

IJA LAZARI-PAWŁOWSKA

Moralność a natura ludzka

„Podstawą naszych przekonań o tym, co jest moralnie dobre, a co złe, powinna być znajomość natury ludzkiej oraz praw jej duchowego rozwoju”¹. „Dobro i zło to nic innego jak tylko zgodność lub brak zgodności ze specyficznymi cechami natury ludzkiej”². Zacytowane słowa należą do licznych deklaracji domagających się uzgodnienia aksjologicznych systemów z naturą ludzką lub naturą, deklaracji, jakie znaleźć można w pracach etyków, a także filozofów prawa.

Przy formułowaniu swojego programu moralnego autorzy często znikomicie dają sobie radę bez powoływania się na naturę ludzką. Szukanie w niej oparcia, i to w nader różnorodny sposób, powtarza się jednak od wieków z dużą uporczywością, a obecnie mówi się nawet o renesansie takich tendencji³. Fakt ten zachęca do przemyślenia kwestii powiązań między moralnością a tym, co autorzy nazywają naturą ludzką. W szczególności warto zdać sobie sprawę, w jakiej mierze dla celów etyki normatywnej, która zajmuje się formułowaniem programów moralnych, może być przydatna coraz lepsza znajomość człowieka („natury ludzkiej”), którą zawdzięczamy rozwojowi takich nauk empirycznych jak biologia, psychologia, socjologia, czy antropologia kulturalna. Warto też zdać sobie sprawę, co jest przedmiotem kontrowersji w dyskusjach dotyczących powszechnego charakteru norm moralnych, ich występowania we wszelkich ludzkich społecznościach, ową powszechność zaś próbuje się tłumaczyć wspólnymi własnościami istot należących do gatunku ludzkiego (wspólną ludziom „naturą”).

Trzeba zaznaczyć, że problemy z zakresu etyki, które tu będą przedmiotem rozważań, mają swoją ścisłą analogię w teorii prawa. O ile jednak teoretycy prawa poddali tzw. kierunki prawnonaturalne systema-

¹ E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, Frankfurt 1955, s. 31.

² G. Szczesny, *Die Zukunft des Unglaubens*, München 1965, s. 137.

³ Por. E. Topitsch, *Restauration des Naturrechts?*, w: *Sozialphilosophie zwi-schen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied 1966.

tycznej i wszechstronnej analizie ⁴, w pracach etyków znajdujemy na ten temat raczej tylko luźno formułowane uwagi.

Wśród aksjologicznych koncepcji szukających oparcia w naturze ludzkiej można — jak sądzę — wyróżnić dwa główne rodzaje: empiryczne oraz nieempiryczne. Zdarza się, że w konkretnych pracach nie są one reprezentowane w postaci czystej, jednakże wyraźne ich odgraniczenie i przeciwstawienie pozwoli scharakteryzować zachodzące między nimi różnice metodologiczne.

Pragnąc dostosować postulaty moralne do ludzkiej natury, badacze zmiierzają niekiedy do uzyskania rzetelnych danych empirycznych na temat określonych właściwości człowieka. O nich będę mówiła w drugiej części artykułu. W części pierwszej zajmę się koncepcjami, które nie są wynikiem badań empirycznych i mają charakter pseudoopisowy.

Koncepcje nieempiryczne

1. *Natura jako moralny prawodawca.* Koncepcje, które tu nazywam nieempirycznymi, polegają na tym, że autor własne przekonania normatywne przedstawia jako prawo natury lub jako odpowiadające naturze ludzkiej.

Praktyka ta ma swój rodowód już u etyków starożytnych, „kiedy to natura człowieka miała nam wskazać, co dobre a co złe, zaś na to, by tę naturę w człowieku wykroić, pewne założenia o tym, co dobre i złe, były już z góry milcząco przyjęte” ⁵.

Niekiedy natura bywa personifikowana lub utożsamiana z Bogiem, przejmując na siebie jego funkcje; dlatego spotykamy takie zwroty jak „natura stworzyła człowieka dla określonych zadań”, „natura wymaga od człowieka” itp.

Efektownym przykładem pełnej dowolności postulatów, które są rzekomo wskazówkami dostarczonymi ludziom przez samą naturę, może być wizja idealnych stosunków społecznych, jaką przed czytelnikiem roztacza Morelly. Autor ten stwierdza: „Potrzeba nam ustalonego porządku, obyczajów, praw, wiedzy [...]. Właśnie Natura winna po temu dostarczyć reguł. Przeznaczeniem ludzkiego rozumu jest rozpoznanie dróg Natury i podążanie w jej ślady” ⁶. Następnie zaś, przedstawiając w szczególach zgodne z naturą uregulowanie różnych problemów społecznych, autor stwierdza m. in., że w należycie zbudowanym mieście znajdować się powinno

⁴ Por. w literaturze polskiej np. prace M. Boruckiej-Arctowej, J. Wróblewskiego, K. Opałka.

⁵ M. Ossowska, *Motywy postępowania*, Warszawa 1949, s. 17.

⁶ Morelly, *Kodeks natury*, Warszawa 1953, s. 94.

„otoczone murem cmentarzysko, a na nim coś w rodzaju jaskiń dosyć przestronnych, o bardzo mocnych murach i kratkach. Obywateli, którzy zasłużą na śmierć cywilną, to znaczy na dożywotne wyłączenie ze Społeczeństwa, będzie się tam zamykać na zawsze, a po ich śmierci jaskinie owe staną się ich grobowcami”⁷.

Morelly to wiek XVIII, wiek szczególnego rozkwitu koncepcji prawnonaturalnych. Jednakże u wielu moralistów współczesnych odnajdziemy te same tendencje, w tym również u moralistów pozaeuropejskich. Na przykład S. H. Nasr, profesor uniwersytetu w Bejrucie, usiłuje bronić tradycyjnego muzułmańskiego wzoru kobiety i twierdzi, że islam wyznaczył dla niej rolę, która jest w doskonałej harmonii z jej naturą. Zgodne z naturą kobiety jest bowiem, aby „siedząc w domu czekała na właściwego dla siebie partnera, sama zaś nie podejmowała żadnych w tym kierunku zabiegów i nie wystawiała na pokaz swej urody”. Nie byłoby zgodne z naturą — twierdzi autor — gdyby mężatka miała podejmować się pracy zarobkowej; natura przeznaczyła bowiem do tej roli mężczynę⁸.

Jak wiadomo, odwoływanie się do natury zajmowało i zajmuje nadal wiele miejsca w argumentacji stosowanej przez reprezentantów doktryny katolickiej. Na przykład H. Borowski pisze: „Istnieje wiele czynów, które ze swej istoty odpowiadają naturze ludzkiej oraz wiele takich, które nie są jej właściwe. Takimi czynnościami są np. te wszystkie, które należycie kierują człowieka do celu ostatecznego (miłość Pana Boga), albo przeciwnie, które odeń odwodzą (nienawiść, pogarda względem Pana Boga, bluźnierstwo)”⁹.

Poddając krytyce omawiany tu rodzaj odwoływania się do natury, autorzy zwracają niekiedy uwagę na ich psychologiczną genezę. Genezy tej szukać zapewne należy w potrzebie wiary, że akceptowany system etyczny nie jest po prostu dziełem istot ludzkich, narażonym na niedoskonałości tak samo jak inne wytwory człowieka; w potrzebie wiary, że przeciwstawienie akceptowanemu systemowi jakiegokolwiek innego jest bezzasadne, ponieważ tylko ten jeden racje swoje czerpie z danych, których skuteczne zakwestionowanie nie jest możliwe. Ludzie pragną mieć pewność, że podporządkowują się wymogom moralnego prawa będącego odzwierciedleniem jakichś obiektywnych prawidłowości, przy czym chcą, aby prawo to było „absolutne, wieczne i niezmienne”¹⁰. „Moralne prawo natury stanowi obiektywny ład moralny, którego człowiek ani wolą jednostkową ani zbiorową nie tworzy, tylko znajduje”, głosi autor katolicki

⁷ Ibidem, s. 127.

⁸ S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, London 1966, s. 113.

⁹ H. Borowski, *Teologia moralna*, Lublin 1962, s. 73.

¹⁰ A. Ross, *On Law and Justice*, London 1958, s. 258.

J. Piwowarczyk¹¹. A gdy sięgniemy wstecz, znajdziemy podobne stwierdzenia u wielu autorów; np. Cicero głosił: „Istnieje prawo prawdziwe, prawy rozum, prawo odpowiednie naturze, rozpowszechnione wśród wszystkich, stałe, wieczne”¹². Jak jednak wskazuje doświadczenie, doktryny zbudowane rzekomo w oparciu o prawo natury bynajmniej nie są wieczne, lecz podlegają zmianom na równi z innymi doktrynami. Alf Ross stwierdza: „Szacowne hasło prawa naturalnego było w ciągu wieków używane dla obrony lub zwalczania wszelkich możliwych nakazów, związanych w sposób zupełnie oczywisty ze specyficzną sytuacją historyczną oraz zdeterminowanych przez ekonomiczne i polityczne interesy klasowe, przez kulturowe tradycje, przesady oraz aspiracje danej chwili dziejowej”¹³.

Założone w tych koncepcjach normy: „Należy postępować zgodnie z prawem natury” lub „Należy realizować normy odpowiadające ludzkiej naturze” mają charakter czysto formalny. Nie zawierają one żadnej treści konkretnej i nabierają sensu dopiero w powiązaniu z określonym systemem wskazań treściowych. Każdy autor wiąże je z takim systemem wskazań, jaki odpowiada skądinąd już uznawanej przez niego aksjologii. Dlatego też wszelkie postulaty, które dany autor odczuwa jako obowiązujące, przypisuje on naturze. Formalny charakter przysługuje również zaleceniu św. Tomasza, na które tak często powołują się autorzy katoliccy: „Pierwsze przykazanie prawa natury brzmi, że dobro należy czynić, a złego unikać, na nim też opierają się wszystkie inne przykazania prawa natury, a to w ten sposób, że wszystko, co należy czynić lub czego należy unikać, należy do przykazań prawa natury, które rozum praktyczny z natury poznaje jako dobro ludzkie”¹⁴.

Jak wiadomo, normy formalne posiadają uniwersalną wartość perwazyjną¹⁵. Można się nimi posłużyć dla obrony dowolnych nakazów, zarówno nakazu A, jak i jego negacji. Odwołując się do natury, można zalecać — i faktycznie się zaleca — postawę agresywną lub pokojową, zachowanie nierówności społecznych lub ich zniesienie, swobodę lub rygorizm w życiu erotycznym. „Jeśli moralista uznaje jakiś czyn za nie-naturalny, znaczy to w gruncie rzeczy tylko tyle, że mu się ten czyn nie podoba”¹⁶.

Słowa „natura”, „naturalny” funkcjonują w pracach autorów, o których teraz mowa, nie jako terminy emocjonalnie neutralne, lecz jako

¹¹ J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. I, Londyn 1960, s. 41.

¹² Por. J. Piwowarczyk, op. cit., s. 44.

¹³ A. Ross, op. cit., s. 258.

¹⁴ Por. J. Piwowarczyk, op. cit., s. 42.

¹⁵ Sprawę tę omówiłam obszerniej w książce *Etyka Gandhiego*, Warszawa 1965, s. 229 i n.

¹⁶ G. Williams, *Świętość życia a prawo karne*, Warszawa 1960, s. 56.

emocjonalnie aktywne. Etyka, która czerpie swe inspiracje z natury, zasługuje w przekonaniu ludzi na miano „etyki naturalnej”, zaś etyka naturalna jest oczywiście dobrą etyką. Toteż powoływanie się na naturę może wzmacniać pozycję psychologiczną norm, nadawać im większą moc obowiązującą. Powoływanie się na naturę bywa zapewne w niektórych przypadkach zabiegiem czysto agitacyjnym, mającym nakłonić ludzi do postępowania zgodnego z określonymi zaleceniami treściowymi.

2. Model człowieka. Innym rodzajem koncepcji nieempirycznych jest wyodrębnianie „prawdziwie ludzkich” cech drogą budowania aksjologicznego modelu człowieka. Słowo „ludzki” występuje w tych koncepcjach tylko z pozoru jako orzecznik opisowy; w rzeczywistości ma on charakter oceniający. „Ludzki” to tutaj tyle co „godny człowieka”.

Jak słusznie zauważył A. Grzegorzczak, można np. „twierdzić, że otwartość i chęć pojednania jest postawą bardziej naturalną dla człowieka, czyli bardziej ludzką. Przymiotnik «ludzki» lub «zgodny z naturą ludzką» ma tu znaczenie oceniające, obiektywnie bowiem ludzkimi są czyny zarówno złe jak dobre. I jedno i drugie są dokonywane przez ludzi. Jeśli więc mówimy, że jakaś postawa jest bardziej ludzka od innej, znaczy to, że głosimy określony ideał postępowania człowieka i za bardziej ludzkich uważamy tych, którzy są bliżsi ideału”¹⁷.

W przeciwieństwie do słowa „naturalny”, mającego zastosowanie do norm o dowolnej treści, słowo „ludzki” kojarzone jest — jak się zdaje — dość jednolicie z cnotami, które M. Ossowska nazywa miękkiemi, z postawą przyjazną, z dobrocią i łagodnością, zaś o poczynaniach bezwzględnych, brutalnych i okrutnych mówi się, że są „niehumanitarne”.

R. Redfield stwierdził, że w ludzkiej skórze mogą egzystować „istoty zdehumanizowane”¹⁸; słowo „zdehumanizowane” występuje tutaj jako wyraźnie oceniające. W swoich pracach z zakresu antropologii kulturalnej autor ten posługuje się słowem „ludzki” w różnym sensie. Od poszukiwania cech ludzkich jako wspólnych wszystkim ludziom (orzecznik opisowy) przechodzi on niekiedy do takiej interpretacji zachowań, która by pozwalała stwierdzić, że nawet za szokującymi nas krwawymi obrzędami ludów prymitywnych kryje się coś „ludzkiego” jako dla nas zrozumiałego lub jako biorącego się z moralnie dobrej, a więc „ludzkiej” motywacji¹⁹.

Szczególnie dużo przykładów posługiwania się słowem „ludzki” w analizowanym tutaj sensie można znaleźć w pracach E. Fromma. Fromm marzy o dniu, „kiedy człowiek stanie się w pełni ludzki” i „kie-

¹⁷ A. Grzegorzczak, *Schematy i człowiek*, Kraków 1963, s. 185.

¹⁸ R. Redfield, *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca 1958, s. 143.

¹⁹ Por. R. Redfield, *Human Nature and the Study of Society*, Chicago 1962, s. 439 i n.

dy natura zostanie zhumanizowana²⁰. Używa on określeń „ludzkie normy życia”, „prawdziwie ludzki świat”. Wymaga, aby wszelkie programy moralne oceniać ze względu na to, w jakim stopniu prowadzą one do rozwinięcia w człowieku „władz ludzkich”²⁰.

Odpowiedź na pytanie, jakim warunkom odpowiada „prawdziwie ludzki człowiek”, człowiek, który „zrealizował swoje człowieczeństwo” lub stał się „prawdziwym człowiekiem”, nie jest oczywiście pytaniem z zakresu nauk empirycznych, lecz z zakresu etyki normatywnej — jest bowiem pytaniem o zespół cech postulowanych, o aksjologiczny model człowieka. Toteż trzeba uznać, że mimo języka opisowego, jakim posługują się autorzy, charakterystyka tak rozumianej natury ludzkiej przebiega w kategoriach normatywnych; nie mówi ona o tym, jaki człowiek jest, lecz jaki być powinien.

Niesłuszne byłoby — moim zdaniem — kierowanie pretensji pod adresem autorów, którzy w sposób normatywny ustalają, jaka jest natura ludzka (czyli jaki człowiek być powinien), zwłaszcza gdy występują jawnie w roli moralistów (słowa „moralista” używam bez żadnych pejoratywnych skojarzeń; moralista to człowiek uprawiający etykę normatywną). Natomiast gdy lansują program moralny pod pozorami dzielenia się wynikami badań empirycznych, gdy nie mając ugruntowanej samowiedzy metodologicznej, swoją koncepcję normatywną traktują jako opisową, można — moim zdaniem — słusznie zgłaszać pod ich adresem metodologiczne zastrzeżenia. Tego rodzaju zastrzeżenia nie umniejszają jednak, rzecz jasna, moralnych walorów jakiegoś programu. O ile ktoś poczuwa się do solidarności z normatywnymi koncepcjami określonego autora, to trzeźwa analiza metodologiczna jego dzieła i wykazanie metodologicznych jego uchybień nie powinna — moim zdaniem — prowadzić do odrzucenia zawartych w tym dziele treści moralnych.

Przykładem omawianych teraz poczyniń niechaj będą koncepcje etyczne Fromma. Fromm twierdzi, że dotychczasowe warunki życia nie dały ludziom możliwości urzeczywistnienia ich „prawdziwie ludzkich potencji”²¹. Twierdzi on również, że „istnieją niezmiennie prawa, nieodłączne od natury ludzkiej i specyficznie ludzki sposób funkcjonowania, które przejawiają swe działanie w każdej kulturze”²². Niekiedy używa nazwy „fundamentalne prawa ludzkiego istnienia”²³; są to oczywiście „prawa” o charakterze aksjologicznym. Fromm wyklada je w sposób następujący: „Człowiek musi dążyć do poznania prawdy i może stać się w pełni czło-

²⁰ E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966, s. 137.

²¹ E. Fromm, *Socialist Humanism*, New York 1965, s. X.

²² E. Fromm, *Szkice ...*, s. 172.

²³ Ibidem, s. 178.

wiekami tylko w tym stopniu, w jakim uda mu się wypełnić to zadanie. Musi on być niezależny i wolny, musi być celem dla siebie, a nie środkiem do celów innych ludzi. Musi ustosunkować się do swych bliźnich w sposób pełen miłości. Jeśli nie kocha, jest pustą skorupą, gdyby nawet miał władzę, bogactwo i inteligencję. Człowiek musi znać różnicę między dobrem a złem, musi nauczyć się słuchać głosu swego sumienia i umieć za nim podążać²⁴. Jeśli człowiek tych warunków, nazywanych „fundamentalnymi prawami ludzkiego istnienia”, nie spełnia, zmuszony jest — zdaniem Fromma — korzystać z różnych dróg „ucieczki”, jakich mu aktualnie dostarczają instytucje społeczne, aby nie mieć rozpaczliwej świadomości zubożenia swego człowieczeństwa. Jest on, zdaniem Fromma, nieszczęśliwy, nawet jeśli nie zdaje sobie z tego sprawy; jest nieszczęśliwy obiektywnie, bo naprawdę szczęśliwy może być tylko ten, kto spełnia wymogi zarysowanego ideału. „Człowiek, który osiągnął wewnętrzną siłę i harmonię, często może nie mieć tych sukcesów, które są udziałem jego pozbawionego skrupułów bliźniego, ale ma za to poczucie bezpieczeństwa, zdolność sądu i obiektywność, które czynią go w znacznej mierze odpornym na zmienne szczęście i na zmienne opinie innych ludzi, jak również potęgują jego zdolność do twórczej pracy”²⁵.

Przedstawiając tu w bardzo ogólnym zarysie i z niezbędnymi uproszczeniami koncepcję Fromma, wyakcentowałam, jak sądzę, dość wyraźnie jej elementy normatywne, co pozwala pominąć dalsze uzupełniające komentarze.

Należy jednak jeszcze wspomnieć, że Fromm nie tylko słowem „ludzki” i „człowiek” nadaje sens oceniający. W jego wywodach takie słowa jak „zdrowie”, „miłość” lub „bogactwo” tracą również swoją aksjologiczną neutralność. Fromm nadaje im specyficzny dla swojej koncepcji „prawdziwego człowieka” sens przy pomocy definicji perswazyjnej. Na przykład wedle niego zdrowie „oznacza pełny uczuciowy związek z ludźmi i naturą”, „stanie się tym, czym się jest potencjalnie”, „obudzenie się z półsnu, w jakim żyje przeciętny człowiek”²⁶. Wedle niego, prawdziwa miłość „nigdy nie ogranicza się do jednego człowieka. Jeśli potrafię kochać tylko jednego człowieka i nikogo poza nim, jeśli moja miłość do tego człowieka czyni mnie obcym innym ludziom i oddala mnie od nich, to mogę być związany z tym człowiekiem na różne sposoby, ale w istocie go nie kocham”²⁷.

Koncepcja Fromma służyła jako przykład wyodrębniania „prawdziwie

²⁴ Ibidem, s. 173.

²⁵ Ibidem, s. 172.

²⁶ Ibidem, s. 230.

²⁷ Ibidem, s. 39.

ludzkich cech" przez stworzenie aksjologicznego modelu człowieka. Jest to koncepcja rozwinięta przez autora i przedstawiona w kilku dziełach; u innych autorów spotykamy często tylko fragmentaryczne odpowiedzi na pytanie, jaki jest „prawdziwy człowiek”.

Koncepcje empiryczne

1. *Wspólna natura.* Przyjrzyjmy się koncepcjom, w których autorzy przez naturę ludzką rozumieją wspólny wszystkim (lub prawie wszystkim) zespół potrzeb lub dyspozycji dający się opisać przy pomocy twierdzeń empirycznych. Poszukiwaniu tak rozumianej natury ludzkiej towarzyszy hipoteza o zasadniczej jedności procesów psychicznych w obrębie gatunku ludzkiego.

Systematycznym gromadzeniem wiedzy o ludzkich potrzebach i dyspozycjach zajmują się odpowiednie nauki. Etycy korzystają jednak od niepamiętnych czasów również z potocznych, luźniejszych obserwacji, zarówno cudzych, jak i własnych. Na przykład B. Russell pisze: „Choć istnieją pewne różnice między ludźmi w zakresie rzeczy wywołujących uczucie zadowolenia, to jednak można stwierdzić znaczny stopień zgodności, zwłaszcza tam, gdzie w grę wchodzi dobra względnie proste. Każdy pragnie warunków umożliwiających biologiczną egzystencję. Zdarzają się co prawda asceci, którzy są szczęśliwi lub o których mówi się, że są szczęśliwi, choć brak im jedzenia, ubrania i mieszkania, ale zdarzają się rzadko, i ujmując sprawę statystycznie, można te przypadki pominać. Większość potrzebuje do szczęścia oprócz dóbr materialnych również przyjaznego obcowania z innymi ludźmi, pewnego minimum bezpieczeństwa oraz poczucia przynależności do gromady. Wszystkie te potrzeby są niemal całkowicie powszechne, tak że politycy mogą nie brać pod uwagę tych nielicznych osób, które ich nie posiadają”²⁸. Russella interesuje kwestia ludzkich potrzeb, gdyż podobnie jak wielu innych moralistów przyjmuje on postulat minimalizacji cierpień, wiadomo zaś, że nie zaspokojone potrzeby są źródłem cierpień, na tej zaś podstawie przyjmuje on również postulat zaspokajania potrzeb przynajmniej w tym zakresie, w jakim nie kolidują one z potrzebami innych. Gdy się zmierza do ograniczania lub likwidacji stanów niezadowolenia i cierpienia, dla celów racjonalnej socjotechniki niezbędna jest znajomość ludzkich potrzeb, ich wzajemnych kolizji, jak również aktualnych możliwości ich zaspokojenia.

Jednakże w przekonaniu wielu autorów nie na tym ma polegać, lub polegać głównie, przydatność wiedzy o naturze ludzkiej dla etyki norma-

²⁸ B. Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, London 1963, s. 131.

tywnej. Niektórzy sądzą, że natura ludzka scharakteryzowana drogą rzetelnych badań empirycznych powinna wyznaczać naczelne cele ludzkich dążeń oraz dostarczać dla nich uzasadnienia.

Zbudujmy system wartości oparty na empirycznej wiedzy o naturze ludzkiej, wiedzy obiektywnej i sprawdzalnej, a otrzymamy system obiektywny i sprawdzalny, mogący się wylegitymować empirycznym uzasadnieniem, tak jak empirycznym uzasadnieniem legitymują się twierdzenia innych dyscyplin. Otrzymamy system, którego nikt, kto szanuje racjonalny, naukowy sposób myślenia, nie będzie mógł podważyć — oto program wysuwany przez niektórych autorów²⁹. Program ten oparty jest na przeświadczeniu, że normy właściwego postępowania można odkryć, poznać, tak jak się poznaje prawa przyrody, lub że można je co najmniej z praw przyrody wyprowadzić drogą odpowiedniego wnioskowania.

Problem związku między naturą ludzką a normami sprowadza się przy takim ujęciu do problemu związku między pewnym układem twierdzeń empirycznych a pewnym systemem norm. Poszczególni autorzy mają tu zapewne na uwadze różnego rodzaju związki, których odrębność nie zawsze jest dość jasno uświadamiana, najważniejszym z nich jest jednak w tym wypadku związek logicznego wynikania.

Jak wiadomo, związek logicznego wynikania ma charakter wiedzytwórczy. Jeżeli z jakiegoś układu zdań wynika logicznie zdanie *Z*, to przy prawdziwości zdań należących do tego układu, prawdziwe jest również zdanie *Z*. W ten sposób związek wynikania logicznego dostarcza uzasadnienia dla zdania *Z*.

W interesującym nas tutaj przypadku mamy jednak do czynienia z jednej strony ze zbiorem twierdzeń empirycznych opisujących naturę ludzką, a z drugiej ze zbiorem norm. Solidaryzując się ze stanowiskiem, w myśl którego normy nie są wyrażeniami tej samej kategorii semantycznej co zdania, nie są wyrażeniami prawdziwymi lub fałszywymi, należy przyjąć, że z żadnego układu zdań nie wynika logicznie żaden układ norm.

Z twierdzeń opisujących naturę ludzką nie można zatem logicznie wyprowadzić moralnych postulatów. Postulaty moralne nie znajdują też logicznego uzasadnienia w twierdzeniach empirycznych o naturze ludzkiej. Nawet najlepiej ugruntowany empirycznie zbiór twierdzeń głoszących, jakie procesy psychiczne są wspólne wszystkim ludziom, do czego ludzie dążą, czego pragną, jak reagują na określone bodźce itp. nie jest wystarczającą podstawą budowania systemu etycznego. System etyczny musi opierać się — i faktycznie zawsze się opiera, choć bywa to przemilczane lub nieuświadamiane — na jakichś aksjologicznych założeniach.

²⁹ Por. np. G. Szczesny, op. cit., s. 138.

Dla zbudowania systemu etycznego uwzględniającego ludzkie pragnienia nie wystarczy stwierdzić, czego ludzie pragną; trzeba ponadto przyjąć, że należy realizować to, czego ludzie pragną itp.

Teorie natury ludzkiej formułowane przez poszczególne nauki empiryczne, których przedmiotem badania jest człowiek, nie mogą zatem bez dodatkowych decyzji aksjologicznych być podstawą zbudowania systemu etycznego.

Stwierdzenie tej prawdy metodologicznej, w szerokim kręgu specjalistów akceptowanej, nie prowadzi — rzecz jasna — do wniosku, że wyniki badań empirycznych nad naturą ludzką nie mają doniosłości dla etyki normatywnej. Doniosłość ich jest wieloraka, i warto tu o niej przynajmniej w kilku słowach wspomnieć.

Aksjologiczny model człowieka (odpowiedź na pytanie, jaki człowiek być powinien), choć nie ma logicznego uzasadnienia w empirii, to jednak genetycznie wywodzi się ze znajomości cech rzeczywiście ludziom przysługujących. Jedne cechy pragnie się rozwijać, inne doprowadzić do zaniku. Które cechy się pochwała, a które gani, jest wszakże sprawą aksjologicznych decyzji.

Gdy etyk ma już główne idee przewodnie swego programu moralnego (idee, które mogą być empiryczne i pod względem swojej genezy, i pod względem rodzaju stawianych celów³⁰), wtedy może w procesie wyprowadzania norm pochodnych wykorzystywać wyniki empirycznych badań nad naturą ludzką, tak samo jak różne inne wyniki badań nad rzeczywistością. Z normy należącej do wyższego piętra systemu etycznego można bowiem wyprowadzić normę podrzędną, korzystając przy tym ze zdania empirycznego. Samo zdanie empiryczne nie może być przesłanką dla logicznego wyprowadzenia normy, może być jednak przesłanką występującą łącznie z normą nadrzędną. Omówiony poprzednio przykład zaczerpnięty z pism Russella stanowi ilustrację tego rodzaju wnioskowania.

Empiryczna wiedza o naturze ludzkiej znaleźć może zastosowanie w działalności moralistów zajmujących się formułowaniem uszczegółowionych dyrektyw, w socjotechnice, w szeroko pojętej pedagogice.

Oto przykład. Załóżmy, że jakiś pedagog jest przeciwny kształtowaniu jednostek ludzkich na tzw. osobowości autorytarne, których charakterystycznymi cechami są: konformizm wobec uznawanych we własnej grupie autorytetów i bezkrytyczne ich traktowanie, skłonność do czarno-białego obrazu rzeczywistości, podejrzliwość lub wrogość w stosunku do ludzi należących do obcych grup, skłonność do przypisywania winy za własne niepowodzenia raczej innym niż sobie, służalczość w roli pod-

³⁰ Sprawę empirycznego charakteru celów omówiłam w artykule *Problem naukowienia etyki*, „Etyka” 2, 1967, s. 85 i n.

władnego, a despotyzm w roli zwierzchnika itp.³¹ Aby móc skutecznie zmierzać do zaplanowanych efektów, pedagog będzie zainteresowany rozwojem wiedzy o tym, jak się kształtuje osobowość ludzka w procesie tak lub inaczej przebiegającej socjalizacji. Osiągnięcia psychologii społecznej na temat „natury ludzkiej”, prawidłowości jej rozwoju, mają dla praktycznej działalności moralisty ogromne znaczenie.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że samo poszukiwanie owych cech wspólnych naturze ludzkiej u niektórych autorów odbywa się przy ingerencji czynników wartościujących. Wbrew programowej opisowości można niejednokrotnie stwierdzić ingerencję takich czynników do budowania np. teorii ludzkich potrzeb. Sporządzając rejestr potrzeb, badacze przeprowadzają pewną ich selekcję w oparciu o kryteria wartościujące. Na przykład skłonni są wskazywać na potrzebę miłości, ale nie nienawiści, na potrzebę zdobycia szacunku, ale nie mówienia nad innymi itp. Zestaw ludzkich potrzeb wypada niekiedy bardzo pochlebnie dla człowieka.

Gdy Russell podaje pod rozwagę organizatorom życia społecznego zestaw elementarnych wspólnych ludziom potrzeb, czyni to w roli moralisty — i w tej roli uprawniony jest do ich selekcji. Potrzeby to u niego w cytowanym fragmencie tyle co potrzeby aprobowane, godne zaspokojenia. Russell formułuje nawet pewne ogólne (i formalne) kryterium selekcji potrzeb, uznając za „właściwe” te, które dadzą się uzgodnić z jak największą liczbą potrzeb innych ludzi, za „niewłaściwe” zaś te, które można zaspokoić tylko kosztem dławienia cudzych potrzeb³². Gdy jednak badacz-empiryk stosuje metodę wartościującej selekcji, dzieło jego budzi — moim zdaniem — słuszne zastrzeżenia.

Rozwijana współcześnie przez psychologię społeczną teoria zachowania reprezentuje chyba najdalej idącą aksjologiczną neutralność. Do wykrycia zależności występujących w procesie uczenia się i klasycznego warunkowania dochodzi się w niej przede wszystkim w wyniku eksperymentalnych badań nad zwierzętami, po czym sprawdza się ich stosowność do ludzi³³. W teorii tej słowo „człowiek” nie brzmi dumniej niż nazwa jakiegoś innego stworzenia. Natomiast w pracach przedstawicieli współczesnej tzw. psychologii humanistycznej mówi się z reguły o człowieku z dużym emocjonalnym zaangażowaniem.

Przykładem łączenia postawy empiryka z postawą moralisty może być teoria potrzeb A. H. Masłowa. Wedle tego autora, psychologa i psychiatry, potrzeby „dojrzałej osobowości” układają się w hierarchiczny porządek — od najbardziej podstawowych do coraz bardziej wtórnych, od

³¹ Por. np. *Zagadnienia psychologii społecznej*, wybór i opracowanie A. Malewskiego, Warszawa 1962, s. 299 i n.

³² B. Russell, op. cit., s. 59.

³³ Por. np. A. Malewski, *O zastosowaniach teorii zachowania*, Warszawa 1964.

najsilniejszych do coraz słabszych. Najsilniejsze są potrzeby fizjologiczne (np. głód); one to szczególnie intensywnie pobudzają człowieka do aktywności. Gdy ta kategoria potrzeb jest zaspokojona, dochodzą do głosu kolejne z hierarchicznego układu (chodzi tu oczywiście o uogólnienia statystyczne, dopuszczające wyjątki od reguły). Maslow w teorii swojej uwzględnia następujący hierarchicznie uporządkowany zespół potrzeb: potrzeby fizjologiczne, bezpieczeństwa, przynależności i miłości, szacunku, samourzeczywistnienia, wreszcie potrzeby poznawcze i estetyczne.

Maslow do zespołu ludzkich potrzeb nazwanych przez siebie podstawowymi włączył tylko takie, które uważa za godne zaspokojenia. Jego zdaniem, rozmaite potrzeby oceniane przez nas ujemnie, niepożądane, odzywają się w człowieku dopiero wtedy, gdy brak społecznych warunków dla zaspokojenia zespołu potrzeb podstawowych³⁴. „Takie warunki, jak wolność słowa, wolność czynienia tego, co ktoś chce czynić tak długo, jak długo to nie jest szkodliwe dla innych, wolność wyrażania siebie, swoboda badania, poszukiwania informacji, swoboda bronięcia się, sprawiedliwość, uczciwość, porządek (dyscyplina) w grupie, wszystko to jest przykładem warunków wstępnych zaspokojenia potrzeb podstawowych”³⁵. Dalej autor głosi, że „człowiek, któremu udaremnilo zaspokojenie którejs z podstawowych potrzeb, może być traktowany po prostu jak człowiek chory. Jest to poprawna parabola w stosunku do naszego określenia człowieka chorego jako takiego, któremu brak witamin czy soli mineralnych. Kto będzie twierdził, że brak miłości jest mniej ważny niż brak witamin? Odkąd znamy patogeniczne skutki głodu miłości, kto ośmieli się powiedzieć, że wprowadzamy tu w sposób nienaukowy i nieuprawniony kwestie wartości i że czynimy to w większym stopniu niż lekarz, który rozpoznaje i leczy pelagrę czy szkorbut?”³⁶ Choroba jednostki, głosi Maslow, musi ostatecznie mieć swe źródło w chorobie społeczeństwa. „Jako dobre lub zdrowe można by zdefiniować takie społeczeństwo, które pozwala na ujawnienie się najszczytniejszych celów, jakie może mieć człowiek, a to dzięki zaspokojeniu wszystkich jego podstawowych potrzeb”³⁷.

Sądzę, że przytoczone cytaty są trafną ilustracją przejścia od postawy empiryka poszukującego wspólnego ludziom zespołu potrzeb do postawy etyka zaangażowanego uczuciowo w lansowanie pewnego modelu człowieka i modelu społeczeństwa.

³⁴ Por. S. Gerstmann, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Wrocław 1968, s. 49 i n.

³⁵ A. H. Maslow, *Teoria hierarchii potrzeb*, w: *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*, wybór i opracowanie J. Reykowskiego, Warszawa 1964, s. 149.

³⁶ Ibidem, s. 162.

³⁷ Ibidem, s. 162.

2. Wspólna moralność. Wśród antropologów kulturalnych opinie są podzielone, czy można mówić o jedności natury ludzkiej, która by znalazła wyraz w powszechnie akceptowanych wartościach oraz w powszechnie uznawanych normach.

Łatwo zrozumieć zafascynowanie jednych autorów rzucającymi się w oczy odrębnościami kultur, tak barwnie opisanymi np. przez Frazera w jego *Złotej gałęzi*, ale łatwo zrozumieć również przejmujące innych wrażenie pewnej zasadniczej tożsamości, która się manifestuje w społeczeństwach ludzkich niezależnie od czasu i miejsca.

Zasięg różnic, jakie wykryli antropologowie jest ogromny, stwierdzają autorzy, i wskazują, że ten sam rodzaj czynów, który w jednej kulturze zyskuje pochwałę, w innej budzi zgrozę.

Ludzie są w gruncie rzeczy wszędzie tacy sami — oto drugie przekonanie reprezentowane w pracach antropologów. I rzeczywiście — wystarczy znaleźć się gdziekolwiek na kuli ziemskiej u boku matki rozpaczającej z powodu śmierci swego dziecka, aby mieć wrażenie identyczności ludzkich doznań.

Przed dwoma tysiącami lat indyjski poeta Kapilar tak oto skarżył się na „różne cierpienia życia” — i mimo że było to dawno i daleko, w kulturze tak odmiennej niż nasza, słuchamy przecież jego żalów z solidarnym zrozumieniem: „Wzniosłe wiersze powtarzać ludziom, którzy nie czują piękna poezji i przeżyć jej piękna nie mogą — jest cierpieniem. Iść samotnie, w noc ciemną pośród dzikiej i nieznannej puszczy — jest cierpieniem. Błagać o pomoc ludzi, którzy nie znają współczucia, jest niewątpliwie cierpieniem. Pragnąć pomoc nieść innym i widzieć własną bezsilność — jest cierpieniem. Utracić przyjaźń ludzi szlachetnych — jest wielkim cierpieniem”³⁸.

Trzeba jednak pamiętać, że ból matki znajdzie nieporównanie szerszy rezonans niż filozoficzny smutek Kapilara. Indyjski poeta mógł się czuć samotny we własnym środowisku, my zaś z kolei możemy poczuwać się do większego psychicznego pokrewieństwa z indyjskim poetą niż z niektórymi ludźmi z własnego kręgu kulturowego. Gdy się szuka podobieństw między ludźmi różnych kultur, zmierza się zazwyczaj do wskazania zjawisk, którym przysługuje powszechność niemal całkowita. Czego jednak dokładnie ma dotyczyć ta powszechność, wymaga wciąż jeszcze wyraźnego określenia. Potwierdzając lub negując powszechność występowania pewnych zjawisk moralnych w różnych kulturach i prowadząc ze sobą polemiki, autorzy często mają na uwadze niezupełnie te same zjawiska.

³⁸ *Antologia indyjska*, t. II, wybór i tłumaczenie W. Dynowskiej, Madras 1958, s. 332 — tekst nieco przestyliżowany.

„Narodziny i śmierć, miłość, strach, cierpienie są udziałem wszystkich ludzi; wszyscy zdolni są do pragnień i marzeń, wszyscy zdolni są do myślenia symbolicznego”³⁹, piszą M. i A. Edel. „Wszyscy ludzie doznają wstydu, poczucia winy lub jakiejś odmiany tych uczuć, wszyscy ustosunkowują się z aprobatą lub dezaprobatą do wyników swego trudu”⁴⁰, pisze R. Redfield. Można przytoczyć wiele podobnych wypowiedzi. Intencją ich jest zapewne stwierdzenie, że istnieje pewien zakres wspólnych ludziom doznań (wspólnych chyba w skali statystycznej, a nie bezwyjątkowo), który można uznać za składnik natury ludzkiej, zakres doznań traktowany przez autorów jako szczególnie interesujący etyka, ponieważ doznania te wiążą oni ze sferą moralności. Autorzy nie wyjaśniają niestety, na jakiej drodze przechodzą od stwierdzenia pewnych wspólnych doznań, wymienianych zresztą tylko przykładowo (podawane zaś przykłady są bardzo rozbieżne) do stwierdzenia tożsamości w sferze moralnej, choć sprawa wymaga przecież wyjaśnienia.

M. i A. Edel obok wspólnych ludziom doznań wymienili w cytowanym zdaniu również pewne podstawowe fakty z dziedziny ludzkiej egzystencji: narodziny i śmierć. W innym miejscu mówią: „Wspólne potrzeby, wspólne zadania społeczne, wspólne procesy psychiczne tworzą pewne wspólne ramy dla szerokiej różnorodności ludzkich zachowań, jakie rozwinęły poszczególne kultury”⁴¹. Wydaje się jednak, że stwierdzenie tego rodzaju faktu może służyć jedynie jako hipoteza wyjaśniająca, dlaczego każda ludzka społeczność wypracowała jak i e s reguły zachowania, dlaczego posiada j a k a s moralność, nie świadczy natomiast na rzecz identyczności ludzi różnych kultur pod względem moralnym.

Po tej linii poszedł np. K. Rahner, gdy stwierdził, że natura ludzka jest wszędzie taka sama, ale wyznacza ona tylko jedną, najbardziej abstrakcyjną, czysto formalną zasadę etyczną, mianowicie: należy dążyć do dobra, a unikać zła, natomiast konkretne normy postępowania są zróżnicowane⁴².

Antropologowie nie upierają się zresztą przy identyczności reguł moralnych — zgodnie uznają ich ogromne zróżnicowanie. Mimo to jednak niektórzy głoszą tezę o zasadniczym podobieństwie ludzi różnych kultur pod względem moralnym. Zróżnicowanie reguł traktują bowiem jako fakt nieistotny, wskazując rozmaite racje, które mają przemawiać na rzecz owej nieistotności. Racje te omówię później.

Są jednak i tacy autorzy, którzy usiłują znaleźć przynajmniej jakiś skromny zestaw norm obowiązujących we wszystkich kulturach. „W cza-

³⁹ M. Edel i A. Edel, *Anthropology and Ethics*, Springfield 1959, s. 30.

⁴⁰ R. Redfield, *Human Nature*, ... s. 450.

⁴¹ M. Edel i A. Edel, op. cit., s. 31.

⁴² *Die Antwort der Religionen* (praca zbiorowa), München 1965, s. 260.

sach nam współczesnych wracamy znowu z całą uporczywością do zagadnienia powszechnie uznanych norm moralnych”, stwierdza M. Ossowska, wiążąc ożywienie tej problematyki m. in. z okrutnymi doświadczeniami XX wieku oraz z szukaniem oparcia dla idei humanitarnych w jakichś „powszechnych i głęboko ludzkich potrzebach”⁴³. M. Ossowska wskazuje ważniejsze czynniki sprzyjające niedocenianiu zgody w zakresie moralności, jak również sprzyjające jej przecenianiu. Nie będę tu referować też cytowanej pracy, ograniczę się tylko do kilku uwag uzupełniających.

Doprecyzowanie samego problemu (np. co się rozumie przez powszechność norm, co się rozumie przez ich uznawanie, jakie przyjmuje się kryterium niezgodności norm itp.) oraz udoskonalenie metod badawczych pozwoli zapewne uzyskać wiarygodne dane empiryczne co do istnienia lub nieistnienia pewnego zakresu elementów wspólnych wszelkim kulturom, w każdym razie w kulturach dostępnych współcześnie bezpośrednio obserwacji. Sądzę jednak, że ewentualny rejestr takich wspólnych elementów, zgodnie przez specjalistów zaakceptowany, nie rozwiąże jeszcze kwestii powszechności norm m o r a l n y c h; pozostanie bowiem problem, co do którego uzyskanie zgody będzie z pewnością zadaniem niełatwym: na podstawie jakich cech wyodrębnić z owego zakresu wspólnych elementów podzakres elementów moralnych, czyli podzakres, do którego by się chciało odnieść nazwy „norma moralna”, „motyw moralny” itp. Obecnie w dziełach antropologów etykietę „moralny” stosuje się do bardzo różnych zakresów.

Przypuścmy, że wśród zgodnie stwierdzanych powszechników znalazłyby się następujące. Wszędzie noworodek ludzki przychodzi na świat niezdolny do samodzielnego bytowania i wszędzie matki roztaczają opiekę nad tymi swoimi dziećmi, które zamierzają utrzymać przy życiu. Wszędzie potępiane jest zabójstwo dorosłego zdrowego członka własnej grupy, który nie popełnił niczego zakazanego i którego śmierć nie jest traktowana jako środek do uzyskania jakiegoś dobra dla własnej grupy (np. przywrócenia łaski bogów). Sądzę, że opinie nie byłyby zgodne, czy oba te zjawiska zaliczyć do kategorii zjawisk moralnych.

Dałam tu przykłady dwóch ewentualnych powszechników kulturowych (pierwszy ma charakter biologiczno-kulturowy), dążąc do ich możliwie daleko idącej konkretyzacji. Większość autorów poprzestaje jednak na pewnych ogólnikowych impresjach. Na przykład S. E. Asch głosi: „Nie znamy społeczeństw, w których odwaga jest potępiana, a tchórzowstwo zyskuje pochwałę, w których hojność uważana jest za wadę, a nie-

⁴³ M. Ossowska, *Zagadnienie powszechnie uznanych norm moralnych*, „Studia Filozoficzne” 3, 1957, s. 81.

wdzięczność za zaletę”⁴⁴. Autor nie uwzględnia tu oczywistej okoliczności, że pojęcie odwagi, choć może być wszędzie znane, odnosi się w różnych kulturach do różnych rodzajów zachowań. Czyn, który nie budzi uznania, nie jest nazywany odważnym, lecz ryzykanckim, lekkomyślnym itp. To samo co jedni potępiając nazywają tchórzostwem, inni chwając nazywają postępowaniem ostrożnym, rozsądnym, liczącym się z realnymi warunkami życia. Stwierdzenie, że ludzie wszędzie cenią odwagę, ma zatem zbyt ogólnikowy charakter, aby mogło wejść do repertuaru poszukiwanych uniwersaliów. Trzeba by raczej zbadać, czy pewien ściśle określony rodzaj czynów wszędzie spotyka się z aprobatą jako „odważny”. Z kolei stwierdzenie C. Kluckhohna, że każda kultura zna pojęcie morderstwa jako „nieuzasadnionego pozbawiania życia” zawiera w sposób zupełnie oczywisty elementy tautologii⁴⁵.

Nie ma pod względem moralnym istotnych różnic między ludźmi poszczególnych kultur, głoszą niektórzy antropologowie. Sądzę, że o zajęciu stanowiska w kwestii istotnego lub nieistotnego charakteru różnic decyduje nie tylko znajomość faktów, lecz również poczucie moralne autora. Jeśli jeden autor ceni w ludziach pewne dyspozycje formalne, np. zdolność do bezinteresownego służenia idei, drugi zaś ceni bezinteresowne służenie idei tylko wtedy, gdy jest to idea przez niego aprobowana, wówczas dysponując tą samą wiedzą, jeden skłonny będzie uznać różnice między ludźmi służącymi bezinteresownie przeciwstawnym ideom za nieistotne, drugi zaś za bardzo istotne. Pojęcie istotności funkcjonuje w dyskusjach antropologów jako niesprecyzowane, zaś faktyczny jego użytek współwyznacza, moim zdaniem, doraźnie moralna intuicja badacza.

Chciałabym zwrócić uwagę na trzy spośród różnic uznawanych przez niektórych antropologów za nieistotne. Będą to: różnice zachowań płynące z dyspozycji, które się traktuje jako identyczne, różnice środków, które się traktuje jako dobierane ze względu na ten sam cel, oraz różnice w hierarchii uznawanych wartości.

„O jakichkolwiek prymitywnych lub odległych od nas w czasie ludach byśmy czytali — twierdzi R. Redfield — zawsze napotykamy na coś, co jest nam dobrze znane. Kobiety opiekują się swymi dziećmi, a mężczyźni dumni są ze swych osiągnięć. Odchowane dzieci mogą być później zabite w ofierze dla sił nadprzyrodzonych, a duma może dotyczyć liczby ściętych głów — niemniej mamy do czynienia z miłością matczyną oraz z dumą ze swych osiągnięć, zjawiskami charakterystycznymi dla całej ludz-

⁴⁴ S. E. Asch, *A Critique of the Psychology of Cultural Relativism*, w: *Value and Obligation* (ed. R. Brandt), New York 1961, s. 483.

⁴⁵ C. Kluckhohn, *Ethical Relativity: Sic et Non*, „Journal of Philosophy”, 1955, s. 672.

kości”⁴⁶. Wedle Redfielda, najbardziej nawet dziwne dla nas obyczaje są tylko „różnorodnymi kostiumami” wyrażającymi te same, wspólne ludziom dyspozycje. Kultura decyduje o tym, jakie elementy zawarte w szerokiej skali możliwych ludzkich zachowań, skali wszystkich ludziom wspólnej, zostają faktycznie realizowane przez jednostki.

Przyjmijmy, że ludzie wszędzie zdolni są do miłości i nienawiści, do radości i smutku, do dumy i wstydu. Czyli: ludzie wszędzie kogoś kochają, a kogoś nienawidzą, z czegoś się cieszą, a z czegoś smucą, coś jest przedmiotem ich dumy, a coś przedmiotem wstydu. Niektórzy na tej właśnie podstawie mówią o zasadniczym podobieństwie moralnym między ludźmi, podczas gdy inni mówią o zasadniczej różnicy, uważając za ogromnie istotną kwestię, kogo ludzie kochają, z czego się cieszą i z czego są dumni — z liczby świętych głów czy z liczby szczęśliwie zoperowanych pacjentów.

Niektórzy antropologowie twierdzą, że większość różnic w obrębie norm spowodowana jest odmiennością przekonań dotyczących zależności między zjawiskami i że takie różnice mają charakter nieistotny. Odmiennosc przekonań odgrywa niewątpliwie dużą rolę w dziedzinie moralności i uzgodnienie wiedzy empirycznej sprzyja ujednoczeniu postulatów. Tam, gdzie ludzie nie dysponują rzetelną wiedzą empiryczną, próbują w sprawach ważnych dla jednostki lub grupy stosować zabiegi magiczne, przyjmując rozmaite zależności urojone⁴⁷. Wedle B. Malinowskiego, magia to „technika nadprzyrodzona”. Gdy upowszechni się wiedza z dziedziny agronomii, przestaną zapewne obowiązywać normy nakazujące rozmaite ceremonie religijne dla zwiększenia urodzaju lub sprowadzenia deszczu, ceremonie, których opisy znajdujemy w dziełach antropologów.

Różnice, o jakich teraz mowa, autorzy ujmują jako stosowanie odmiennych środków do tych samych celów, zaś różnice między normami, które w intencji przynajmniej służą urzeczywistnieniu tych samych celów, traktują jako nieistotne. Jednym tchem obok norm nakazujących rytualne tańce dla zwiększenia urodzaju skłonni są wymieniać normy nakazujące krwawe obrzędy, czynienie ofiar z ludzi, ponieważ za każdym razem chodzi „o te same cele”, różnica zaś dotyczy „tylko środków”. Stanowisko to może jednak nasuwać obiekcje, w których interweniuje zapewne czynnik moralny. Słusznie, moim zdaniem, twierdzi G. Myrdal: „Nie jest prawdą, że jedynie cele są przedmiotem wartościowania, zaś środki winny być oceniane tylko jako instrumentalne w stosunku do celów. Środki posiadają poza swoją wartością instrumentalną również

⁴⁶ R. Redfield, *Human Nature...*, s. 440.

⁴⁷ Por. A. Kłoskowska, *Koncepcje typu osobowości we współczesnej antropologii kulturalnej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. V, 1959, s. 129.

jeszcze wartość same w sobie”⁴⁸. 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 człowieka. „Być może ci, co potępiają kanibalizm, nie czyniliby tego, gdyby się dowiedzieli, że ludzie uważają jedzenie mięsa wroga za niezbędne dla przetrwania grupy”⁴⁹, przypuszcza R. Brandt. Są jednak autorzy, którzy odczuwają sprawę dopuszczalności środków służących (pozornie lub rzeczywiście) realizacji pożądaných celów jako ogromnie istotną.

Traktując jako nieistotne różnice spowodowane odmiennością przekonań, stwierdza A. C. Ewing: „Dlaczego inkwizytorzy średniowieczni uważali za swój obowiązek palić ludzi żywcem za herezję, podczas gdy ja uważam taki czyn za bardzo zły? Otóż głównie dlatego, że oni, w przeciwieństwie do mnie, byli przekonani, że jest to jedyny sposób ratowania ludzi przed ogniem wiecznym”⁵⁰. Wedle tego autora inkwizytorzy mieli na względzie dobro ludzi, których zamęczali na śmierć, przyświecał im zatem ten sam cel, który w innych okolicznościach realizowany bywa przy pomocy innych środków. Pojęcie dobra występuje tu jednak jako bliżej nieokreślony ogólnik, a gdyby je poddać konkretyzacji oraz rozpatrzyć w całym aksjologicznym kontekście, w uwzględnieniu np. stanowiska w sprawie, czy wolno kogoś przemocą uszczęśliwiać, okazałoby się, że inny zespół wartości, inne cele, ma na względzie inkwizytor, a inny człowiek pełen tolerancji dla cudzych przekonań.

Kontrowersja dotycząca istotności różnic odnosi się także do hierarchii, jaka poszczególnym normom przysługuje w poszczególnych kulturach. Niektórzy koncentrują uwagę na fakcie wspólnego uznawania norm, lekceważąc różnicę w ich hierarchii. Różnica ta może jednak być uważana za bardzo istotną; decyduje ona o wyborze wartości w przypadku ich konfliktu. Dwie osoby mogą zgodnie cenić np. wierność własnym przekonaniom i aprobatę społeczną, zachowanie ich jednak będzie różne zależnie od tego, której wartości w przypadku konfliktu dadzą pierwszeństwo. Można przystać na ogólnikowe stwierdzenie, że zarówno w kulturze Indii, jak i w naszej kulturze ceni się łagodzenie cierpień nie tylko ludzi, ale także zwierząt. Hierarchia, jaką w Indiach zajmują obowiązki moralne wobec zwierząt, jest jednak bardzo odmienna od naszej. Król Asioka z III wieku p.n.e. kazał wyryć na skale napis obwieszczający, że z jego zarządzenia drogi publiczne obsadzone będą drzewami o gę-

⁴⁸ G. Myrdal, *Value in Social Theory*, New York 1958, s. 49.

⁴⁹ R. Brandt, *Ethical Theory*, Prentice-Hall 1959, s. 102.

⁵⁰ A. C. Ewing, *The Nature of Ethical Judgement*, w: *A Modern Introduction to Ethics* (ed. M. K. Munitz), Glencoe 1958, s. 560.

stym listowiu, „aby cię dawały zwierzętom i ludziom”. „Kazałem urządzić stacje zaopatrzenia w wodę do picia dla potrzeb zwierząt i ludzi”⁵¹. Kolejność wymienianych istot, o które król zwany Dobrotliwym się troszczył — kolejność mająca w kulturze Indii długą tradycję i w tamtej kulturze akceptowana⁵² — powoduje doniosłe konsekwencje w dziedzinie postępowania ludzi, dziś chyba w równym stopniu aktualne co za czasów Asioki.

Zwróciłam tu uwagę na kilka różnic, co do których opinie nie są zgodne, czy mają one charakter istotny.

Trzeba wszakże zaznaczyć, że mimo ogromnego zróżnicowania faktycznego ludzi poszczególnych kultur i ludzi w obrębie jednej kultury jest chyba coś słusznego w podkreślaniu wspólnych ludziom dyspozycji. Te wspólne dyspozycje można bowiem 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 człowieku np. zdolność do życzliwego traktowania kogoś, jakichś ludzi, wierzą, że w drodze odpowiedniego oddziaływania można rozwinąć tę dyspozycję w takim stopniu, aby obejmowała ona zakres ludzi znacznie szerszy niż to się dzieje aktualnie.

„Człowiek w każdej kulturze posiada wszystkie potencjalne możliwości”, głosi E. Fromm. „Jest on człowiekiem archaicznym, dzikim zwierzęciem, ludożercą, bałwochwalcą — i jest istotą rozumną, zdolną do miłości, sprawiedliwości”⁵³. Gdy przyglądamy się doktrynom etycznym, dostrzegamy w nich różne wizje człowieka. Człowiek z natury jest dobry — człowiek z natury jest zły; obie koncepcje reprezentowane są w pracach etyków. Trzecia, dualistyczna, upatruje w człowieku grę sił dobrych i złych. Tak właśnie S. Ossowski, odrzucając „łekliwą wiarę w przyrodzoną dobroć natury ludzkiej”, w roku 1943, w nawiedzonej przez wojnę Warszawie, snuł refleksje o człowieku — smutne, a przecież nie pozbawione optymizmu. „Gdy wałą się na nas bolesne doświadczenia, gdy miłość i podłość ludzkich czynów odbiera wszelki urok stosunkom społecznym [...] — wówczas właśnie może nam przyjść z pomocą manichejska doktryna o dwoistości natury ludzkiej. W nowoczesnej i bardziej psychologicznej formie przeobrazi się ona w przekonanie o polimorfizmie ludzkiej osobowości. Ten sam człowiek może być i taki, i inny [...]. Możliwości psychiczne, na któ-

⁵¹ *Ozędzia Króla Asioki*, Warszawa 1964, s. 48.

⁵² W XII wieku wśród „warunków pomyślnego panowania króla” wymieniony został nakaz, aby król troszczył się „o krowy i braminów”, w dalszej kolejności uwzględnia się ubogich, sieroty i wdowy (por. A. L. Basham, *Indie* Warszawa 1964, s. 415).

⁵³ E. Fromm, *Szkice...*, s. 246.

rych chciałoby się oprzeć wizję nowego świata i dzisiaj się realizują: realizują się w wyjątkowych jednostkach, w wyjątkowych środowiskach lub w wyjątkowych stanach zwykłych osobników. Te względnie rzadkie realizacje świadczą, że nasze dążenia nie wybiegają poza sferę rzeczywistości. [...] Zakres ludzkich możliwości bynajmniej nie jest wyznaczony przez to tylko, co w danej chwili jest najbardziej powszechne. Gdy stajemy na gruncie przekonania o ludzkim polimorfizmie, wolno nam oczekiwać, że postawy obecnie raczej wyjątkowe w innych okolicznościach mogłyby upowszechnić się na tyle, że wycisnęłyby swe piętno na całym ukształtowaniu się życia społecznego. [...] Przeświadczenie, że zakres ludzkich możliwości sięga przynajmniej tak daleko, jak daleko sięgają najbardziej choćby wyjątkowe typy postępowania — umożliwia zajęcie stanowiska maksymalistycznego bez zasłaniania oczu na rzeczywistość”⁵⁴.

Ия Лазари-Павловска

ПРАВСТВЕННОСТЬ И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА

Этики, а также и философы права, часто требуют, чтобы аксиологические системы соответствовали человеческой природе или натуре. Среди концепций, ищущих поддержки у человеческой природы, можно выделить два основных вида:

1) Неэмпирические концепции. Они заключаются в том, что автор собственные постулаты представляет как соответствующие человеческой природе или же отвечает на вопрос, что находится в соответствии с человеческой природой, создавая аксиологическую модель человека, т. е. провозглашает, каким человек должен быть, какими чертами обладает «настоящий человек».

2) Эмпирические концепции.

a) Авторы под человеческой природой подразумевают общий всем людям комплекс нужд или диспозиций, поддающийся описанию при помощи эмпирических суждений. Некоторые считают, что человеческая природа, охарактеризованная путем эмпирических исследований, должна определять главные цели человеческих стремлений и предоставлять для них обоснование. Эта концепция ошибочна в методологическом отношении, так как никакое соотношение норм не является логическим результатом соотношения суждений.

b) Среди культурных антропологов мнения разделены, можно ли говорить о единстве человеческой природы, которое бы нашло свое отражение в общепринятых ценностях и общепринятых нормах. Источником расхождений во мнениях является не только отсутствие понятийной точности и удовлетворительных эмпирических данных, но также и то, что авторы трактуют различие между нормами, признаваемыми в отдельных культурных эпохах, как существенное или несущественное в зависимости от собственных моральных ощущений.

⁵⁴ S. Ossowski, *Z nastrojów manichejskich*, w: *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967, s. 196 i n.

I ja Lazari-Pawłowska

MORALITY AND HUMAN NATURE

Moralists and philosophers of law often demand that the axiological systems be in conformity with "human nature", or with "nature". Among conceptions which look for footing in human nature two main trends may be distinguished.

1. *Non-empirical conceptions.* They consist either in presenting by the author his own views as being in conformity with human nature, or in answering the question: what is in conformity with human nature? so as to construct an axiological model of man. The latter is equivalent to stating what man should be and what qualities should a "real man" have.

2. *Empirical conceptions.* (a) By human nature the authors understand a complex, common to all men, of needs and dispositions which may be described by empirical statements. Some authors are of the opinion that human nature, characterized by empirical investigations, should mark out the supreme ends of human aims and to justify them. This conception is methodologically wrong, as no system of norms results logically from a system of sentences. (b) Among cultural anthropologists there is no agreement whether we can speak of a unity of human nature which would find its expression in universally accepted values and universally recognized norms. Differences in opinion result not only from a lack of conceptual precision and lack of satisfactorily empirical data but also from the fact that the differences between norms accepted in various cultures are considered by the authors to be significant or insignificant in relation to their own moral feelings.