

Jan Szmyd

**„CHYBOTLIWOŚĆ” WARTOŚCI I ZASAD MORALNYCH
W ŚWIECIE PONOWOCZESNYM
A STANDARDY ŻYCIA SPOŁECZNEGO I INDYWIDUALNEGO**

Rzeczywistość moralna w cywilizacji współczesnej – zarys

Epoka współczesna z charakterystycznymi dla niej procesami globalizacyjnymi, technologicznymi, informatycznymi oraz z rosnącymi wpływami mediów, komercjalizmu i konsumeryzmu, z większą mocą niż dotychczasowe epoki stymuluje i dynamizuje „chybotliwość” zastanych porządków i ładu w sferze podstawowych wartości i zasad etycznych oraz w dziedzinie osobowych doświadczeń, ocen i wyborów moralnych. W zasadzie jednak nie narusza silnie i dogłębnie zakorzenionego w naturze ludzkiej czynnika moralnego (obojętnie, jak go nazwać i teoretycznie wyjaśnić) i nie załamuje podstawowego trzonu elementarnych wartości i zasad etycznych, co ma fundamentalne znaczenie dla prawidłowego kształtowania egzystencji jednostkowej i zbiorowej człowieka w niesprzyjającej trwałości i uniwersalności porządków moralnych i aksjologicznych w epoce „płynnej nowoczesności”.

Dlatego też teorie głoszące załamywanie się fundamentów moralności w dobie współczesnej, jej upadek czy nieodwracalny regres wydają się filozoficznie i naukowo nieuprawnione, społecznie zaś destrukcyjne i bałamutne. Podobną ocenę odnieść też można do wpływowego współcześnie radykalnego relatywi-

zmu aksjologicznego i tzw. destruktywizmu (postmodernizm, neopragmatyzm, filozofia chaosu, R. Rorty, J. Derrida i inni)¹. Jednakże sytuacja we współczesnej rzeczywistości moralnej jest bardzo złożona. Wskazuje na to choćby fakt, że bezspornemu, poszerzającemu się procesowi relatywizacji wartości i burzenia ich porządków w świadomości i postawach człowieka epoki „ponowoczesnej”, towarzyszy coraz bardziej widoczny i zdobywający uznanie proces przeciwny, tzn. tworzenie się różnorodnych koncepcji antyrelatywistycznych, konstruktywistycznych, holistycznych. Zaznaczają się one głównie w odmianach filozofii environmentalistycznej i ekologicznej (np. T. Rolston, H. Clinbell, M. E. Zimmerman, A. Leopold, H. Skolimowski), w nowszych filozofiach życia (np. A. T. Tymieniecka, P. Singer, K. Lorenz) oraz w dynamicznie rozwijających się nurtach etyki globalnej i ekoetyki (np. H. Jonas, P. Singer, Z. Bauman)². Na przykład w filozofiach ekologicznych na uwagę zasługuje nie tylko podnoszenie, podobnie z resztą jak w różnych nurtach etyki globalnej, nowych uniwersalnych wartości, takich jak np. uznanie, że człowiek z wszystkich kultur, cywilizacji, tradycji i regionów świata jest równoważną wartością autoteliczną, zatem równoważne być winny zobowiązania moralne wobec niego; że życie we wszelkich swych przejawach i postaciach (ludzkie i pozaludzkie), życie holistycznie pojmowane, jest również wartością samą w sobie, autoteliczną. Na podkreślenie zasługuje ponadto formułowanie nowych elementarnych zasad i wymogów moralnych, jak np. empatyczne odnoszenie się do całej ekosfery i przyjęcie przez każdego człowieka roli odpowiedzialnego i troskliwego jej opiekuna-strażnika, uznanie równoważnej rangi każdego jej składnika, nie tylko ludzkiego, antropologicznego, ale i każdego innego³.

Oczywiście, wszystko w człowieku jako swoistym i ewolucyjnie kształtowanym bycie (*human being in evolution*) i tworzonym przezeń świecie, w tym w świecie wartości i zasad moralnych, jest zmienne i relatywne, „płynne” i współzależne, ale nie należy, jak to czynią niektórzy autorzy związani z postmodernizmem lub ze zbliżonymi filozoficznie i światopoglądowo orientacjami myślowymi, absolutyzować „płynności” i relatywności czegokolwiek w sferze bytu i bytowania, w tym także w sferze bytu ludzkiego, w jednostkowej i zbiorowej egzystencji człowieka, w jego naturze i istocie, duchowości i człowieczeństwie, rozwoju gatunkowym i cywilizacyjnym. Metaforycznie tę myśl wyrażając, w „płynnym” świecie i w „płynnych” sytuacjach znajdują się „substancje” czasowo bardziej lub mniej „utwardzone”, układy i stany rzeczy przejściowo stałe, inaczej mówiąc, znajdują się w nim jakby „kryształy”, które płynąc w ogólnym strumieniu, zachowują jednak na pewien czas nierozmiękczoną i względnie zwar-

¹ Zob.: *Filozofia wobec XXI wieku*, red. L. Gawron, Lublin 2004; Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000 [wyd. polskie: *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006].

² W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 2008; J. Bańka, W. Sztumski, *Ekorecentywnizm jako idea ochrony środowiska człowieka współczesnego*, Katowice 2007.

³ H. Skolimowski, *Wizje nowego Millenium*, Kraków 1999; A. T. Tymieniecka, *The Fullness of the Logos in the Key of Life*, t. 1: *The Case of God in the New Enlightenment*, Dordrecht 2009.

tą konsystencję. Należą do nich m.in. pewne cechy natury ludzkiej, składniki podmiotowości i tożsamości indywidualnej oraz zbiorowej człowieka, jego jednostkowego i wspólnotowego „ja”, np. „ja” osobowościowego, etnicznego, narodowego, ogólnoludzkiego. Ponadto także pewne układy podstawowych wartości i zasad moralnych (*basic universal values and norms*), których ocenę, wybór, przestrzeganie albo zaniechanie należy odróżniać od sprawy ich „istnienia”, wygasania czy ożywiania się ich naturalnych źródeł; rzeczywistego ich wzięcia lub zamierania, od silniejszej lub słabszej ich „chybotliwości” czy chwiejności. Należy przy tym założyć, że owa chybotliwość nie przesądza o ich źródłach, korzeniach i w ogóle o istnieniu, a ukazuje jedynie większe lub mniejsze ich „drzenie”, „falowanie”, zmienną funkcjonalność i dynamikę oraz wieloraką zależność od czynników podmiotowych (psychicznych, osobowościowych) i zewnętrznych (sytuacyjnych, społecznych, kulturowych, cywilizacyjnych itp.). Przeto można powiedzieć, że cywilizacja Zachodu na obecnym – w pewnej mierze kryzysowym etapie swego funkcjonowania – nie powoduje w większości społeczeństw, grup społecznych i środowisk zawodowych, jakiegoś wyraźnego regresu moralnego czy zdecydowanego cofnięcia się w rozwoju ogólnej kultury moralnej większości ludzi. A tym bardziej nie wytwarza większego odretwienia moralnego, zbytniego osłabienia wrażliwości moralnej i odruchów ludzkiego sumienia, zwłaszcza w okolicznościach, które zdecydowanie i przekonująco takiej postawy od nich wymagają, np. w przypadku klęsk żywiołowych, nieszczęść zbiorowych itp. Wręcz przeciwnie, stwarza pewne możliwości dla umiarkowanego postępu moralnego, a w każdym razie nie stawia dla niego barier niepokonalnych. Powoduje natomiast duże zintensyfikowanie „chybotliwości” podstawowych wartości, w tym wartości i norm moralnych oraz swoistą ich „płynność”, jednakże w zasadzie nie zagraża ona tzw. moralności naturalnej, głównego źródła i ostoi tych wartości i norm. Ma więc w stosunku do całościowo pojętej rzeczywistości moralnej stosunek ambiwalentny. Stąd określanie tej cywilizacji jako cywilizacji „płynnej” nie wydaje się w pełni uzasadnione⁴. Można ogólnie stwierdzić, że rzeczywistość moralna (teorie i systemy etyczne, kultura i praktyka moralna) jest w istocie swej niejednorodna z rzeczywistością cywilizacyjną (techniką, infrastrukturą materialną, instytucjami społecznymi i politycznymi, aktualnymi standardami i stylami życia itp.). Nadto można dodać, że te dwie, w gruncie rzeczy odrębne, choć od siebie zależne, rzeczywistości nie rozwijają się równolegle, tzn. postęp cywilizacyjny nie idzie w parze z postępowaniem moralnym, czego przykładem jest m.in. fakt, że niektóre społeczności znajdujące się na niższych szczeblach rozwoju cywilizacyjnego osiągają wyższą jakość życia moralnego, aniżeli społeczeństwa wysoko rozwinięte i w zasadzie ich kultura moralna – jak zresztą cała kultura – jest nieporównywalna z kulturą moralną i z innymi składnikami kultury społeczeństw wysoko rozwiniętych.

⁴ J. Szmyd, „Odczytywanie” współczesności – możliwości, ograniczenia, funkcje społeczne życiowe, „Państwo i Społeczeństwo” 2007, nr 3, s. 7–16.

Z drugiej jednak strony nie da się zaprzeczyć, że istnieje pewna współzależność określonych typów cywilizacji i moralności, co na licznych przykładach wykazuje antropologia społeczna i kulturowa oraz historia kultury i cywilizacji. Pewne typy cywilizacji i etapy ich rozwoju sprzyjały i sprzyjają nadal moralności; w rozmaity sposób ją ożywiały i stymulowały – i taką rolę nadal spełniają. Inne zaś typy cywilizacji spełniały i spełniają nadal w stosunku do moralności funkcję ambiwalentną: z jednej strony inspirują i kultywują moralność, dostarczają jej silnych bodźców rozwojowych, dobrych warunków dla jej pomyślnego kształtowania się, z drugiej jednak strony hamują jej progresywne zmiany albo wręcz ją deformują i niszczą – oczywiście to, co jest do zdeformowania lub zniszczenia, bo przecież nie wszystko w moralności ulec może całkowitej deformacji lub destrukcji. Przykładem tego typu, nie dość korzystnej dla moralności i ambiwalentnego do niej stosunku, jest cywilizacja techniczna Zachodu na obecnym postprzemysłowym i informatycznym, „ponowoczesnym” etapie swego rozwoju⁵. Mówiąc obrazowo, w cywilizacji tej rzeczywistość ekonomiczna, polityczna, informatyczna oraz ogarniające ją procesy globalizacyjne, zdecydowanie „osaczają” rzeczywistość moralną, brutalnie i bezpardonowo ją sobie podporządkowują, a nawet brutalnie nad nią zapanowują, czyniąc z niej nierzadko swoiste „getto”, do którego niejako mechanicznie i właściwie bezwiednie, ale jednak dość skutecznie, spychane są nawet podstawowe wartości i zasady etyczne. Zły wpływ na tym polu wykazuje przede wszystkim globalizujący się system ekonomiczny, który nie tylko rodzi i potęguje wyzysk człowieka przez człowieka, łamie solidarność międzyludzką w skali lokalnej i międzynarodowej, generuje i nasila niesprawiedliwość społeczną, poszerza rozpiętość między sferą biedy i ubóstwa a sferą bogactwa i posiadania, ale powoduje rzecz społecznie i moralnie gorszą, a mianowicie kreuje sytuacje wykluczenia z obiegu tego systemu coraz szerszych rzesz ludzkich i czyni z nich istoty „na przemiał”, niepotrzebnych, do wyrzucenia, a przy tym w gruncie rzeczy bezradnych wobec tego systemu. Oznacza to narodziny nowej, niezwykle groźnej dla człowieka alienacji społeczno-ekonomicznej, pozbawiającej nie tylko godziwych warunków życia, ale i podstawowych ich praw i godności, nasilającej nie tylko „chybotliwość” podstawowych wartości moralnych, ale zagrażającej nawet korzeniom moralności jako takiej (moralność można jednak na pewnym obszarze i w określonych warunkach na jakiś czas „wykorzenieć”)⁶.

Człowiek współczesny żyje więc w typie cywilizacji i na etapie jej rozwoju, na którym pojawia się duże nasilenie różnorodnych zagrożeń dla moralności i nie zdezawuowała się teza, mówiąca, że natura ludzka jest pod względem moralnym ambiwalentna, tzn. moralna i niemoralna jednocześnie i że niemoralność, tak jak i moralność, należą do integralnych składników bytu ludzkiego

⁵ J. F. Collange, C. Mengus, *Communication et communion: perspectives theologiques et ethics*, Paris 1987, s. 95–97.

⁶ Por.: *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, red. H. Promieńska, Katowice 2003.

lub – inaczej rzecz ujmując – że niemoralność jest w pewnym sensie nieodłączną częścią moralności, tak jak „nienaturalność” jest w jakiejś mierze nierozzerwalnym elementem „naturalności”.

Można tu jednak stwierdzić, że człowiek doby obecnej pozostaje, mimo różnorodnych trudności, które stwarza dla jego duchowości cywilizacja współczesna i mimo swoistej etycznej ambiwalencji oraz nasilającej się „chybotliwości moralnej”, *homo ethicus* lub *homo moralis* i że zawdzięcza podtrzymanie ludzkiego statusu szczególnej cesze swej natury, którą nazwać można „moralnością naturalną”.

Pojęcie „chybotliwości moralnej”

Przemiany w sferze wartości etycznych w epoce współczesnej są – jak wyżej wykazano – złożone i dynamiczne. Mają coraz większy wpływ na jakość życia zbiorowego i życia indywidualnego wielu jednostek ludzkich niemal wszystkich społeczeństw globalizującego się świata. Jednakże stosowane terminy do opisu tego nader charakterystycznego dla współczesności procesu przemian aksjologiczno-etycznych i moralnych, niemal z dnia na dzień się nasilającego, w rodzaju „kryzys”, „relatywizacja”, „destrukcja”, „załamywanie” itp. nie są w pełni adekwatne i wyjaśniająco skuteczne. Ich słabość heurystyczno-poznawczą łatwo jest wykazać na wielu przykładach (w dalszej części tego artykułu). Nie oznacza to jednak ich całkowitej bezużyteczności przy charakterystyce cech i właściwości procesu, za pomocną w jego opisie i poznawczym przybliżeniu uznać można wprowadzoną do tych rozważań kategorię „chybotliwości moralnej”.

Temu przejętemu z języka potocznego metaforycznemu określeniu nadaje się konotację uściśloną, ale jednak na tyle szeroką, aby można było z jednej strony dość dokładnie objaśniać charakter i istotę ujmowanego procesu, z drugiej zaś strony ukazać jego złożoność i wielowymiarowość, co jest jednym z głównych celów tych dociekań. Aby uniknąć możliwych nieporozumień, nagminnych we współczesnych debatach na temat przemian wartości etycznych, zaznaczyć trzeba, że termin ten posłuży do oznaczenia, co prawda, jednego z najbardziej charakterystycznych i zarazem istotnych typów przemian świata wartości, zwłaszcza wartości moralnych i życia moralnego ogóle, ale niejedynego i prawdopodobnie też nie najważniejszego, natomiast bez wątpienia bardzo znaczącego i rozległego. Próbę więc bliższego określenia kategorii „chybotliwości moralnej” zacząć należy od stwierdzenia, że nie dotyczy ona istnienia i funkcjonowania podstawowych („uniwersalnych”) wartości, te uznane są za względnie trwałe, ale jedynie ich zmiennych relacji do podmiotu ludzkiego: intelektualnego i emocjonalnego ich odbioru, wewnętrznej akceptacji, wpływu na osobowość ich odbiorcy, jego postawy życiowe, style życia, zachowanie; bytowanie jednostkowe i wspólnotowe człowieka w czasach współczesnych. Ściślej mówiąc kategoria „chybotliwo-

ści” w przyjętej tu konotacji, oznacza po pierwsze poszerzanie się lub zawężanie, zwiększanie bądź zmniejszanie – w kontekstach społecznych, kulturowych i cywilizacyjnych – pola praktycznie uznawanych i realnie uwzględnianych podstawowych wartości moralnych oraz wynikających z nich zasad i powinności; po drugie – „uginanie się” pod naporem czynników zewnętrznych (ekonomicznych, politycznych, demograficznych, ekologicznych itp.) i zarazem „wyprostowywanie się” (analogia do trzciny Pascala) podmiotowo żywotnego – w danym miejscu i czasie – kręgosłupa porządku elementarnych wartości i prawideł postępowania; po trzecie rozjaśnianie bądź zaciemnianie istotnego znaczenia i ważności obiektywnych kryteriów podstawowych dóbr i wyborów moralnych; integrację lub dezintegrację spójności zastanych, historycznie i życiowo wypróbowanych, systemów wartości i reguł postępowania; i po czwarte – chodzi tu o bodaj najważniejsze jej znaczenie – kategoria ta oznacza zwiększanie lub zmniejszanie gotowości i potrzeby osobistej akceptacji oraz praktycznej realizacji określonego kręgu podstawowych wartości i zasad etycznych; wrastanie lub obniżanie poziomu właściwego rozumienia i doceniania roli i znaczenia w życiu człowieka kultury moralnej; rozbudzanie lub „zamrażanie” osobistej i zbiorowej wrażliwości moralnej; otwieranie się lub zamykanie na drugiego człowieka, ożywianie się lub „wiednięcie” odniesień empatycznych, altruistycznych i humanistycznych w interakcjach międzyludzkich; ożywianie bądź „wysychanie” skłonności i motywacji humanitarnych i opiekuńczych jednostek albo nawet całych zbiorowości ludzkich.

„Chybotliwość moralna” nie oznacza, oczywiście, wszelkiej zmiany moralności; nie ogarnia – bo ogarnąć nie może – wszystkich różnorodnych jej przemian i transformacji. Sprowadza się jedynie, jak wyżej zaznaczono, do zakresowo ograniczonego, jednakże charakterystycznego i znaczącego – zwłaszcza w kontekście współczesnej cywilizacji, przejawu zmian, ściślej mówiąc naruszeń ogólnej kondycji i stabilności, okresowego osłabienia żywotności, siły i funkcjonalności czynnika moralnego w życiu jednostkowym i zbiorowym człowieka współczesnego, czy po prostu przejściowego nadwężenia jego roli w tym życiu.

Przed wszystkim zaś „chybotliwość moralna” oznacza okresowe swoiste zachwianie i osłabienie, zawężenie i „rozrzedzenie” czy zbytnie wyselekcjonowanie podmiotowych odniesień do zastanego świata wartości etycznych oraz czasowe wygaszenie dynamiki i żywotności elementarnych tendencji i składników „moralności naturalnej”, tzn. ukształtowanych i zakorzenionych w naturze ludzkiej w złożonym procesie rozwoju gatunkowego człowieka w jego wielowiekowej ewolucji biologicznej, kulturowej, społecznej i cywilizacyjnej predyspozycji moralnych.

Ogólnym założeniem jest teza, zgodnie z którą dłuższemu czy krótszemu zachwianiu, nadwężeniu a nawet załamaniu w „naturalnej moralności” ulega to, co jest w niej względnie trwałe i gatunkowo wspólne, czyli układ powszechnych

i uniwersalnych wartości i zasad oraz naturalnych ludzkich odruchów, reakcji, odczuć i nastawień moralnych – głęboko tkwiących w konstytucji psychicznej każdego „normalnego” człowieka predyspozycji i inklinacji moralnych.

Ten typ zmian, które określa się mianem „chybotliwości moralnej” uwarunkowany jest przede wszystkim określonymi zmianami kulturowymi i społecznymi, związanymi z obecnym etapem rozwoju cywilizacji techniczno-informatycznej, z takimi jej procesami, jak globalizacja i medializacja życia, zbytnia pragmatyzacja i instrumentalizacja oraz charakterystycznymi dla niej zjawiskami, jak konsumeryzm i funkcjonalna reifikacja stosunków międzyludzkich.

Pojęcie „moralności naturalnej”

Charakterystyczną cechą „chybotliwości moralnej” w szerokim jej rozumieniu jest przede wszystkim to, że mimo większej lub mniejszej chwiejności wewnętrznych i zewnętrznych jakości moralnych, tkwiący w naturze ludzkiej „korzeń moralności” pozostaje w swym naturalnym podłożu w zasadzie nienaruszony, a w każdym razie łatwo nie bywa „wykorzeniany”, zatem „drzewo moralności” pozostaje nienaruszone – bez względu na to, jak mocna i częsta jest jego „chybotliwość” oraz w jakim czasie i w jakiej sytuacji społecznej czy egzystencjalnej się ona dokonuje.

Ten pierwotny i względnie trwały związek, „korzeń moralności”, jest przyrodzony naturze ludzkiej – nie licząc patologicznych czy zdeformowanych odmian owej natury lub wyjątkowo ekstremalnych okoliczności zewnętrznych – ów pierwiastek etyczny, zwany sumieniem czy poczuciem moralnym, konstytuuje właśnie tzw. moralność naturalną⁷, potwierdzaną zarówno w różnych kierunkach współczesnej nauki (np. w fenomenologii i neofenomenologii, neopsychoanalizie i psychoanalizie humanistycznej, personalizmie chrześcijańskim i tzw. filozofii spotkania, ekofilozofii i recentywizmie itp.), w tym w niektórych naukach społecznych (np. w psychologii rozwojowej i osobowości, neuropsychologii, antropologii społecznej, w nowszych teoriach moralności i innych koncepcjach teoretycznych i empirycznych)⁸.

W niniejszym artykule uwaga będzie zwrócona jedynie na teoretyczne ujęcia „moralności naturalnej” i towarzyszącej jej w określonych kontekstach społecznych i cywilizacyjnych „chybotliwości moralnej” w twórczości wybranych filozofów, etyków i psychologów (Peter Singer, Richard M. Hare, Hugh McDo-

⁷ J. Szmyd, *Kryzys moralności w świecie ponowoczesnym*, Warszawa 2008, s. 57–76; idem, *Pogoda dla etyk sumienia – nie dla kodeksów i nihilizmu moralnego*, „IDO. Ruch dla Kultury” 2010, nr 10, s. 11–16 i inne prace tegoż autora.

⁸ Zob. m.in.: T. Kotarbiński, *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956; W. Szewczuk, *Sumienie. Studium psychologiczne*, Warszawa 1988; J. Bańka, *Sumienie jako poręczenie moralne wyboru najlepszego*, [w] *Etyka wobec problemów współczesnego świata...*; P. Singer, *One World. The Ethics of Globalization*, Yale 2002 [wyd. polskie: *Jeden świat. Etyka globalizacji*, tłum. T. Cieśliński, Warszawa 2006].

nald i Lawrence Kohlberg). Dobór tych zróżnicowanych stanowisk filozoficznych, etycznych i naukowych przy ujmowaniu omawianych tu zjawisk nie jest przypadkowy. Wynika on z założenia, że w wielu przypadkach złożonego procesu poznawczego, zdroworozsądkowego lub wręcz potocznego, do ustalenia określonego stanu rzeczy zwykle wiodą różne drogi teoretycznego i empirycznego poznania, podejmowanego z różnych opcji myślowych i perspektyw „widzenia” oraz „odbierania” rzeczywistości, a nawet wiodą do wspólnego celu poznawczego zdecydowanie odmienne teorie i systemy filozoficzne. Wiele wymownych i nierzadko zaskakujących przykładów tej charakterystycznej i nieco właśnie zaskakującej „przypadłości” epistemologicznej dostarcza m.in. współczesna fizyka⁹, najnowsza filozofia¹⁰, a zwłaszcza współczesna etyka jako dziedzina poznawcza¹¹. Okazuje się dość często, że pewien wspólny mianownik i podobne punkty dojścia wykazują różne teorie naukowe, odmienne koncepcje filozoficzne oraz zróżnicowane idee i dążności etyczne. Zatem warto, jak się wydaje, przyrzec się temu spotkaniu w różnorodności i prześledzić nie tylko oczywiste różnice i odmienności prezentowanych stanowisk, ale także zastanawiające i nieco zaskakujące, zbliżenia i podobieństwa tych stanowisk.

„Moralność naturalna” i „chybotliwość moralna” w ujęciu filozoficznym – wybrane stanowiska

Etyka Petera Singera i Richarda Hare’a a „chybotliwość moralna”

W pierwszej kolejności przytoczone tu zostaną teoretyczne koncepcje dwóch wybitnych etyków z ośrodka kalifornijskiego – Petera Singera¹² i Richarda M. Hare’a¹³.

⁹ R. Penrose, *The Basic of Quantum Mechanics*, Cambridge 2000; P. Williams, *Uncertain Journey*, New York 2001; J. Czerny, *Czy prawo Moore’a detronizuje osobę ludzką*, Katowice 2005.

¹⁰ *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995; Z. Bauman, K. Teister, *Conversations with Zygmunt Bauman*, Blackwell Publishers 2001 [wyd. polskie: *O pozytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tłum. E. Krasieńska, Warszawa 2003]; *Człowiek i świat. Współczesne dylematy. Rozmowy Zdzisława Słowika*, Warszawa 2007.

¹¹ P. Singer, *A Companion to Ethics*, Blackwell 1991 [wyd. polskie: *Przewodnik po etyce*, red. wyd. pol. J. Górnicka, Warszawa 2000]; *Etyka wobec problemów współczesnego świata...*

¹² Peter Singer – filozof, etyk, jeden z wybitniejszych i wpływowych współczesnych intelektualistów; profesor filozofii i dyrektor Centre for Human Bioethics w Monach University w Melbourne, profesor bioetyki w University Center for Human Values Uniwersytetu w Princeton, współredaktor międzynarodowego czasopisma „Bioethics”, autor licznych prac z zakresu etyki, bioetyki, etyki globalnej i filozofii społecznej, m.in.: *Democracy and Disobedience*, Oxford 1973; *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York 1975; *Animal and the Value of Life*, [w:] *Matters of Life and Death*, New York 1980; *Practical Ethics*, Cambridge University Press 1979; *The Expanding Circle*, Ferrar, Straus and Giroux, New York 1981; *A Companion to Ethics*, Basil Blackwell Ltd 1991; *One World. The Ethics of Globalization*, Yale University Press 2002

¹³ Richard M. Hare – jeden z wybitnych współczesnych filozofów moralności, profesor University of Florida, emerytowany profesor University of Oxford, autor głośnych prac z dziedziny filozofii i teorii moralności, m.in.: *The Language of Morals*, Oxford 1952; *Waiting: Some Pitfalls*, [w:] *Agent, Action and Reason*, red.

Pierwszy z nich zwraca uwagę nowoczesną, kulturowo-społeczną koncepcją „stałości” i relatywnej „niezmienności” natury ludzkiej oraz powiązanej z nią moralności, która w toku swego naturalnego ewolucyjnego rozwoju (w kontekście psychologicznym, społecznym, cywilizacyjnym i kulturowym) stopniowo się antropologicznie „uwspólnia”, integruje, coraz wyraźniej uwypuklając w sobie to, co jest w niej wspólne, osłabiając zaś i spychając na dalsze plany to, co „różne”, „odmienne”, „inne”, partykularne. Moralności, w której coraz widoczniej upodobniają się do siebie charakterystyczne dla niej konflikty, napięcia, wahania i dylematy. W owym ewolucyjnym procesie widoczne staje się to, że we wszystkich odmianach etyki i moralności, jakie ludzie stworzyli w swych dziejach, jest coś bezspornie wspólnego: różne potwierdzenia tego, że ludzie z upływem czasu zbliżają się do siebie mentalnie i moralnie, że ich moralność i jej główne podłoże – „natura” – ma pewne cechy powtarzalne, ujawniające się niemal we wszystkich społeczeństwach (wielkich i małych, rozwiniętych i nierozwiniętych, etnicznie i kulturowo zróżnicowanych i jednorodnych), co wiąże się ze stałym rozwojem życiowo praktykowanej moralności i teoretycznej myśli etycznej. Co więcej, istnieje pewne podobieństwo niektórych cech natury ludzkiej z naturą długowiecznych, inteligentnych i społecznych ssaków. Wymowne jest tu stwierdzenie P. Singera, zgodnie z którym

Etyka nie jest [...] bezsensownym zbiorem fragmentów przeznaczonych dla różnych ludzi w różnym czasie. Wbrew historycznym i kulturowym różnicom poglądów na temat powinności moralnych, poglądy nasze coraz bardziej zbliżają się do siebie. Natura ma bowiem swe stałe cechy i jest zaledwie kilka sposobów współzycia ze sobą istot ludzkich i ich rozwoju. W rzeczy samej [...] pewne cechy natury ludzkiej powtarzają się we wszystkich społeczeństwach, a także wspólne są wszystkim długowiecznym, inteligentnym, społecznym ssakom; cechy te ujawniają się zarówno w naszym zachowaniu, jak i w zachowaniu wszystkich naczelnych¹⁴.

Zdrowe w sferze swej psychiki zbiorowej, mentalności i charakteru społecznego społeczeństwa, nie ulegające istotnym trendom dezintegracyjnym i rozkładowym ludzkie wspólnoty upodobniają się do siebie bez względu na swą wielkość, różnice etniczne i inne. Proces ten ogarnia też dziedzinę uznawanych przez nie wartości, doświadczanych wahań i dylematów moralnych.

[...] to, co w pewnym społeczeństwie czy w pewnej tradycji religijnej uchodzi za cnotę, jest zapewne nią i w innej; co więcej, zbiór cnot cenionych w wielkiej kulturze moralnej, nigdy nie będzie podstawową częścią zbioru moralnych przywar w innej kulturze. (Wyjątki od tej reguły są krótkotrwałe.) Dotyczą społeczności w stanie upadku lub ostatecznego rozkładu. Natomiast w ramach każdej tradycji obserwujemy te same wahania¹⁵

R. Binkley, Basil Blackwell 1971; *Nothing matters*, [w:] *Applications of Moral Philosophy*, Berkeley 1972; *Moral Thinking: Its Levels and Point*, Oxford University Press 1981; *Essays in Ethical Theory*, Oxford University Press 1989.

¹⁴ *Przewodnik po etyce...*, s. 589.

¹⁵ *Ibidem*, s. 590.

Wzrastające w procesie historycznym i kulturowym podobieństwo moralne różnych społeczeństw wiąże się też z narastającym podobieństwem treści różnych koncepcji i systemów etycznych, w każdym razie tak rzecz się ma w ramach kultury zachodniej:

Historia zachodniej etyki filozoficznej pokazuje [...] że poczynając od najdawniejszych myśli – myśli greckiej – aż po dzień dzisiejszy odnajdujemy co pewien czas te same stare poglądy i te same stare spory¹⁶. [W związku z tym] [...] jesteśmy w stanie dojść do porozumienia na temat podstawowego sensu dobra i zła, podobnie jak doszliśmy do porozumienia w innych dziedzinach życia intelektualnego. [...] [Okazuje się np., że tzw. złota reguła] jest centralną kategorią kilku wielkich systemów etycznych.

Teza o podobieństwie i zbliżeniu do siebie w istotnych treściach znacznej części kierunków etycznych stała się jednym z głównych wątków badawczych w tzw. uniwersalnym preskrytywizmie, stworzonym w głównej części przez znanego współczesnego etyka – Richarda M. Hare'a¹⁷. Na gruncie tej tezy, przyjętej jako naczelne założenie badawcze w zakresie problematyki etycznej, próbuje się zidentyfikować i określić cechy wspólne ważniejszych kierunków etycznych i wypracować pewną konstruktywną ich syntezę, potwierdzając i uzasadniając w niej, logicznie i empirycznie, swoisty uniwersalizm etyczny¹⁸.

Uniwersalny preskrytywizm to próba ustalenia, jakie błędy i jakie trafne intuicje kryją się w innych rozpowszechnionych teoriach etycznych. Pozwala to uniknąć błędów każdej z owej teorii, zachowując jednocześnie trafne ich intuicje i umożliwiając w ten sposób ich syntezę. Zaś wyrażenie „teoria etyczna” oznacza próbę sprecyzowania treści pytań dotyczących moralności. Co znaczą zdania jakich używamy w dyskursie moralnym; jaka jest natura pojęć moralnych czy samej moralności? Jeśli próby te zostaną uwieńczone powodzeniem, uzyskamy ważne dla teorii etycznej dane epistemologiczne: na czym moglibyśmy się oprzeć, udzielając racjonalnych odpowiedzi na nasze pytania moralne? A może nie ma takich odpowiedzi, może jest to tylko nasze poczucie moralne lub narzucony nam obyczaj? Z drugiej strony, jeśli można by rozważać problemy moralne w sposób racjonalny, czy oznaczałoby to, że musi istnieć jakaś moralna prawda lub fakty, które można odkryć¹⁹.

Ten względny uniwersalizm etyczny, tzn. teza o podobieństwie i powtarzalności w różnych systemach myśli etycznej określonych poglądów i koncepcji etycznych, odzwierciedla i potwierdza też względny uniwersalizm moralny, tzn. podobieństwo i powtarzalność w różnych społeczeństwach i w postawach większości ludzi podstawowych odczuć i intuicji etycznych, reakcji i zachowań moralnych, tudzież takich samych lub podobnych wątpliwości i dylematów etycznych.

Na szczególną uwagę w uniwersalnym preskrytywizmie zasługuje akcent położony na pewnych fundamentalnych elementach, nie tracących na swym zna-

¹⁶ *Ibidem*, s. 589–591.

¹⁷ *Ibidem*, s. 499–511.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 499.

czeniu w aktualnie podejmowanych ocenach, wyborach i zachowaniach moralnych, czyli elementach każdego rodzaju „żywej”, życiowo praktykowanej, a nie tylko intencjonalnie i słownie wyrażanej moralności, tj. zaakcentowanie dużej, wręcz decydującej, roli w życiu moralnym praktycznej mądrości i zdrowego rozsądku ([w rodzaju *phronesis* Arystotelesa czy „praktycznego rozumu” Kanta i podobnych koncepcji innych myślicieli) oraz tzw. mądrości wieków, czyli kumulacji wypróbowanych i ukształtowanych w doświadczeniach życiowych człowieka zbiorowych i indywidualnych w ciągu stuleci intuicji, przemyśleń oraz indywidualnych „rozeznań” i ocen sytuacji moralnych.

Historycznie ukształtowana praktyczna mądrość życiowa oraz z pozoru staromodna „mądrość wieków” są nie do pominięcia we współczesnych ocenach, wyborach i postawach moralnych – jeśli akty te mają być w miarę trafne, słuszne i godziwe. Co więcej, przysługuje im pewien rodzaj etycznego autorytetu, gdyż „mądrość wieków [...] jest wynikiem refleksji wielu ludzi w różnych sytuacjach”²⁰.

W uniwersalnym preskrytywizmie sformułowane są też cenne, choć dyskusyjne i w praktycznym zastosowaniu raczej trudne, pewne prakseologiczne rady postępowania moralnego i reguły określania się moralnego w niektórych sytuacjach życiowych czy – używając wprowadzonej do tych rozważań kategorii „chybotliwości moralnej” – wychodzenie ze stanu chwiejności i niepewności postaw moralnych. Oto niektóre z nich:

- należy wyrabiać w sobie takie dyspozycje i przymioty, które skłaniałyby do takiego postępowania, jakie zaleciłby „myśliciel bezstronny i zdolny do doskonałego krytycznego rozważania kwestii moralnych”;
- trzeba rozwijać w sobie takie dyspozycje i przymioty, które w razie potrzeby dawałyby umiejętność spontanicznego, intuicyjnego wręcz odruchowego postąpienia czy zachowania moralnego, zwłaszcza gdy brak czasu nie pozwalałoby na jego rozumowe rozważenie;
- krytyczne roztrząsania czynu moralnego podejmować należy raczej wówczas, kiedy wyrobione wcześniej przez ogólne dyspozycje rozumowe nastawienia moralne znajdują się w konflikcie, „choć i wtedy będziemy wątpić w nasze możliwości”;
- należy „rozwijać te same intuicje (moralne), do jakich odwoływali się intuicjoniści w historii etyki i moralności oraz silne skłonności, aby podążać za tymi intuicjami oraz inne uczucia moralne (jak np. miłość), które te intuicje wzmocnią”;
- należy przyjąć, że „wspólne myślącym ludziom przekonania moralne są właśnie tymi, jakie należy żywić”;
- winno się też przestrzegać złotej reguły (kantowskiej), w myśl której „należy postępować wobec innych tak, jak chcielibyśmy, aby oni wobec nas postępowali, i miłować bliźniego swego jak siebie samego”;

²⁰ *Ibidem*, s. 510.

- na koniec należy traktować człowieka zawsze jako cel, nigdy zaś tylko jako środek²¹.

Łatwo zauważyć, że w powyższych radach dotyczących okoliczności i sposobu podejmowania ocen, wyborów, decyzji i czynów moralnych ważną rolę wyznacza się zarówno intuicji, jak i rozumowaniu, choć pierwszej przypisuje się na ogół główną rolę. Łączy się w nich imperatywy etyki kantowskiej z wymogami etycznymi utilitaryzmu, nie pomijając podstawowych wskazań i kategorii antycznej myśli etycznej, np. użyteczności w kształtowaniu postawy moralnej „słusznego pragnienia” Platona czy „praktycznej mądrości” Arystotelesa.

Naturalistyczny uniwersalizm etyczny Hugh McDonalda a „chybotliwość moralna”

Godną uwagi koncepcję „moralności naturalnej” i funkcjonalnego jej przejawu w postaci tzw. chybotliwości moralnej przedstawiają też różne odmiany tworzonej współcześnie etyki environmentalistycznej i globalnej – od klasycznej już propozycji owych rodzajów etyki w twórczości Hansa Jonasa, do jednej z najnowszych ich koncepcji w ujęciu Hugh McDonalda²².

Ta ostatnia koncepcja, określana mianem „etyki kosmopolitycznej” potwierdza, z jednej strony, niektóre elementy wcześniejszych, w tym klasycznych, ujęć „moralności naturalnej” oraz pewne założenia przedstawionej wyżej koncepcji „chybotliwości moralnej”, a z drugiej interesująco te pojęcia wzbogaca. Zachęca więc do krótkiego choćby jej rozważenia. Jedną z ważniejszych tez w tej koncepcji głosi, że natura ludzka jest bardziej „uniwersalna” aniżeli kultura, przy niezbędnym założeniu, że owa uniwersalność jest względna, tzn. zależna od wielu czynników: ewolucyjnych, historycznych, społecznych, filogenetycznych. W sferze swej natury ludzie są w zasadzie niezmienni i ciągle prawie tacy sami. Natomiast w sferze kultury są oni ewidentnie zmienni i zróżnicowani.

W związku z takim stanem rzeczy myśl ludzka od dawna i obecnie także poszukuje tego, co w człowieku trwałe i niezmienne głównie w jego naturze, mniej zaś w kulturze. Już w starożytności budowano zręby filozofii (Sokrates, Platon, Arystoteles i inni) przede wszystkim na cechach i zaletach natury ludzkiej: rozumie, woli, zdolnościach językowych, podobieństwach indywidualnych, „zmyśle moralnym” itp., mniej natomiast na zmiennych i zróżnicowanych cechach i właściwościach kulturowych różnych miast-państw, ludów i plemion.

Tego rodzaju osadzenie filozofii przeważa niemal w całej tradycji oraz w nowszych i najnowszych jej kierunkach (np. kantyzmie, fenomenologii, per-

²¹ *Ibidem*, s. 509.

²² Zob. m.in.: H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. Main 1979; H. McDonald, *Environmental Philosophy's Challenge to Humanism. Revaling Cosmopolitan Ethics*, „Free Inquiry” 2009, Vol. 30, No. 1, s. 36–40.

sonalizmie, psychoanalizie itp.). Stąd też bierze się także osadzenie głównie na naturze ludzkiej tego odgałęzienia filozofii moralnej, którą określa się mianem etyki naturalnej (naturalistycznej) – odwołującej się do naturalnych dyspozycji i usposobień moralnych człowieka. Dyspozycji i usposobień rozmaicie nazywanych („instykt”, „popęd”, „skłonność”, „predyspozycja”, „poczucie”, „sumienie” itp.), wyjaśnianych i uzasadnianych w różnych odmianach naturalistycznej i swoiście uniwersalistycznej orientacji etycznej. Natomiast rodzaje tzw. etyki kultur z reguły popadają w taki czy inny relatywizm, partykularyzm i wariabilizm, co nie oznacza jednak, by tzw. chybotliwość moralna była dla nich większym problemem, niż dla etyki naturalistycznej.

Charakterystyczne w tym jest zagadnienie „chybotliwości moralnej” związane przede wszystkim z uniwersalistycznymi nurtami w myśli etycznej, ściślej z wyjaśnianiem przez nie różnych aspektów praktyki życia moralnego. Zaczynające wyraźnie określać swe miejsce we współczesnej myśli etycznej kierunku filozofii i nauki moralności, takie na przykład jak environmentalizm etyczny, etyki ekologiczne i globalne, „kosmopolityczne” i „humanistyczne” zajmują dość osobliwe stanowisko tej kwestii. Z jednej strony głoszą one, na różne zresztą sposoby, pewną uniwersalność określonych zasad moralnych (*the universality of moral principles*) oraz elementarnych poczuć i odniesień moralnych, takich np. jak odpowiedzialność (*responsibility*), obowiązek (*duty, moral obligation*), uwzględnianie racji drugiego (*considerability*), dbałość o wewnętrzny porządek moralny (*moral considerability*), sprzyjanie postępowi moralnemu (*moral progress*), który jest optymistycznie zakładany mimo widocznych przejawów kryzysu, a nawet regresu moralnego. Co więcej, owe rodzaje etyki na ogół zgodnie zakładają możliwość i zarazem konieczność, w miarę dalszego indywidualnego rozwoju człowieka i ogólnego postępu kultury moralnej – „rozciągnięcia” uniwersalnych zasad i odniesień moralnych na „dalszego innego”, na jednostki i społeczności z wszystkich kultur i kontynentów, na wszystkie ludzkie zbiorowości, bez względu na różnice geograficzne, rasowe, kulturowe i cywilizacyjne, a nawet na znaczny krąg świata zwierząt.

Z drugiej jednak strony pojawiają się w dyskursie owych rodzajów etyki „gorące” opisy różnorodnych przejawów, bardziej lub mniej intensywnych i nasilających się – z różnych przyczyn – „chybotliwości moralnej” w odniesieniu do tych zasad, wartości i imperatywów moralnych, z założenia w ramach tych koncepcji, w jakiejś mierze uniwersalnych. Ma tu więc miejsce swoista dialektyka uniwersalności i chybotliwości. Uzewnętrznia się ona m.in. w chybotliwych, wahających się, czasowych, nigdy ostatecznych, przesunięciach w hierarchii podstawowych zasad i wartości moralnych, w nieustannych, bardziej lub mniej zasadniczych, rekonstrukcjach ich porządku i ładu wewnętrznego. Zaskakuje na przykład w tym procesie m.in. to, że zyskują w nim na swej randze takie zasady, jak odpowiedzialność, obowiązkowość, uznanie dla postępu technicznego, solidarność międzyludzka, otwartość dla innych, negatywny stosunek do głodu,

ubóstwa, bezrobocia, gwałcenia suwerenności państw i narodów, ochrona środowiska naturalnego itp., a tracą, niestety, na swym uznaniu takie, jak prawdomówność, uczciwość, życzliwość, rzetelność, spolegliwość, sprawiedliwość, równość, altruizm, wyrozumiałość czy miłosierdzie.

Niektóre zaś wartości i zasady pozostają – jak to wykazują m.in. badania nad aktualnym systemem wartości młodzieży – prawie nienaruszone. Należą do nich m.in. szczęście osobiste i rodzinne, miłość, przyjaźń, partnerstwo, rodzina, dzieci, sukces zawodowy, szacunek społeczny, interesująca i dobrze płatna praca itp.²³ Czyli można stwierdzić, że w sferze aktualnych systemów wartości i zasad etycznych odnotować można znaczną ich dynamikę, a zarazem pewne napięcia i zmieniające się współrelacje. Proces ten ujawnia się również w niepozabawionej wahań tendencji do podważania zasadności i uchylania lub przynajmniej przesuwania na dalsze plany tradycyjnych ogólnofilozoficznych i światopoglądowych przesłań systemów etycznych, takich zwłaszcza jak antropocentryzm (w wersji skrajnej antroposozwinizm – *human chauvinism*), metafizyczny transcendentizm aksjologiczny (przyjmowanie nieantropogennych źródeł wartości i zasad etycznych), spirytualizm (ściśle duchowa geneza i istota wartości i zasad), etnocentryzm (uzasadnianie moralności „racjami” narodowymi czy plemiennymi) itp. i sytuowanie wahańskiej się i popadającej w sprzeczności myśli etycznej na pozycjach kosmocentrycznych i naturalistycznych. Przykładem różnych wahań w tym zakresie może być m.in. ekoetyka Henryka Skolimowskiego czy neonaturalistyczna myśl etyczna Konrada Lorenza. Ci wybitni myśliciele założyli bezdowodowo i przypuszczalnie przy niepełnym osobistym przekonaniu – autonomiczność Ducha (Boga), duchowości w strukturze naturalnego i materialnego Wszechbytu (Kosmosu – Przyrody)²⁴.

Różne przejawy „chybotliwości moralnej” zachodzą jednak, jak to jest widoczne choćby w codziennych obserwacjach przebiegu życia ludzi współczesnych, w sferze indywidualnej i zbiorowej wrażliwości moralnej, w dziedzinie uczuć i zachowań moralnych, odniesień i postaw etycznych. Przy czym rozpiętość odchyień nastrojów, uczuć i poglądów moralnych jest bardzo duża: od żywiołowych i spontanicznych przejawów altruizmu i spolegliwości do oznak powszechnego egoizmu i skrajnej egotycznej interesowności, od nagłych i nieoczekiwanych wybuchów solidaryzmu społecznego do „zatwardziałej” obojętności społecznej i zasklepienia się w kręgu wyłącznie własnych spraw i problemów, od żywej reakcji na kłopoty, cierpienia, tragedie życiowe innych do niemal zupełnego „zamrożenia” zainteresowań i życzliwej intencjonalności w stosunku do „obcego”, „nie-naszego”, od szlachetnych porywów życzliwości i miłosierdzia do zdecydowanej niechęci, zawiści, bezinteresownej nieżyczliwości, wrogości

²³ L. Kocik, *Wzory małżeństwa i rodziny. Od tradycyjnej jednorodności do współczesnych skrajności*, Kraków 2002; K. Ley, *Rodzeństwo – miłość, nienawiść, solidarność*, Warszawa 2004.

²⁴ H. Skolimowski, *Filozofia życia. Ekofilozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1993; K. Lorenz, *Die acht Totsunden der zivilisierten Menschheit*, München 2000.

i nienawiści, od deklaratywnego głosu człowieka do bezwzględnego i brutalnego ich gwałcenia, od formalnie akceptowanego humanizmu i międzyludzkiego braterstwa do brutalności, gwałtu i ludobójstwa. A więc „chybotliwość moralna” ma rozliczne oblicza, wykazuje przejawy zarówno teoretyczne, jak i praktyczne, różne stopnie intensywności, niejednakowy czas trwania, różną „wahadłość” i różne przejściowe upostaciowanie.

Moralność naturalna a „chybotliwość” etyczna z perspektywy psychologicznej – ujęcie Lawrence’a Kohlberga

Pomyślną okolicznością przy poznawczym wyświetlaniu zagadnienia trwałości i „chybotliwości” postaw moralnych jest m.in. to, że poza filozofią, pomocne stają się wyniki poznawcze niektórych działów współczesnej psychologii, zwłaszcza psychologii rozwojowej i osobowości.

Z zakresu tej pierwszej specjalizacji wsparcia dla rozważanego tu zagadnienia dostarczają niemal wszystkie składniki dosyć kontrowersyjnej, ale nieobalanej teorii progresywnego rozwoju moralności indywidualnej – rozpatrywanej w ścisłym związku z rozwojem psychiki każdej jednostki ludzkiej – Lawrence’a Kohlberga²⁵ i zwolenników tej teorii, m.in. Lawrence’a Thomasa²⁶. W teorii L. Kohlberga na uwagę zasługują m.in. następujące tezy: „istnieją uniwersalne stadia moralnego rozwoju; [...] istnieją uniwersalne zasady etyczne, które wszyscy winni respektować. Są one pierwotne względem prawnych i instytucjonalnych obowiązków; [...] rozwój moralny posuwa się w ustalonym porządku ku górze [...], jest ruchem ku przodu”. Badacz wyróżnił sześć stadiów tego „ruchu”, a mianowicie: stadium 1 („stadium kary i posłuszeństwa”), stadium 2 („stadium indywidualnych celów instrumentalnych wymiany”), stadium 3 („stadium międzyosobowych stosunków, oczekiwań i wzajemności”), stadium 4 („stadium ładu społecznego i przestrzegania społecznych reguł”), stadium 5 („stadium podstawowych praw i umowy społecznej”) oraz stadium 6 („stadium uniwersalnych zasad etycznych”). Najbardziej obiecujące jest tu stadium szóste, które można ująć następująco:

Istnieją uniwersalne zasady etyczne, które wszyscy winni respektować. Są one pierwotne względem prawnych i instytucjonalnych obowiązków. Postępujemy słusznie, ponieważ jako istoty rozumne uznajemy ważność tych zasad i godzimy się ich przestrzegać²⁷.

L. Kohlberg dodał do tej charakterystyki niezbędne wyjaśnienia:

²⁵ L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, t. 1: *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and Idea of Justice*, New York 1981.

²⁶ L. Thomas, *Living Morality: A Psychology of Moral Character*, Philadelphia 1989.

²⁷ Cyt. za: L. Thomas, *Moralność i rozwój psychologiczny*, [w:] *Przewodnik po etyce...*, s. 514–515.

[...] rozpoczynamy życie jako istota egocentryczna, po czym w toku rozwoju intelektualnego – rozwiązując coraz bardziej skomplikowane konflikty i doskonaląc zdolność sympatii – dochodzimy do moralności altruizmu – zainteresowania losem innych ludzi; [...] konflikty są koniecznym składnikiem społecznych interakcji, odwoływanie się do moralności jest jednym ze skuteczniejszych sposobów rozstrzygnięcia konfliktów; [...] po to, by sprostać coraz bardziej skomplikowanym konfliktom, trzeba przejść do następnego stadium, w którym wyższa forma moralnego rozumowania okaże się bardziej skuteczna niż poprzednia; [...] myślenie moralne na każdym następnym szczeblu rozwoju jest pod względem moralnym i poznawczym coraz bardziej adekwatne do sytuacji konfliktowej; [...] pewne przekonania moralne, wartości, sądy i zachowania są charakterystyczne dla wszystkich istot ludzkich w różnych okresach życia²⁸.

Teoria rozwoju moralnego jednostki ludzkiej potwierdza punkt widzenia współczesnej psychologii rozwojowej na uniwersalny charakter tego procesu i takież charakter podstawowych jakości moralnych (uczuć, przekonań, sądów, zachowań, odniesień interpersonalnych itp.). Zakładając, że moralność należy do jednych z najskuteczniejszych sposobów rozwiązywania nieodłącznych od interakcji międzyludzkich różnorodnych konfliktów, omawiana teoria potwierdza istnienie licznych napięć, poważnych trudności motywacyjnych i decyzyjnych oraz mniej lub bardziej dramatycznych dylematów w obrębie naturalnej i rozwojowej moralności; trudności i dylematów pojawiających się nieuchronnie w pewnym sensie prawidłowej i powtarzającej się dynamice każdorazowego rozwoju psychicznego jednostki ludzkiej. Zwłaszcza w przechodzeniu jej w toku rozwoju moralnego w wyższe stadia tego procesu a także w codziennym praktykowaniu „żywej moralności” (*living morality*).

Czym innym jest potencjalne „istnienie” uniwersalnych zasad i wartości moralnych, a czym innym ich osobiste interioryzowanie, indywidualne przyswajanie i praktykowanie. Według L. Kohlberga, staje się to w pełni możliwe dopiero na szczeblu najwyższych faz rozwoju moralnego, a przy tym w sytuacji dużego osobistego wysiłku ludzkiego i posiadania przy tym odpowiednich predyspozycji osobowych, umiejętności skutecznego pokonywania nieuniknionych tu konfliktów i rozterek wewnętrznych, pojawiających się niemal zawsze przy większej lub mniejszej „chybotliwości” w indywidualnych odniesieniach do tychże wartości. W gruncie rzeczy ten swoisty i trudny, ale pełniejszy „sukces” moralny staje się możliwy do osiągnięcia i społecznego wypełnienia dopiero na poziomie najwyższej fazy rozwoju moralnego – tzn. na szczeblu wspomnianej wyżej fazy szóstej, zwanej „stadium uniwersalnych zasad etycznych”. Tylko w nim osiągnąć można pełne poczucie pewnej bezwzględności takich wartości, jak wolność, życie, altruizm, empatia oraz sympatia nie tylko w stosunku do najbliższych, ale także do „dalekich innych” istot ludzkich (przykładem tak wysokiego poziomu rozwoju osobowo-moralnego może być wg L. Kohlberga m.in. życie Sokratesa, A. Lincolna czy M. L. Kinga)²⁹. Większość ludzi „zatrzymuje się” na niewiele

²⁸ *Ibidem*, s. 514.

²⁹ *Ibidem*, s. 519.

wyższym niż średni etap rozwoju moralnego, tzn. na czwartym szczeblu drabiny rozwojowej w zakresie moralności indywidualnej – „stadium ładu społecznego i przestrzegania społecznych reguł”.

W prezentowanej tu teorii osobowego rozwoju moralności silny akcent położony jest na przeświadczeniu o dominującej i rozstrzygającej roli rozwoju i dojrzewania moralnego, nie tyle uczuć i intuicji, nawet nie tyle praktycznych ćwiczeń (opozycja m.in. wobec Arystotelesa), ile „myślenia moralnego” i szerzej poziomu rozwoju intelektualnego jednostek ludzkich. Według omawianego tu badacza indywidualnej moralności, rozwój intelektualny niejednakowo współtowarzyszy rozwojowi moralnemu. Bywa, że dokonuje się on w stosunku do niego względnie równolegle i prawie w tym samym tempie, ale też bywa, że zdecydowanie wyprzedza rozwój moralny – co jest bardzo częstym, ale niezupełnie fortunnym przypadkiem rozwoju osobowego jednostek ludzkich w czasach współczesnych – albo też wyraźnie się opóźnia i toczy się innym torem, co jest o wiele rzadszym, ale też niezbyt korzystnym przypadkiem omawianego procesu.

Wszystkie te dysharmonie i niesymetryczności ogólnie pojętego rozwoju psychicznego człowieka współczesnego z kręgu cywilizacji zachodniej i być może także wielu innych cywilizacji, stwarzają trudności dla procesu prawidłowego kształtowania i funkcjonowania duchowości owego człowieka, a w jej sferze dla całościowo pojętej jego kultury moralnej. Stają się też bogatym podłożem dla różnorodnych przejawów omawianej tu „chybotliwości” moralnej jednostek ludzkich.

Uwaga edukacyjna

Na koniec tych rozważań nasuwa się uwaga o charakterze edukacyjnym. Otóż te dwa naczelną pojęcia, a mianowicie „moralność naturalna” i „chybotliwość moralna”, oznaczają nie tylko główne, zdecydowanie wyróżniające się w każdej aktualnej rzeczywistości moralnej, fakty empiryczne, bezsporne, choć rozmaicie opisywane i wyjaśniane przez czołowych przedstawicieli współczesnej myśli antropologicznej i etycznej. Zakwestionowaniu nie ulega zarówno istnienie tych faktów – są one przecież łatwo dostępne zarówno w poznaniu naukowym, jak i w indywidualnych i społecznych doświadczeniach. Nie jest też kwestionowana w nowszej literaturze etycznej decydująca ich rola w życiu moralnym. Nie zaskakuje przy tym znaczne zróżnicowanie stanowisk we współczesnych teoriach etycznych dotyczących natury i istoty tych faktów. Oznaczają one przecież bardzo złożoną i wieloaspektową rzeczywistość antropologiczno-etyczną; rzeczywistość o bogatym i skomplikowanym wymiarze psychologicznym, osobowościowym i egzystencjalnym, a także o rozlicznych społecznych i kulturowych konsekwencjach i przejawach. Chodzi tu o rzeczywistość niezupełnie jeszcze naukowo i filozoficznie rozpoznaną w zakresie głębszych jej struktur i mechani-

zmów. Równocześnie pojęcia: „moralność naturalna” i „chybotliwość moralna” wskazują na bardzo trudne i w znacznej mierze nowe zadania, przed którymi stają współczesna teoria i praktyka wychowania i edukacji etycznej, w tym także teoria i praktyka wychowania rodzinnego, czy w ogóle teoria i praktyka edukacji humanistycznej; zadania i wyzwania, z którymi nie w pełni sobie one jednak radzą³⁰.

W pierwszym przypadku, zagadnienia „moralności naturalnej”, potrzebne jest – najogólniej rzecz ujmując – umiejętność i skuteczne zastosowanie w wychowaniu moralnym, zarówno indywidualnym, jak i instytucjonalnym takich metod i środków oddziaływania wychowawczego, które by odpowiednio stymulowały, rozwijały i kultywowały naturalny potencjał moralny każdego człowieka w postaci wrażliwości i uczuciowości moralnej oraz swoistej „archetypiczności” etycznej, tzn. zakodowanych w genotypie ludzkim w procesie ewolucji gatunkowej i w rozwoju filogenetycznym określonych archetypów zachowań i odniesień międzyludzkich, w tym zachowań i odniesień moralnych, oraz o gruntowne i systematyczne kształtowanie, na kanwie swoistej „przedświadości moralnej”, racjonalnej i nowoczesnej samoświadomości etycznej.

W drugim zaś przypadku, przy problemie „chybotliwości moralnej”, chodzi o stałe i możliwie wyczerpujące wyposażanie każdego podmiotu ludzkiego w niezbędne elementy wiedzy antropologicznej, humanistycznej i etycznej oraz w podstawowe elementy kultury indywidualnej i kultury ogólnoludzkiej; wiedzy i kultury, które pozwalały by mu na względnie dojrzałe, światłe i rozumne, roztropne i proudzkie „wychodzenie” z na ogół trudnych i skomplikowanych stanów „chybotliwości” moralnej i aksjologicznej. A przynajmniej umożliwiały by mu podejmowanie refleksyjnej, racjonalnej oraz na planie długofalowej i wyostrzonej wyobraźni, ocenę skutków życiowych, egzystencjalnych i społecznych tych stanów.

Przed nowoczesną edukacją etyczną i aktualnym wychowaniem moralnym stają więc nader ważne, trudne do przecenienia zadania i wyzwania. Zadania dla tego typu edukacji i wychowania, są w znacznej mierze teoretycznie nowe, a także i praktycznie nie dość „oswojone”, niemające większych precedensów w dotychczasowej jej historii i niestety nie wykazujące większych sukcesów w dziedzinie ich skutecznego rozwiązywania we współczesnej teorii i praktyce wychowawczej. Stąd duża jest, jak się wydaje, aktualność i społeczna waga poruszonego w tym artykule zagadnienia.

³⁰ P. Kurtz, *Education for the Future: The Liberating Arts*, „Tee Inquiry” 2010, No. 5, s. 23–25; J. Szmyd, *Czy w świecie „płynnej nowoczesności” można budować trwałą i skuteczną teorię wychowania?*, [w:] *Mysł i praktyka edukacyjna w obliczu zmian cywilizacyjnych*, red. K. Szmyd, Rzeszów 2010 [w druku].