

JANINA TOBERA

W sprawie uniwersalnego charakteru moralności

Przedstawiciele nauk społecznych od dawna pasjonuje problem, czy w poszczególnych kulturach, tak licznych i różnorodnych, można odnaleźć jakąś zasadniczą tożsamość pod względem moralnym.

Pytanie o uniwersalny charakter moralności odnosi się w pracach różnych autorów do różnego rodzaju faktów. Dotyczy ono powszechności występowania identycznych zachowań ludzi, identycznie sformułowanych norm oraz ich miejsca w systemach wartości, postaw psychicznych ludzi, na przykład podobieństw intencji czynów lub reakcji na nie, wreszcie tych samych potrzeb życia ludzkiego wymagających określonego sposobu rozwiązań we wszystkich kulturach.

Do historii nauki należy już rozstrzygnięcie tego rodzaju zagadnień przy biurku. Obecnie przyjmuje się, że jedynie sensowną odpowiedzią na te pytania mogą być uogólnienia wyników badań empirycznych takich nauk, jak antropologia kulturalna, socjologia, czy psychologia społeczna.

Nauka szczególnie zaangażowana w badanie podobieństw i różnic między kulturami — antropologia kulturalna posiadająca w swym dorobku opis kilkuset ziemskich kultur dostarcza, jak wiadomo, przykładów podważających każde twierdzenie o istnieniu zachowań zgodnie potępianych lub aprobowanych przez wszystkich ludzi na świecie. Dane zgromadzone przez tę naukę świadczące o zróżnicowaniu norm moralnych i stwierdzające rozbieżność moralnych opinii są podstawą tzw. relatywizmu socjologicznego¹.

Chociaż opisowa teza relatywizmu socjologicznego jest słuszna, wielu współczesnych antropologów próbuje bronić stanowiska uniwersalizmu szukając jednakże poparcia dla niego nie w konkretnych, szczegółowych normach zachowania. Na przykład, według R. Lintona, istnieją podobień-

¹ I. Lazari-Pawłowska, *O rodzajach relatywizmu etycznego* „Studia Filozoficzne” 1965, 4.

stwa w zakresie bardzo ogólnych pojęć dobra i zła, podczas gdy szczegółowe normy zachowania, środki i sankcje są zmienne i zróżnicowane².

Clyde Kluckhohn twierdzi co prawda, że można znaleźć pewne normy uniwersalnie obowiązujące, lecz mówiąc o uniwersalizmie, częściej powołuje się na powszechność pewnych życiowych sytuacji³. Nie przesądzając, czy ludzie różnych kultur rzeczywiście reprezentują te same podstawy aksjologiczne, niektórzy antropologowie traktują powszechniki kultury nie jako identyczności w zwyczajach, lecz raczej jako elementy dające się ująć w pewien jednolity system klasyfikacji. W myśl tej koncepcji wszystkie kultury jako zbudowane według jednego podstawowego planu odtwarzają określony „uniwersalny wzór kultury”. Dobrym przykładem może tu być lista 72 uniwersalnych elementów wszystkich kultur uzyskana drogą ogromnych badań porównawczych przez G. P. Murdocka⁴. Witold Kalinowski i Antonina Pilinow⁵ poddali tę listę systematyzacji sprowadzając wszystkie elementy do jednego szczebla ogólności i otrzymali następujące kategorie: etyka, prawo, zakazy, obrzędy, wiedza mistyczna, wiedza praktyczna, środki komunikacji wzajemnej, edukacja, zachowania towarzyskie, zróżnicowania społeczne, rodzina, ochrona społeczności, handel, medycyna, sztuka. Zdaniem autorów, lista powszechników Murdocka świadczy o tym, że zjawiska uniwersalne w kulturze są po prostu zaspokajaniem tych samych potrzeb istniejących we wszystkich społecznościach.

Poszukiwanie powszechników jako uwarunkowanych przez elementy wspólne wszystkim kulturom jaskrawo uwidocznilo kłopoty empirycznego ustalenia powszechnych wartości moralnych. Uniwersalia na wielkim szczeblu ogólności stają się być może niepodważalne, ale pozbywają się tym samym interesującej badacza treści konkretnej. Z twierdzeń tak ogólnikowych, jak np. twierdzenie Kluckhohna, że moralność jest nieodłączna od człowieka podobnie jak mowa, nie dowiemy się, w jaki sposób zachowują się konkretni ludzie pod względem moralnym, tak jak nie odgadniemy, jakim mówią językiem.

Jak widać, antropologowi trudno wskazać konkretne reakcje uznania lub nagany moralnej wspólne wszystkim ludziom (choć, jak stwierdza M. Ossowska⁶, „wszystko niemal jest tu jeszcze do zrobienia”, byleby

² R. Linton, *The Problem of Universal Values*, w: *Methods and Perspectives in Anthropology*, ed. R. F. Spencer, Minneapolis 1954.

³ C. Kluckhohn, *Ethical Relativity, Sic et Non*, w: *Culture and Behavior*, ed. R. Kluckhohn, New York 1956.

⁴ S. P. Murdock, *Universals of Culture* w: *Society Today and Tomorrow*, ed. E. F. Hunt, J. Karlin, New York 1967, s. 56 - 57.

⁵ W. Kalinowski, A. Pilinow, *Powszechniki kulturowe a zróżnicowanie kultur*, „Studia Socjologiczno-Polityczne” 1965, 20.

⁶ M. Ossowska, *Socjologia moralności*, wyd. II, Warszawa 1969, s. 172.

nie stawiać sobie zbyt wygórowanych i przynoszących zawód ambicji), spróbujmy wobec tego przejść w poszukiwaniu powszechników na teren psychologii. Sami antropologowie, jak np. Kluckhohn czy L. Thompson⁷ widzą szansę przekształcenia swej nauki w „naukę o ludzkości” na skutek zbliżenia jej do socjologii, psychologii, a także biologii. Gdyby udało się stwierdzić, że określone postawy cenione są przez ludzi jako osobników jednego gatunku, to cechy wszechkulturowe dałyby się sprowadzić do prekulturowych cech gatunku ludzkiego.

Obecnie w psychologii społecznej dużymi osiągnięciami poszczycić się mogą teorie zachowania oraz teorie uczenia się. Czy są one w stanie powiedzieć coś konkretnego o powszechności ludzkich wartości, a więc dopomóc w rozwiązaniu zagadnienia?

J. Dollard i N. E. Miller⁸ stwierdzają, że proces uczenia się przebiega według tych samych generalnych mechanizmów bez względu na typ kultury, ale szczegóły tego procesu prawdopodobnie stają się przyczyną kulturowych różnic. Kultury to zestawy nagradzanych nawyków, nagradzanych nieskończenie rozmaicie; bodźce, z którymi nagrody są związane, równie są zróżnicowane, a więc musi być tyle systemów wtórnych nagród i kar, ile jest kultur. Jeśli chodzi o praktykę terapeutyczną, wskazówka autorów idzie w takim kierunku, by rozwiązania konfliktów pacjenta były w zasadzie zgodne z normami moralnymi jego społeczeństwa, w którym jednostki wymierzają sobie nawzajem kary przede wszystkim za odchylenia od kodeksów moralnych przez nich uznawanych. Obaj cytowani autorzy najwyraźniej relatywizują zachowania człowieka w stosunku do kultury społeczeństwa, którego jest on członkiem.

Z kolei kilka słów o teorii zachowania G. Homansa⁹, której twierdzenia również posiadają walor nomotetyczności. Homansowi nie powiodły się próby oddzielenia faktów społecznych od kulturowych i nie zdołał on wykryć w elementarnych pozakulturowych sytuacjach społecznych wartości powszechnie cenionych przez ludzi. Homans stwierdza, że nie ma ludzi jako takich i że choć nagrody i kary są czynnikami regulującymi zachowanie ludzkie, to jednak najprzeróżniejsze nieprzewidziane rzeczy mogą być dla różnych ludzi nagrodami. Z rozbudowanej teorii zachowania daje się obronić jako prawdziwe pewne twierdzenie z ogromną liczbą ograniczeń, mianowicie, że niektórzy ludzie dążą z reguły do tego, co na gruncie danej kultury uchodzi za pożądane. Homans formułuje filozoficzne stwierdzenie, że jedynym powszechnikiem kulturowym jest natura ludzka.

⁷ L. Thompson, *Toward a Science of Mankind*, New York 1961.

⁸ J. Dollard, N. E. Miller, *Osobowość i psychoterapia*, Warszawa 1967.

⁹ G. Homans, *Social Behavior*, New York 1961.

Natura ludzka jako powszechnik kulturowy? Czym jest natura ludzka? Przyjrzyjmy się bliżej temu pojęciu w wersji związanej z nazwiskiem Cooleya i jego koncepcjom grup pierwotnych: „Przez naturę ludzką możemy rozumieć wszystkie te uczucia i popędy, które są ludzkie przez swoją wyższość nad uczuciami i popędami niższych gatunków zwierząt, a także przez swoją przynależność do całej ludzkości, a nie do jednej rasy lub jednego czasu. Oznacza ona w szczególności zdolność do współodczuwania i te niezliczone uczucia, w których ona współdziałała, jak miłość, uraza, ambicja, próżność, kult bohaterów i poczucie dobra i zła społecznego”¹⁰. W tym znaczeniu natura ludzka, wedle autora, słusznie jest uważana za względnie trwałą pierwiastek w społeczeństwie. Wszędzie i zawsze ludzie dbają o zaszczyty, obawiają się śmieszności, liczą się z opinią publiczną, cenią własne dobro, kochają swoje dzieci, podziwiają odwagę, wspianałomyślność i osiągnane sukcesy. Natura ludzka nie istnieje jako coś odrębnego w jednostce, lecz jest naturą grupy. Rozwija się i znajduje swój wyraz w prostych grupach, podobnych nieco do siebie we wszystkich społeczeństwach — grupach, które tworzy rodzina, wspólna zabawa oraz sąsiedztwo. Właśnie w zasadniczym podobieństwie grup pierwotnych można znaleźć podstawę podobnych myśli i uczuć wszystkich ludzi. „Człowiek nie posiada natury ludzkiej przy urodzeniu, nabywa ją jedynie przy współdziałaniu z innymi”¹¹.

T. Hobhouse wskazuje na ogromne zróżnicowanie zachowań, jakie mieści w swych ramach natura ludzka¹². Zdaniem jego, w naturze ludzkiej tkwi oglądanie się na opinię bliźnich, lecz sposób postępowania, do którego nas ten potężny motyw pobudzi, zależy od tego, co nasi bliźni pochwalą. W pewnej części świata pragnienie rozgłosu skłania mężczyznę do napadania z zasadzki na kobietę lub dziecko, by zdobyć do zbioru nową czaszkę. W innej części świata ta sama pobudka przywodzi go do uprawiania nauki lub malowania obrazów. We wszystkich tych wypadkach działa — zdaniem autora — ten sam „dziedziczny lub instynktowy pierwiastek”, który sprawia, że człowiek jest wrażliwy na uczucia objawiane względem niego przez innych. Lecz rodzaj postępowania, który wynika z tej wrażliwości jest w pełni zależny od społecznego otoczenia, w którym się dany człowiek znajduje. Podobnie też — mówi autor — leży w naturze ludzkiej dochodzenie swoich praw. Człowiek będzie walczył o to, co mu się — jego zdaniem — należy, jednakże treść jego przekonania na ten temat uwarunkowana jest przez całą sytuację społeczną, w której żyje.

¹⁰ Ch. H. Cooley, *Social Organization*, New York 1927, s. 28.

¹¹ Ibidem, s. 30.

¹² T. Hobhouse, *Morals in Evolution*, London 1906, s. 13.

Spór o istnienie powszechnych norm moralnych oraz spór o naturę ludzką z początków XX wieku — reprezentowany przez Cooleya i Hobhouse'a — jest dziś nadal aktualny. Autorzy w dużej mierze posługują się tymi samymi argumentami i kontrargumentami. W pełni aktualne są też słowa E. Durkheima: „Jeśli powszechnymi właściwościami natury ludzkiej będziemy tłumaczyć konkretne przejawy faktów społecznych, to wszystko to, co stanowi o ich bogactwie i swoistości, umyka nam nieuchronnie. Prerogatywy świadomości indywidualnej są zbyt proste, zbyt ogólne, zbyt nieokreślone, aby mogły służyć zdawaniu sprawy ze szczególnych cech praktyk i wierzeń społecznych, z różnorodności ich form, ze złożoności ich charakteru. Tego rodzaju systemy ograniczają się w rezultacie do rozwijania z mniejszą lub większą dozą subtelności poglądów nader schematycznych, pojęć najzupełniej formalnych, które przez swą nieokreśloność wymykają się spod jakiegokolwiek kontroli”¹³.

Z kolei omówić trzeba pewną szczególną wersję sporu o naturę ludzką, wersję, której typowym przedstawicielem jest R. Redfield, badacz i moralista o ambicjach jednoczenia obu tych ról. W dyskusji na Konferencji Antropologicznej w 1953 roku Redfield stwierdził możliwość charakterystyki natury ludzkiej w kategoriach pozytywnych odnoszącej się do wszystkich istot ludzkich rozwijających się w jakiegokolwiek kulturze i społeczeństwie. W tomie *Human Nature and the Study of Society*¹⁴ autor deklaruje, że istnieje natura ludzka, rezerwując tę nazwę nie dla biologicznych i wrodzonych cech organizmu ludzkiego ani dla jednostkowych i niepowtarzalnych manifestacji tego co ludzkie w lokalnych izolowanych grupach, lecz dla cech specyficznie ludzkich nabywanych i rozwijanych przez każdego jako rezultat jego wyrastania w środowisku ludzkim.

Jednakże trzeba zwrócić uwagę, że R. Redfield reprezentuje stanowisko uniwersalizmu w kwestii natury ludzkiej oraz w kwestii uznawanych wartości, któremu przysługuje piętno zupełnie szczególne — jest to uniwersalizm potencjalny. Na pytanie czy istnieją w skali powszechnej na ziemi pewne zachowania lub postawy moralne, wspólne wszystkim ludziom odpowiada on, że istnieją potencjalnie. Nie bagatelizuje danych antropologicznych o aktualnym zróżnicowaniu kultur, traktuje jednak to zróżnicowanie jako przejaw odmiennego stopnia zaawansowania w historycznym procesie realizacji określonych wartości ogólnoludzkich. Dzieje ludzkości są procesem rozszerzania się kategorii istot, którym przy-

¹³ E. Durkheim, *Socjologia i jej dziedzina badań*, w: *Systemy socjologiczne XIX i XX wieku*, wybór tekstów A. Osiałaczk-Molska, WSNS, Warszawa 1964, s. 307.

¹⁴ R. Redfield, *Human Nature and the Study of Society*, vol. I, ed. M. P. Redfield, University of Chicago, 1962.

sługuje miano „Człowieka”, zaś różnice między społeczeństwami w tej dziedzinie świadczą tylko o mniejszej lub większej dojrzałości poszczególnych społeczeństw. Redfield wielką wagę przywiązuje do życzliwości jako cechy prawdziwie ludzkiej i wierzy w upowszechnienie wartości humanizmu.

Można chyba słusznie dopatrywać się pewnej analogii między stanowiskiem R. Redfielda a stanowiskiem rozmaitych innych autorów. Znane są na przykład koncepcje E. Fromma, który przedstawia szczegółowo stopniowe „narodziny Człowieka”. Warto przypomnieć, jak ważne miejsce w teorii Marksa zajmuje przekonanie, że człowiek dopiero w zmienionych warunkach stanie się istotą w pełni ludzką. Człowiek dla Marksa nie jest abstrakcją tkwiącą w poszczególnej jednostce, lecz całokształtem stosunków społecznych. Socjalistyczna koncepcja nowego ustroju opiera się na założeniu o zmienności i plastyczności natury ludzkiej. Lecz uzasadnieniem nowego ustroju jest fakt, że dopiero w komunizmie będą warunki na prawdziwie ludzką moralność, na wyzwolenie gatunkowej istoty ludzkiej, która w zaczątkach istniała już w zaraniu dziejów. Właśnie proces rewolucyjny jest przede wszystkim procesem odnowy moralnej. „Zarówno do masowego wytworzenia tej komunistycznej świadomości, jak i do realizacji samej sprawy potrzebne jest masowe przeobrażenie ludzi, które może dokonać się tylko w ruchu praktycznym, w rewolucji. A więc rewolucja potrzebna jest nie tylko dlatego, że klasy panującej w żaden inny sposób obalić niepodobna, lecz i dlatego, iż klasa obalająca może tylko w rewolucji dojść do tego, aby pozbyć się całego starego paskudztwa i stać się zdolną do zbudowania nowego społeczeństwa”¹⁵.

Podobnie jak Redfield, Kluckhohn głosi, że istnieją uniwersalia, jeśli nie kształtujące faktycznie, to mogące kształtować wspólną moralność (*near-universals* albo *moving-universals*)¹⁶.

Jednakże trzeba pamiętać, że uniwersalizm wszystkich tych autorów jest postulatem upowszechniania wartości moralnych aprobowanych przez nich samych. Gdyby bowiem poddać analizie potencjalnie powszechne cechy „l u d z k i e”, miałyby one z pewnością zróżnicowane odcieniami znaczenia wyrażające aksjologiczne preferencje autorów, choć w założeniach są identyczne jako rezultat naturalnego procesu rozwoju ludzkości. Ponadto można stwierdzić, że ci, którzy widzą możliwość ujednoczenia postaw ludzkich, proponują rozmaite drogi realizacji tego celu — od radykalnego przewrotu poprzez reformy społeczne do stworzenia postulowanego porządku na świecie w drodze upowszechniania nauki czy innej sfery kultury symbolicznej.

¹⁵ K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. III, Warszawa 1961, s. 78.

¹⁶ C. Kluckhohn, op. cit.

Józef Chałasiński w artykule pt. „O światowej opinii moralnej”¹⁷ mówi o groźbie zniszczenia cywilizacji i jedyną siłę zdolną zapobiec katastrofie widzi w „moralności Eskimosa”, który wydaje mu się wyjątkowo ludzką i sympatyczną odmianą *homo sapiens*. Oto bowiem, zdaniem Chałasińskiego, do eskimoskiego kompleksu uczuć społecznych i postaw moralnych odwołuje się światowy ruch pokoju. Są to te najbardziej elementarne, a jednocześnie fundamentalne uczucia społeczne i moralne, które występują w sąsiedzkich skupieniach rodzin ożywionych duchem wzajemnej życzliwości i współdziałających ze sobą w utrzymaniu życia. Oczywiście, mówi dalej J. Chałasiński, „Eskimos jest tu ogólną nazwą dla pewnej zasadniczej postaci uspołecznienia, która w różnych, mniej lub więcej do siebie zbliżonych odmianach ukształtowała się w społeczeństwie pierwotnym i utrzymuje się wraz z rodziną i sąsiedzkimi skupieniami rodzin we wszystkich następnych fazach rozwoju społecznego jako podstawowa komórka kształtowania się uczuć społecznych i postaw moralnych nowych istot ludzkich przychodzących na świat”. Cooley wierzył w nadejście epoki braterstwa dzięki rozszerzającym się procesom komunikacji mogącym stworzyć ze świata ogromną grupę pierwotną. Niewątpliwie świat staje się coraz bardziej systemem i cokolwiek się dzieje współwyznacza skutki w dowolnym innym punkcie świata. Z tego też powodu trzeba śpieszyć się z badaniami odpowiadającymi na interesujące nas zagadnienie, „zanim ułatwienia komunikacyjne nie zatrać różnic kulturowych i nie wprowadzą powszechności poprzez standaryzację wychowania uniemożliwiając nam w ogóle rozstrzygnięcie naszego zagadnienia, w którym szło o powszechność wbrew różnicom”¹⁸. Proces ten, zasmucający antropologa, niewątpliwie cieszy zwolenników uniwersalizmu potencjalnego; będą oni wtedy w stanie aprobując stwierdzić fakt realizacji „natury prawdziwie ludzkiej”.

Ten spontaniczny proces ujednoczenia postaw jest zresztą świadomie przyspieszany. Od 20 bowiem lat podejmowane są na forum ONZ inicjatywy mające na celu likwidację nierówności praw przysługujących różnym ludziom. Intensywne kontakty narodów, a także rozwój nauki i techniki oraz inne czynniki mogłyby sprzyjać wysiłkom organizacyjnym Narodów Zjednoczonych w upowszechnianiu, przynajmniej na drodze uchwał, Międzynarodowych Praw Człowieka. Jednakże wysiłki te napotykają na trudności. Dyskutanci są przedstawicielami różnych kultur tak odmiennych, jak się okazuje, pod względem moralnym, że proponowane przez nich wartości są zawsze wartościami z zakresu ich własnej, nie zaś ogólnoludzkiej moralności.

¹⁷ J. Chałasiński, *Kultura i naród*, Warszawa 1968, s. 363.

¹⁸ M. Ossowska, op. cit., s. 192.

Янина Тобера

ПО ВОПРОСУ УНИВЕРСАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА ПРАВСТВЕННОСТИ

Представители общественных наук уже давно увлекаются проблемой, можно ли в отдельных культурных эпохах, так многочисленных и разнородных, найти какое-нибудь основное тождество в нравственном отношении.

Разные авторы в своих работах в отношении различного рода фактов задают вопрос об универсальном характере нравственности. Он касается всеобщности одинакового поведения людей, одинаково сформулированных норм и их места в системах ценностей, психического облика людей, например, сходства замыслов действий или реакции на них, и наконец, таких же потребностей человеческой жизни, требующих определенного способа решений во всех культурных эпохах.

Некоторые авторы являются представителями взгляда, который можно назвать потенциальным универсализмом. Они не пренебрегают данными антропологии об актуальном расслоении культур, однако они верят, что все человечество постепенно дойдет до такого уровня развития, когда везде будет только то, что, по их мнению, является самым лучшим в нравственном отношении, «действительно человеческим», то, что соответствует «истинной человеческой природе».

Janina Tobera

HUMAN NATURE AND CULTURAL UNIVERSALS

For a long time the representatives of the social sciences had been passionately interested in whether certain identities in the moral aspect of different cultures, which are so numerous and different, can be found.

In the works of various authors the problem of the universal character of morality relates to different kinds of facts. This involves such problems as the universality of identical behaviours of man, identically formulated norms and their places in the systems of values, psychical attitudes of men, e. g., similarity of intentions of acts or responses to them, and, finally, those needs of human life which require a definite solution in all cultures.

Some authors represent an opinion which may be called potential universalism. They do not neglect anthropological data concerning the actual differentiation of cultures, but they believe that the whole of mankind will gradually approach to a given state of development in which what is best in the morality and what is „genuinely human” and corresponds to „the proper nature of man” will reign everywhere.