

HANNA BURSZTA

Instytut Pedagogiki  
Zakład Pedagogiki Porównawczej

WOJCIECH J. BURSZTA

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet im. A. Mickiewicza  
Poznań

## WZGLĘDNOŚĆ I UNIWERSALNOŚĆ. RZECZ O UWIKŁANIU

Istnieją w nauce tematy wzbudzające nieustanne dyskusje, ciągle na nowo podejmowane, tematy w pewnym sensie odwieczne, których jednoznaczne i ostateczne rozwiązanie nie wydaje się prawdopodobne. Chyba, że jako owo „ostateczne” rozwiązanie rozumieć określony wybór aksjologiczny. Do takich zagadnień w humanistyce z pewnością zaliczyć możemy dyskusję zogniskowaną wokół problematyki relatywizmu w jego zróżnicowanych interpretacjach. Jest to także nieodłączny wątek refleksji antropologicznej. Najbardziej rozpowszechnioną formą wyznaczania pól znaczeniowych pojęcia „relatywizm kulturowy” jest wyodrębnianie dwóch podstawowych wariantów jego przejawiania się. Powiada się więc, że względność statusu zjawisk kulturowo-społecznych obserwować można w sensie węższym i szerszym, uogólnionym. Ten pierwszy wyznacza zakres faktów klasyfikowanych jako „moralne” lub „etyczne”. Zakres bardziej generalny, uogólniony w stosunku do pierwszego, przypisuje się z kolei faktom z zakresu konsekwencji preferowania przez daną zbiorowość określonej postawy poznawczej wobec rzeczywistości przyrodniczej i społecznej. W rezultacie wyodrębniania na takiej zasadzie – odpowiednio – relatywizmu moralnego i poznawczego, twierdzi się tym samym, iż moralność stanowi stosunkowo odrębną i autonomiczną sferę kultury, na przykładzie której dowodzić można zasadności poglądu o istotnej odmienności i nieporównywalności poszczególnych systemów moralnych różnych społeczeństw. Jednakże relatywista moralny nie musi być automatycznie wyznawcą doktryny mocniejszej, mówiącej o względności poznawczej odpowiednio różniących się kultur i społeczeństw.

Relatywizm moralny jest z pewnością najbardziej popularną i znaną doktryną relatywistyczną. Prawie automatycznie bywa ona kojarzona z badaniami antropologicznymi jako tymi, które konsekwencjami własnych twierdzeń ugruntowują jakoby postawę absolutnej tolerancji wobec wszelkiej kulturowej inności, jakby się ona nie wydawała dziwaczna, okrutna i niezrozumiała dla obserwatora traktującego własne normy kulturowe jako jedynie słuszne, praw-

dziwe, a zatem prawomocne. Wszystko co moralne i niemoralne oznacza tutaj wyłącznie: wszystko co moralne i niemoralne w kontekście określonego systemu normatywnego, który partkularnie określa specyficznie kulturowy sens pojęć i czynności aksjologicznie wartościowanych.

Postawę wyodrębniania tej wersji doktryny relatywistycznej stanowi przestrzeganie zasady odróżniania sądów o wartościach (sądów moralnych) od innych rodzajów sądów, a więc faktualnych, matematycznych czy logicznych. W klasycznym, nierelatywistycznym ujęciu epistemologicznym pojęcia prawdy i fałszu odnoszą się wyłącznie do tego drugiego zbioru sądów. Podkreśla się także i to, że obserwacyjnym potwierdzeniem wyłączenia sądów moralnych spod pojęcia prawdy i fałszu jest brak jakichkolwiek „faktów w świecie”, które korespondowałyby i odpowiadały sądowi moralnym. W konsekwencji tedy nauka nie dysponuje metodami umożliwiającymi wybór pomiędzy sprzecznymi sądami i teoriami etycznymi. Nie wypracowała także formy dyskursu, który mógłby porównawczo i bezstronnie do nich się odnieść.

Ruth Benedict, Melville Herskovits i inni „mocni” relatywiści moralni zakładali, że pojęcia dobra i zła są całkowicie zależne od kultury i to dopiero w jej ramach, zawsze przecież partykularnych i kontekstowych, mogą być właściwie zrozumiane. Znaczyło to tyle, że kultura jest pewnym systemem sądów różnego rodzaju, a sądy natury etycznej są jego logicznymi, ale również autonomicznymi składnikami. A więc jest tak, że wychowanie w konkretnej kulturze pociąga za sobą akceptację lub przynajmniej respektowanie wchodzących w grę sądów, w tym sądów etycznych. Zasada akulturacji sprawiała, iż rzeczywistość, w obrębie której porusza się ludzka myśl, jest zawsze rzeczywistością enkulturowaną – nie ma więc także moralności jako takiej (uniwersalnej, ponadczasowej wzorcowej), a jedynie moralności kontekstowo uwarunkowane. Stanowisko powyższe przeradzało się z reguły w jego bardziej skrajny wariant – relatywizm metaetyczny, głoszący tezę o niemożności sformułowania sądów o wartościach dających się obiektywnie uzasadnić i niezależnych od określonych czynników społeczno-kulturowych. Należy wstrzymać się od wszelkiego moralnego osądzania innych ludzi i innych kultur, gdyż zasady i wartości moralne jednej kultury (a także, być może, każdej epoki historycznej) nie dają się oceniać w perspektywie porównawczej.

Zasadnicze pytanie, jakie pojawia się przy analizie stanowiska relatywizmu etycznego brzmi: czy różne rodzaje sądów moralnych w różniących się kontekstach kulturowych są w istocie wyrazem sprzecznych lub co najmniej w dużym stopniu niezgodnych poglądów na moralność, czy też wyrażają fakt zastosowania podobnego poglądu moralnego, usytowanego jedynie w odmiennych faktualnych warunkach życia? Inaczej nieco się wyrażając: czy jest jakaś ogólnoludzka moralna „modalność”, czy istnieje wyłącznie mnogość „moralności kulturowych”, które mogą, ale nie muszą, posiadać wspólne cechy? Zwolennicy uniwersalności norm moralnych traktują je jako stosunkowo odrębną i nie-

zależną sferę o cechach ponadkulturowych. Jest to projekt uzasadniania moralności o zasadniczo oświeceniowej proveniencji, o czym pisze szczegółowo Alisdair MacIntyre: „Zwrómy uwagę na niektóre przekonania wspólne wszystkim współtwórcom projektu. Wszyscy oni (...) wykazują zdumiewającą zgodność tak co do treści, jak i charakteru wyznawanych przez siebie kanonów prawdziwej moralności. Dla filozofa-racjonalisty Diderota małżeństwo i rodzina stanowią w gruncie rzeczy wartości tak samo niepodważalne, jak dla kierkegaardowskiego sędziego Wilhelma; dotrzymywanie danego słowa i sprawiedliwość są dla Hume’a równie święte i nienaruszalne, jak dla Kanta. Z jakiego źródła wypływają te wspólne przekonania? Naturalnie ze wspólnych chrześcijańskich korzeni, wobec których rozbieżności pomiędzy luteranizmem Kierkegaarda i Kanta, prezbiterianizmem Hume’a a jansenistycznym katolicyzmem Diderota mają stosunkowo nikłe znaczenie” (MacIntyre, 1992, s. 46). Dla universalisty tedy nie każda zmienność norm w danym społeczeństwie i ich międzykulturowe zróżnicowanie jest zarazem dowodem ich względności moralnej. Uwzględnienie dowodów na rzecz relatywizmu opisowego nie pociąga za sobą konieczności opowiedzenia się za relatywizmem normatywnym. To, że ogólne zasady etyczne nie zawsze znajdują swoje empiryczne egzemplifikacje nie oznacza jeszcze, iż są one uwarunkowane kulturowo, a więc względne.

Wydaje się, że jednym ze sposobów, który pozwala, wstępnie przynajmniej, ogarnąć istotę sporu o kształt i charakter moralnego wizerunku kultury, jest przyjrzenie się usytuowaniu sfery aksjologicznej w obrębie uniwersum możliwych rodzajów sądów tworzących kulturę jako porządek myślowy. Relatywista etyczny będzie, rzecz jasna, konsekwentnie utrzymywał, że każdy system kulturowy, a wręcz każda dająca się kategorialnie wyodrębnić subkultura zawsze wytwarzają swoiste dla siebie „moralności” i próba wyprowadzania ich z jakichś uniwersalnych wzorów jest naukowym nadużyciem. Rysują się dwie możliwe konsekwencje takiego stanowiska. Badacz może bowiem jego zasadności dowodzić dwojako: albo twierdzić, że moralność jest funkcją ogólnych wzorów kultury, albo też wykazywać, że jej charakter zależy od dominującego w wyodrębnionej grupie światopoglądu. Wbrew pozorom nie są to stanowiska tożsame. Pierwsze z nich bierze pod uwagę tzw. całokształt warunków życia wspólnoty uwzględniając jej wyposażenie materialne, warunki geograficzne, typ ekonomii, stosunki pokrewieństwa itd. Powiada się więc, że tylko rozpatrzenie postaw moralnych na tle podstawowych „tematów” kultury pozwala właściwie je zinterpretować. Weźmy przykład z klasycznej pracy Ruth Benedict *Wzory kultury*. Rozważa w niej ona, między innymi, problem ocen moralnych wiązanych w różnych kulturach z pojęciem wojny i morderstwa. Okazuje się, że dyskusja na ten temat z Indianami Kalifornijskimi była niemożliwa z tego podstawowego względu, iż nie rozumieli oni znaczenia samego terminu „wojna”, a tym samym nie potrafili przypisać mu aksjologicznych konotacji „w naszym stylu”. Benedict pisze: „We własnej kulturze nie mieli

niczego, na czym mogłoby się ukształtować pojęcie wojny, a próby zrozumienia sprowadzały wszelkie wojny, którym my potrafimy poświęcać się z całym zapalem, do poziomu bójek ulicznych. Nie mieli wzoru kulturowego, na którego podstawie można by wprowadzić rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma pojęciami” (Benedict, 1966, s. 98).

Stanowisko drugie inaczej argumentuje na rzecz moralnej względności. Ogranicza się ono do wskazywania logicznej zależności sądów natury etycznej od całego systemu pojęć wypracowanych i funkcjonujących w rozważanej grupie. W jego ramach badacza nie interesują czynności i obiekty kulturowe, uwarunkowania środowiskowe, typy instytucji społecznych, ale wyłącznie pojęciowy porządek kultury jako jej światopoglądowa podstawa. Rzecz teraz w tym, jaki rodzaj moralności daje się „pomyśleć” w obrębie wizji świata zakładanej przez daną wspólnotę. Oczywiście każde badanie systemów pojęciowych zawiera jakieś odniesienie do rzeczywistości, „dziania się” pojęć w zachowaniach, gdyż wszelkie analizy czynności i procesów społecznych implikują analizę pojęć. Jednakże omawiane stanowisko daje wyraźny prymat tym ostatnim jako mającym decydujące znaczenie, co ludzie robią i jak myślą. W tym wypadku zatem dojść może do takiej oto sytuacji, iż zwolennik relatywizmu moralnego jest w stanie powołać podwójną niejako argumentację na rzecz jego słuszności. Po pierwsze, moralność jest względna w tym sensie, iż zależy od systemu pojęciowego; po drugie zaś – jeśli założyć, iż owe systemy różnią się międzykulturowo – tym samym muszą różnić się systemy sądów moralnych jako logicznie zależne od tych pierwszych.

Spróbujmy teraz zilustrować te właśnie kwestie na przykładzie moralności chłopskiej. Przyjrzyjmy się zwłaszcza sposobom jej opisu, które implikują problemy, o których powiedzieliśmy powyżej w trybie ogólnym. Postawmy najpierw „porządkujące” pytanie o status tejże moralności: czy jest ona czymś unikatowym, czy realizuje wzory uniwersalnie obecne w innych systemach normatywnych?

Otóż odpowiedź, pośrednia raczej, jaka zdaje się wynikać z rozproszonych z reguły rozważań na ten temat, nie jest odpowiedzią jednoznaczną. Wiąże się to – oczywiście – z odpowiednim usytuowaniem tej sfery w ramach kultury oraz sposobem widzenia zależności norm wyznaczających wartości moralne od ogólnie panującego światopoglądu. W klasycznej pracy *Anthropology and Ethics* May i Abraham Edelowie wyróżnili dwie perspektywy widzenia moralności: filozoficzną (etyka wąsko rozumiana) i antropologiczną (etyka w szerokim sensie). Ta druga skupia się na próbie poznania wartości moralnych w kontekście wszystkich innych celów, aspiracji i norm bez przesądzania, które z nich są swoiste jedynie dla wartościowań moralnych. W takim ujęciu chodzi o wskazywanie uwarunkowań i związków wzajemnych pomiędzy różnymi sferami życia społecznego. Zakłada się tutaj ponadto, że wartości centralne dla szerszych pojęć w rodzaju etosu czy stylu życia, dają się odnaleźć w moralności

ci, a tym samym sfery te wzajemnie się przenikają. Różnic w systemach normatywnych Edelowie doszukują się nie tyle w odmienności specyficznych dla poszczególnych kultur wartości i norm naczelných, ile w ich strukturze, sposobach uzasadniania i sankcjach, jakimi się posługują (M.Edel, A.Edel, 1959).

Etnologia polska, która wprawdzie tylko w niewielkim stopniu zajmowała się i zajmuje problemami moralności, posługuje się jednakże powszechnie pojęciem „moralność chłopska”. W kontekście kultury ludowej powiada się więc, że specyficzny etos tej grupy wyznaczany jest przez swoisty dla niej sposób postrzegania i interpretacji świata powodujący, iż wartości moralne, którym przypisać można walor uniwersalności, ulegają zrelatywizowaniu do lokalnych warunków, a ich wykładnia różni się od „oficjalnej”, dekretowanej przez wąsko rozumianą etykę. Kultura chłopska – co pokazywali Jan Stanisław Bystron, Stefan Czarnowski, a ostatnio Ludwik Stomma – charakteryzowała się wysokim stopniem izolacji: poziomej, pionowej i świadomościowej. Powodowało to wytworzenie się mitologicznej świadomości zogniskowanej na wyznaczaniu granic pomiędzy światem „oswojonym”, znanym i pozytywnie wartościowanym, a tym wszystkim, co wobec własnego *orbis interior* jawiło się jako zewnętrzne, obce, moralnie groźne (Stomma, 1986).

Jeśli jako centralną dla kultury chłopskiej przyjąć opozycję „swój” – „obcy”, czyli, przy innej werbalizacji, *orbis interior* – *orbis exterior*, wówczas naczelną wartością, wokół której koncentrują się bardziej szczegółowe normy moralne, jest „dobro własnej grupy”. W konsekwencji zatem jest tak, że owemu „dobru” przypisuje się sens zrelatywizowany w klasycznym sensie postulowanym przez zwolenników względności etycznej. To, co dobre dla nas nie musi być (i nie jest) dobrem dla porządku z opozycyjnego *orbis exterior*, gdyż ten – jako obcy – z założenia odwołuje się do innych wartości, w obrębie których sens „dobra” jest zgoła odmienny. Bardzo pięknie taka „swojackska” moralność została ukazana w *Konopielce* Edwarda Redlińskiego. Oto główny bohater, po edukacji, w tym po nauce „diabelskiego seksu” zaaplikowanej mu przez „miastową” nauczycielkę, poczyna buntować się przeciwko normom własnej grupy, przeciwko zsakralizowanemu porządkowi jej życia, które we wszelkich przejawach poddawane było osądowi moralnemu, zgodnemu z niezmiennym jakoby porządkiem *orbis interior*. I oto nastaje wreszcie czas żniw, a Kaziuk udaje się do pracy przy zbiorze żyta uzbrojony w kosę miast sierpa. Przedstawiciele Taplar próbują na wszelkie sposoby wyperswadować odszczepieńcowi niestosowność jego zachowania. Pada między innymi taki oto argument: „Nie udawaj ty takiego, co zapomniał czym sra! rozzłościli się Domin. Nu weź, popatrz: Grzegorzpioter z świata przyszed i żniwuje po naszymu! A ty? Czyż u Niemców ty chowany?” (Redliński, 1974, s. 220).

Szanowanie dobra własnej grupy jako wartości naczelną uwidocznia się w wielu innych dziedzinach, jak choćby w interpretacji normy „nie zabijaj”. Również i ona pozbawiona jest w tym kontekście waloru absolutnego, gdyż

dopuszcza ewentualne pozbawienie życia kogoś „obcego”, spoza wspólnoty. Etnologom krajowym znane jest pojęcie tzw. bitników, młodych ludzi trudniących się awanturnictwem na zabawach, weselach i w karczmach. Niejednokrotnie grupy takich *bitników*, reprezentujące odrębne, zawsze jakoś zantagonizowane wsie, staczały regularne bitwy kończące się okaleczeniami czy nawet śmiercią któregoś z ich krewkich uczestników. W obrębie własnej grupy otaczano splamionych krwią „honornych” swoistą atencją, do momentu, oczywiście, gdy nie zwrócili się oni przeciwko „swoim”. W zasygnalizowanym wyżej ujęciu przyjmuje się jednoznacznie, że sfera moralności chłopskiej „rozgrywa” się wyłącznie w sferze świadomościowej – jest domeną panującego światopoglądu, który wyznacza podstawowe wartości relatywizowane zależnie od tego, czy odnoszą się one do *orbis interior* czy *orbis exterior*. W istocie jednak powiedziec należałoby, iż ustalony porządek moralny przypisywany był wyłącznie światu zakreślonemu granicami tego pierwszego, podczas gdy drugi interpretowany był jedynie *ex ante* jako porządek opozycyjny, właściwie amoralny, gdyż moralność może być tylko jedna i jest to właśnie „nasza” moralność, moralność „swojacka”. Ten typ argumentacji łączy w sobie dwa poziomy myślenia. Na poziomie światopoglądowym (mitologicznym) zakłada on uniwersalne obowiązywanie podstawowych wyznaczników myślenia typu ludowego (bo nie ogranicza się to myślenie wyłącznie do klasycznych wspólnot chłopskich), takich jak wiodąca opozycja „swój” – „obcy”. Natomiast na poziomie charakterystyki zjawiska moralności argumenty mają już wydzźwięk relatywistyczny („swojackość”). Ponadto jest to koncepcja objawiająca zasadniczą trudność wyodrębnienia sfery faktów moralnych z całego konglomeratu sądów natury światopoglądowej; nie próbuje się nawet tego robić, pozostając przy tezie o jednoznacznym uwarunkowaniu tych pierwszych przez pierwotny względem nich pogląd na świat.

W sposób o wiele bardziej złożony relacje pomiędzy światopoglądem a moralnością analizuje inna z koncepcji skupiająca się na ideacyjnej stronie kultury. Mamy tutaj na myśli krąg badaczy skupiony wokół idei socjopragmatycznej teorii kultury Jerzego Kmity (Banaszak, Kmita, 1994; Grad, 1994). Koncepcja ta równie jednoznacznie jak poprzednio naszkicowana, sytuuje moralność w sferze światopoglądu, ale śledzi jednocześnie historyczne zmiany w obu z nich. System logicznych zależności pomiędzy panującym światopoglądem a sądami natury moralnej wygląda tutaj w sposób następujący: wyjściowa hipoteza głosi, iż czynniki determinujące systemy światopoglądowe i moralność są tożsamej natury, a zatem wszelkie normy moralne należy relatywizować do właściwego im światopoglądu, gdyż to przekazy światopoglądowe charakteryzują odpowiednie wartości i sposoby ich osiągania (realizowania). To z kolei powoduje, iż te same wartości moralne, czy raczej normy je wyznaczające, mogą przyjmować różny kształt w zależności od światopoglądowego kontekstu; w ramach tego samego światopoglądu także ulegają one o tyle zmia-

nie, o ile nastąpi zmiana w interpretacji wyznaczającego je przekazu. Możliwa jest ponadto i taka sytuacja, że w obrębie jednego systemu moralnego pojawiają się wartości ze sobą sprzeczne; dzieje się tak wówczas, gdy są one implikacjami przekazów pochodzących z różniących się światopoglądów.

Zmienność historyczna i kontekstowość wartości moralnych ma swoje źródło w typie światopoglądu dominującego w wyodrębnionych typologicznie kulturach – inny jest ich status i charakter we wspólnotach zdominowanych przez magię, religię czy tych „zeświecczonych” w stopniu maksymalnym (H. Burszta, 1994, s. 101-104). W wypadku moralności chłopskiej mamy do czynienia z przenikaniem się przekazów o charakterze magicznym i religijnym, co może wyjaśnić trudności z jej jednoznacznym zaszeregowaniem.

Następną logiczną konsekwencją, jaka się pojawia, jest powiązanie waloryzacji światopoglądowej wchodzącej w grę z odpowiednim mechanizmem waloryzacji „moralnej”. Tak więc mechanizm waloryzacji „moralnej”, zmienny i historycznie powiązany z typem waloryzacji światopoglądowej, wyznacza odpowiednie typy moralności i decydująco wpływa na ich swoistość czy osobliwość. Jednakże w każdym wypadku „panująca” moralność ma strukturę wielostopniową, którą przyrównać można do lingwistycznego drzewka semantycznego (*semantic tree*): na jego wierzchołku znajduje się jakaś wartość główna, posiadająca postać najbardziej ogólną. Im posuwamy się niżej, tym normy ulegają większemu uszczegółowieniu i są mniej podatne na szerokie interpretacje znaczeniowe.

Podstawowy problem pojawiający się przy analizie któregoś z empirycznie zaistniałych systemów moralnych leży tedy w ustaleniu, co jest w nim normą naczelną. Rekonstrukcja kulturowej hierarchii wartości jest niezwykle trudna, bywa bowiem rzadko uświadamiana i wyraźnie artykułowana. Aby tę hierarchię poznać, należy najpierw sięgnąć do kryteriów jej usystematyzowania, a to nie jest wszakże możliwe bez znajomości związków relacyjnych pomiędzy poszczególnymi wartościami. Problem ten w całej rozciągłości odnosi się do naszej moralności chłopskiej. Otóż mówi się o niej jako o czymś oczywistym, ale w sposób wielce zróżnicowany ustala rzeczoną hierarchię norm, poczynając od normy ogólnej, jakby definicyjnej. Raz jest to wspomniana relacja *orbis interior* – *orbis exterior*, kiedy indziej wyznacza ją zasadniczy „temat kultury”, którym w tym wypadku jest związek chłopa z ziemią (wówczas moralność ta może być traktowana jako odmiana moralności zawodowej); innym znów razem wartością naczelną staje się „zbawienie duszy”, której realizacja jest ściśle powiązana z „ludowym” wyobrażeniem świata. W sławnym dziele *Chłop polski w Europie i Ameryce* Thomas i Znaniński status wartości ostatecznej przypisują znów „solidarności życia w przyrodzie” (Thomas, Znaniński, 1976, t.1, s. 185-190). Koncepcja z kręgu socjopragmatycznej teorii kultury ma wyraźnie analityczny charakter a jej argumentacja biegnie dwutorowo, choć niesprzecznie. Moralność chłopska, w tym ujęciu, ma

zarówno swój wymiar typologiczny, gdyż jest powiązana z typem światopoglądu (magicznym, religijnym, świeckim bądź ich kombinacją) oraz posiada swoją historyczno-genetyczną konkretyzację. Jako taka nie unika ona jednak trudności interpretacyjnych. Wyrażna jest w niej opcja relatywistyczna, gdyż odrzuca ona możliwość wyznaczania jakichkolwiek wartości ponadczasowych. Myślowe zaplecze moralności stanowi zawsze system światopoglądowy, a skoro wyodrębnią się różne, historycznie zaistniałe jego typy, tym samym opowiada za równoległą zmiennością kodeksu moralnego. W dzisiejszych dyskusjach wokół uniwersalności zasad moralności chrześcijańskiej bardzo często pojawia się argument, że bezwzględni depozytariuszami moralności chrześcijańskiej byli zawsze chłopcy jako ci, którzy nigdy nie wyrzekli się „wiary ojców”. Również i ta kwestia, pomijając już jej zwulgaryzowaną zwykle (choćby dla celów politycznych) wykładnię, wcale nie przedstawia się tak prosto i jednoznacznie. Warto w tym kontekście przypomnieć jakże aktualny artykuł Marii Ossowskiej *Czy moralność zależy od religii?* Pisząc o pięciu odmianach możliwych zależności pomiędzy obiema tymi sferami, Ossowska pośrednio udowadnia to, co antropologia kulturowa zauważa głównie w kontekście międzykulturowym: że mówiąc jakoby „bezsronnie” o moralności, nieuchronnie dokonujemy określonych wyborów aksjologicznych. Zwolennik uniwersalności ogólnoludzkich wartości moralnych, etyczny absolutysta, dokonuje już w punkcie wyjścia światopoglądowego samookreślenia się, będącego jednoczesnym opowiedzeniem się za którąś z etyk normatywnych. Podobnie postępuje, tak skądinąd deprecjonowany przez tego pierwszego, relatywista moralny. I jeden i drugi znajdują odpowiednie przesłanki na poparcie preferowanego przez siebie stanowiska.

A zatem – wracając raz jeszcze do moralności chłopskiej – uniwersalista jest w stanie uzasadnić, że jest ona powiązana z religią (u nas zasadniczo katolicką) we wszystkich wyodrębnionych przez Ossowską wariantach: genetycznie, logicznie, psychologicznie, że znać na jej ocenach decydujący wpływ wiary oraz, że poziom moralny chłopcy zależy od jego wysokiej religijności. Relatywista z kolei jest w stanie wszystkie te relacje podważyć (Ossowska, 1983, s. 445-453). Jego stanowisko może przybierać różną ostrość, ale zawsze będzie ono zmierzało do pokazania, że sądy uniwersalistyczne mają równie warunkowy charakter, jak opisywana przez nie moralność chłopska. Zygmunt Bauman zauważył: „Jeśli zaufamy doniosłemu odkryciu Barringtona Moore’a, uznać musimy, że moralność ludowa w żadnym momencie historii nie przypominała kodeksu zasad uniwersalnych (lub, ściślej, przeznaczonych do uniwersalizacji) jaką być powinna, zdaniem filozofów nowoczesności, wszelka prawdziwa etyka. Nie znaczy to, by »masom ludowym« obce były sentymenty moralne i moralne uczulenie, i że przeto trzeba było wyklądać im zasady etyczne, by przekształcić je w istoty moralne. Oznacza to natomiast, że jakkolwiek moralność masy by nie posiadały, nie wywodziła się ona ze spec-

jalistycznych wysiłków zainstalowania i wpajania heteronomicznych i uogólnionych przepisów na rozróżnienie między dobrem jako takim a złem. Co więcej, nie wydaje się, by najgorliwsze nawet wysiłki ekspertów mogły do tej moralności wiele dodać lub wiele z niej ująć” (Bauman, 1994, s. 83). Wszelako i takie rozumienie moralności, jakie reprezentuje Bauman, zakorzenione jest w uprzedniej decyzji wyboru określonych przesądzeń światopoglądowych, które umożliwiają przyjęcie i konsekwentne realizowanie postawy zwolennika względności moralnej jako takiej postawy, która prowadzi do wielopłaszczyznowej tolerancji kulturowego zróżnicowania świata. W wypadku Baumana pozwala mu ponadto oddzielić etykę stanowioną od moralności samej i powiedzieć, że ponowoczesny zmierzch „wieku etyki” nie musi oznaczać kryzysu moralności. I znowu moralność ludowa służy za przykład takiej jej formy, która nie potrzebuje kodyfikacji, aby mimo to funkcjonować w skali społecznej jako system.

Wszystko, co wyżej zostało powiedziane, pokazuje, w jaki sposób historia, teoria i analiza społecznego konkretnego, wydobyte i ujawnione przez antropologa, podają sobie wzajemnie ręce i łącznie mówią nam, że wybór stanowiska uniwersalistycznego lub relatywistycznego zależy od uprzedniej decyzji aksjologicznej. Co więcej, wydaje się, iż nasze rozważania wskazują, że „dzięki rozproszeniu etycznej zasłony dymnej, jaka przesłaniała rzeczywistą kondycję człowieka moralnego można dziś wreszcie stanąć oko w oko z »nagą prawdą« dylematów moralnych, jaka wylania się z doświadczeń życiowych mężczyzn i kobiet borykających się na co dzień z trudnym zadaniem wyboru; dylematów, jakie ukazują się jaźni moralnej w całej ich surowej, nie ugłaskanej filozoficznie i nie utemperowanej, a chyba i nieusuwalnej, wieloznaczności” (Bauman, 1994, s. 84). A to wprowadza nas już w ten krąg problemów, którym z coraz większym zapalem zajmuje się antropologia współczesności (Burszta, red., 1996). Charakteryzuje się ona taką, między innymi, cechą, iż badacz jest w pełni świadom własnego uwikłania w kulturę i wie, że jego decyzje aksjologiczne formują obraz świata, który wylania się z kart jego opracowań.

#### BIBLIOGRAFIA

- Banaszak G., Kmita J.  
1994 *Socjoregulacyjna teoria kultury*. Warszawa.
- Bauman Z.  
1994 *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa.
- Benedict R.  
1966 *Wzory kultury*. Warszawa.
- Burszta H.  
1994 *Moralność w oczach antropologa*. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1 - 2.
- Burszta W.J. (red.)  
1996 *Antropologiczne wędrówki po kulturze*. Poznań.

- Bystroń J.S.  
1936 *Kultura ludowa*, Warszawa.
- Czarnowski S.  
1956 *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Dziela*, t.1, Warszawa, s. 88 - 107.
- Edel M.i.A.  
1959 *Anthropology and Ethics*, Illinois.
- Grad J.  
1994 *Obyczaj a moralność*, Poznań.
- MacIntyre A.  
1992 *Dlaczego oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności był skazany na niepowodzenie?*, "Znak" 12.
- Ossowska M.  
1983 *Czy moralność zależy od religii?*, w: *O człowieku, moralności i nauce*, Warszawa, s. 445 - 453.
- Redliński E.  
1974 *Konopielka*, Warszawa.
- Stomma L.  
1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa.
- Thomas W.L., Znaniecki F.  
1976 *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t.1, Warszawa.
- Winch P.  
1990 *Etyka a działanie. Wybór pism*, Warszawa.

Hanna Burszta, Wojciech J. Burszta

#### THE RELATIVE AND THE UNIVERSAL OR, ON INVOLVEMENT

(Summary)

The article is an analysis of basic problems related to a typically anthropological understanding of cultural relativism in its ethical variant. The example of peasant morality serves to prove a fundamental argument that the debate between the advocates of the universal and the relative in morality is undecidable. Analyses of specific systems of ethics demonstrate that a specific option always stems from basic axiological choices influencing the epistemological arguments for or against a given stance.

The final part of the article provides an outline of a post-modern point of view distinguishing proclaimed ethics from morality.