

Katarzyna Polus-Rogalska

Czy można zbudować pełną teorię wartości?

Rozważania etyków polityki na temat teorii wartości koncentrują się wokół dyscyplin, których naczelnym zadaniem jest zbudowanie pełnej teorii zjawisk aksjologicznych o charakterze historycznym, socjologicznym, politologicznym i ekonomicznym. Jednak nie wyczerpują one całokształtu problematyki moralnej¹. (Poza nawiasem pozostaje np. cała problematyka normatywna, rozstrzygająca o tym, co z punktu widzenia moralnego być powinno). Zakres wchodzących tutaj w grę zagadnień nie jest w pełni jednorodny. Niektóre bowiem treści etycy skłonni są wyłączyć z badań należących do nauki o moralności, inne zaś w pełni uznają za typowe dla tej dyscypliny. Niemniej jednak w artykule podjęto próbę jednorodnej analizy zagadnień: definicji, teorii i systemów wartości.

Racjonalna teoria wartości powinna podać **definicję**² wartości (dobra – zła, szczęścia – nieszczęścia, słuszności – niesłuszności itd.), to znaczy podać ograniczoną do jakiejś **jednorodnej klasy zjawiska**, o których będzie można powiedzieć, że należą one tylko i wyłącznie do klasy zjawisk tej wartości. I dalej podać klasyfikację wartości, zasadę etyczną oraz prawa etyczne. To, zdawałoby się,

¹ L. Ostasz, *Ku etyce uniwersalistycznej. Zarys teorii wartości*, Warszawa 1994, s. 9 i n.

² Zaznaczenia w tekście – K.P-R.

proste zadanie, w rzeczywistości takie nie jest. Nie jest takie nie ze względu na nieudolność badaczy zajmujących się analizą zjawisk moralnych, ale z uwagi na **obiektywną nieokreśloność** (przynajmniej jak dotąd) przedmiotu, jakim są zjawiska etyczne – nieokreśloność przysługująca im z samej ich natury³.

W tym miejscu wydaje się prawomocne powołanie na autorytet Arystotelesa i przytoczenie w kontekście prowadzonych rozważań jego wypowiedzi. „Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu, to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala. Nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości, podobnie jak nie we wszystkich twórcach ręki ludzkiej. Tak też co do pojęć piękna moralnego [...] panuje tak daleko idąca rozbieżność i niestałość zdań, że pojawił się nawet pogląd, że istnienie swe zawdzięczają one tylko umowie, a nie przyrodzie rzeczy [...]. Należy więc być zadowolonym, jeśli omawiając takie przedmioty i opierając się na takich przesłankach, wskaże się prawdę z grubsza tylko i w ogólnych zarysach [...] jest bowiem cechą człowieka wykształconego żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu”⁴.

W dążeniu do **zdefiniowania** zjawisk moralnych uciekać się można do różnych sposobów. Można interesować się np. tym, co ludzie w rozmaitych kręgach uważają za wartości i na tej podstawie dochodzić i abstrahować jakies uogólnione ich własności. Można też postąpić arbitralnie i nie licząc się z zastanymi intuicjami nazwać wartością coś, co sami za nią rozumieć chcemy (zrobił tak np. L. Petrażycki). Można wreszcie, nie przesądzając z góry rodzaju i zakresu wchodzących w grę zjawisk, przystać na jakąś definicję analityczną terminów: „wartość”, „klasyfikacja wartości”, „zasada etyczna”, „prawo etyczne” „teoria wartości” i „system wartości” wydobywającą z wielości rozmaitych właściwości cechą charakteryzującą wszystkie bez wyjątku zjawiska przynależne do tej właśnie klasy przedmiotowej. Nie brak również definicji (proponuje się je nazwać negatywnymi), które do pojęcia moralności usiłują dochodzić na drodze stopniowego elimino-

³ L. Ostasz, *Ku etyce uniwersalistycznej...*, s. 191 i n.

⁴ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D.Gromska, Warszawa 2000, s. 23.

wania z pola zainteresowania zjawisk, o których skądinąd wiadomo, że z moralnością nic wspólnego nie mają lub mieć nie powinny. Nie należą także do rzadkości definicje wartości, które wartość utożsamiają (po prostu) z jakimś przejawem konkretnego zjawiska moralnego, a więc z tym, co ma być dopiero zdefiniowane (np. moralność – dekalog religijny).

Najczęściej przyjmuje się szeroką definicję wartości. Przykładowo za wartości uważa się związki (relacje) zachodzące między jednostką a przedmiotami, stanami rzeczy (zjawiskami, procesami) i inną jednostką (lub jednostkami: grupą, społeczeństwem, narodem), które nabierają znaczenia pozytywnego lub negatywnego. Związki obojętne (neutralne) nie tworzą wartości.

Wymienione wyżej procedury definicyjne – poprawne lub nie, ale spotykane w literaturze fachowej – nie prowadzą do jednoznacznego rezultatu. Nie prowadzą i doprowadzać nie mogą, albowiem klasa określana mianem teorii wartości, w skład której wchodzi, jest klasą z zasady eklektyczną, którą niepodobna metodycznie uporządkować, kierując się jakimś jednym tylko kryterium wyróżniającym. Maria Ossowska w *Socjologii moralności* pisze: „Mógłby nam ktoś zarzucić, że trudno zabierać się do socjologii moralności ze względu na nieostrość pojęcia moralności i różnorodność jego treści, która uniemożliwia tworzenie teorii adekwatnych dla klasy tak niespójnej”⁵.

W tym stanie rzeczy pozostaje dysponowanie, jeśli nie dokładną, to przynajmniej przybliżoną charakterystyką zjawisk etycznych. O próbach ścisłego zdefiniowania teorii wartości pisała: „Budowanie definicji analitycznej może rozszerzyć naszą wiedzę o tym, co ludzie myślą, gdy mówią o moralności, ale stworzenie z tych opinii jakiejś spójnej całości jest chimeryczne”⁶. Oznacza to również, że czym innym są dążenia metodologów mających na celu kompletny obraz własnej dyscypliny, a czym innym – bieżąca praktyka naukowa. Ta ostatnia domaga się zawsze choćby rozwiązań doraźnych, w ogóle pozwalających na podjęcie i rozwijanie stosownych badań.

⁵ M. Ossowska, *Socjologia moralności: zarys zagadnień*, Warszawa 2005, s. 14.

⁶ Tamże, s. 256.

M. Ossowska zwróciła również uwagę na następny ważny problem, a mianowicie, że: „wyznaczenie granic pojęcia »moralność« jest już sprawą moralną”, czyli że w przypadku pojęcia moralności o wyznaczeniu zakresu decyduje, przynajmniej w niektórych wypadkach, poczucie moralne badacza. Pojęcie to bowiem obejmuje przedmioty podlegające uznaniu i naganie, różnice zaś w oceniającym ustosunkowaniu się do nich o tyle wpływają na zakres pojęcia, o ile ktoś uważa jakieś postępowanie za moralnie mniej znaczące (lub obojętne), to skłonny będzie wyłączać je z moralności, a przypisywać do sfery obyczajów, dobrego wychowania czy taktu.

Zalecana znowu przez Iję Lazari-Pawłowską arbitralność w definiowaniu zjawisk aksjologicznych może okazać się zgubna. Przede wszystkim procedura ta w każdym wypadku grozi ograniczeniem zakresu moralności, podczas gdy chodzi właśnie o to – jak ostrzegająca M. Ossowska – by „nie rozumieć moralności nazbyt wąsko, praktyka bowiem narzuca konieczność łączenia jej badania z badaniem ogólnej hierarchii wartości uznawanej w danym społeczeństwie”⁷. Ale jednocześnie określenie moralności *per analogiam* – jak tego chce L. Petrażycki w stosunku do prawa – winno być na tyle precyzyjne, by mieściły się w nim tylko zjawiska bezspornie zaliczane do moralności, w żadnym zaś wypadku takie, które są niezgodne z elementarnym poczuciem społecznym, dotyczącym tego, co należy do moralności, a co nie.

Następnie forsowanie arbitralnej definicji moralności zawsze jest równoznaczne z udzieleniem preferencji jakiemuś jednemu tylko rodzajowi moralności kosztem innych. M. Ossowska nie uchylała jednak możliwości zbudowania takiej arbitralnej definicji. „Ukształtowanie takiego pojęcia jest, oczywiście, możliwe na drodze definicji arbitralnej”⁸. Ostateczne więc – zdaniem uczonej – zadaniem nauki o moralności jest w miarę możliwości dokładny i wyczerpujący opis zjawisk zaliczanych w jakiejś społeczności do zjawisk moralnych.

⁷ Tamże, s. 15.

⁸ Chodzi o program sformułowany w *Podstawach nauki o moralności*. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Wrocław 1994; też, *Oceny i normy. W odpowiedzi prof. J. Landem*, Warszawa 1972, s. 432.

Dalsza część artykułu odnosi się do trudności związanych z analizą ocen moralnych. Wydaje się, że należy zrezygnować z wyodrębniania ocen na podstawie specyficznych orzeczników i do psychologicznego charakteryzowania oceny na podstawie przeżyć, którym ta ocena daje wyraz, albo z uznania, że te wypowiedzi oceniają, bo implikują w swej treści ocenę w sensie Moore'a, co pozwoli utrzymać się w ramach węższej koncepcji oceny, z zastrzeżeniem, że uzna się obok ocen (w tym węższym sensie) istnienie wypowiedzi opisowo-oceniających. Przy ich to pomocy wypowiadamy w życiu potocznym nasze pochwały i nagany, podczas gdy wypowiedzi, zawierające jako orzecznik słowa „dobry”, „szczęśliwy” w sensie „wartościowy dodatnio” i „zły”, „nieszczęśliwy” w sensie „wartościowy ujemnie”, są raczej tworem książkowym. Toteż ktokolwiek zajmuje się faktycznym ocenianiem, tym jak ludzie faktycznie chwala i jak gania, ten ma do czynienia przede wszystkim z owymi wypowiedziami spornymi, z których dowiadujemy się czegoś zarówno o postawie tego, kto się wypowiada, jak i o przedmiocie, o którym się wypowiada.

Rozważając stanowisko tych, którzy uważali, że oceny są to wypowiedzi charakteryzowane przez pewne specyficzne orzeczniki, przechodzą dotąd do porządku dziennego nad jedną poważną trudnością. Ci, którzy to stanowisko podtrzymywali, nie umieli (jeżeli w ogóle próbowali) scharakteryzować ogólnie owych orzeczników ocenotwórczych. Toteż na ogół poprzestawali na egzemplifikacji, powołując się na klasyczne orzeczniki „dobry” i „zły”, „szczęśliwy” i „nieszczęśliwy” czy podobne bez liczenia się zbyt z ich rekordową wieloznacznością. Z tą ogromną wieloznacznością wiążą się jednak poważne trudności. Czy we wszystkich swoich znaczeniach słowa „dobry” i „zły” są ocenotwórcze, a jeżeli nie, to w których? Czy we wszystkich swoich użyciach orzeczniki te nie zawierają żadnej treści opisowej? (Warto tu przypomnieć, że G. Moore zaprzeczał, by orzeczniki ocenotwórcze opisywały przedmiot, o którym są orzekane). Czy można we wszystkich użyciach orzeczników wysledzić jakiś wspólny składnik znaczeniowy? Pytanie to stawia się w związku ze stanowiskiem tych, którzy uważają, że taki wspólny składnik istnieje, albowiem „dobry” w jakimkolwiek znaczeniu znaczy zawsze, jeżeli nie tylko tyle, to w każdym razie także i tyle, co „wartościowy dodatnio”,

wobec czego „dobry” w sensie „wartościowy dodatnio” można uznać za podstawowy termin etyczny⁹.

Odpowiedź na powyższe pytania wymaga uprzedniego prześledzenia najważniejszych przynajmniej wieloznaczności orzeczników, o których mowa. Każdego, kto próbował kiedykolwiek uporządkować jakoś potoczne posługiwanie się słowem „dobry” i „zły”, kto odwoływał się w tej sprawie o pomoc do wydawnictw słownikowych, notował użycia napotykanne w rozmowach i słowie pisanim, musiało opanować poczucie bezradności wobec niezliczonej mnogości znaczeń, jakie te terminy przybierać mogą i wobec niepewności naszych intuicji w odniesieniu do tych znaczeń. Pierwsza trudność, jaką można wymienić, związana jest z tym, że istnieje cała grupa zwrotów, dla których trudno pytać z sensem o znaczenie słów „dobry”, „zły” w nich użytych, albowiem nie mają one w tych zwrotach samodzielnego znaczenia. Znaczenie to ma dopiero całość, w której skład wchodzi. Tak np. trudno by było z sensem pytać, co znaczy wyraz „dobry” w zwrocie „na dobrą sprawę” albo w zwrotach „przyjął to z dobrą wiarą”, „zrobił to z dobrej i nieprzymuszonej woli” itd. Tu jednak nasuwa się trudność, spowodowana (jak łatwo się domyślić) bardzo ulotnymi granicami między tymi zwrotami, w których słowu „dobry” i „zły” przypisujemy jeszcze samodzielne znaczenie, a tymi zwrotami, w których już im samodzielnego znaczenia odmawiamy.

W tej niepewnej sytuacji można kierować się następującą, narzucającą się zresztą zasadą: jeżeli można podać analogiczne w stosunku do danego użycia słowa „dobry” i „zły” w innych kontekstach, to można wyrazy te traktować jako samodzielne. Tak np. słowo „dobry” w zwrocie „dobra wola” można traktować jako samodzielne, ponieważ z podobnym użyciem tego słowa ma się do czynienia, gdy mówi się o kimś, że miał dobre intencje lub że działał z najlepszych motywów. Dla słowa „dobry” w zwrocie „dobry humor” trudno znaleźć inne konteksty, toteż jesteśmy skłonni termin ten traktować w tym wypadku jako synkategorematiczny, tj. jako termin mający sens dopie-

⁹ Tym, którzy mogliby żywić nadzieję, że słowa „dodatni” i „ujemny” mogą stanowić pomoc przy definicji oceny, zwracamy uwagę, że mówimy także i o dodatnim czy ujemnym ładunku elektrycznym, o dodatniej czy ujemnej reakcji, czyli że słowa te są homonimami, tak jak i analizowane słowa „dobry” i „zły”.

ro w jakimś zespole. (Nie łudźmy się jednak, że sformułowana wyżej dyrektywa będzie rozstrzygać wszystkie wątpliwości nasuwające się w związku z tym zagadnieniem).

W dalszej analizie należy odnieść się do trudności związanych z budową pełnych teorii wartości. Przykładowo M. Ossowska (występując głównie w roli socjologa moralności) nie podejmowała się także budowy rozwiniętej (pełnej) **teorii wartości**, rozumianej jako **teoria zjawisk moralnych określonego rodzaju**. Nie znaczy to, iż w ogóle wątpiła w możliwość lub sensowność wysiłków zmierzających do zbudowania takiej teorii. W jej przekonaniu, aby można było rozsądnie mówić o jakiejś konkretnej teorii aksjologicznej, należy koniecznie (na wstępie) rozstrzygnąć, co ma być, jaka wartość moralna lub ich układ, dla tej teorii wyznacznikiem. (Zadanie to nie leży jednak zasadniczo w kręgu zainteresowań etyki opisowej, lecz pozostaje przede wszystkim domeną etyki normatywnej). Należy jednak nadmienić, iż jej zdaniem niepodobna zbudować racjonalnej teorii aksjologicznej *ad hoc*, niezależnie od różnorodnych uwarunkowań społeczno-polityczno-ekonomicznych, w jakie musi być ona uwikłana, by mogła zapewnić sobie elementarną zdolność oddziaływania. Już w *Podstawach* można przeczytać: „Nauka o moralności winna poprzedzać etykę, program drugiej bowiem zależy od rezultatów pierwszej”¹⁰.

Nie dość tego: obszerny i wielowątkowy materiał, jaki podsuwają szczegółowe nauki o moralności, uświadamia, że opierając się na wielowiekowej tradycji kultury moralnej, można z powodzeniem zbudować nie jedną, ale (jednocześnie) kilkanaście różnych teorii aksjologicznych (lub podać definicje wartości), z których każda znajdzie na swoje poparcie zarówno racje czysto faktyczne, jak też racje moralne, nie przesądzając z góry, w jaki sposób racje te są na gruncie konkretnej teorii wzajemnie ze sobą powiązane. Nie jest więc chyba tak (w pojęciu M. Ossowskiej), by naukę o moralności można było traktować jako dyscyplinę autonomiczną, niezależną od realiów życia społeczno-polityczno-ekonomicznego i kulturowych potrzeb człowieka, w tym również potrzeb wysuwanych pod adresem człowieka przyszłości, ukształtowanego w wyniku moralnej ewolucji.

¹⁰ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności...*, s. 363.

Należy również podkreślić, że nie można wyobrazić sobie dobrze opracowanej teorii zjawisk aksjologicznych określonego rodzaju, która nie byłaby wyposażona choćby w szątkową informację na temat wchodzącej w jej skład **terminologii**. Nie chodzi przy tym o to, by od razu skonstruować jakąś specjalną teorię używania słów aksjologicznych, lecz po prostu o wiedzę dotyczącą znaczeń, jakie jedynie wolno nam (na podstawie obserwacji badanych zjawisk) łączyć z danym terminem. Odwoływanie się w tym celu do przypadkowo nagromadzonej wiedzy potocznej również w odczuciu M. Ossowskiej w każdym wypadku zasługuje na zdecydowany sprzeciw. *Explicite* uczona dała temu wyraz w swoim komentarzu dotyczącym terminu „moralność mieszczańska”. „Jeżeli [...] ludzie uważają się nieraz za upoważnionych do mówienia o moralności mieszczańskiej bez wyznaczników czasowo-przestrzennych, dzieje się to dlatego, że mają na myśli pewien określony zespół poglądów, które wydają się im typowe dla współczesnego mieszczaństwa w ich własnym kraju, co prowadzi często do błędnego historycznego osądu”¹¹.

Podjmując zagadnienie teorii wartości z innej strony, należy zauważyć, że pozwalają one rozwiązać praktyczne problemy moralne, a rozwiązania uważane za najbardziej wiarygodne służą do potwierdzenia ich trafności. Ten styl rozważań – za J. Rawlsem – można nazwać poszukiwaniem „refleksyjnej równowagi”. W procesie tym stara się z jednej strony znaleźć najbardziej wiarygodny zbiór założeń teoretycznych, a z drugiej – szuka najbardziej wiarygodnego zbioru ocen formułowanych w oparciu o intuicje moralne. Następnie porównuje się oceny z teoriami i w wyobraźni „równoważy się” je. Czasami rezygnuje się z jakiegoś teoretycznego twierdzenia, by zachować intuicyjnie przyjętą ocenę. Nieraz jednak podtrzymuje się teoretyczne stanowisko a koryguje ocenę. Po kilku takich poprawkach teoria i oceny zostają do siebie dopasowane. Stosując opisaną procedurę, nie stara się niczego uzasadnić, a jedynie poszukuje się najbardziej przekonującej, niesprzecznej konfiguracji teoretycznych założeń i praktycznych rozwiązań.

¹¹ Taż, *Przebyta droga*, [w:] taż, *O człowieku, moralności i nauce: miscellanea*, Warszawa 1983, s. 558.

Nie trzeba zresztą akceptować żadnej teorii w całości. Można na przykład uznać, że w sprawach etyki indywidualnej (jednostki) najstosowniej jest kierować się etyką cnoty, w etyce społecznej – etyką umowy społecznej, a w polityce – utylitaryzmem. Możemy zdecydować, że w rodzinie i jednostkowych zobowiązaniach będziemy przestrzegać zasady miłości bliźniego, a w konfliktach obejmujących większe grupy stosować formalizm. Każde świadomie przyjęte rozwiązanie tego rodzaju zasługuje na aprobatę (i szacunek). Możemy nawet zdecydować, że ufamy dwóm lub trzem systemom, które właściwiej rozwiązują problemy moralne¹².

Warto się również zastanowić nad występującymi dotąd sposobami budowania **systemów wartości**. Dyscypliny normatywne są pod względem metodologicznym w sytuacji dosyć trudnej, bowiem mimo długiej tradycji, którą mają za sobą – jest do dziś dnia sprawą sporną, czy zabierać się do nich za pomocą metod indukcyjnych, czy uprawiać je metodą dedukcyjną. Dla zobrazowania rozmaitych sposobów, za pomocą których uczeni próbowali budować systemy etyczne, poniżej wyeksplikowano najważniejsze typy, z góry ograniczając zakres rozważań tylko do tych doktryn, które nie angażują w swojej strukturze jakichś założeń metafizycznych, takich, jakimi posługują się np. etyki związane z systemami religijnymi. W ramach tak zawężonego pola działania dochodzą kolejno do głosu: etyki budowane dedukcyjnie, etyki budowane za pomocą metod mieszanych: dedukcyjno – indukcyjnych oraz etyki, do których próbuje się stosować wyłącznie metody nauk doświadczalnych – indukcyjne.

W myśli etycznej kształtującej się według wzorów **nauk dedukcyjnych** można wyróżnić trzy warianty. Pierwszy stanowią systemy **teleologiczne** – „**celowościowe**”. Zaczynają one od zalecenia jakiegoś **ostatecznego celu** ludzkiego postępowania i rozdzielają swoje pochwały i nagany w zależności od tego, czy to postępowanie sprzyja realizacji wskazanego celu, czy też tę realizację hamuje. Jak się okazuje przy pogłębionej analizie, żaden ze znanych tego rodzaju systemów nie jest w praktyce wywodzony z tego tylko naczelnego postulatu, lecz wprowadza w sposób niepostrzeżony cały szereg

¹² J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001, s. 12.

przybudówek, bądź to rozdzielając swój naczelny postulat przez nadawanie mu w toku rozważań nowe interpretacje, bądź też wprowadzając innymi drogami hierarchie wartości niedające się z niego wywieść. Tak czynią nawet stosunkowo najbardziej konsekwentne systemy T. Hobbesa czy J. Benthama.

Jako przykład drugiego wariantu można zaprezentować system G. Moore'a, który został oparty na jednym aksjomacie, na **intuicyjnych ocenach** pewnych prostych jakości, regułach dotyczących ich łączenia oraz regułach dotyczących hierarchizowania przedmiotów w te własności wyposażonych. Jest to system szczególnie narażony na krytykę i ze względów metodologicznych, i ze względu na jaskrawsze niż gdzie indziej zawieszenie w próżni społecznej.

Jako przykład trzeciego wariantu systemów o stylu dedukcyjnym figurują etyki budujące się na **definicji czynu moralnie chwalebnego** i moralnie **nagannego**, jak to czyni np. etyka niezależna T. Kotarbińskiego. Poczytując za czyn godny szacunku, czyn płynący z postawy dzielnego opiekuna w obliczu niebezpieczeństwa, etyka ta wywodzi listę czynów moralnie dodatnich, jako czynów zgodnych z tą postawą, i listę czynów ujemnych, jako czynów płynących z postawy będącej jej antytezą. I ta etyka na to, by objąć pewne potrzeby moralne, musiałaby wprowadzić jakieś pomocnicze kryteria wartościowania, niezbędne, by w wypadku konfliktu umieć zadecydować np. kim się opiekować, a kim nie; komu pomagać, a komu nie.

Pośród etyk łączących metody indukcyjne i dedukcyjne – mieszanych – dwie przede wszystkim grupy zasługują na uwzględnienie: systemy etyczne XVIII w., szukające oparcia w tzw. **prawach naturalnych**, i systemy etyczne XIX w., szukające oparcia w **prawach rozwoju**. Za przykład etyki należącej do pierwszego rodzaju może służyć etyka H. Kollątaja. Zaczyna się ona od listy elementarnych ludzkich potrzeb. Ta lista umożliwia sporządzenie listy elementarnych ludzkich uprawnień, co prowadzi z kolei do zestawienia listy powinności polegających na respektowaniu tych uprawnień, czyli hasłowo ujmując, polega ona na empirycznej „robocie u startu” i dedukcyjnym wywodzie „na mecie”. Podobny schemat indukcyjno-dedukcyjny odnaleźć można w etykach szukających oparcia w prawach rozwoju biologicznego (H. Spencer) czy społecznego (K. Marks).

Po zarysowaniu trudności, jakie napotykają wyżej wymienione próby, omawia się również ciągle aktualne projekty „montowania etyki” na jakichś **jednostkowych zdaniach elementarnych**, jak to czynią indukcyjnie w swoim zakresie nauki przyrodnicze. Literatura etyczna stojąca na tym stanowisku jest jeszcze – nadal – raczej w fazie zapowiedzi niż realizacji, przy czym w tych zapowiedziach – zwłaszcza we współczesnej literaturze amerykańskiej – sporo jest punktów wątpliwych i wiele nieporozumień.

Wspólnym zarzutem wysuwany wobec niemal wszystkich systemów etycznych jest „obracanie się w próżni społecznej”. Przejawia się to m.in. w niedocenianiu faktu, że myśl etyczna nawet w społeczeństwie, które by nie znało barier klasowych czy narodowych, musiałaby liczyć się z różnymi typami stosunków społecznych, które mogą łączyć ludzi. Stosunek społeczny bowiem, który ludzi łączy, nie jest obojętny dla oceny czynów tych, którzy są nimi złączeni, przy czym dalsze jeszcze dystynkcje narzucają się w zależności od tego, czy występują oni jako indywidua, czy jako reprezentanci jakichś grup, które mają pod opieką. Te komplikacje zachęcają do budowania systemów etycznych odcinkami i do rezygnowania z aspiracji objęcia od razu, i to za pomocą jednej tylko naczelnej dyrektywy, całości naszego życia zbiorowego.

Na potrzeby tezy badawczej stawianej w artykule można jeszcze wyeksplikować najważniejsze wartości i teorie wartości obecne we współczesnych koncepcjach społeczno-polityczno-ekonomicznych. Występują w nich wartości, które znalazły współcześnie szczególne uznanie. Nie wymagają one przyjęcia konkretnych założeń religijnych, filozoficznych, społecznych, politycznych czy ekonomicznych. Kładą natomiast nacisk na ich niezależność, bezstronność, dobrowolność przyjęcia wartości oraz podatność na racjonalne argumenty. Do tych szczególnych dla współczesności teorii (i wartości) należą: formalizm (prawo, obowiązek), utilitaryzm (dobro, szczęście, „interes”, „instrument”, postęp, porozumienie), etyka cnoty (dojrzałość, słuszność, doskonałość) oraz etyka miłości (szacunek, miłość, świętość)¹³.

¹³ O innych wartościach etycznych i jednocześnie społecznych zob. J. Pawlica, *Podstawowe pojęcia etyki*, Warszawa 1994, s. 30–36.

Formalizm stoi na stanowisku, że wartości moralne służą przede wszystkim obronie tego, co jest w nas powszechne, typowe i powtarzalne. W ujęciu I. Kanta, a współcześnie R. Hare'a, etyka żąda od nas specyficznego sposobu myślenia, w którym nie liczą się fakty jednostkowe i niepowtarzalne, nie istnieją przywileje i wyjątki, i w którym imiona własne są czymś zbytecznym, a świat jest miejscem jednolitego traktowania wszystkich, niezależnie od tego, jakie budzą w nas uczucia i jak różnią się od siebie pod względami pozamoralnymi. Ten sposób myślenia wyraża najlepiej imperatyw kategoryczny Kanta: „Postępuj zawsze tak, abyś mógł zarazem chcieć, żeby maksyma twojego postępowania mogła stać się **powszechnym prawem**”. Ocena moralna musi więc abstrahować od wszelkich partykularyzmów. W każdym wypadku powinniśmy postępować tak, jak nakazuje nam moralne prawo, ślepe na wdzięk, pieniądze, litość, słabość czy przyzwyczajenia. Jest to etyka surowa i wymagająca wiele od jednostki. Charakteryzują ją preskrytywizm, uniwersalizm oraz szacunek dla prawa.

Związany z formalizmem **preskrytywizm** głosi, że nie można sobie samemu czegoś nakazać i nakazu nie wykonać. Słaba wola i opór wobec przyjętych dobrowolnie zasad to postawa sprzeczna wewnątrznie. Postarajmy się zrozumieć dlaczego. Dopuszczamy się sprzeczności logicznej, jeśli najpierw coś stwierdzimy, a później dodamy coś jeszcze, co wyklucza się z tym, co już powiedzieliśmy. Nie mogę na przykład uznać, że coś podlega prawu i jednocześnie, że coś jemu nie podlega. Przykładowo, jeśli stwierdzam, że jest ciepło, a zaraz potem dodaję, że trzeba się tak ubrać, żeby nie zmarznąć – to wygłaszam zdania sprzeczne, bowiem, jeśli mówię, że jest ciepło, to znaczy, że moim zdaniem nie można zmarznąć. Jeśli można zmarznąć, to znaczy, że nie jest ciepło. Nie wolno nam też zaniedbać raz już podjętego postanowienia. Jeśli jasno i z przekonaniem twierdzę, że powinienem komuś pomóc, to moje twierdzenie jest preskrytywne – nakazuje mi pomagać. Nie mogę więc uznać, że powinienem pomóc i nie zaoferować pomocy. Taka postawa jest wewnątrznie sprzeczna. Muszę się na coś zdecydować. Albo jestem przekonany, że powinienem pomagać i pomagam, albo – jeśli nie pomagam – to znaczy, iż nie jestem przekonany, że powinienem pomagać. Przeko-

nanie o powinności jest preskryptywne. Mogę uznać, że w ogóle nie potrafię sam sobie nakazywać. Wtedy nie będę formułować żadnych powinności pod własnym adresem. Będę uważał, że inni ludzie wiedzą, co powinni robić i potrafią to sobie nakazać. Ja natomiast z jakiegoś niezrozumiałego powodu będę się czuł pozbawiony tej zdolności. Jeśli podobna postawa wydaje mi się niewiarygodna – a R. Hare sądzi, że każdy tak musi uznać – to należy przyznać, że potrafimy sobą kierować i dawać sobie bezwzględne nakazy. A wtedy wszystko, co sobie nakazaliśmy jako moralną powinność, musimy wykonać. W przeciwnym razie popadamy w sprzeczność.

Charakteryzujący formalizm **uniwersalizm** głosi, że raz przyjęta zasada obowiązuje we wszystkich analogicznych sytuacjach. Jeśli coś uznamy za swój obowiązek w określonych okolicznościach, to nie możemy swoich decyzji uzależniać od ulotnych, zmiennych racji. Cokolwiek robimy ze względów moralnych, to powinniśmy to powtórzyć w analogicznych okolicznościach. Jeśli uznamy, że okrucieństwo wobec zwierząt powinno być karalne, to powinniśmy żądać kary niezależnie od tego, jakie zwierzę jest torturowane i przez kogo. Zasady postępowania możemy rozbudowywać, uściślać (np. przyjęć regułę, iż: „jest niedopuszczalne, by dręczyć zwierzę posiadające system nerwowy, co najmniej tak złożony jak system raka czy ryby”) czy komplikować. Gdy jednak zaakceptujemy ich treść, powinny nas one obowiązywać **zawsze**, ponieważ zachowują swój moralny charakter w odniesieniu do wszelkich przypadków zgodnych z opisem. Uniwersalność żąda **konsekwencji i wyklucza wyjątki**¹⁴.

Szacunek dla prawa moralnego wymaga pominięcia intencji działającego i konsekwencji jego czynów. Nawet jeśli stosowanie kary powoduje negatywne skutki uboczne dla osób postronnych i niewinnych, to kara powinna być wykonana. Nie wolno ulegać litości i sympatii. I na odwrót, nie wolno stosować nadmiernej surowości pod wpływem oburzenia moralnego lub w celach dydaktycznych. Moralność, jak prawo, powinna być ślepa i pozbawiona uczuć. Jej zadanie polega na budowaniu idealnego świata poprzez żądanie, by wszyscy

¹⁴ Odnośnie do uniwersalizmu praw człowieka zob. J. Teichman, *Etyka społeczna*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa 2002, s. 32–35.

już dziś postępowali tak, jakby żyli w idealnym świecie. Jest to wysokie wymaganie, ponieważ często nie bardzo wiadomo, jak ma wyglądać świat idealny. Z pewnością nie wolno w nim kłamać, poniżać i dręczyć. Jednak prywatne upodobania zastępują często uniwersalistom przekonanie, że pewna zasada zostałaby powszechnie przyjęta przez idealnych ludzi w idealnym świecie¹⁵.

Utylitaryzm znowu twierdzi, że podstawą moralności jest tzw. **zasada użyteczności**, która w wersji J. Teichmana brzmi następująco: „należy przyczyniać się do **największego szczęścia**, jak **największej liczby ludzi**”¹⁶ lub w wersji umiarkowanej: „należy przyczyniać się do **największego dobra**, jak **największej liczby ludzi**”¹⁷. Zauważmy, że dobro decyduje też o szczęściu jednostki. Bez dobroci jednostka nie będzie i nie jest w stanie być szczęśliwą. John Stuart Mill, Jeremy Bentham i Moritz Schlick byli zdania, że człowiek żyje po to, by być szczęśliwy i należy każdemu pomagać w osiągnięciu szczęścia, na ile tylko jest to możliwe. Obyczaje, tradycja i pisane prawo narzucają normy niewygodne i bezzasadnie ograniczające wolność. Należy te normy zawiesić i oczyścić swe reakcje moralne z uprzedzeń. Każdy powinien mieć możliwość eksperymentowania z własnym życiem i poszukiwania szczęścia na własną rękę. Stąd każde postępowanie jest dozwolone – w tym dewiacje seksualne, łamanie zobowiązań, kłamstwa itd., jeśli tylko w postępowanie takie angażują się dobrowolnie jednostki dorosłe, świadome tego, co robią. O tym, co jest dobre, a co złe, decydują nie zasady, ale fakty psychiczne zgodnie z regułą: „**dobre** jest to, po czym **czujemy się dobrze**; **złe** jest to, po czym **czujemy się źle**”.

Tylko konsekwencje czynu mają znaczenie przy określaniu jego **wartości**. Stwierdzenie, że jakiś czyn jest niesmaczny, niegodziwy,

¹⁵ I. Kant na przykład uważał, że nie wolno kłamać ani popełnić samobójstwa. Skłaniał się nawet do przekonania, że trzeba raczej zdradzić miejsce kryjówki niewinnej ofiary, gdy ją ściga morderca, niż skłamać i powiedzieć: „Nie wiem, gdzie jest”. Nie brzmi to przekonująco. W sprawie samobójstwa natomiast dopuszczał dość arbitralnie wyjątek. Śmierć Katona uważał za usprawiedliwioną. Wniosku nie uogólnił. A zatem nie zmodyfikował zasady, którą przyjął, tylko ją złamał.

¹⁶ J. Teichman, *Etyka społeczna...*, s. 25.

¹⁷ O różnicach zachodzących między dobrem a szczęściem szerzej zob. *Człowiek, etyka, polityka*, red. W. Jaworski, Kraków 1998, s. 20.

odrażający, niski czy łatwy – nawet jeśli prawdziwe – nie ma w etyce żadnego znaczenia. Etyka – według utilitaryzmu – nie uczy wzniosłości ani świętości, tylko użyteczności. Na świecie jest wiele głodu, wojen, chorób i cierpienia. Najpierw trzeba usunąć te niedole, później można myśleć o uwzniosleniu ludzkości. Na świecie jest też wiele potencjalnego dobra do zrobienia. Utalentowane dziecko można wysłać do dobrej szkoły – choćby za kradzione pieniądze. Znacomitego naukowca czy lekarza można zmusić do wytężonej pracy – choćby za nieproporcjonalnie wysoką zapłatę. Decyzje takie są zawsze dopuszczalne, jeśli tylko w efekcie dobre skutki przeważają nad złymi. W tym sensie utilitaryści hołdują zasadzie: „cel uświęca środki”.

Należy **maksymalizować szczęście a minimalizować cierpienie**. Szczęście i nieszczęście nawzajem się neutralizują. Należy postępować tak, by: „suma szczęścia wynikającego z dokonania jakiegoś czynu przewyższała sumę nieszczęścia powodowanego przez ten sam czyn”. Nie jest natomiast ważne, kogo to szczęście i nieszczęście dotyczy. Jest dopuszczalne, by cierpiała jedna osoba, a cieszyła się inna. To bardzo wątpliwa konsekwencja ogólnego założenia, że liczy się tylko wypadkowa nawzajem „kasujących się” radości i smutków, zysków i strat, pożytków i szkód.

Utilitaryzm nie ma jednak nic wspólnego z egoizmem. Twierdzi, że nikt nie ma prawa dążyć do osobistego szczęścia lub szczęścia swych najbliższych, jeśli nakładem tych samych środków może bardziej uszczęśliwić innych. W szczególności rządy powinny kierować posiadane środki na uszczęśliwienie tych, których najłatwiej można uszczęśliwić. Pomoc finansową należy przeznaczać nie dla tych, którzy są w najgorszym położeniu, ale dla tych, którzy najlepiej potrafią ją wykorzystać. Jeśli więc się okaże, że programy dla bezrobotnych i bezdomnych dają mało szczęścia swym podopiecznym – bo ostatecznie nie dają im ani pracy, ani domu – natomiast te same środki dałyby wiele szczęścia sprawnym przedsiębiorcom, to należy je im przekazać, choćby w formie bezzwrotnych pożyczek przeznaczonych na spłatę zaciągniętych w banku kredytów. Utilitaryści z reguły uważają, że taka sytuacja nigdy nie powstaje. Poza tym utilitarysta zakłada, że posiadamy teorię porównywania użyteczno-

ści, a takiej teorii, niestety, nikt dotąd nie stworzył. Jeśli więc chce działać na rzecz osób dających się najłatwiej uszczęśliwić, musi poruszać się po omacku.

Utylityści uważają też, że należy porzucić sprawy beznadziejne. Należy porzucić wiecznie kwękających, niepokieszalnych, beznadziejnie chorych i tych, których niepodobna zaspokoić. Dopuszczalne jest także zniszczenie jednego człowieka, gdy daje to nadwyżkę szczęścia innym. W pewnych okolicznościach taka polityka budzi tylko ciche protesty. Uważamy, że ludzi, którzy przez przywiązanie do własnej ziemi blokują budowę autostrady lub linii kolejowej, należy eksmitować za rozsądnym odszkodowaniem mimo ich protestów. Sądzymy, że przypadki kanibalizmu wśród odciętych w podziemnych korytarzach górników lub wśród rozbitków na bezludnej wyspie zasługują na wybaczenie. Utylitysta idzie jednak znacznie dalej. Powie, że na usprawiedliwienie zasługują niewolnictwo, znęcanie się nad słabszymi, gorliwe wypełnianie drakońskich rozporządzeń władz okupacyjnych, sadyzm i „fala” w koszarach wojskowych, terroryzm polityczny i poddaństwo kobiet, jeśli tylko zwolennicy tych praktyk grożą stosowaniem ostrych sankcji przeciw reszcie społeczeństwa za próbę odebrania im satysfakcji z ulubionego procederu. Jeżeli całe społeczeństwo jest bardziej szczęśliwe, gdy pewne jednostki cierpią nieustanne upokorzenie niż wtedy, gdy przysługują im równe prawa, to emancypacja jest czymś złym. Takiej formy utylitaryzmu bronią czasem konserwatyści, nieświadomi tego, jaką teorią moralną się posługują.

Etyka cnoty znowu broni swoście pojętej autonomii wartości moralnych. Przyjmuje, że **cnota** jest doskonałością samą w sobie, nie dającą się wyjaśnić ani przez motywy, ani przez konsekwencje dokonanych czynów. Nie sprowadza się do prawa moralnego, podobnie jak do użyteczności. Starożytni obrońcy tego stanowiska – Platon i Arystoteles – uważali, że pewne sposoby postępowania budzą naturalny podziw przez swą bezinteresowność i pogardę dla konsekwencji. Dla Platona były to przede wszystkim cztery cnoty kardynalne: **roztropność, odwaga, umiarkowanie i sprawiedliwość**. Dla Arystotelesa był to wszelki sposób postępowania stroniący od skrajności, trafiający w „**złoty środek**”, unikający zarówno „nad-

miaru”, jak i „niedostatku”. Natomiast Alasdair MacIntyre jest zdania, że w życiu społecznym odkrywamy dziś jeszcze „szczątki dawnej cywilizacji moralnej”, ślady stylu myślenia, w którym cnota stanowiła główny wyznacznik moralnego postępowania.

Doskonałość jest naturalnie postrzegana i w naturalny sposób nas pociąga. Tradycja antyczna знаła tylko jeden wzorzec moralnej doskonałości – uosabiał ją **bohater**. Zachowane tragedie greckie pokazują, że człowiek musi uporać się z wyzwaniami, jakie stawia przed nim los. Gdy los poddaje go próbie, musi zrozumieć, co jest jego obowiązkiem, na co się naraża, jeśli spełni swój obowiązek i jakie szkody powstaną w porządku świata, gdy nie postąpi tak, jak powinien. Bohater potrafi jasno ocenić stojące przed nim wyzwanie, umie mu sprostać i znieść konsekwencje podjętej decyzji. Potrafi bez względu na wszystko odważyć się na czyn przerażający, a nawet szalony, jeśli w ten sposób ratuje swą godność i spokój sumienia. Treścią starożytnej tragedii jest zawsze problem pozostawiający bohaterowi tylko złe wyjścia – a on bynajmniej nie wybiera najmniejszego zła. Postępuje tak, by dać dowód swej **wielkości, niezależności i odwagi**; czasem nawet **dzikości**. Daje jednocześnie lekcję swemu otoczeniu – jakich sytuacji powinni się strzec, czym można obrazić bogów, co należy zrobić, gdy już się popełniło nienaprawialne błędy. Nie jest to etyka czystych rąk, lecz **etyka** wielkiego **serca**. Przykłady wielkich czynów pokazują, czym jest cnota i – zgodnie z pierwotnym sensem tego słowa – chodzi tu o **dzielność, niezłomność i męstwo**. Moralnym człowiekiem był tylko ten, kto nie korzystał z żadnych wzorów, nie szukał przykazań, ale ufając w swoją siłę, przezorność i pomyślny los, robił to, na co maksymalnie mógł się zdobyć człowiek dysponujący takimi jak on środkami, gdy jednocześnie szukał chwały i chciał zasłużyć na pamięć potomnych.

Człowiek moralny – bohater nie szuka nagrody ani szczęścia. Może cierpieć, jak Prometeusz przykuty do skały, lecz nie zamieniłby swego losu na egzystencję bardziej dostatnią, przyziemną i wygodną. Czuje się pogodzony z przeznaczeniem, ponieważ może się cieszyć z tego, że jego życie ma sens. Wypełnił swą misję, sprostał swemu losowi, wmieszał się w bieg istotnych spraw świata i zaprowadził w nim nowy ład albo przynajmniej wskazał jakąś jego wizję.

Człowiek cnotliwy czerpie satysfakcję ze swej cnoty i zasługuje na szacunek. Ma prawo do wysokiego mniemania o sobie. Wie wyraźnie, kto jest od niego lepszy, a kto gorszy. Może domagać się szacunku od gorszych, a sam czuje się zobowiązany do okazywania szacunku lepszym od siebie. Postrzega społeczeństwo, w którym żyje jako hierarchię pozycji i godności. Zna w niej swoje miejsce i nie sięga wyżej, ale z drugiej strony nie daje się też strącić z miejsca, które mu się należy.

Dziś widzimy świat w bardzo zróżnicowany i wielowymiarowy sposób. Ludzie mogą osiągnąć sukces w wielu dziedzinach i ich osiągnięcia są nieporównywalne. Jeden człowiek ma pieniądze, drugi władzę. Ktoś odkrył w sobie talent muzyczny, ktoś inny zdobył sławę jako dowódca wojskowy. Ceną, jaką płacimy za ten **indywidualizm**, jest brak wspierających, choć nieco despotycznych wspólnot. Wspólnota bowiem dba o wszystkich. Nie mamy jednej hierarchii społecznej z wyraźnie określonym miejscem dla każdego. Wszyscy są **równi**, nikt nie czuje się lepszy, nikt nie czuje się gorszy i każdy nauczył się żyć w **anonimowym społeczeństwie**, wśród ludzi, których nie zna i z którymi go nic nie łączy. Nieznajomi towarzyszą nam w szkole, w pracy, w urzędzie i w kościele. Pojęcie moralnej reputacji straciło wszelki sens. Przenosimy się z miejsca na miejsce, tracimy przyjaciół, umieramy samotnie. Tymczasem od antyku do późnego średniowiecza każdy żył w gromadzie ludzi znających się osobiście, pamiętających przeszłość swych sąsiadów, a często przeszłość ich dziadków. Wspólnota troszczyła się o wychowanie młodego pokolenia, narzucała religię, poddawała dorastających ludzi próbom. Zdobycie sławy oznaczało zdobycie wysokiego miejsca we wspólnocie, a nie w gazetach czy w telewizji. Posiadanie cnoty wiązało się z rozpoznaniem swych specyficznych umiejętności, które można było oddać do dyspozycji współmieszkańców. Ćwiczenie własnej doskonałości prowadziło do poprawy standardów pracy i myślenia w całej lokalnej grupie. Wartość moralna zbiegała się z prestiżem społecznym. Jednostka była członkiem swej społeczności i mogła na nią liczyć w wypadku choroby, pożaru, demoralizacji dorastającego dziecka lub gdy ją ogarnęły wątpliwości religijne. Miała z pewnością mniej wolności, ale rozumiała, czym jest cnota.

Następnie **etyka umowy społecznej** jest kontynuacją teorii T. Hobbesa i J.J. Rousseau, którzy na umowie opierali filozofię polityki. J. Rawls przyjmuje, że korzystna dla wszystkich stron umowa może być nie tylko podstawą obowiązków politycznych, ale także obowiązków moralnych. W jego interpretacji umowa taka mogłaby być podjęta „za zasłoną niewiedzy” przez wszystkich ludzi z przeszłości i przyszłości, mówiących jednym językiem i debatujących tak długo, jak to się okaże potrzebne, choćby przez setki lat. Są to założenia fikcyjne – może nawet fantastyczne – ale fakt ten nie musi budzić zastrzeżeń. Jest dość przypadkowym, przyrodniczym ograniczeniem, że nie żyjemy tysiąc lat, nie urodziliśmy się wszyscy razem, nie mówimy jednym językiem i mamy niewiele czasu na rozważania filozoficzne. Gdyby było inaczej, propozycja Rawlsa brzmiałaby całkiem realnie. Załóżmy więc, że gruntowna debata jest możliwa, że każdy ma prawo powiedzieć, co chce, nikt nikomu nie przerywa, nikt nie powtarza tego, co powiedzieli przed nim inni i każdy mówi po namyśle. Przy tych założeniach prędzej czy później jednomyślnie wybrane zostaną pewne zasady postępowania. Rawls nazywa je **zasadami sprawiedliwości** i twierdzi, że świadoma swych celów ludzkość wybrałaby dwie takie zasady, brzmiące w skrócie: „Każdy powinien się cieszyć najszerzej pojętą wolnością, dającą się pogodzić z analogiczną wolnością pozostałych” oraz „Ograniczenie tej zasady dopuszczalne jest tylko dla poprawy sytuacji jednostek znajdujących się w najgorszym położeniu”. Zatem – według J. Rawlsa – wolność jest podstawową wartością i powinna przysługiwać każdemu w tym samym zakresie. Społeczeństwo nie musi być egalitarne, ale każdy powinien mieć równy dostęp – wynikający z równej wolności – do atrakcyjnych pozycji społecznych, na przykład polityka, naukowiec, modelki, piosenkarki, tenisisty, biznesmena, prawnika, może nawet zamożnego emeryta. W tym systemie każdy otrzymuje to, na co zasługuje i dostaje to automatycznie. Ponieważ obowiązuje wolność, wszyscy działają na wolnym rynku. Z definicji lepszy jest więc ten, kto wygrywa na wolnym rynku i wszystko, co wygrał, należy do niego. Pomagać trzeba tylko ludziom, którzy wyraźnie w tym wyścigu i do życiowego sukcesu znaleźli się na samym końcu lub nie mieli szans na zwycięstwo. Konstytucja oraz programy polityczne

powinny zapewniać pomoc chorym, słabym, bezdomnym, bezrobotnym, nienarodzonym, przyszłym pokoleniom, zwierzętom itd.

Bezstronne oceny moralne można sformułować tylko po „zapomnieniu swojej tożsamości”. Teoria umowy społecznej zakłada, że każdy jest potencjalnie zdolny do trafnego rozpoznania obowiązków i uprawnień moralnych. Jednak w jasnym widzeniu tych zagadnień przeszkadza mu nieustanna pogoń za własną korzyścią. Umiemy sprawiedliwie rozsądzić tylko konflikty między osobami, których los jest dla nas obojętny. Wtedy badamy, jak wyglądała sytuacja wyjściowa, kto do czego się zobowiązał, kto kogo zwiódł lub oszukał, kto otrzymał je od losu więcej niż inni, kto ma prawo dochodzić jakiejś rekompensaty lub nagrody, kto na co zasługuje. Odpowiedzi na te pytania w zasadzie wyczerpują wszystkie istotne kwestie w moralności. Gdy więc rozsądzamy spór między skonfliktowanymi osobami, zadajemy owe pytania i najpierw stawiamy się na miejscu jednej z osób, a potem drugiej. Wtedy widzimy, jakie rozwiązanie byłoby sprawiedliwe. Postępujemy więc w sposób proponowany przez formalistów. Zapominamy o sobie i staramy się znaleźć rozwiązanie ogólne i bezstronne, które byłoby zalecone przez idealne prawo. Formaliści zapominają jednak, że w praktyce nie umiemy stosować tej metody, gdy nasz interes wchodzi w grę. Wtedy nieświadomie proponujemy jako najlepsze rozwiązanie to, które jest dla nas korzystne. Ta tendencyjność jest powszechna, trzeba więc abyśmy zapomnieli o tym, kim jesteśmy, jeśli tylko inni zgodzą się też zapomnieć o sobie. Wszyscy wchodzimy za „zasłonę niewiedzy”. Tam znajdziemy wszystkie informacje o świecie z wyjątkiem jednej – kim się stanjemy, gdy zasłona zostanie uniesiona. Wówczas będziemy musieli zdecydować bezstronnie, ponieważ nie będziemy mogli działać na własną korzyść, nawet nieświadomie.

Wynik fikcyjnej, lecz racjonalnej negocjacji jest wiążący, nawet jeśli negocjacje nie miały miejsca lub są niewykonalne. Zasady przyjęte za zasłoną niewiedzy z pewnością uznalibyśmy za wiążące, ponieważ, po pierwsze, są bezstronne, po drugie, maksymalizują szczęście każdej jednostki i, po trzecie, są bardziej wiarygodne niż wszystko, co ustalamy bez zasłony niewiedzy. Nie uznajemy powszechnego argumentu, że gdy wie się, kim się jest, lepiej się rozu-

mie, co jest sprawiedliwe. Wydaje się, że jest odwrotnie – wtedy wie się gorzej. Dlatego właśnie decyzje podjęte za zasłoną niewiedzy wydają się nam bardziej wiarygodne niż decyzje podjęte, gdy wiemy, kim jesteśmy. I z tego też powodu możemy uznać, że to, co w idealnych okolicznościach byłoby uznane za wiążącą umowę, już teraz jest wiążącą umową, mimo iż nie żyjemy w idealnych warunkach.

Teoria uprawnień zakłada, że człowiek musi być inaczej traktowany niż wszystkie inne żywe istoty, ponieważ jest bardziej wrażliwy, cierpi nie tylko z powodu doznanych nieszczęść, ale także wskutek nieprzewidywanych okoliczności, ma złożone plany życiowe i dba nie tylko o siebie, ale i o rodzinę, przyjaciół, całą społeczność, a także o naukę, sztukę i religię. Dla każdego człowieka pewne rzeczy mogą być **święte**. Stąd na każdego powinniśmy spojrzeć następująco: zastanowić się, co dla niego jest święte, nienaruszalne, niekwestionowane i absolutnie niezbędne dla nadania sensu jego życiu? John Locke był jednym z pierwszych filozofów, którzy proponowali, by świętości wyznawane przez poszczególne jednostki podlegały pełnej ochronie przez przyjęcie koncepcji uprawnień. Każdemu człowiekowi powinny przysługiwać niezbywalne prawa, których nie będą mogły mu odebrać jego rodzina, grupa społeczna, instytucja polityczna czy religijna. Współcześnie broni się różnych wersji powszechnych uprawnień. Robert Nozick stoi na stanowisku, że pewne nieliczne prawa muszą być uznane za wcześniejsze od wszelkich ustaleń związanych z organizacją społeczną. Są to przede wszystkim prawo do nietykalności osobistej i do trwałego posiadania dóbr zawłaszczonych w sposób moralnie dopuszczalny. Ronald Dworkin broni zaś koncepcji, że prawa mogą być liczne i wymagają społecznego potwierdzenia, które nie może być jednak arbitralne. Niezależnie od tego jednak, co uzna się za najbardziej wiarygodny zbiór uprawnień, pewne ich formalne cechy nie budzą wątpliwości – prawa przysługują jednostkom – nie społecznościom. Są natychmiast egzekwowalne i niezbywalne w tym sensie, że nie można ich nikogo pozbawić z uwagi na dobro innych ludzi.

Autonomia jednostki jest najwyższą wartością, chronioną przez jej uprawnienia. Teoria uprawnień kwestionuje prawo wspólnoty do ingerowania w moralne decyzje jednostki. Stoi na stanowisku, że

podmiotem rozpoznającym wartości moralne jest zawsze jednostka, a nigdy społeczność, która może tylko te wartości upowszechniać i wdrażać. Dlatego też w każdym konflikcie dotyczącym zasad postępowania jednostki i wspólnoty rację przyznawać należy jednostkom. Każdy ma prawo żyć na własny rachunek i własną odpowiedzialność. Młodzi ludzie mają więc prawo uciekać z wąskiej społeczności, w której wzrastali i mają prawo przystąpić do innej, równie wąskiej i zamkniętej, jeśli im się tak podoba. Robią to na własne ryzyko. Jeśli zabraknie im umiaru i rozsądku, mogą wyrządzić sobie i innym wielką krzywdę. Trzeba więc apelować do ich uczuć i rozważań oraz pokazywać, na czym polega podejmowane przez nich ryzyko. Gdy jednak chcą postawić na swoim, trzeba im na to pozwolić. Trzeba, ponieważ człowiek, który zrezygnuje ze swej własnej drogi życiowej, traci szansę wykształcenia własnej autonomii. Postępuje jak robot, działa jak „zaprogramowany”, podporządkowuje się swej lokalnej kulturze i obyczajowości, a sam jest niczym. Nie wiadomo, co jest gorsze, iść na zaturę z powodu uporu czy z powodu ślepego posłuszeństwa? Zwolennicy uprawnień zawsze wybierają wolność i prawo do eksperymentowania z własnym życiem. Podważają wszelki sens posłuszeństwa dla samego posłuszeństwa. Zastrzegają się tylko, że z prawa tego powinny korzystać wyłącznie jednostki dojrzałe, samodzielne, zdolne do dokonania kompetentnych wyborów, których nie będą w przyszłości żałować. Inni ludzie powinni czekać, aż dojrzeją i dobrowolnie poddać się przewodnictwu światlejszych od siebie.

Wartości moralne muszą być **egzekwowalne**. Teoria uprawnień daje każdej jednostce absolutne gwarancje bezpieczeństwa przed ingerencją innych ludzi. Powołanie się na posiadane uprawnienia zapewnia natychmiastowe zaspokojenie roszczeń. Na tym właśnie polega działanie uprawnień. Społeczne uznanie uprawnień likwiduje liczne spory, ponieważ ustanawia jasne i ostateczne reguły ich rozwiązania. Jednak z drugiej strony tam, gdzie istnieją poważne konflikty wartości, przyznawanie uprawnień jest czystą fikcją. Powoływanie się na prawa jest wtedy nieprzekonujące i podważa całą koncepcję uprawnień. Mówiąc ogólnie, nieuznanych roszczeń nie da się nigdy egzekwować za pomocą hasła: „Mam przecież prawo”. Teoria uprawnień nie powoduje tego, że pewne żądania są egzekwowalne.

Domaga się natomiast, by uprawnieniem było nazywane tylko to, co jest bezpośrednio egzekwowalne i by każde społeczeństwo przyznawało swym członkom jakieś uprawnienia. Bez nich życie jest chwiejne, niepewne i niewolniczo poddane dominującej obyczajowości.

Retrospektywne korekty moralnie dopuszczalnych działań są moralnie niedopuszczalne. Istnienie uprawnień znacznie ogranicza wszelkie ruchy stron biorących udział w społecznych interakcjach. Inne systemy etyczne wymagają tylko oględności w działaniu – zabraniają postępować okrutnie i nieuczciwie. Teoria uprawnień dodatkowo zabrania też robić tego wszystkiego, czego inni nie życzą sobie. Nie wolno nikogo uszczęśliwiać na siłę, nawracać na religię, która go nie przekonuje, skłaniać do działań politycznych, które go nie interesują. W tej sytuacji mnożenie uprawnień ponad rozsądną potrzebę znacznie ogranicza skuteczność działań w gospodarce, nauce, obronności itd., bo każdy zawsze może odmówić współpracy. Ponadto przyznanie trwałych praw wyklucza możliwość korygowania ich następstw. Teoria uprawnień żąda nie tylko znacznej jedności w sprawie tego, co jest uprawnieniem, ale nadto wymaga nieomyślności w formułowaniu uprawnień, tak by wykluczona została sytuacja skłaniająca społeczność szanującą je do ograniczenia raz przyznanych praw. Jednoczesne spełnienie tych dwu wymagań jest w praktyce bardzo trudne.

Podobnie **etyka miłości** bliźniego żąda, by każdy człowiek traktowany był z **szacunkiem**, miał równe szanse, nie był degradowany przez silniejszych od siebie i mógł żyć w poczuciu własnej wartości¹⁸. Nie jest to egalitaryzm w wersji roszczeniowej i zaborczej. Etyka miłości apeluje bowiem do uczuć życzliwości, współczucia i braterstwa. Jest etyką, która liczy na siłę moralnego przykładu i na ozdrowiającą moc cierpienia. Wyznawcy *caritas* są przekonani, że każda przemoc budzi odrazę, a prześladowania są prowadzone wbrew intuicjom moralnym prześladowców, złe uczynki budzą wyrzuty sumienia i powodują wewnętrzne przeobrażenie złoczyńcy. Wyznają oni etykę dobrowolnego wyrzeczenia, ustępliwości, nieingerencji, niesprzeciwiania się złu i bezgranicznego wybaczenia. Ta etyka nie

¹⁸ O miłości jako źródle etyki szerzej zob. tamże, s. 99–108.

uczy ślepoty na zło, ale odwrotnie, zaleca widzieć je wyraźnie i jasno, ale unikać go za wszelką cenę. Zabrania więc walczyć ze złem czy usuwać je siłą. Postawę tę reprezentowali przede wszystkim ci wszyscy, którzy chętnie usuwali się ze świata – pustelnicy, asceci, wyznawcy pewnych wersji stoicyzmu, filozofowie Wschodu, religijni nauczyciele dostrzegający heroizm w pokorze i w męczeństwie. Mohandas Gandhi walczył z Anglikami, nakazując swym zwolennikom, by siadali w poprzek drogi, którą miały przejeżdżać wojska brytyjskie. Niekiedy taki bierny opór kończył się masakrą, częściej był zadziwiająco skuteczny. Cywilizowane społeczeństwa zdecydowanie nie lubią, gdy w ich imieniu ktoś używa siły przeciw bezbronnym jednostkom. Nie każde społeczeństwo jest jednak w tym sensie cywilizowane. W niektórych nieposłuszeństwo obywatelskie jest rodzajem dziecinady, na tyle niepoważnej, by jej nie brać serio i na tyle poważnej, by jej uczestników traktować jak przestępców.

Żaden człowiek nie jest zły, może najwyżej być moralnie ślepy i niewrażliwy. Zwolennik etyki miłości bliźniego twierdzi, że całe zło moralne – okrucieństwo, bezduszość, oszustwo, zdrada, kłamstwo, hipokryzja, egoizm – są konsekwencją niezawinionych słabości charakteru lub zewnętrznych wpływów. Człowiek jest z natury dobry i pozostawiony sam sobie staje się refleksyjny, wrażliwy, współczujący i sprawiedliwy. Źródłem zła są trudne warunki życia, chorobliwa, sztucznie wzniecana ambicja, poddanie się negatywnym naciskom społecznym lub ignorancja moralna i zły przykład. Usunięcie tych przyczyn automatycznie prowadzi do rozkwitu pozytywnych cech charakteru i do pokoju społecznego. Zwolennicy nieinterwencji opierają swą etykę na swoście pojętym wyobrażeniu cnoty. Nie cenią siły, sprawności, bezstronności i samowystarczalności, ale są przekonani, że „wystudiowana” niezaradność może budzić tak wielki podziw, jak wysoka sprawność. Stąd przywiązują wielką wagę do wychowania w zamkniętej społeczności. Niezłomność ludzi łagodnych jest najbardziej widoczna wtedy, gdy stoją oni razem i ich wyrzeczenie się siły nie może być interpretowane jako dowód słabości czy tchórzostwa. Jest to świadomy wybór całej grupy, która mogłaby się bronić i walczyć o swoje racje, ale woli dowodzić swej słuszności w milczeniu i w pokorze. Tak postępowali wcześnie chrześcijanie, narażeni na

rzymskie prześladowania, Indianie znużeni beznadziejną walką przeciw białym czy Żydzi odkrywający, że znaleźli się w obozie zagłady.

Cierpliwość, wybaczenie i niesprzeciwianie się złu jest bardziej właściwą metodą moralnego oddziaływania niż stosowanie przemocy. Odpowiadanie złem na zło prowadzi do eskalacji nienawiści, do błędnego koła krzywdy i zemsty, do podejrzliwości i powszechnej utraty poczucia bezpieczeństwa. Niewyczerpana cierpliwość jest więc moralną koniecznością i dowodem wewnętrznej doskonałości. Człowiek odporny na ból fizyczny i psychiczny, znoszący z pokorą obelgi i prześladowania lub zachowujący niezmałcony spokój mimo nieszczęścia i poniżenia wydaje się wewnętrznym siłaczem, kimś niezłomnym i niezniszczalnym. Gdy jest bezsilny, lecz nie wstydi się swej słabości, budzi szacunek i uznanie. Swą siłę moralną ujawnia w zdolności pogodzenia się ze złem bez jego akceptacji. I ta siła psychiczna często wywiera wielki wpływ na otoczenie. Charyzmatyczny męczennik używa minimalnych środków do osiągnięcia wielkich celów, i ta dysproporcja budzi prawdziwe uznanie. Zwolennik takiej etyki nie wykorzystuje słabszego, szanuje poglądy, których nie podziela, nie szuka korzyści i zwycięstwa za wszelką cenę. Gdy cierpiętników jest wielu, to to, co robią, musi zawstydząć egoistów. Nieinterwencja ujawnia wtedy swą moralną siłę. Niesprzeciwianie się złu bywa czasem bardziej skuteczne niż walka ze złem. (Niestety, nie jest tak zawsze).

Nie wolno karać – wystarczającą sankcją moralną jest ukazanie cierpienia i rozczarowania. Nad złem należy płakać, nad złym człowiekiem należy się litować – mówi etyka miłości bliźniego. Jednym z najsilniejszych sposobów oddziaływania w imię łagodnie pojętej moralności jest okazywanie litości i jej wzbudzanie. Człowiek, któremu darowano karę, czuje często dług wdzięczności i chce wykazać, że zasługuje na okazaną łaskę. Człowiek, który jawnie pokazuje, że znalazł się w oplakanyim stanie, budzi litość i wymaga pomocy. Okazanie ufności w czyjąś wielkoduszość działa często jak samospełniające się proroctwo. Daje nawet do zrozumienia, że apelowanie do dobrej strony ludzkiej natury może być wystarczającym środkiem oddziaływania we wszystkich okolicznościach. Człowiek cierpliwie

napominany za którymś razem ulegnie umoralniającym namowom. Z tym jednak, że etyka miłości sprawia czasem wrażenie postawy naiwnej, słabej i pozbawionej godności. Sądzymy zazwyczaj, że ustępliwość jest dobra tylko do pewnych granic. Podobnie cierpliwość, wyrozumiałość, skłonność do kompromisu oraz do wybaczenia mają swoje granice i swych naturalnych, nieustępliwych przeciwników. Są nimi perfidia, nieugięta zawziętość, cynizm i brutalność. I nie wydaje się, by można było skutecznie usunąć te występne postawy samym dobrym przykładem. Miłujący bliźniego ma jednak zawsze prawo powiedzieć, że warto próbować.

Dokonano przeglądu współczesnych teorii wartości i obecnych w nich wartości z zakresu etyki polityki. Po przeanalizowaniu materiału źródłowego wydaje się, że na obecnym etapie rozwoju etyki nie można jeszcze zbudować pełnej (jednej, ogólnej i uniwersalnej) teorii wartości. Na postawione więc w tytule pytanie odpowiada się tu negatywnie.

Katarzyna Polus-Rogalska

Is it possible to create an entire theory of values?

The considerations of scientists interested in political ethics about theory of values are related to the fields that aim to built an entire theory of axiological phenomena concerning history, sociology, political science and economy. (However, they do not explain all the moral problems.) In the article there are analyzed the definitions of values (with the moral evaluations) as well as the theories and systems of values. Besides, a classification of the contemporary ethical theories has been presented. The most important values are explain. It turns out that they do not must be treated with concrete social, political or economical assumptions. They emphasize, however – in majority – the independence, impartiality, value relativism and rationality of arguments. The most important of the contemporary theories of values are: the formalism, the utilitarianism, the ethics of virtue and the ethics of love. After analyzing the sources, it seems that it is impossible yet to create an entire (one, general and universal) theory of values. Thus, the answer to the title question is negative.