

Jest to teza, jakiej nie spotyka się nawet wśród najsłabszych obiektywistów w teorii wartości; uznając bowiem niezależność wartości od indywidualnych świadomości czy psychicznych procesów wartościujących, nawet prądy platonizujące nie głoszą istnienia wartości poza sferą kultury ludzkiej, poza sferą, w której jest zaangażowana ludzka świadomość. Natomiast Mather w swym artykule *Powstawanie wartości w rozwoju geologicznym* twierdzi, że wraz z powstaniem najprostszych form życia pojawia się w przyrodzie dążenie do kontynuacji istnienia danej formy życia; innymi słowy, że w przyrodzie występuje wartość przetrwania (*survival*). Przetwarzanie czy przeżycie traktuje Mather jako uniwersalną wartość jednoczącą świat przyrodniczy i społeczny. Jest to wartość w całym tego słowa znaczeniu obiektywnie istniejąca w rzeczywistości. Przyznaje on, że wartości estetyczne trudno byłoby zredukować do wartości przetrwania, nie ma natomiast wątpliwości, że da się to uczynić z wartościami moralnymi.

Wartością przetrwania zajmuje się również S. P. Pepper. Wartości poszukuje on na gruncie relacji organizmu i otoczenia oraz w aktywności organizmu znajdującego sposób koegzystencji ze środowiskiem. Biologiczne przetrwanie jest dla niego wartością, z której wyrastają wszystkie inne, jest to bowiem wartość określająca zasadniczy cel. Wartość przetrwania uważa Pepper za kategorię umożliwiającą zbudowanie empirycznej teorii wartości. Sądzi, że taka teoria wartości pokrewna byłaby koncepcjom Perry'ego oraz Deweya.

Dla zobrazowania różnorodności materiałów zamieszczonych w omawianym tomie warto jeszcze wspomnieć, że są tam artykuły-manifesty. Ich autorzy niewiele mają do powiedzenia w sprawie teoretycznej problematyki wartości, nawołują natomiast do zwracania większej uwagi na kwestię wartości oraz ostrzegają przed kryzysem, jaki grozi ludzkości, jeśli w sferze moralności i polityki nie osiągnie się wyższego, doskonalszego szczebla. Te artykuły pozbawione są wszelkich zalet.

Kończąc przegląd publikacji zawartych w zbiorze *Human Values and Natural Science*, trzeba przyznać, że na pewno pożyteczne jest podejmowanie takich inicjatyw, które dają okazję do skonfrontowania różnorodnych aspektów pewnej problematyki. Wydaje się jednak, że bez podjęcia wysiłku uporządkowania tej problematyki, bez klasyfikacji zagadnień i aspektów dotyczących spraw wartości takie proste ich zestawienie obok siebie może przynosić więcej pomyłek niż rozjaśnienia istotnych problemów teorii wartości.

Hanna Buczyńska-Garewicz

TYPY I ODMIANY RELATYWIZMU ETYCZNEGO

Shia Moser, *Absolutism and Relativism in Ethics*,
Charles C. Thomas, Springfield III. 1968, s. 237.

W spór absolutyzmu z relatywizmem zaangażowanych jest kilka dyscyplin nauk społecznych, lecz niewątpliwie dla etyki ma on większe niż dla innych znaczenie. Nadzwyczajne też obserwujemy pomieszanie pojęć w prowadzonych dyskusjach, które być może — nawet mimo udziału przedstawicieli różnych dyscyplin — nie

byłoby aż tak wielkie, gdyby spór dotyczył tylko kontrowersji faktycznych, a nie toczył się na przecięciu świata faktów i wartości. Zrozumiałe przeto, iż głównie ze strony etyków podejmowane są próby wprowadzenia w ową dyskusję logicznego porządku. Przeprowadzenie koniecznych rozróżnień, rozdzielenie problemów nieprawomocnie łączonych jest właśnie głównym celem pracy Mosera. Przedmiotem jego analizy nie są jednak w równym stopniu, jak to sugeruje tytuł, obydwa członki opozycji, lecz przede wszystkim jej człon drugi. Z tego też powodu, jak i z innych uwarunkowanych własnymi zainteresowaniami względów, ograniczając się do prezentacji dokonanych przez Mosera rozróżnień wśród twierdzeń i poglądów uznanych przez niego za swoiście relatywistyczne.

Punktem wyjścia jest dla Mosera sformułowanie kryterium umożliwiającego wyselekcjonowanie twierdzeń i poglądów relatywistycznych z niespójnego pola wypowiedzi, które przeróżni autorzy, z takich czy innych względów, opatrywali etykietą relatywistycznych. Konieczne kryterium upatruje autor w konsekwencjach teoretycznych i praktycznych, do których prowadzi przyjęcie pewnego twierdzenia czy odpowiadającego mu poglądu relatywistycznego. Każdy relatywizm etyczny, zdaniem autora, musi prowadzić do: 1) arbitralności i sceptycyzmu w etyce; 2) osłabienia jedności moralności ogólnoludzkiej, rozumianej nie jako wspólność przekonań, lecz jako uniwersalna ważność zasad moralnych. Konsekwencje te spełniają w tym kontekście wyłącznie rolę wskaźników pewnych stanowisk moralnych.

Aby zilustrować, w jaki sposób autor stosuje swe kryterium, przytoczę podany w książce przykład. Jeśli się utrzymuje, że obyczaj danej społeczności jest ostatecznym miernikiem jej moralności, to wówczas zasady moralne nabierają charakteru arbitralnego. Brak bowiem racji przemawiających za przejęciem tych norm przez człowieka obcego danej społeczności. Niemożliwa jest również wówczas moralność ogólnoludzka, gdyż społeczeństwa nie tylko różnią się w swych zasadach moralnych, ale — co istotniejsze — rozbieżne zasady są równie prawomocne.

Na podstawie przyjętych kryteriów wyłącza Moser relatywizm opisowy, częściej występujący w literaturze pod nazwą relatywizmu kulturowego, z zakresu relatywizmu etycznego. Nie przynależy on, jako teza *sensu stricto* opisowa, stwierdzająca różnorodność zwyczajów, postaw i przekonań moralnych, do problematyki ściśle etycznej. Zarówno szczegółowe zdania stwierdzające różnice postaw i przekonań moralnych, jak przytoczona poprzednio ogólna teza, opatruje Moser etykietą relatywizmu opisowego i przeciwstawia mu ostro relatywizm oceniający, formułowany w sądach moralnych, a nie w zdaniach opisowych.

Wedle mnie, pojęcie relatywizmu opisowego nie jest najszcześniejsze. Jeśli przez relatywizm opisowy w przeciwieństwie do kulturowego rozumiemy zbiór zdań opisujących rozmaite zwyczaje, postawy i przekonania moralne wszystkich dostępnych społeczności i kultur świata oraz wyjaśnienie tych faktów przez odniesienie ich do rzeczywistości społeczno-kulturowej, w której funkcjonują (a tak właśnie pojmuje go Moser), to mamy tu do czynienia po prostu z socjologią moralności. Używanie zaś w tym kontekście pojęcia relatywizmu jest równie niewłaściwe i mylące, co mówienie o relatywizmie religii czy techniki zamiast odpowiednio o socjologii religii i socjologii techniki. Należy jednak mieć na względzie — zwraca zresztą na to uwagę Moser — iż część antropologów przemycza do swych wypowiedzi *implicite* bądź *explicite* momenty normatywne (W. Sumner, R. Benedict, M. J. Herskovits). Nie czyni tego jednak Moser ani przytoczeni przez niego R. B. Brandt i J. Ladd, dla których relatywizm kulturowy jest tezą opisową. Moser, posługując się pojęciem relatywizmu opisowego, czyni tym — moim zdaniem — ustępstwo na rzecz tradycyjnego rozumienia problemu, a ponadto łatwiej mu w ten sposób unaościć związek między

owym zespołem też opisowych a relatywizmem oceniającym. Trafniej byłoby jednak posługiwać się pojęciem tezy różnorodności (*diversity thesis*) wprowadzonej przez Ladda, a „stwierdzającej rozbieżność przekonań moralnych w różnych społeczeństwach i brak z tego powodu *consensus gentium* w sprawie moralności” (s. 7), czy też mówić po prostu o faktycznym pluralizmie przekonań i postaw moralnych.

Relatywizmowi opisowemu przeciwstawia Moser relatywizm oceniający, będący właściwym relatywizmem etycznym, którego tezy, w odróżnieniu od poprzedniego, nie są już tezami opisowymi, lecz występują w postaci sądów moralnych. Wśród relatywizmu oceniającego wyróżnia cztery typy, a wśród nich z kolei odmiany i wersje umiarkowane bądź radykalne.

Relatywizm zasług czyli relatywizm wyrozumienia

Prezentację relatywizmu zasług (*relativism of desert*) rozpoczyna autor nie od sformułowania tezy ogólnej, lecz od analizy pewnego typu wypowiedzi relatywistycznych. Można np. utrzymywać, twierdzi autor, iż ofiarowywanie przez Moabitów dzieci Molochowi nie było złem, chociaż byłoby przestępstwem czynić to obecnie. W zdaniu tym, wedle Mosera, nie twierdzi się, iż praktyka owa jest moralnie słuszną lub nawet moralnie neutralną w pewnym społeczeństwie. Przeciwnie, praktyka ta jest sama w sobie moralnie niepożądana, i to jest racją jej potępienia przez wypowiadającego. Praktyka ta nie jest złem koniecznym w pewnym społeczeństwie, albowiem wypowiadający taką ocenę nie wierzy, aby pozostawienie dzieci przy życiu mogło być gdziekolwiek przyczyną zła. Twierdzi się tylko, iż ludzie praktykujący ów zwyczaj nie są złymi ludźmi i nie powinni być za swe postępowanie potępiani, ponieważ: a) uwarunkowani swoimi wierzeniami mają subiektywną słusność; b) zdeterminowani poziomem swojej kultury nie są w stanie ujrzeć niesłusznosci swych przekonań. Twierdzenia tego typu nie zmuszają przeto — sędzi Moser — do odrzucenia uniwersalnej ważności zasad moralnych; wszak wypowiadający je nie ma wątpliwości co do rzeczy moralnie pożądanych samych w sobie, lecz jedynie usprawiedliwia ludzi, którzy z przyczyn już wymienionych popełniają czyny same w sobie moralnie złe. Logicznie równorzędne jest twierdzenie utrzymujące, iż sam w sobie moralnie pożądany czyn popełniony przez ludzi należących do określonego społeczeństwa nie musi być okazją do moralnej pochwały. Dlatego ogólnie Moser powiada o względności zasługiwania na pochwałę i na naganą (*relativity of praise and blameworthiness*), zaś ze względu na tkwiący w tym nastawieniu akt uwolnienia od pochwały lub nagany, mówi o relatywizmie wyrozumienia (*appreciative relativism*).

Relatywizm słusznosci

Podobnie jak w wypadku relatywizmu zasług, także analizę relatywizmu słusznosci (*relativism of rightness*) rozpoczyna Moser konkretnymi przykładami. Jeśli Indianin zabija starego ojca, ponieważ jego szczerp musi uciekać przed nieprzyjacielem, a starzy ludzie pozostawieni w obozie poddawani są śmiertelnym torturom przez wroga, to jesteśmy skłonni uważać ów czyn nie tylko za subiektywnie, ale także za obiektywnie słuszny. W ojcobójstwie tym, jak w podobnych praktykach upatrujemy więc zło konieczne i tak też niekiedy pojmują te praktyki ludzie bezpośrednio w nie zaangażowani. Praktyki pojmowane jako zło konieczne dostarczają

uderzających przykładów częstego konfliktu między czynem uważanym za moralnie pożądanym sam przez się a czynem, do którego zmuszają dane warunki życiowe. Zaś praktyki uważane za same przez się moralnie pożądane mogą być w określonych warunkach uznane za złe. Jeżeli bowiem uważamy, iż dyktatura w danym społeczeństwie jest złem koniecznym, to tym samym twierdzimy, iż danie temu samemu społeczeństwu demokratycznej formy rządów w tym samym czasie byłoby złem.

Na przykładzie instytucji niewolnictwa wykazuje Moser różnice między relatywizmem zasług a relatywizmem słuszności. Można utrzymywać, iż instytucja niewolnictwa jest złem wszędzie i zawsze, ale pewne społeczeństwa, w których istnieje, nie powinny być z tego powodu ganione, ponieważ nie są zdolne do jej właściwej oceny. Można też, zgodnie z relatywizmem słuszności, uważać, iż w pewnych społeczeństwach niewolnictwo jest złem koniecznym o pozytywnych konsekwencjach, np. umożliwia rozkwit kultury ludzi wolnych. Oczywiście, drugie stanowisko jest radykalniej relatywistyczne i znacznie przyczynia się do osłabienia tezy o obligatoryjności i uniwersalności zasad moralnych.

Pewna zwłaszcza forma relatywizmu słuszności pociąga za sobą konsekwencje swoiście relatywistyczne. Można mianowicie utrzymywać, iż wartość społecznej integracji i konformizmu jest tak wielka, że przeważa przynajmniej niektóre z podstawowych zasad moralnych. Zgodnie z tą formą relatywizmu słuszności, nazwaną przez Mosera relatywizmem przystosowania (*conformity relativism*), czyn uchodzący sam przez się za moralnie niepożądany jest słuszny ze względu na jego integracyjne i konformistyczne znaczenie. Jest to najbardziej radykalna forma relatywizmu słuszności, szkodząca ogólnoludzkim charakterowi moralności i prowadząca do arbitralności i sceptycyzmu w etyce.

Ogólna teza relatywizmu słuszności może być podana w wersji umiarkowanej bądź radykalnej. Można utrzymywać, iż często niektóre same w sobie moralnie dobre instytucje i praktyki są złe w pewnych społecznościach, a niektóre same w sobie moralnie złe sposoby zachowań są słuszne w pewnych społeczeństwach, bądź też można uważać, iż nie ma typu zachowań będącego słusznym (*resp.* niesłusznym) we wszystkich społecznościach.

Relatywizm aksjologiczny

Obydwa poprzednio omówione typy relatywizmu nie odnosiły się do dobra i zła moralnego samego w sobie. Natomiast wedle relatywizmu aksjologicznego, dobro i zło moralne same w sobie są zrelatywizowane do określonej rzeczywistości społeczno-kulturowej, a normy moralne nie mają ponadkulturowej uniwersalnej ważności. W odróżnieniu od poprzednich relatywizmów, poszczególne odmiany relatywizmu aksjologicznego są konsekwencjami odpowiednich koncepcji etycznych. Moser wyróżnia pięć podtypów relatywizmu aksjologicznego, nie twierdząc jednak, iż jest to pełna lista możliwych odmian.

1. Można utrzymywać, że sąd moralny ma znaczenie kognitywne i jako taki jest synonimiczny względem sądu stwierdzającego stan emocjonalny wypowiedzianego lub innych ludzi. Na przykład „X jest dobry” znaczy tyle, co „Ja lubię X”, lub „Większość ludzi lubi X”. Jeśli równocześnie zakładamy, iż wewnątrz tej samej rzeczywistości społeczno-kulturowej uczucia są podobne, to możemy stwierdzić, iż wartości moralne mają ważność wewnątrz-kulturową.

2. Można odmawiać sądowi moralnym wszelkiego kognitywnego znaczenia, twierdząc, iż spełniają tylko funkcję ekspresywną i ewokatywną. Tej interpretacji są-

dów moralnych może także towarzyszyć przekonanie, iż uczucia ludzi zależą od kultury, w której żyją, i że uczucia ludzi jednej kultury są uderzająco podobne, a uczucia ludzi kultur odmiennych znacznie się różnią. Przeto również wartości moralne są zrelatywizowane do kultury.

3. Można też utrzymywać, iż sądy moralne nie są redukowalne ani do stwierdzeń o faktach, ani do wyrażań emotywnych i jednocześnie uważać, iż brak jest kryterium oddzielającego sądy moralnie słuszne od niesłusznych. Równocześnie można mówić o „słuszności” sądów moralnych, które mogą zostać zaakceptowane, a ponieważ akceptacji pewnego sądu należy raczej oczekiwać ze strony członków jednej kultury niż wielu kultur, przeto można utrzymywać, iż normy moralne mają w tym sensie ważność wewnątrzkułturową.

4. Spotyka się też pogląd, iż dobro i zło moralne samo w sobie wyznaczają obyczaje danego społeczeństwa i żywione przez to społeczeństwo przekonania.

5. Można również twierdzić, iż to, co jest moralnie pożądane samo w sobie, jest wyznaczone podstawowymi interesami i wartościami pozamoralnymi danego społeczeństwa. Jeśli w interesie danego społeczeństwa leży prowadzenie wojny, to zaatakowanie sąsiedniego kraju nie wymaga żadnego dalszego usprawiedliwienia.

Relatywizm epistemologiczny

Relatywizm epistemologiczny ustosunkowuje się krytycznie do kompetencji ludzi określonej kultury w ocenianiu zachowań ludzi innych kultur. Nasza wiedza o obcych kulturach, wedle relatywisty epistemologicznego, jest ograniczona i nie wystarcza do wydawania dobrze uzasadnionych sądów moralnych o praktykach i instytucjach obcych kultur. Przeto ten typ relatywizmu neguje ważność ponadkułturowych sądów moralnych przy tym znaczeniu słowa „ważność”, przy którym sąd jest tylko wówczas ważny, gdy jest dobrze uzasadniony. W zależności od tego, w jakim stopniu ogranicza się kompetencje podmiotu uwikłanego w swoją kulturę w wydawaniu sądów moralnych o zachowaniach ludzi innych kultur, da się wyróżnić trzy odmiany relatywizmu epistemologicznego. Można bowiem odmawiać jednostce kompetencji do wydawania sądów chwalebnych lub ganiących ludzi obcych kultur bądź też można odmawiać prawa do oceniania kodeksów moralnych, praktyk i instytucji innych kultur, wreszcie można negować kompetencje do wydawania sądów o rzeczach moralnie pożądanych samych w sobie w odmiennych niż nasza kulturach.

W typologii relatywizmu Mosera oddzielone zostały konsekwentnie trzy, często w literaturze przedmiotu mieszane poziomy: opisowy, oceniający i epistemologiczny. Z kolei wśród relatywizmu oceniającego wyróżniono trzy typy (relatywizm zasług, słuszności i aksjologiczny), odnoszące się do zagadnienia odpowiedzialności, teorii czynu słusznego i aksjologii. Rozróżnienia te przeprowadzono konsekwentnie. Natomiast rozróżnienia poszczególnych odmian w ramach typów dokonano arbitralnie i bez przyjęcia określanych kryteriów klasyfikacji. Na przykład wyróżnienie odmiany relatywizmu aksjologicznego nie jest adekwatne do żywionych w tej materii poglądów ani też nie jest poprawne pod względem formalno-logicznym.

Gerhard Kloska