, situational and cultural relativism, showing that a person may be a relativist in one sense but not in another and that one may accept one type of relativism in a moderate version while rejecting it in an extreme version.