

Anna Drabarek

PRZEDMIOT
AKSJOLOGII
**DYSKUSJE O NATURZE
WARTOŚCI MORALNYCH**



WYDAWNICTWO AKADEMII PEDAGOGIKI SPECJALNEJ

PRZEDMIOT
AKSJOLOGII

**DYSKUSJE O NATURZE
WARTOŚCI MORALNYCH**

Moim Rodzicom

Anna Drabarek

PRZEDMIOT
AKSJOLOGII

**DYSKUSJE O NATURZE
WARTOŚCI MORALNYCH**



WYDAWNICTWO AKADEMII PEDAGOGIKI SPECJALNEJ

Recenzenci

dr hab., prof. UZ Stefan Konstańczak

ks prof. dr hab Ryszard Moń

Projekt okładki

Rafał Bielski

Redakcja i korekta

Alicja Dąbrowska

Publikacja dofinansowana przez

Akademię Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej

ze środków na działalność statutową



Uznanie Autorstwa – Użycie Niekommercyjne 3.0 Polska

Copyright © by Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej

Warszawa 2019

ISBN 978-83-66010-30-7

Spis treści

WSTĘP	7
Rozdział 1. WARTOŚĆ I SENS	23
Rozdział 2. WARTOŚĆ I WOLNOŚĆ	36
Rozdział 3. RÓŻNE KONCEPCJE WARTOŚCI	46
Rozdział 4. WARTOŚĆ JAKO RELACJA	67
Rozdział 5. WARTOŚĆ JAKO <i>MODUS ENTIS</i>	91
Rozdział 6. WARTOŚĆ JAKO WYDARZENIE	112
Rozdział 7. WARTOŚCI I TOŻSAMOŚĆ PODMIOTU	137
Rozdział 8. NORMATYWNOŚĆ JAKO RACJA DZIAŁANIA. NORMY MORALNE I PRAWNE	169
ZAKOŃCZENIE	188
BIBLIOGRAFIA	192

WSTĘP

Kiedy niemożliwy do wytrzymania jest dla nas wysiłek w samodoskonaleniu się, im bardziej nie możemy stać się ani nietzscheańskim nadczłowiekiem, ani świętym Franciszkiem, tym pośpieszniej przyswajamy sobie wynikające z owych postaw, łatwe do manifestowania gesty. A przecież prezentowanie postawy i prezentowanie jedynie gestów, to nie to samo. Być może niektórzy współcześni moralisci, którzy z elokwencją i pasją dowodzą wyższości jednych racji dotyczących tego, co dobre i wartościowe, nad innymi, mają na uwadze przede wszystkim gesty i z tego powodu mogą budzić nieufność. Często bowiem słowna ekwilibrystyka zastępuje analityczny namysł nad tym, co dobre.

Jak zatem wejść w cudze raje i piekła, by rzetelnie odróżnić dobro do zła, mając jednocześnie świadomość, że problemów aksjologicznych dotyczących ludzkiej egzystencji nie da się jednoznacznie rozwiązać, są one bowiem przede wszystkim indywidualnie przeżywane. Taka konstatacja może nas zaprowadzić do subiektywizmu, a nawet do solipsyzmu, według którego istnieje tylko jednostkowy podmiot poznający, a cała rzeczywistość jest jedynie zespołem jego odczuć. Czy w takim razie próba uporządkowania owych odczuć i wrażeń na temat tego, co dobre, jest tylko jakimś jednostkowym wyobrażeniem o porządku moralnym? Przecież odwieczne marzenie o *civitas humanitatis*, między innymi z tego powodu, że żyjemy w świecie nowych technologii, jest dziś bardziej aktualne, niż w czasach narodzin owej idei. Jednakże cnoty, stanowiące podstawę wiary w rajski ogród na ziemi, takie jak wolność, równość, życzliwość, łągodność, zdolność

do radości, bywają dekonstruowane, albo wręcz eliminowane z relacji interpersonalnych i społecznych z powodu cynizmu i chytrych ludzkiego rozumu wspomaganego często właśnie nowymi technologiami. Być może dzieje się tak dlatego, że ludzie, jedni ze zdziwieniem, drudzy ze strachem, a jeszcze inni z ulgą, przyznają, że nie posiadamy moralnych standardów, które ułatwiłyby nam odpowiedź na pytanie, jak urządzić społeczeństwo, by wszyscy jego mieszkańcy byli godnie traktowani. A gdy już mówimy o standardach, to rzadko są to jednak standardy w prosty sposób generujące troskę o sens życia, godnego życia, szczęśliwego życia. Refleksja nad standardami moralnymi zmierza obecnie bardziej ku użyteczności, w kierunku uśrednionej informacji na temat sprawiedliwej ceny czy słusznej zapłaty¹. Może jest to konsekwencją tego, że jesteśmy jako myślące i odczuwające podmioty skłonni postrzegać swoje role społeczne, obowiązki i dochody z nich wynikające jako mniej, a nie bardziej jednolite. Sprawiedliwie nie zawsze znaczy każdemu po równo. Dlatego też różnice między dochodami najlepiej i najgorzej pracującego i prosperującego rolnika,

¹ „Królestwo niebieskie podobne jest do gospodarza, który wczesnym rankiem umówił się z robotnikami o denara za dzień i posłał ich do winnicy. Gdy wyszedł około godziny trzeciej, zobaczył innych, stojących na rynku bezczynnie, i rzekł do nich: «Idźcie i wy do mojej winnicy, a co będzie słuszne, dam wam». Oni poszli. Wyszedszy ponownie około godziny szóstej i dziewiątej, tak samo uczynił. Gdy wyszedł około godziny jedenastej, spotkał innych stojących i zapytał ich: «Czemu tu stoicie cały dzień bezczynnie? Idźcie i wy do winnicy!» A gdy nadszedł wieczór, rzekł właściciel winnicy do swego rządcy: «Zwołaj robotników i wypłać im należność, poczynawszy od ostatnich aż do pierwszych!» Przyszli najęci około jedenastej godziny i otrzymali po denarze. Gdy więc przyszli pierwsi, myśleli, że więcej dostaną; lecz i oni otrzymali po denarze. Wziąwszy go, szemrali przeciw gospodarzowi, mówiąc: «Ci ostatni jedną godzinę pracowali, a zrównałeś ich z nami, którzyśmy znosili ciężar dnia i spiekoty». Na to odrzekł jednemu z nich: «Przyjacielu, nie czynię ci krzywdy; czy nie o denara umówiłeś się ze mną? Weź, co twoje i odejdz! Czy mi nie wolno uczynić ze swoim, co chcę? Czy na to złym okiem patrzysz, że ja jestem dobry?»” (cytat z *Przypowieści o robotnikach w winnicy*, Ewangelia według św. Mateusza, Biblia Tysiąclecia, Mt, 20, 1–15).

lekarza, nauczyciela, architekta, pisarza, hydraulika, sklepikarza czy krawca są tak duże nie tylko ze względu na ich umiejętności, jakoś wykonywanej pracy i czas jej wykonywania, ale także ze względu na konsekwencje ich działania oraz w wielu przypadkach ze względu na prestiż tego, kto zamawia daną usługę.

John Stuart Mill² twierdził, że niezmiennie prawo równości mogłoby obowiązywać i być akceptowane, ale ludzie nie są na to gotowi i jeśli mu ulegają, czynią to raczej z powodu zewnętrznej konieczności. Natomiast, jego zdaniem, rodzajem aberracji jest, by niewielka garstka istot ludzkich mogła decydować o losach każdego; dawać więcej jednemu, a mniej drugiemu według własnej woli i sądu. Byłaby to sytuacja nie do zniesienia, chyba że owa decyzja pochodziłaby od osób uważanych za nadludzi i popieranym przez ponadludzki terror.

Stosowanie przemocy zawiera się w słowie pochodzenia łacińskiego – „terror”. Oznacza ono stosowanie presji i przemocy wobec tych, którzy z powodu swego statusu są w pewien sposób wykluczeni społecznie, na przykład ze względów ekonomicznych, etnicznych, religijnych czy politycznych. W takiej sytuacji marzenie o sprawiedliwym *civitas* jako o rajskim ogrodzie jest mało realne, a jednak ciągle obecne.

Bogini Atena w *Eumenidach* Ajschylosa radziła Grekom:

Ludowi memu radzę, by
nie wszystko, co postrach budzi
z miasta granic precz pędził:
jeśli kto się niczego nie lęka, nie będzie sprawiedliwy.
Taki tedy zbożny lęk żywiąc
twierdząc w grodzie wzniesie niezłomną,
jakiej nigdzie w świecie nie ma³.

² J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania w filozofii społecznej*, PWN, Warszawa 1966, ks. I, rozdz. 2, cz. r. 4.

³ Ajschylos, *Eumenidy*, w: *Tragedie*, tłum. S. Srebrny, Wydawnictwo Homini, Kraków 2003, s. 524.

W pewnym sensie zaprzeczając Atenie i jednocześnie podejmując z nią dialog, Martin Heidegger wygłasza ciekawy i inspirujący pogląd na temat spotęgowanego lęku obecnego w życiu społecznym. Do tego celu Heidegger⁴ używa terminu *Dasein* i tak oto pisze na jego temat:

Dla bytu, który jest tematem analityki, nie został wybrany tytuł „człowiek”, lecz neutralny tytuł *das Dasein*. (...) Swoista neutralność tytułu *das Dasein* jest istotna, ponieważ interpretacja tego bytu została przeprowadzona przed faktyczną konkretyzacją. Ta neutralność oznacza także, że *Dasein* nie ma żadnej z dwóch płci. Jednak ta bezpłciowość nie jest niezróżnicowaniem pustej nieważności, słabą negatywnością jakiejś niezróżnicowanej ontycznej nicości. W swojej neutralności *Dasein* nie jest obojętnym nikim i każdym, lecz źródłową pozytywnością i rozmachem (*Mächtigkeit*) istoty⁵.

Poprzez definicję *Dasein* Heidegger przeciwstawia owo pojęcie, rozumiane jako twórcza, inspirująca możliwość podmiotu, ciekawości połączonej ze zdumieniem, tak charakterystycznej dla greckiego, klasycznego postrzegania człowieka opisanego przez cytowanego Ajschylosa. Rzec można, iż cechą szczególną *Dasein* stają się przeżycie, strach (*Schrecken*), będące tym samym podstawową dyspozycją i emocją towarzyszącą tworzeniu się nowoczesnego podmiotu, który wyłonił się wraz z postępem. W wypowiedzi Ateny pojawia się wprawdzie potrzeba wzbudzania strachu przed boską sprawiedliwością. Strach ten jednak ma za zadanie tworzyć wał ochronny państwa-miasta przed zagrożeniami, ma uzasadniać zdyscyplinowaną jedność obywateli. Natomiast dla Heideggera, z perspektywy *Dasein*, czyli nowoczesnej podmiotowości, strach jest *conditio sine qua non* budzenia się człowieka z metafizyczno-technologicznego snu. Przeciętny człowiek z ulicy czuje się zagrożony, gdy staje przed

⁴ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Band 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. K. Held, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1990, s. 171–172.

⁵ Tamże.

wysiłkiem zbliżenia się do tajemnicy *Dasein*, do poznania samego siebie. Taka postawa zapowiada, zdaniem Heideggera, dojrzewanie i emancypowanie się podmiotu, który staje się gotowy do analizowania siebie i zadawania pytań w tworzonym przez siebie języku. Werbalizowanie, artykułowanie, nazywanie i normowanie świata – oto zadanie i wyzwanie stojące przed nowoczesnym podmiotem. Istnieje bowiem ścisła odpowiedniość między światem i językiem, którym podmiot nazywa świat. Zdaniem Heideggera Sokrates był prawdziwym filozofem Zachodu, bowiem stał nieustannie w przeciągu myśli, rozmawiał i spierał się ze swoimi partnerami, uczestnikami dialogu na temat prawdy, piękna i dobra. Gdy bowiem filozofia przestaje być żywym dialogiem i staje się monologiem, to zamienia się w literaturę i traci możliwość dochodzenia do prawdy. Dowiadujemy się od Platona, że Sokrates nie zostawił po sobie ani jednego zapisanego słowa, co wskazuje jednocześnie na platońską krytykę pisma, jako swoistej świętości. Dlatego odróżnia on *logos* – domenę dialektycznego sporu opartego na racjonalnym rozumowaniu, od *mythos* – tradycyjnych wierzeń i przekonań ulegających stereotypizacji. Zatem według obu wielkich filozofów greckich drogą do prawdy nie było pismo, lecz dialog, dialektyka, słowo mówione, z jego założeniem obecności dwóch stron – mówiącego i słuchającego – oraz języka, owego niezbędnego narzędzia komunikacji, dzięki któremu rozmówcy, używając go w sposób zrozumiały, wspólnie osiągną prawdę.

Moim jednak zdaniem stanowisko Heideggera, które przedstawia trawionego lękiem i samotnością *Dasein*, stanowisko eksponowane w poglądach egzystencjalistów, szczególnie Jean-Paula Sartre'a, nie jest do końca przekonujące. Świetnie ową przesadę w opisie podmiotu ludzkiego zinterpretował Emmanuel Mounier, który polemizował z poglądami obu egzystencjalistów⁶. Otóż oparł on swoją polemikę na

⁶ A. Drabarek, *Dlaczego personalizm nie jest i nie może stać się filozofią niedzielnego popołudnia*, „Studia Philosophiae Christianae” 2012, nr 48(4), s. 102–103.

stwierdzeniu, że relacje interpersonalne nie mogą być jedynie sprowadzone do panowania i posiadania, gdyż wtedy ludzie stają się albo panami, albo niewolnikami. Na pytanie, czy tylko w takich dekoracjach może toczyć się ludzkie życie – Mounier jednoznacznie odpowiada przecząco. Jego zdaniem obsesyjny indywidualizm podsycany nieufnością i egocentryzmem, pokazujący innego człowieka jako zagrożenie, jako tego, który swoją obecnością ogranicza moją wolność, krępuje pętami, kradnie mój wszechświat, staje się wątpliwym alibi dla destrukcyjnego egoizmu. Mounier, przedstawiając trójwymiarową perspektywę postrzegania podmiotu, perspektywę personalistyczną, która eksponuje wymiar indywidualny, społeczny i duchowy, wskazuje na to, że istnienie innych osób i transcendencji nie ogranicza naszej wolności i pozwala na lepsze poznanie samego siebie. Pytanie Mouniera, które brzmi: **jak możemy porozumieć się w sprawie człowieka**, niech stanie się myślą przewodnią mojej książki.

Dyskusje na temat prawdy i dobra, na temat powinności czynienia tego, co kwalifikowane jest jako wartościowe, dyskusje, które tak zaprzętały umysły filozofów starożytnych, toczono są także dzisiaj. Można je obserwować co najmniej w trzech odsłonach.

Po pierwsze, dostrzegając różnicowanie i złożoność rzeczywistości, uznajemy, że punktem odniesienia i zakorzenienia człowieka jest zarówno jego jednostkowość, jak i bycie członkiem wspólnoty. Człowiek doświadcza jednak świata zawsze ze skończonej perspektywy, jest przecież śmiertelny. Być może metafizyczny lęk przed tym, co nieuniknione, co stanie się po śmierci, gdy nastąpi przejście w inny wymiar czy niebyt – być może, gdyż nie jest to bezwzględnie dowiedzione – każe człowiekowi być moralnym. My, ludzie, mamy bowiem olbrzymie trudności z zaakceptowaniem naszej śmiertelności, naszej ograniczoności i skończoności, nawet pomimo rozwoju medycyny fundującej coraz więcej zabiegów przedłużających życie. Bycie moralnym, to znaczy podleganie kodeksom moralnym obowiązującym tam, gdzie żyję, gdzie mieszkam i pracuję. Ten nieskończenie wymagający od człowieka swoistej dyscypliny nakaz, którego mamy przestrzegać

ze względu na ocenę Boga czy Absolutu, może się wydawać absurdalny. Jednakże w połączeniu z występującym po drodze do wiecznego zbawienia zadowoleniem z dobrze przeżytego życia, ze spełnionego obowiązku, z wypełnienia powinności, okazuje się czymś bardzo realnym, zwłaszcza u schyłku życia.

Po drugie, etyka Immanuela Kanta stanowiąca swoistą, oryginalną refleksję nad kondycją człowieka – i tym samym otwierająca dyskusję nad autonomią moralną ludzkiego podmiotu – może być, moim zdaniem, jednym z racjonalnych motywatorów tworzenia zarówno standardów moralnych etyki ogólnej, jak i standardów moralnych etyk zawodowych. Etyka obowiązku oparta na imperatywie kategorycznym, czyli bezwarunkowym nakazie czynienia tego, co należy, nie mówi nam jednak, co jest naszą powinnością. Mówi jedynie o nakazie wypełnienia swojej powinności. Może to, paradoksalnie, zwieść nas ku przekonaniu, że cokolwiek uznamy za swoją powinność, stanie się to tym, co powinniśmy zrobić. Jednakże owa nieokreśloność, to kantowskie niedopowiedzenie w tej kwestii, jest istotą etyki obowiązku Kanta. Autonomia etyczna wyemancypowanego podmiotu nakłada na niego kolosalną odpowiedzialność, czasem być może ponad siły, jeśli traktujemy obowiązki moralne poważnie, ale czasem może też stać się rodzajem asekuracji, gdy w cyniczny i bezrefleksyjny sposób będziemy się na ową autonomię powoływać.

I wreszcie po trzecie, wielu ludzi za punkt wyjścia dla tworzenia moralności uznaje możliwość przetrwania i dobrostan istot czujących, gdzie przetrwanie rozumie się po prostu jako realizację instynktu przeżycia. Z pojęciem dobrostanu wiąże się zapewnienie pożywienia, bezpieczeństwa, domu, relacji społecznych niezbędnych dla zdrowia psychicznego i fizycznego, ale także możliwość samodoskonalenia się, dążenie do piękna i dobra – dążenie do szczęścia, jak mawiali starożytni filozofowie. Jest to swoiste pole energetyczne aktywizujące nie tylko biologiczną, fizyczną sferę ludzkiej egzystencji, ale także sferę duchową, metafizyczną, gdy mówimy na przykład o prawie naturalnym mającym uniwersalny i niezbywalny charakter. Prawo naturalne

dostarcza nam bowiem kryteriów, na podstawie których możemy kwalifikować nasze czyny jako dobre lub złe.

W tym miejscu pojawia się problem wartości, czyli tego, co uznajemy za cenne i godne wyboru, by w oparciu o to, co godne wyboru, podejmować decyzje i działać. Zastanawiając się nad pojęciem wartości, nad tym, czym jest wartość, trzeba założyć, że może ona być dla człowieka przedmiotem zarówno umysłowej aprobaty, uczuciowego upodobania, jak i szacunku. Owe reakcje są wprawdzie przeżywane indywidualnie, jednostkowo, przez każdego z nas, ale występują również ponadjednostkowo, chociażby jako grupowe uwielbienie lub zachwyty. Henryk Elzenberg twierdził⁷, że zarówno obecność jak i nieobecność wartości stanowi znamienne wskazówkę dla ludzkiego postępowania, bowiem gdy jakiś stan rzeczy uznajemy za wartościowy, a inny za pozbawiony owej wartości, to ludzie, wiedząc o tym, będą powielali analogicznie ten wartościowy, a unikali bezwartościowego. Biorąc rzecz statystycznie, nie zawsze jednak naśladujemy dobre wzorce, a unikamy złych wzorców zachowań.

Rozważając, czym są wartości i w jaki sposób je poznajemy, musimy uporać się z problemem obiektywizacji niepewnych, subiektywnych percepcji tychże i wkraczamy na teren nauki zwanej aksjologią. Aksjologia, określana także mianem nauki o wartościach czy filozofią wartości, ukonstytuowała się jako autonomiczna dziedzina wiedzy w XX wieku, gdyż wcześniej słowo to było używane jako *terminus technicus* w ekonomii. W zasadzie za sprawą Paula Lapiego i Eduarda von Hartmanna⁸ aksjologia stała się kategorią filozoficzną. Etymologia tego słowa wskazuje na greckie *aksios*, które oznacza: cenny, godny. Jest to więc nauka o tym, co cenne, o tym, co jest wartościowe. Przedmiotem aksjologii jest więc przede wszystkim badanie

⁷ H. Elzenberg, *Podstawowe pojęcia aksjologii – wykłady toruńskie 1946/47*, w: Materiały Archiwalne Henryka Elzenberga, Archiwum PAN w Warszawie, sygn. III-181, teczką 77.

⁸ Właściwie Karl Robert Eduard von Hartmann – przyp. red.

natury wartości, poszukiwanie podstaw i kryteriów wartościowania, tworzenie klasyfikacji i hierarchii wartości, a także badanie społecznego funkcjonowania wartości, które ma dopomóc w porozumieniu się na temat istotnych spraw dotyczących człowieka.

Aksjologia, która za swój cel stawia poszukiwanie natury wartości, dotyka chcąc metafizyki, a przez to staje się swoistą reakcją na banalność teorii eksponujących jedynie potrzebę produkcji i zysku. Można określić także aksjologię jako płaszczyznę werbalizacji i porządkowania celów ludzkiego dążenia, które mają urealniać osiągnięcie dobrego życia i tym samym wyjścia z normatywnego chaosu. Słowo „dobry”, „słuszny”, „właściwy” sygnalizuje wybór, a w zasadzie oddzielenie, różnicę od tego, co złe, niesłuszne, niewłaściwe. Werbalizacja ma w świecie człowieka magiczną moc wyzwalania reakcji w postaci działania. Dlatego nazwanie jakiejś rzeczy czy działania „dobrym” koduje je i prowadzi do określonej zmiany w otoczeniu i zachowaniu podmiotu moralnego. Można więc nazwać aksjologię zbiorem kodów na temat tego, co wartościowe, kodów określających i determinujących ludzką aktywność. Niewielu aksjologów potrafi wykorzystać subiektywny punkt wyjścia do wykreowania obiektywnych wartości jako jego konsekwencji, czyli inaczej mówiąc, wyjść od subiektywnych ocen do uchwycenia w nich przedmiotowej, zobiektywizowanej wartości. By uniknąć tej pułapki, można w trakcie procesu obiektywizacji założyć, że oceny nie stanowią projekcji ludzkich uczuć, sądów lub pragnień, lecz są swoistą informacją na temat stanów rzeczy. A te rzeczy właśnie wywołują w nas uczucia, sądy czy pragnienia. Jednakże, by wydać sąd o wartości danego przedmiotu lub stanu rzeczy, ten, kto dokonuje owej oceny, zazwyczaj jest uzależniony od czynników innych niż te, które wynikają z samego przedmiotu lub stanu rzeczy. Do owych czynników możemy zaliczyć różnego rodzaju determinanty biologiczne, historyczne, społeczne. Gdybyśmy jednak założyli, jak to czyni Elzenberg⁹,

⁹ H. Elzenberg, *Epistemologia wartości*, w: Materiały Archiwalne Henryka Elzenberga, Archiwum PAN w Warszawie, sygn. III-181, teczką 44, z. 3.

istnienie sytuacji idealnej, to taki stan uzyskuje się poprzez koncentrację na celach wyższych i eliminację ze swego pola widzenia celów niższych. Ten swoisty rodzaj ascezy w procedurze poznawczej może zaowocować „kompetentnym sądem”, ale wymaga ona przyjęcia założenia o istnieniu wartości perfekcyjnej, obiektywnej, poznawalnej, istniejącej niezależnie od poznającego podmiotu. Ten rodzaj idealizacji pojęcia wartości zakłada tym samym, że wartość jest kojarzona z dobrem, czyli wartością dodatnią, a zło z wartością ujemną.

Dobro i zło stanowią charakterystyki dwóch przeciwstawnych aspektów wartości, ale poznanie wartości ujemnej nie jest bezpośrednie, lecz pośrednie, gdyż zawsze następuje w odniesieniu do dobra jako wartości dodatniej. Zło w przeciwieństwie do dobra nie posiada samodzielności aksjologicznej. Świadomość zła jest więc pochodna wobec świadomości dobra. Tego typu założenie stanowić będzie podstawę do przeprowadzenia dyskusji na temat natury wartości, czyli przedmiotu aksjologii. Zatem punktem wyjścia prowadzonych przeze mnie rozważań jest samodzielność aksjologiczna dobra, jego obiektywny status. Ową tezę postanowiłam jednak skonfrontować z kilkoma propozycjami aksjologów, między innymi z traktowaniem wartości jako relacji, a także jako *modus entis* – sposobu bycia, oraz jako *l'évènement* – czyli wydarzenia. Podejmując dyskusję na ten temat, chciałabym zainspirować czytelników do zastanowienia nad statusem wartości w naszym życiu. Warto bowiem dokonać wysiłku uważnego przyjrzenia się swoim dotychczasowym poglądom na ten temat, gdyż brak tego typu refleksji prowadzi do swoistego chaosu aksjologicznego i nadużywania terminu „wartość” w niewłaściwych, a nawet niedozwolonych kontekstach. Uważam, że należy doprecyzować samo pojęcie wartości i temu ma służyć moja autorska propozycja. Stawiam sobie bowiem za cel uporządkowanie problematyki związanej z naturą wartości i ze sposobem ich istnienia. Wiedząc o trudnościach, jakie pojawią się w trakcie realizacji tego zamierzenia, oraz o tym, że mogę temu zadaniu nie sprostać, mam jednak nadzieję, iż podejmując ten wysiłek, w jakimś stopniu zapobiegnę

przynajmniej ciągle wzrastającemu procesowi nadużywania pojęcia wartości, które stało się swego rodzaju frazesem, przede wszystkim w medialnych dyskusjach toczonych przy okazji rozważań o wartościach europejskich, chrześcijańskich czy ogólnoludzkich. Moim zamiarem jest zatem, aby ta książka, w której poszukuję istoty wartości, stała się jednocześnie rozmową o tym, jak możemy porozumieć się w istotnych dla człowieka sprawach.

Monografię, noszącą tytuł *Przedmiot aksjologii – dyskusje o naturze wartości moralnych*, rozpocynam od rozważań na temat wartości i sensu, jako kategorii wzajemnie się warunkujących, gdyż słowo „sens”, poprzez otwarcie się na nowe konotacje, zaczęło eliminować ze współczesnego języka pojęcie szczęścia. Pamiętając o roli pojęcia szczęścia w filozofii Platona i Arystotelesa, którą dzisiaj określa się mianem filozofii przedaksjologicznej, mówimy przede wszystkim o *arete*, czyli dzielności etycznej. Jest to trwała dyspozycja, skłonność charakteru, dzięki której człowiek staje się dobry, ponieważ właściwie wypełnia zadania przypisane mu przez naturę. Natomiast współcześnie mówi się przede wszystkim, jak twierdzi Odo Marquard, o sensie życia, a w szczególności o braku sensu życia. Słowo „sens” stało się, jego zdaniem, jedynie kryptonimem szczęścia. Warto przy tym zauważyć, że aksjologia jako naukowy namysł nad wartościami spowodowała, że pojęcie sensu przestano jednoznacznie wiązać z pojęciem wartości i podobnie rzecz wygląda w przypadku zestawienia słowa „wartość” ze słowem „szczęście”.

W następnej części książki rozważam problem wartości dookreślanych poprzez kategorię wolności. Owa współzależność rodzi niepokój człowieka w związku z nazywaniem świata i siebie w tym świecie, a także dodatkowo uświadamia nam problem werbalizacji wartości. Rozpoczynam od ukazania metafizycznej determinacji ludzkich decyzji w poglądach św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, bowiem *liberum arbitrium* jest w ich rozważaniach zawsze skierowane ku Bogu. Dopiero wprowadzenie przez Immanuela Kanta do narracji filozoficznej pojęcia wolności negatywnej i pozytywnej otwiera nowe możliwości w dyskusji

nad wolnością, rozumianą jako autonomiczne decydowanie o swoim życiu i działaniu, o suwerennym wyborze. Aktywność poznawcza podmiotu posiada zatem dwie niezależne dziedziny. Są to pojęcia dotyczące przyrody, czyli filozofia teoretyczna, oraz pojęcia dotyczące wolności, które zawarte są w filozofii praktycznej. W dyskusji na temat wolności ważny głos należy do egzystencjalizmu, jednakże ani Jean-Paul Sartre, ani Martin Heidegger nie traktowali wolności w kategoriach wartości. Postrzeganie wolności jako wartości, czy mówiąc wprost – myślenie poprzez wartości, stanowiło, zdaniem Heideggera, przeszkodę w rozpoznawaniu tego, co istotne dla człowieka, bowiem zdaniem egzystencjalistów istota człowieka tkwi w jego egzystencji.

W trzecim rozdziale przedstawiam między innymi różne koncepcje wartości rozważane dotychczas w aksjologii. Piszę o teorii wartości Rudolfa Hermanna Lotzega, jednego z pierwszych aksjologów, według którego wartości mieściły się w sferze tego, co być powinno. Ważnym głosem w dyskusji na temat wartości były także poglądy Franza Brentana, który postrzegał wartości moralne jako wynik intencjonalności opartej na logice uczuć. Ciekawe stanowisko na temat wartości prezentowali fenomenolodzy, a szczególnie Edmund Husserl i Max Scheler. Zdaniem Husserla wartość nie istnieje samodzielnie i zawsze musi być wartością czegoś. Scheler natomiast eksponuje materialne jakości wartości, które wskazują na ich praktyczne aspekty, bowiem w jego przekonaniu wartości nie są dobrami, lecz jakościami, czyli istotami dóbr. W tym kontekście także stanowisko Romana Ingardena należy uznać za interesujące, ponieważ jest on przekonany, że istnieje potrzeba traktowania wartości jako realne, bowiem wtedy właśnie działanie człowieka nabiera sensu. Rzecz można, że w miarę kompletnie pojęcie wartości i sposób jej istnienia przedstawił Nicolai Hartmann, który rozważa metafizyczny problem wartości, głosząc, iż są one, podobnie jak liczby i figury geometryczne, idealnymi, samoistnymi bytami. Wspominam także o pragmatystach, zwłaszcza o Johnie Deweyu oraz Clarence Irvingu Lewisie, którzy odrzucali idealizm i absolutyzm w aksjologii, wchodząc na drogę subiektywizmu

i relatywizmu. Ciekawe, ze względu na metodę poznawania wartości i sposobu jej uzasadniania, jest stanowisko intuicjonistów, od Georga Edwarda Moore'a począwszy, a na Williamie Davidzie Rossie i Alfredzie Cyrilu Ewingu skończywszy. Ich negatywna argumentacja umożliwiała krytyczną analizę teorii relatywistycznych, hedonistycznych i utilitarystycznych. W tej części książki omawiam także sposób postrzegania wartości przez egzystencjalistów, przede wszystkim Jean-Paula Sartre'a i Raymonda Polina. Ich zdaniem nie można powiedzieć o wartościach, że istnieją obiektywnie. Człowiek bowiem w sposób autonomiczny projektuje siebie, a wartości są subiektywnie przeżywanymi momentami praktycznego działania. Moim zdaniem, uzasadnioną, krytyczną reakcją na poglądy egzystencjalistów jest stanowisko personalizmu, które eksponując przeobrażanie się człowieka w osobę, zaznacza rolę wartości moralnych w procesie personalizacji.

Czy wartość może być relacją? To istotne pytanie inicjujące analizę relacji podmiot–przedmiot–wartość. Pytanie to wskazuje na istnienie swobodnego impasu i dezorientacji w aksjologii, wynikających z tego, że zarówno obiektywizacja jak i subiektywizacja wartości nie daje właściwego ich rozpoznania. Wielu aksjologów przystąpiło zatem do poszukiwania trzeciej drogi i doszło do wniosku, że wartość stanowi specyficzną relację zachodzącą między poznającym podmiotem i poznawanym przedmiotem. Istotą tej relacji jest równorzędna reprezentacja zarówno podmiotu, jak i przedmiotu w zaistnieniu wartości. Piszę o niej w oparciu o poglądy między innymi polskich aksjologów: Józefa Lipca, Włodzimierza Galewicza i Andrzeja Niemczuka. Jednakże zafascynował mnie w swoim sposobie tłumaczenia relacyjności wartości Alfred North Whitehead, który zdaniem Janusza Jusiaka, poprzez wskazanie na relacje podmiot–przedmiot chciał uchwycić opozycyjność występującą między tym, co obiektywne, a tym, co subiektywne. Whitehead postrzega wartość jako moment specyficznej konkretności i aktualności, którego nie można pominąć w określonym zdarzeniu. Wartość jest wewnętrzną rzeczywistością zdarzenia, natomiast „zerowe nasycenie” zdarzenia wartością oznacza, zdaniem Whiteheada, zanik aktualności, czyli brak

odczuwania, pojawienie się zła, dysharmonii, dezintegracji, obojętności wywołanej drastycznym zmniejszeniem się intensywności doświadczenia. Poglądy tego filozofa są inspirowane koncepcją Tomasza z Akwinu, jednakże zasadniczą różnicę między nimi stanowi to, że według Whiteheada kreatywność nie jest jedynie domeną Boga, jak głosił Tomasz, lecz własnością każdego bytu aktualnego, czyli podmiotu. Wartość w swojej relacyjnej konstrukcji staje się podstawą, rdzeniem rzeczywistości. Wartość należy zawsze rozważać w relacyjnym uwarunkowaniu, a nie w jej indywidualnej formie. Konkluzją owej analizy okaże się stwierdzenie, iż ta relacja jest dookreślona, a zarazem ograniczona zespołem działań doskonalących życie człowieka.

Następny problem podjęty w prezentowanej książce dotyczy epistemologii wartości, a szczególnie jej intuicyjnego poznawania. Ta budząca nieradko kontrowersje procedura poznawania wartości wskazuje na ich dynamizującą rolę w egzystencji podmiotu. Ów sposób poznawania wartości omówiony w tej części pracy, w oparciu o poglądy Kazimierza Twardowskiego i Tadeusza Czeżowskiego, polskich filozofów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, wskazuje na metafizyczne ślady w poznawaniu dobra. Obaj filozofowie starają się pogodzić analityczny rygoryzm, który przecież postulował eliminację metafizyki z filozofii, z wprowadzeniem metafizycznych założeń w poznawaniu wartości. Rozważanie sensu egzystencji człowieka w ścisłym związku z sądami o wartościach, traktowanych jako *modus entis*, jest budowane na przekonaniu, że pojęcie sensu życia i sensu działania ma rację bytu dopiero wtedy, gdy posiada harmonijną i celową formę.

Wartości mogą być postrzegane również jako takie, które są generowane przez tak zwaną sytuację aksjologiczną, a jej centralnym elementem jest człowiek. Jakiś szczególny zbieg okoliczności, jakieś szczególne wydarzenie czy osobliwość stają się energetycznym impulsem, w wyniku którego rodzi się wartość. Alain Badiou, którego poglądy są przedmiotem rozważań w tej części książki, wprowadza słowo *l'évènement* – wydarzenie, poprzez które próbuje określić wartość. Wartość

i ukonstytuowana na niej moralność nie jest jednak sprawą tylko dla jednostkowej świadomości, jednostkowej tożsamości, można bowiem mówić o spontanicznym wzroście wrażliwości moralnej ludzi, o nasyceciu świadomości wartościami. Na podstawie rozważań Badiou podmiot należy zdefiniować jako człowieka, który wyłania się, tworzy się na skutek wierności Dobru. Dopiero gdy podmiot zaistnieje w przeznaczonym dla wydarzenia miejscu, wtedy może pojawić się wydarzenie. Dlatego też różne rodzaje podmiotowości stają się jednocześnie sposobami, w jaki podmiot odnosi się do wydarzenia. Stąd też warunki naszego doświadczania przedmiotu są jednocześnie warunkami istnienia tego przedmiotu. W swoich filozoficznych rozważaniach Badiou sięga do poglądów Platona i chce przywrócić im należne miejsce we współczesnej filozofii. Szczególną rolę przypisuje więc matematyce, gdyż to ona opisuje byt jako taki, a tym samym zawiera w sobie gwarancję i kryterium prawdy. Wzorem wydarzenia jako osobliwości, ewenementu są – zdaniem Badiou, określającego siebie jako dziedzicznie niereligijnego – Zmartwychwstanie i historia św. Pawła. Przyjmując założenie o istnieniu nieredukowalnej mnogości prawd, łączy on pojęcie prawdy z wydarzeniem. Jednakże, jego zdaniem, nauka, sztuka, polityka i miłość stanowią wartości uniwersalne. Przy czym widzi on szczególne zadanie dla filozofii – ma ona jeden prawomocny cel – ma pomagać w znalezieniu nowych nazw, które powołają do istnienia nowy świat, który czeka na nas, ponieważ my czekamy na niego. Zatem inny świat oparty na wartościach jest możliwy.

Mówiąc o wartościach, nie sposób pominąć problemu tożsamości człowieka. A człowiek wykraczający poza bierne, biologiczne trwanie, chcący wyjść poza swoje aktualne potrzeby, chcący się doskonalić, dotyka tego, co określamy mianem metafizyki. O tożsamości człowieka decyduje jego zdolność do bycia świadomym, czyli do bycia tą samą myślącą jaźnią w różnych momentach czasu. Jednakże kartezyjańskie rozumienie *ego cogito*, jako świadomości samego siebie, jest obecnie poddawane różnym modyfikacjom, mniej lub bardziej uzasadnionym. Tożsamość „proteuszowa”, tożsamość „płynna”, oto

przykłady redefinicji tego pojęcia, wskazujące na jego wieloznaczność i kłopoty definicyjne z tym związane. Godna uwagi jest więc propozycja zastąpienia pojęcia tożsamości pojęciem identyfikacji, które niesie nadzieję eliminacji sporów definicyjnych oraz otwarcia nowych możliwości interpretacyjnych. Filozoficzne koncepcje tożsamości opierają się przecież na różnych systemach wartości i tym samym prowadzą do normatywnych wniosków. Zestawienie wartości i tożsamości uświadamia nam jednak istnienie konfliktu, istnienie tak zwanej tożsamości wewnętrznie skonfliktowanej, gdy człowiek nie radzi sobie z życiem, jest rozdarty, traci spójność wewnętrzną. Problem konfliktu tożsamości omawiam w oparciu o poglądy Charlesa Taylora, który uznaje konieczność „silnego wartościowania” eliminującego egoizm i cynizm ze świata człowieka. Odwołuję się także do rozważań Pierre’a Legendre’a, współczesnego filozofa francuskiego, który twierdzi, że masowe uprzedmiotowienie człowieka staje się nowoczesną chorobą tożsamości. Legendre, opisując w sposób symboliczny konkretny przypadek zbrodni kaprała Lortiego, widzi możliwość przywrócenia normatywnej równowagi, która staje się gwarancją bezpieczeństwa społecznego, poprzez odnowienie prawnych konstrukcji, na których fundowane jest społeczeństwo.

Ostatnią część książki stanowi dyskusja o naturze wartości w kontekście normatywności jako swoistej racji działania. Są to krytyczne rozważania na temat normatywności i jej roli w płaszczyźnie moralnej i prawnej, które prezentuję między innymi w oparciu o poglądy Bartośza Brożka. To kolejny, dość kontrowersyjny, inspirujący i częściowo dopełniający głos w dyskusji na temat istoty wartości moralnych jako przedmiotu aksjologii.

ROZDZIAŁ 1. WARTOŚĆ I SENS

Człowiekowi pytającemu o sens i wartość swojego życia często towarzyszy przekonanie, że ów sens i wartość życia zależą w dużej mierze od poczucia zadowolenia i swoistego bezpieczeństwa egzystencjalnego, które stanowi podstawę dla tego, co zwykło się określać słowem „szczęście”. Słowo to generuje kontekst współtworzony przez zbiór wartości cenionych i realizowanych w życiu, takich jak chęć życia, opłacalność życia, zmaganie się z życiem. Ów kontekst staje się zrozumiały, jeśli odczuwamy szczęście postrzegane jako sens nadający życiu walor niepowtarzalności. Słowo „sens” bardzo często zastępuje dzisiaj to, co kiedyś zwano szczęściem. Pojęcie sensu odniesione do szczęścia sprowadza się zatem do zrozumienia siebie i panowania nad swoim życiem, czynienia tego, co uznawane jest zarówno przez nas samych, jak i przez innych za dobre. Oznacza to także zadowolenie z dobrego życia eliminującego zło, na które najczęściej reagujemy rozpaczą i depresją. Można zapytać, czy użycie słowa „sens”, zastępującego słowo „szczęście”, ma sens? Szukając odpowiedzi na to pytanie, warto odwołać się do tekstu Odo Marquarda noszącego znamieny tytuł *W sprawie dietetyki oczekiwania na sens*¹. Pisze on:

¹ O. Marquard, *W sprawie dietetyki oczekiwania na sens*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 1988, nr 6.

Problem szczęścia zajmował w filozofii – przynajmniej w etyce od czasu antyku – centralne miejsce. Jednakże od czasu Kantowskiej krytyki eudajmonizmu – przesadzam tylko w niewielkim stopniu – nie wolno problemu szczęścia w aspekcie filozoficznym stawiać wprost: od tej pory wolno mu tylko występować w przebraniu tylko jeszcze pod pseudonimem. Najlepszym w ostatnich latach kryptonimem szczęścia jest właśnie pojęcie sensu zdefiniowane przez odniesienie do szczęścia. (...) Ponieważ problem sensu jest w modzie, to i pytanie o sens życia jest znowu – także filozoficznie dyskutowane².

Marquard uważa jednak, że obecne rozważania na temat sensu jako kryptonimu szczęścia dotyczą raczej jego braku, bowiem współczesne życie okazuje się dla wielu ludzi pozbawione sensu. Etap buntu wobec odczuwania braku sensu oraz swoista mobilizacja i chęć do samodzielnego nadawania sensu swemu życiu są już, jego zdaniem, nieaktualne.

[Z]najdujemy się w fazie narzekania, skarżymy się dzisiaj na brak sensu (...) i tęsknimy za czasami, które się bez niej obywały, ponieważ – jako religijne czy w inny sposób pewne swojego sensu epoki – pokładały jeszcze wiarę w sens. (...) My nie jesteśmy – mówi się – już do tego zdolni. We współczesnym świecie ani w rozumieniu świata, ani w radości życia nie jest sens obecny. Wydaje się trafnym stwierdzenie: my – współcześni, dzisiejsi ludzie – żyjemy w epoce braku sensu. Dlatego dochodzi powszechnie do skargi na utratę sensu³.

Owe skargi wypowiedane przez współczesnych wskazują na zmianę stosunku do życia i obowiązków z niego wynikających. Mamy najczęściej pretensje i nieustannie wysuwamy roszczenia do wszystkich i wszystkiego o to, że nasze życie pozbawione jest sensu, a więc pozbawione szczęścia. Zgubiony albo niejednokrotnie niemożliwy do zrozumienia i zwerbalizowania sens życia zastępujemy najczęściej myśleniem w kategoriach roszczeń. Stąd też społeczeństwa żyjące w dobrobycie, nieniekuszone wojnami, klęskami żywiołowymi,

² Tamże, s. 4.

³ Tamże.

głodem, zastępują utracony sens życia dążeniem do luksusu, chcąc tym samym życie pozbawione sensu zmienić w „superżycie”.

Na miejsce sensu wkracza rozrywka, pieniądz, sukces, prestiż, wzrost ekonomiczny, obfitość fizycznej, technicznej i ekonomicznej postaci; współczesne społeczeństwo nastawione na wysuwanie roszczeń jest substytucją utraconego sensu. Ponieważ życie, które przeżywamy jest puste, potrzeba w nim wszystkiego przynajmniej w podwójnej ilości: drugiego aparatu telewizyjnego, drugiego auta, drugiego domu, drugich studiów, drugiej żony, drugiego męża, drugiego życia na urlopie. Ta choroba podwajania rozszerza się, to co raz przeżyte, jako bezsensowne, musi zostać dla wyrównania – chociaż również bez sensu – przeżyte dwa czy kilka razy. W ten sposób rosną wymagania wprost proporcjonalnie do przyrastającej utraty sensu⁴.

Marquard zwraca więc uwagę na istotny związek występujący między odczuwaniem braku sensu życia a myśleniem roszczeniowym, które ujawnia się w postaci tak zwanego niepełnego spełnienia lub w postaci nadmiaru oczekiwań. Konkluzją jest stwierdzenie, iż brak sensu niekoniecznie wynika z jego niedostatku, ale często jest to efekt nadmiernego oczekiwania na sens. Poza tym oczekiwanie ludzi na sens życia bywa tak intensywne, tak nasilone, że w końcu prowadzi do rozczarowania. Najczęściej dzieje się tak z ludźmi żyjącymi w bogatych państwach opiekuńczych, gdzie ciągle rosnące roszczenia są dodatkowo negatywnie uzupełniane przez zepsucie wynikające ze spełniania owych roszczeń. Rodzi to bezczelność, cynizm i pewien rodzaj wyuczony bezradności w oczekiwaniu na świadczenia państwa opiekuńczego. Ta sytuacja, zdaniem Marquarda, powoduje swoją devaluację samego pojęcia sensu.

Dlatego szczególnie w takim społeczeństwie dochodzi oczekiwanie sensu do zawrotnych wysokości i wykracza poza wszelką granicę możliwego spełnienia tak, że w końcu musi zrodzić się rozczarowanie, a w jego następstwie doświadczenie nieobecności sensu. A to ze swej strony przyczynia się do

⁴ Tamże, s. 5.

powstania wielkiej skargi na utratę sensu. (...) Perfekcjonizm sensu – jak każdy perfekcjonizm – jako skłonność do zadowalania się tylko tym co najdoskonalsze – czyni nas niezadowolonymi, rodzi poczucie braku sensu (...). Kto godzi się tylko z możliwością doskonałej naprawy świata, która w myśl zasady wszystko albo nic, powinna spowodować nastanie absolutnie dobrego świata, a o najlepszym z możliwych i od nas nieodległym nic nie chce wiedzieć – ten czyni piekłem to co istnieje (...)⁵.

Permanentny głód sensu traktowanego jako kryptonim szczęścia rodzi swoistą patologię w postaci „sensożerców”, ludzi przejezonych, znudzonych, uzależnionych. Jedynym wyjściem jest w takim razie zastosowanie diety, dzięki której można będzie na nowo odkryć smak życia mającego sens. Życie człowieka „odchudzonego” z nadmiernych oczekiwań może stać się sensowne w skromny, często przypadkowy i niewyczekiwany sposób. Pomocne w owej diecie są wartości moralne.

Z wartościami jest podobnie jak ze szczęściem, gdyż jako temat filozoficzny stały się one trudne w definiowaniu, rozpoznawaniu i obcowaniu. Neokantyści⁶ definiowali wprawdzie filozofię przede wszystkim jako teorię wartości i stąd też jako filozofia wartości starała się ona spostrzegać i uzasadniać te aspekty rzeczywistości, które zawierają się pomiędzy wartościami ekonomicznymi, kulturalnymi, moralnymi, estetycznymi aż po „wartość prawdy”⁷. Słowa „wartość” w XIX wieku zaczęto używać w ekonomii politycznej, ale konotację filozoficzną temu terminowi nadał Hermann Lotze. Jednakże tak naprawdę dopiero za sprawą kontrowersyjnych poglądów Fryderyka Nietzschego i jego słynnego „przewartościowania wszystkich wartości” pojęcie wartości stało się modne, a to

⁵ Tamże, s. 6–7.

⁶ H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 249.

⁷ A. Messer, *Wertphilosophie der Gegenwart*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1930, s. 21.

pomogło pojęciu wartości wejść w koniunkturę, która następnie została wzmocniona dzięki dokonanej ze stanowiska teorii wartości interpretacji nauk o kulturze u Rickerta i Maxa Webera, jak też przez spór o sądy wartościujące w naukach społecznych. (...) Nastanie nihilizmu, które Nietzsche prorokuje jako historię dwóch następnych stuleci jest nieodwracalnym losem (...), ponieważ nihilizm jest domyślaną do końca logiką naszych wielkich wartości i ideałów – ponieważ musimy najpierw przeżyć nihilizm, aby dojść do tego, co właściwie było wartością tych wartości⁸.

Ludzie postrzegają życie jako szczęśliwe wówczas, gdy ma ono sens i wartość. Te dwa pojęcia dookreślają takie słowa jak: dobro, doskonałość, cel, bezpieczne trwanie. Ów zbiór pojęć nazywano początkowo w aksjologii sferą pozytywności aksjologicznej, poprzez którą życie ludzkie staje się cenne, bezpieczne, opłacalne. Jednakże kategoria szczęścia pozostawała i częściowo pozostaje nadal poza zasięgiem refleksji aksjologicznej. Wydaje się to sytuacją niezrozumiałą, bowiem najistotniejsze z punktu widzenia podmiotu ludzkiego pytanie: po co mamy być moralni? – pozostaje bez odpowiedzi. Dlatego często obecnie stawiane pytanie o sens staje się w gruncie rzeczy pytaniem o dobro, które formułujemy w stanie ontologicznej bezradności⁹.

Analogicznie do pojęcia bytu, który oznaczał wszystko, co istnieje, słowo „wartość”, greckie *axia*, zaczęło oznaczać wszystko, co posiada wartość, czyli jest cenne, doniosłe, dobre. Aksjologia, określana jako nauka o wartościach lub też jako ogólna filozofia wartości, powstała w drugiej połowie XIX wieku. Za jej twórcę uznaje się Rudolfa Hermanna Lotzego¹⁰, który rozważał różnice między tym, co istnieje, czyli bytem (*Sein*), a tym, co obowiązuje (*Geltung*). Jego zdaniem wartość jest pojęciem logicznym, stąd też tego, co jest, należy poszukiwać w tym, co być powinno, a początku metafizyki

⁸ H. Schnädelbach, dz. cyt., s. 250 i 258.

⁹ Tamże, s. 256.

¹⁰ R.H. Lotze, *Metaphysik*, Weidmann, Leipzig 1841, a także tenże, *Logik*, Weidmann, Leipzig 1843.

trzeba upatrywać w etyce¹¹. Aksjologię jako dziedzinę wiedzy następnie „rozpropagowali neokantyści wspólnie z F. Nietzschem, a nie używanym dotąd terminem «aksjologia» nazwali ją już w XX wieku P. Lapie i E. von Hartmann”¹². Cytowany wcześniej Herbert Schnädelbach stwierdza:

Pod koniec XX wieku zainteresowanie aksjologią ogólną prawie zupełnie zanikło. Nawet książki na temat istoty wartości nie pojawiają się prawie wcale, a jeśli już, to są zjawiskiem wyjątkowym i marginalnym. (...) Ktoś, kto dzisiaj w instytucie filozoficznym głosiłby coś o teoriach wartości, to albo budziłby podejrzenie, że jest reprezentantem głoszonej przez pradziadków ideologii „wiecznych wartości”, albo wydawałby się wielu egzegetą Marksa, obiecującym uchylenie tajemnicy stosunku między wartością użytkową i wymienną¹³.

Trudno odpowiedzieć na pytanie, dlaczego pomimo rozwoju refleksji filozoficznej nie uczyniono ze słowa „wartość” istotnej kategorii filozoficznej. Być może dominacja filozofii materialistycznej czyniła kategorię wartości bezwartościową z racji jej metafizycznych konotacji. A przecież niezmiernie celne i cenne byłoby zjednoczenie rozproszonych treści dotyczących wartości.

Przyglądając się tak zwanej filozofii przedaksjologicznej, należy stwierdzić, że pojęcie wartości w niej nie występowało, ponieważ jego rolę pełniły pojęcia doskonałości, dobra najwyższego lub dobra metafizycznego. Oznaczały one cenne, pozytywne własności danego przedmiotu i pożądane cechy człowieka. Jednakże pojęcia te stosowane przez filozofów starożytnych miały niezbyt precyzyjnie określoną zawartość znaczeniową. Platon, używając chociażby słowa „piękny” w odniesieniu do duszy lub czynu, miał na myśli

¹¹ Por. A. Liebert, *Das Problem der Geltung*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1920, s. 178.

¹² A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 17.

¹³ H. Schnädelbach, dz. cyt., s. 258.

dobro moralne. Na podstawie jego dialogu *Gorgias*¹⁴ można dojść do wniosku, że chociaż odmawiał on sofistom miana bycia filozofami i oceniał ich poglądy negatywnie, to zauważył, że Gorgiasz odróżnia dobro od zła w działaniach o charakterze politycznym. Jednakże nie dostrzegł już w jego poglądach dobra rozumianego jako wartość absolutna i bezwzględna. Pojęcie cnoty, jako odpowiedniego sposobu postępowania, które było jedną z ważniejszych kategorii etycznych w starożytności, określano mianem *arete*. Cnota – *arete* – jest niezbędną człowiekowi; dzięki niej kreujemy swoje człowieczeństwo, dokonujemy mężnych czynów, by zachować swoje podmiotowe życie, swoje istnienie. Działanie człowieka prowadzące do *eudaimonii* – szczęścia musi być wykonywane z odpowiednią dla niego *arete* – czyli dzielnością albo sprawnością; owa dzielność musi być najlepszego rodzaju, najdoskonalsza z dzielności związanych z aktywnością ludzką¹⁵. Zdaniem Arystotelesa każdej rzeczy, zwierzęciu, czy organowi ciała ludzkiego, takiemu jak oko, ucho, czy nos, a także człowiekowi pojmowanemu ogólnie jako pewna całość można przyporządkować specyficzne *aretai*. Czym w takim razie jest *arete*? *Arete* można, zdaniem Arystotelesa, określić jako coś, „co przywodzi to, czego jest dzielnością, do dobrego stanu i do dobrego wykonania zadania właściwego temu czemuś”¹⁶.

Jest zatem *arete* dyspozycją, lub też możliwością rzeczy, które mają jakieś zastosowanie albo zadanie do spełnienia¹⁷. A więc *arete* oka powoduje dobry stan oka, ale także to, że dobrze widzimy, a dzielność konia czyni go dobrym koniem, który potrafi dobrze biec, nieść

¹⁴ Platon, *Gorgias*, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, 457b4–c3.

¹⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1956, 1098a 16–18.

¹⁶ Tamże, 1106a 15–17.

¹⁷ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. P. Siwek, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, dz. cyt., 1218b.37–1219a.1.

jeźdźca i wytrzymać napór nieprzyjaciół w bitwie¹⁸. Analogiczną *arete* – dzielność – posiada także człowiek; jest ona trwałą dyspozycją, w oparciu o którą staje się on dobrym człowiekiem, to znaczy staje się wzorem człowieka wypełniającego dobrze zadanie przypisane mu przez naturę¹⁹. Zatem, zdaniem Arystotelesa, te byty, które osiągnęły właściwą dla nich formę, czyli stan wzorcowy, osiągają właściwą dla siebie dzielność – *arete*. W *Etyce Nikomachejskiej* Arystoteles pisze:

Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia. (...) Jeśli tedy działanie ma jakiś cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy (...), to oczywista, że byłby dobrem najwyższym, czyli tym, co najlepsze²⁰.

Dobro najwyższe jest definiowane jako to, do czego wszystko zmierza, czyli świat ludzkich działań jest celowy. Istnieje więc związek dobra z celem. A jeżeli dobro jest tym, co najlepsze, to możemy powiedzieć, że posiada najwyższą wartość. Zdaniem Arystotelesa:

Każda sztuka zmierza do jakiegoś celu. (...) Jeśli istnieje sztuka nadrzędna nad wszystkimi innymi, to jej cel byłby celem najlepszym. Jest faktem empirycznym, że istnieje taka sztuka (polityka). Istnieje zatem najlepszy cel działania²¹.

Filozof wskazuje więc, że empirycznie można potwierdzić istnienie najwyższego celu – jest nim polityka, która jest sztuką i musi mieć

¹⁸ Tenże, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1106a 19–21.

¹⁹ Tamże, 1106a 22–24.

²⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094a 1-3 oraz 1094a 18-22 (tłumaczenie pochodzi z artykułu L. Skowrońskiego *Jaki sens ma „dobro” w księdze I Etyki nikomachejskiej?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 1(61), w którym autor przedstawia swoją wersję tłumaczenia tego fragmentu i polemizuje na s. 71–75 z wersją tłumaczenia D. Gromskiej).

²¹ Cyt. za: L. Skowroński, *Jaki sens ma „dobro” w księdze I Etyki nikomachejskiej?*, dz. cyt., s. 76.

swój cel. Bo biorąc pod uwagę politykę, nie może przecież istnieć potrzebna aktywność

nakierowana w mniemaniu jej uczestników wyraźnie na cel, a jednak bez celu, który można określić jako prawidłowy²².

Według Arystotelesa, mimo iż w danej chwili trudno ów cel jednoznacznie sprecyzować, to nie oznacza to, że nie można go wcale określić. Zatem Arystoteles zakłada możliwość prawidłowego określenia celu polityki. Podobnie wypowiada się na temat powszechnej zgody co do nazwania dobra najwyższego mianem *eudaimonii*, ale jednocześnie dodaje, że nie ma jednoznacznego określenia, co ono oznacza.

Arystoteles daje przegląd popularnych kandydatur na eudajmonię – przyjemność, bogactwo, zaszczyty, zdrowie, Platońskie dobro samo w sobie, dzielność, działalność obywatelska, kontemplacja teoretyczna²³.

Zatem dobro najwyższe może być jednym wspólnym celem wszystkich możliwych czynności, można także według Arystotelesa nazwać dobrem najwyższym cel bezwzględnie ostateczny, czyli to,

do czego się dąży zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego²⁴,

ale Stagiryta wskazuje także na cel samowystarczalny, czyli taki,

co sam przez się czyni życie godnym pożądania i wolnym od wszelkich braków²⁵.

Można tu dodać, że czyni życie sensownym ze względu na nieobecność w nim braków, czy mówiąc językiem współczesnym,

²² Cyt. za: tamże.

²³ L. Skowroński, dz. cyt., s. 77.

²⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, dz. cyt., 1097a 33–34.

²⁵ Tamże, 1097b 14–15.

deficytów. Pojęcie ostateczności wprowadzone przez Arystotelesa uświadamia nam, że cele mają różne stopnie, czy też różne poziomy ostateczności. Poziom najniższy reprezentują na przykład narzędzia, rzeczy oraz działania istotne, moglibyśmy powiedzieć: wartościowe jedynie ze względu na inny cel. Poziom wyższy ostateczności mają te rzeczy i działania oraz aktywności, które są istotne (wartościowe) i tym samym pożądane ze względu na nie same, ale także ze względu na jeszcze inny cel. W tym kontekście wymieniane są honor, przyjemność, rozum. Natomiast *eudaimonia*, czyli dobro najwyższe, jest bezwzględnie ostateczne, gdyż zawsze pragnie się go dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego. Arystoteles jasno nie mówi, dlaczego *eudaimonia* czyni życie godnym pożądania i wolnym od wszelkich braków. Możemy domniemywać, że dzieje się tak, ponieważ wszelkie możliwe dobra są już w niej zawarte, lub też – być może – dobro najwyższe zwane *eudaimonią* jest wprawdzie dobrem jednym z wielu, ale posiada tak wielką wartość w zestawieniu z innymi dobrami, że te inne wydają się nieistotne, a ich nieobecność nie jest odczuwana jako brak²⁶. I tu znowu można dodać: jako brak pozbawiający życie sensu. W takim razie, jeśli życie człowieka ma sens, jaki rodzaj życia jest dla człowieka, będącego istotą o pewnych cechach, zdolnościach i potencjach, życiem najbardziej udanym, najbardziej szczęśliwym? Arystoteles każe nam najpierw określić zasadniczy cel ludzkiego życia, a następnie wskazać możliwe środki jego realizacji, tak jak łucznicy, którzy mając cel przed oczyma, łatwiej mogą w niego trafić. Natomiast w *Polityce*²⁷ Arystoteles bardziej precyzyjnie określa warunki osiągnięcia życia najbardziej udanego.

Dwa są warunki, od których zależy wszelkie powodzenie. Jeden z nich polega na tym, aby cel i zadanie działania należycie wytknąć, drugi zaś, aby znaleźć wodzące do celu działanie. Oba warunki mogą być zgodne ze sobą, ale też

²⁶ L. Skowroński, dz. cyt., s. 78.

²⁷ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

i niezgodne; czasem mianowicie wytknie się trafnie cel, ale działa się błędnie, tak że się go nie osiąga, niekiedy zaś stosuje się właściwe środki działania, ale cel zostaje błędnie wytknięty, niekiedy znów błądzi się w jednym i drugim względzie. We wszystkich kunsztach i umiejętnościach należy w jednym i drugim kierunku być biegłym, a więc i w ustalaniu celu, i w stosowaniu środków wiodących do celu²⁸.

Pojęcie wartości, które stanowi podstawę rozważań aksjologicznych, sprawia wiele trudności definicyjnych. Słowo „wartość” – rozumiane jako cenna – generowało między innymi takie znaczenia jak cel, a także stan określany jako szczęście. Wielu filozofów zajmujących się problemem wartości posługiwało się na jej oznaczenie terminem „dobro”, które oznaczało nie tylko dobro moralne. Czynili tak zarówno Franz Brentano²⁹, George Edward Moore³⁰, jak Władysław Tatarkiewicz³¹. Czy zasadne było łączenie pojęcia wartości z pojęciem celu i sensu? Nicolai Hartmann był na przykład przekonany, że pojęcia wartości nie powinno się utożsamiać z pojęciem celu, ponieważ „wartości są warunkiem możliwych celów”³², a więc są w stosunku do celów pierwotne.

Lotze³³ – początkowo w swoim dziele pod tytułem *Metaphysik* posługiwał się ekwiwalentnie pojęciami ważności, znaczenia, dobra, celu, wartości. Jego zdaniem obojętne aksjologicznie fakty lub byty domagają się „aksjologicznego usprawiedliwienia”. Konieczne jest więc postawienie pytania o sens istnienia świata i człowieka. W tym kontekście sens jest wartością.

²⁸ Tamże, s. 202.

²⁹ F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*, PWN, Warszawa 1989.

³⁰ G.E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1919.

³¹ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, w: tegoż, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Pisma zebrane, t. 1, PWN, Warszawa 1971.

³² N. Hartmann, *Problem wartości w filozofii współczesnej*, w: W. Galewicz, N. Hartmann, *Wiedza Powszechna*, Warszawa 1987, s. 299.

³³ R.H. Lotze, *Metaphysik*, dz. cyt.

Można stwierdzić, że wartość jest najwyższym syntetycznym pojęciem w filozofii Lotzego. Oznacza to, że wartości nie stanowią tylko bytowej podstawy tego, co wartościowe, ale także są podstawą poznania tego, co wartościowe właśnie, jako wartościowego. Natomiast według Nietzschego nihilizm stanowi konsekwencję nieufności wobec sensu, która prowadzi do konstatacji, że wszystko jest daremne³⁴. Wartość i sens, jako pojęcia współzależne i współwynikające, można natomiast odnaleźć w poglądach Heinricha Rickerta³⁵. Jego zdaniem sens można tłumaczyć tylko biorąc pod uwagę wartości. Także sens świata jest determinowany systemem wartości. Uszczegółowiając ów tok rozumowania, Rickert stwierdza:

Właściwie rozumiane problemy sensu prowadzą zawsze ku problemom wartości, ponieważ tłumaczyć sens życia to tyle, co: uświadamiać wartości, które nadają mu sens³⁶.

Aksjologia, jako naukowy namysł nad wartościami, wygenerowała jednak sytuację, która sprowadzała się do tego, że pojęcie sensu przestano kojarzyć z pojęciem wartości. Skorzystała na tym filozofia hermeneutyczna, która zaczęła określać sens przede wszystkim jako przedmiot rozumienia. Konsekwencją tego stanu rzeczy było odebranie wartości od pojęcia sensu, a więc stały się one wartościami bez sensu, a ów stan mimo dość intensywnego rozwoju aksjologii doprowadził do kryzysu wartości i świata pozbawionego sensu³⁷. Na podobne trudności natrafiamy, zestawiając pojęcie wartości ze szczęściem. Gdy uznamy szczęście tylko za sumę przyjemności, to dokonujemy redukcji zarówno pojęcia szczęścia, jak i pojęcia wartości jedynie do wartości niższych, utylitarnych, materialnych. Takie utylitarne

³⁴ F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Jakuba Mortkowicza, Warszawa 1910, s. 21.

³⁵ H. Rickert, *System der Philosophie*, Band I, Verlag Mohr, Tübingen 1921.

³⁶ Tamże, s. 142.

³⁷ Por. A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu...*, dz. cyt., s. 53.

„spłaszczenie” pojęcia szczęścia tylko do przyjemności, pozbawia je głębszego, metafizycznego, religijnego sensu i tym samym prowadzi do hedonizmu i konsumeryzmu. Brak w nim połączenia szczęścia z doskonałością moralną. Hedonistyczna redukcja postrzegająca szczęście jako przyjemności sprowadza cenności i wartości dające szczęście przede wszystkim do wartości materialnych. Wartości owe mogą być sytuowane w płaszczyźnie materialnej życia człowieka, czyli w sferze faktów. Hedonistyczne postrzeganie szczęścia sprawia, że pojęcie *arete*, powinności, doskonałości, a także sensu zostaje usunięte z dyskursu filozoficznego. Immanuel Kant nie przywiązuje specjalnej wagi do kategorii szczęścia, a swoje rozważania o dobru funduje na etyce obowiązku i imperatywie kategorycznym³⁸. Jeśli bowiem, zdaniem Kanta, szczęście postrzegamy jako zaspokojenie naszych pożądań, stających się niczym innym jak jedynie sumą przeżytych przyjemności, czyli zmysłowo-materialną sferą doznań, to nie ma w tym kontekście miejsca na wartości moralne. Zbyt pochopnie oddzielając szczęście od dobra, Kant stwierdził, że jest ono bezużyteczne dla teorii dobra³⁹. Od tego momentu szczęście staje się problemem raczej pragmatyczno-technologicznym, a nie filozoficznym. W analizach technicznych pojęcia szczęścia przodował zwłaszcza utilitaryzm brytyjski w odniesieniu do inżynierii społecznej. Pytanie o możliwość osiągnięcia maksimum wygody i przyjemności w skali społecznej stało się problemem podstawowym. Natomiast nie zastanawiano się głębiej nad życiem sensownym i doskonałym w sensie moralnym.

³⁸ I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

³⁹ A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu...*, dz. cyt., s. 55.

ROZDZIAŁ 2. WARTOŚĆ I WOLNOŚĆ

Poczucie sensu i wartości życia można osiągnąć, gdy człowiek podejmuje właściwe decyzje, możliwe dzięki wolnemu wyborowi. Myśląc o wolności, żyjemy z przeświadczeniem, że nasze decyzje stanowią suwerenny, przez nikogo i nic nieograniczony początek określonego ciągu zdarzeń. Starożytni Grecy w swoich filozoficznych poszukiwaniach nie posługiwali się jednak pojęciem wolnej woli, rozumianej jako zdolność wyboru niczym nieuwarunkowanego, który rozpoczyna nowy ciąg zdarzeń. Natomiast koncepcje filozofii chrześcijańskiej wprowadzają już pojęcie wolnej woli. Są one zawarte między innymi w rozważaniach św. Augustyna. Jego zdaniem tylko wolny człowiek jest zdolny czynić dobro, a wolność działania jest nierozdzielnie związana z wolną wolą. Jednak z racji tego, że dawcą porządku jest wola Boża, a przedwieczne prawo zbiega się z rozumem najwyższym, czyli jest identyczne z samym Bogiem, to Boży artyzm wszystko stworzył i wszystkim rządzi¹. Zdaniem Augustyna grzechem jest oddalenie się od idealnego pierwowzoru, według którego natura została stworzona. Grzech to porzucenie boskiego planu².

¹ Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Kraków 1958, s. 306.

² Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2001.

Bóg zezwolił na to, jak gdyby mówiąc: Niech mnie porzuci i niech szuka siebie, a nieszczęście będzie mu dowodem, że niczego beze Mnie nie można³.

Jednocześnie Augustyn jest przekonany, że to niewiedza pozbawia człowieka możliwości podejmowania wolnej decyzji i odbiera mu zdolność adekwatnego osądu. Zło mieści się w takim razie w błędnej ocenie wolnej woli (*liberum arbitrium*), która niewłaściwie ocenia wartość potencjalnych decyzji. A więc zło mieści się w niewłaściwym rozporządzeniu daną wolnością (*libertas*)⁴.

O wolnej woli skierowanej ku Bogu mówi także św. Tomasz z Akwinu. Twierdzi on, że człowiek ma wolną wolę, bowiem gdyby jej nie miał, to daremne okazałyby się rady, upomnienia, nakazy, zakazy, nagrody i kary. Człowiek więc postępuje na podstawie sądu, gdyż władzą poznawczą osądza, że należy czegoś unikać lub o coś zabiegać. A ponieważ sąd ten nie jest w przypadku człowieka głosem naturalnego instynktu dotyczącego określonego działania, jak to czyni na przykład owca uciekająca przed wilkiem, lecz jest wynikiem „jakowegoś zestawienia rozumu”, dlatego człowiek działa na podstawie wolnego sądu.

I właśnie dlatego, że człowiek ma rozum – i o tyle, o ile go ma – człowiek musi mieć wolną wolę⁵.

Można stwierdzić, że istnienie wolnej woli skierowanej ku Bogu występowało w poglądach zarówno Augustyna, jak i Tomasa z Akwinu. Założona więc była w obu przypadkach swoista metafizyczna determinacja ludzkich decyzji. Z kolei koncepcje

³ Tenże, *Sermo*, 26,2, cyt. za: J. Salij, *Rozmowy ze świętym Augustynem*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1997, s. 21.

⁴ D. Nowakowski, *Św. Augustyn a paradoks zła*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 2010, nr 23, s. 75.

⁵ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6: *Człowiek*, tłum. P. Belch, „Veritas”, Londyn 1980, s. 164–167.

naturalistyczno-materialistyczne wskazywały na determinanty przyrodnicze ograniczające człowieka. W obu tych przypadkach wolność była niczym innym, jak poddaniem się człowieka koniecznościom albo wynikającym z wszechwiedzy Boga, albo z nieograniczonej władzy przyrody nad człowiekiem. Baruch Spinoza łączy w swojej koncepcji determinizm boski – logiczny – z determinizmem natury – fizycznym i dochodzi do wniosku, że człowiek jest podwójnie zdeterminowany. Człowiek może więc mieć poczucie wolności tylko wtedy, gdy nie zna przyczyn – i racji swoich zachowań. Stąd też słynne stwierdzenie Spinozy, że wolność jest tylko luką w naszej wiedzy o świecie⁶. Sytuację wartości w odniesieniu do determinizmu można przedstawić jako sferę cenności współistniejącą z dziedziną konieczności.

Skoro wszystko, a więc natura i Bóg, było dobrem, było cennością, to wybór człowieka w tym kontekście stawał się trudny do uzasadnienia ze względu na swobodę suwerennego podejmowania decyzji. Wolność zwano wówczas *liberum arbitrium*; oznaczało to, że człowiek posiadał zdolność rozstrzygnięcia, wydawania wyroku, oceniania, osądzania tego, który rodzaj determinacji, boski czy przyrodniczy, jest ważniejszy. Jednakże zarówno słowo *liberum* (wolne), jak i słowo *arbitrium* (rozstrzygnięcie) w rozważanym kontekście mogą się wydawać dość kontrowersyjne, bowiem

w świetle teorii metafizycznych nie da się wprowadzić w rzeczywistość żadnej nowości, wszak nie usuwa ono wcale zależności ontycznych, jakim człowiek podlega ze strony konieczności⁷.

Epoka Oświecenia z kolei, eksponując często ponad miarę pojęcie wolności, ducha wolności, pojmowała go przeważnie jako rodzaj swoistej emancypacji, a więc uwolnienia się od wszelkich ograniczeń i zależności. Jednakże temu emancypacyjnemu oświeceniowemu

⁶ Por. H. Jakuszko, *Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutra do Herdera*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.

⁷ A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu...*, dz. cyt., s. 61.

pędowi nie towarzyszyła świadomość określonych wartości, które mogły stanowić cel tego dążenia. Dopiero Kant, wprowadzając pojęcie wolności negatywnej i pozytywnej, poprawił notowania wolności w refleksji filozoficznej. Pojęcie wolności w filozofii Kanta można określić jako „nieuwarunkowaną przyczynowość przyczyny występującej w zjawisku”⁸. Na podstawie tego stwierdzenia Kant wyprowadza kolejne definicje wolności. Między innymi mówi o wolności w znaczeniu kosmologicznym, czyli zdolności zaczynania samemu pewnego stanu. Wolność w tym kontekście jest zbieżna z czystą ideą transcendentalną⁹. Natomiast wolność praktyczna jest niezawisłością własnej woli od przymusu pochodzącego od popędów zmysłowych¹⁰. Własna wola jest zmysłowa, o ile jest pobudzona patologicznie przez pobudki zmysłowe. Kant nazywa ją zwierzęcą – *arbitrium brutum*. Ludzka wola własna – *arbitrium sensitivum* – nie musi być *brutum*, lecz *liberum*, ponieważ zmysłowość nie czyni jej działania koniecznym. Przecież człowiek tym się różni od zwierząt, że posiada zdolność samodzielnego określania siebie niezależnie od popędów. Kant miał już do dyspozycji szereg argumentów, dzięki którym mógł precyzyjnie opisać pojęcie wolności „od” – czyli wolności negatywnej. Sprzyjały temu między innymi oświeceniowe ruchy reformacyjne, które pozwalały na w miarę swobodną refleksję filozoficzną, a także popularne utopie opisujące nowy porządek społeczny. Natura w dużym stopniu została podporządkowana człowiekowi dzięki rozwojowi nauk empirycznych; utwierdzało to w przekonaniu o omnipotencji ludzkiego rozumu. Kant w swoich rozważaniach na temat wolności wprowadza więc pojęcie wolności negatywnej, czyli wolności „od”, a także pojęcie wolności pozytywnej, czyli wolności „do”, które miało uzupełnić pierwszy rodzaj wolności i realizować się w działaniu człowieka

⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 158.

⁹ Tamże, s. 276.

¹⁰ Tamże, s. 278.

ufundowanym na imperatywie kategorycznym. Na tych dwu rodzajach wolności opiera się koncepcja etyki Kanta. Filozof wskazuje wprawdzie, czym jest czyn wartościowy, ale zbytne eksponowanie kategorii wolności jest być może powodem niedoprecyzowania pojęcia dobra.

Także w poglądach idealistów niemieckich: Johanna Gottlieba Fichtego, Fryderyka Wilhelma Schellinga i Georga Wilhelma Fryderyka Hegla wolność zyskuje status centralnego problemu. Wolność staje się wartością, ale przede wszystkim jako uwolnienie się od konieczności, zatem eksponowany jest tylko jej negatywny aspekt. Stąd też na przykład w ujęciu Schellinga wolność będzie nicością rodzącą byt¹¹, a w ujęciu Hegla negatywnością napędzającą wznoszenie się Ducha do samowiedzy. Hegel bowiem sądził, że dzieje stanowią nie tylko historię, ale są jednocześnie rozumną całością i duchem, a generalnie okazują się ewolucją ducha w kierunku wolności. Są one także swoistą syntezą, ponieważ w dziejach objawia się współwystępowanie wolności i konieczności, jednostkowości i wielości (ogólności, całości), a także bycia i myślenia¹². Stąd też między innymi krytyka Oświecenia przeprowadzona przez Hegla sprowadza się do zarzutu, że rozum w tej epoce nie działał jednak z natchnienia wolności, która była ufundowana na przesądach, a eksponowana racjonalność nie czyniła człowieka lepszym, lecz jedynie roztropniejszym. Hegel zatem bardziej opowiadał się jednak za dobrem niż za prawdą, gdy twierdził:

oświecenie pozostaje pięknym przymiotem, tak jak jasna znajomość obowiązków, jak oświecenie co do prawd praktycznych. A owo kształcenie intelektu nie może zapewnić człowiekowi etyczności jeśli chodzi o wartość, to

¹¹ F.W. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 2003.

¹² Por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

nieskończenie ustępuje dobroci i czystości serca, zatem właściwie jest z nim niewspółmierne¹³.

Niemniej jednak pozytywny aspekt wolności nie był rozważany tak precyzyjnie i szczegółowo jak jej aspekt negatywny. Ta szczególna uwaga poświęcona wolności negatywnej w idealizmie niemieckim mogła wynikać z braku głębszych analiz na temat dobra, a jedną z konsekwencji tego stanu rzeczy mógł być nihilizm. Sytuacja niejednoznaczności i niedookreślenia tego, czym jest dobro, jaki rodzaj wartości stanowi, oprócz tego, że mogła wieść do nihilizmu, była też powodem rewitalizacji refleksji nad dobrem jako podstawową kategorią aksjologii.

Gdy jednak chcemy sensownie podtrzymać rozmowę o wartościach i o dobru, to musimy je umieścić w kontekście praktycznym. Stąd wynika potrzeba sformułowania filozofii praktycznej. Podział na filozofię teoretyczną i praktyczną możemy znaleźć już u Arystotelesa, gdzie przedmiotem filozofii teoretycznej są różne rodzaje bytu, natomiast za przedmiot filozofii praktycznej uznaje on dobro jako cel działania¹⁴. Inny pogląd na filozofię praktyczną znajdziemy w rozważaniach Kanta. Myśliciel ów postrzega człowieka i każe mu widzieć samego siebie w określony sposób. A więc jego filozofia praktyczna dotyczy wyobrażenia podmiotu o sobie samym, poza tym widzi ona fundament moralności w rozumie, a to wskazuje na aprioryczność zasad i tym samym odrzucenie wiedzy empirycznej przy budowaniu filozofii praktycznej, moralności. Filozofia praktyczna Kanta zawiera formalne zasady ludzkiego postępowania, najwyższe zasady w obszarze legalności, wykaz obowiązków ściśle moralnych i obowiązków

¹³ G.W. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1999, s. 19.

¹⁴ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, dz. cyt., s. 3–8.

prawnych. Kant określa je jako: *Moralität*, *Legalität*, *Tugendpflichten*, *Rechtspflichten*¹⁵.

Kant jest przekonany, że:

Cała nasza władza poznawcza posiada dwie suwerenne dziedziny: dziedzinę pojęć przyrody i dziedzinę pojęcia wolności. (...) Stosownie do tego dzieli się też filozofia na teoretyczną i praktyczną¹⁶.

W tak rozumianej filozofii praktycznej podmiotem staje się rozum praktyczny utożsamiony z wolnością, natomiast w filozofii teoretycznej – rozum teoretyczny. Zatem rozum teoretyczny za przedmiot rozważań ma wszystko, co stanowi dziedzinę pojęć przyrody, istnienie, byt, a z kolei rozum praktyczny rozważa powinnościową sferę bytu, czyli to wszystko, co być powinno. Arystotelesowsko-tomistyczny projekt filozofii praktycznej z powodu braku pojęcia wolności negatywnej płaszczyznę działań praktycznych od sfery bytu odróżnia przy pomocy pojęcia celu, a nie wolności. Dlatego też filozofia praktyczna w kontekście rozważań Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu nie poddaje analizie samej istoty praktyczności, a więc tego, co odróżnia działanie praktyczne od bytu (istnienia) i od teorii. Można rzec, że zarówno Arystoteles jak i Tomasz teoretyzują na temat praktyki, natomiast w koncepcji Kanta ujawnia się dopiero istota filozofii praktycznej rozważanej w kontekście wolności. O wyższości filozofii praktycznej nad teoretyczną świadczą poglądy Hegła, bowiem według niego

jedyną substancję stanowi aktywny podmiot czy też podmiotowa aktywność (...) metodą zaś owej aktywności i owego ruchu jest dialektyka. (...) [D]ialektyka będąca logiką procesu nabywania samowiedzy jest zarazem logiką praktyki. Tajemnicze dla wszystkich logików Hegłowskie przejście dialektyczne

¹⁵ A.M. Kaniowski, *Filozofia praktyczna Immanuela Kanta – jej siła i słabości*, „Diametros” 2004, nr 2, s. 114.

¹⁶ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986, s. 16.

(*Aufhebung*) od dwóch antytez do syntezy nie jest implikacją logiki formalnej, lecz wolnym czynem praktycznym podmiotu absolutnego¹⁷.

Pojęcie wolności jako wartości na nowo zaczął analizować egzystencjalizm. Egzystencjaliści podeszli jednak do problemu wolności nie z punktu widzenia podmiotu absolutnego, ale rozważając wolność, patrzyli na nią w optyce indywidualnego, jednostkowego podmiotu. Istotne jednak z punktu widzenia aksjologii jest to, że ani Sartre¹⁸, ani Heidegger¹⁹ nie traktowali wolności w kategoriach wartości. Myślenie poprzez wartości było zdaniem Heideggera przeszkodą w rozpoznawaniu tego, co ważne i istotne dla człowieka²⁰. Dlatego głosi on tezę, że istota jestestwa człowieka tkwi w jego egzystencji. Dzieje się tak, ponieważ o samej istocie człowieka owo stwierdzenie nie orzeka niczego więcej, niż tylko jego egzystencję, a potem eksplikuje jej określenia w formie egzystencjałów, które niestety nie odnoszą się do konkretnego człowieka, lecz dotyczą go jedynie egzystującego jako jestestwo²¹. Zarówno filozofia egzystencji Karla Jaspersa, jak również egzystencjalizm Sartre'a i Heideggera nie mieszczą się w starym antropologicznym paradygmacie określającym człowieka jako niezmienną istotę o możliwych do zdefiniowania jakościach. Według Heideggera:

¹⁷ G.W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Zweiter Teil: *Die Naturphilosophie* (1830), (wersja online), <http://www.hegel.de>; por. także M. Rosiak, *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów metafizycznych*, TAIWPN Universitas, Kraków 2011, s. 55–66.

¹⁸ J.-P. Sartre, *Drogi wolności*, tłum. J. Rogoziński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Warszawa 2005.

¹⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

²⁰ Tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, J. Tischner i in., Czytelnik, Warszawa 1977, s. 111–112.

²¹ Por. H. Schnädelbach, dz. cyt., s. 356.

Człowiek jako jestestwo staje się więc tu oto bycia, postacią prześwitu bycia, a więc jako człowiek może dysponować byciem pozostając biernym: Człowiek jest raczej przez samo bycie rzucony w prawdę bycia, ażeby w ten sposób w niej i zarazem poza nią istniejąc (*ek-sistierend*) strzegł prawdy bycia, dzięki czemu w świetle bycia byt pojawił się jak ten byt, którym jest²².

Schnädelbach, analizując poglądy Heideggera, stwierdza, że człowiek w żadnym razie nie decyduje o tym, kiedy i gdzie pojawi się jako byt, nie decyduje także „czy i w jaki sposób byt się pojawi, czy i w jaki sposób Bóg i bogowie, historia i przyroda wstępują w prześwit bycia, są w nim obecne lub znikają. Przybycie bytu polega na posłaniu (*Geschick*) bycia”²³.

Niepokój człowieka może budzić to, czy zdoła odnaleźć i rozpoznać, co w jego egzystencji jest owym posłaniem. Posłannictwo, bycie „pasterzem bycia” okazuje się wysiłkiem w dążeniu do bycia sobą, jest poszukiwaniem własnej tożsamości, ale czy można tu mówić o wolności w obu sensach proponowanych przez Kanta? Wszystko wskazuje na to, że niezmiernie istotną rolę zaczyna odgrywać zarówno doświadczenie bycia, jak też werbalizacja owego doświadczenia. Wypowiedź o swoim byciu, określenie siebie i świata w języku, tłumaczenie siebie słowami stanie się niejako nową próbą odpowiedzi na pytania stawiane przez Heideggera. To zadanie będzie próbował wykonać Hans-Georg Gadamer²⁴, zwracając uwagę na fakt, że język tworzy i ukazuje zarazem racjonalne struktury determinujące świat człowieka. Zdaniem Schnädelbacha, Gadamer idzie śladem Heideggera, łączy motyw bycia z motywem języka. Stąd też język pojawia

²² M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über Humanismus*, Francke, Bern 1947, s. 15, cyt. za: tenże, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1995.

²³ H. Schnädelbach, dz. cyt., s. 357.

²⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993 oraz tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Wybór pism*, tłum. K. Michalski, PIW, Warszawa 1979.

się jako horyzont ontologii hermeneutycznej, a jej kwintesencją jest zdanie: „Bytem, który może być rozumiany jest język; rozwój języka jako rozwój sensu (*Sprachals Sinngeschehen*) wyprzedza wszelką podmiotowość, gdyż tym, co czyni sama rzecz, jest swoisty spekulatywny ruch, który ogarnia mówiącego”. Ten czyn rzeczy określany jest przez Gadamera w końcowych partiach *Prawdy i metody* jako gra samego języka, który się do nas zwraca, proponuje i wycofuje, pyta i w odpowiedzi sam siebie spełnia²⁵.

Wolność i niewola zarazem, wynikające z języka, to nowa odsłona problemu wolności. Czy można w takim razie stwierdzić, że skoro wolność niekoniecznie stanowi wartość, a nawet może stać się przekleństwem człowieka z powodu odpowiedzialności za dokonywane wybory i wynikające z nich działania, to w miejsce wątpliwej wartości wolności może wejść język, jako wartość szczególna? Owa szczególna wartość języka ujawnia się przy wyjaśnianiu problemu tożsamości człowieka, ale przede wszystkim widoczna się staje ze względu na jego antysubiektywizm, który dzięki logice zyskuje walor transcendentalności.

²⁵ Por. H. Schnädelbach, dz. cyt., s. 357.

ROZDZIAŁ 3.

RÓŻNE KONCEPCJE WARTOŚCI

Myślenie o wartościach jest wynikiem praktycznej potrzeby polegającej na zapanowaniu człowieka nad procesem swego życia. Człowiek bowiem chce, jeśli oczywiście jest świadom tej potrzeby, maksymalnie wykorzystać czas, który mu został dany wraz z jego narodzinami. Dlatego też sensem jego egzystencji, przynajmniej częściowo wemancypowanej oraz uwolnionej chociażby w jakimś stopniu od determinacji przyrodniczej, jest tak ułożyć i przeżyć życie, by było ono szczęśliwe, a więc dostatnie, bezpieczne, ciekawe; by przyniosło mu zadowolenie.

Zarówno w poznaniu jak i w życiu praktycznym jesteśmy twórcami (...). Świat leży przed nami giętki i plastyczny, oczekując ostatecznego dotknięcia naszych rąk¹.

Optymistyczne słowa Williama Jamesa – pragmatysty amerykańskiego – w sposób jednoznaczny wskazują na kreatywny stosunek człowieka do rzeczywistości. To twórcze, zmieniające i dostosowujące działanie człowieka jest możliwe i konieczne zarazem, dlatego że musi on znaleźć w nie zawsze sprzyjającym jego obecności świecie takie warunki i sytuacje, które pozwolą mu na bezpieczne i akceptowalne pod względem jakościowym trwanie. Zatem każdy człowiek pragnie

¹ W. James, *Pragmatyzm*, tłum. Cezary Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 127.

być szczęśliwy, ale rzeczywistość, w której istniejemy, może być przez jednych postrzegana jako giętka, plastyczna i podatna na ich działania, ale może także stawiać opór i być niebezpieczna, zagrażać ludzkiemu życiu. Zgranie wysiłku człowieka z potencjalnymi, tkwiącymi w świecie możliwościami zaspokajającymi jego potrzeby biologiczne i społeczne, które stanowią o jakości życia, są uzależnione od procesu poznawania rzeczywistości. Każdy akt poznania staje się jednocześnie aktem wartościowania, ponieważ ocena stanowi nieodzowny składnik w procesie poznawania rzeczywistości przyrodniczej i społecznej. Ocena innego człowieka, jego nastawienia wobec nas, jego wiarygodności, jego umiejętności jest uświadomieniem sobie relacji zachodzącej między stanem faktycznym (tak jest, to jest), a naszym systemem wartości (tak wydaje nam się, że być powinno, albo jesteśmy przekonani, że tak być powinno). Z tego względu zatem:

Wartość można nazwać pewnym rodzajem azymutu, ukierunkowania w działaniu. Jest ona generowana przez kulturę, w której kształtowała się nasza świadomość indywidualna i społeczna oraz nasza wiedza o świecie. Wartości powstają między innymi dlatego, że musimy współdziałać i komunikować się. Wartości są swoistą skondensowaną informacją o tym, jak być powinno, co jest najlepsze w danej sytuacji życiowej, w której się aktualnie znaleźliśmy. Dlatego wartości zwane egzystencjalnymi dostarczają nam informacji o tym, co zapewnia nam bezpieczne trwanie, czyli co powinniśmy jeść, jak się ubierać, gdzie bezpiecznie odpoczywać i regenerować swoje siły. Z kolei wartości dotyczące praktycznego działania wskazują jak zorganizować i pokierować naszą aktywnością w procesie produkcji, zarządzania, walki. Wartości moralne informują nas jak postępować z innymi ludźmi w relacjach społecznych, politycznych, rodzinnych. Wartości poznawcze, zwane także naukowymi, dostarczają informacji o sposobie kompetentnego poznawania otaczającej nas rzeczywistości. Wreszcie wartości estetyczne pokazują, co jest piękne, harmonijne, wspaniałe, co wzbudza zachwyt².

² A. Drabarek, *Wartości moralne i działanie w procesie edukacji dla bezpieczeństwa*, w: A. Skrabacz, L. Kanarski (red.), *Edukacja dla bezpieczeństwa. Teoria i praktyka*, Wojskowe Centrum Edukacji Obywatelskiej, Warszawa 2014, s. 11.

Człowiek działa nie tylko dlatego, że ma obowiązek lub też powinność działania, ale przede wszystkim dlatego, iż będąc bytem żywym, nie może nie działać. Działanie jest więc wpisane w istotę bycia człowiekiem. Gdzie w tym przymusie działania i otoczeniu zmuszonego do działania człowieka jest miejsce na wartości, które mają nakazywać powinność tego oto działania i jednocześnie zakazywać innego? Nasza powinność nie da się jednak ustalić w sposób teoretyczny, ponieważ jest ona idiomem postępowania³. Powinność jest więc pewną osobliwością specyficzną dla tego konkretnego, odbywającego się w niepowielanych warunkach postępowania. Może się okazać, że właściwe odczytanie kodu powinności stanie się źródłem czynów ponadobowiązkowych, chwalebnych, a nawet heroicznych, dzięki którym świat może podążać ku dobru. To także oznacza, że nie należy rezygnować z dążenia do celów i wartości wykraczających poza bezpośredniość doświadczenia *hic et nunc*, gdyż odkodowanie powinności możliwe jest tak naprawdę przy zachowaniu krytycznej czujności w odniesieniu zarówno do nakazów, jak też roszczeń aksjologicznego dziedzictwa.

Jednym z pierwszych liczących się w aksjologii filozofów analizujących problem wartości był Hermann Lotze⁴. Wartości stanowiły dla niego sferę tego, co być powinno. Jednakże podstawą stanowienia wartości nie było żadne zdarzenie ani żaden fakt z życia realnego, lecz

pierwotna wobec świata empirycznego celowość bądź zamiarowość (*Absichtlichkeit*) – czyli obowiązujący w świecie ludzkich dążeń cel pozaświatowego umysłu (ducha)⁵.

W tym rozumieniu wartości stanowią więc dla Lotzego to, co można nazwać celem umysłu wychodzącego poza doświadczenie empiryczne.

³ Por. M. Oakeshott, *Filozofia polityki*, w: tegoż, *Wieża Babel i inne eseje*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, a także R. Moń, *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.

⁴ R.H. Lotze, *Metaphysik*, dz. cyt., s. 320.

⁵ Tamże, s. 328–329.

Z takiego postrzegania wartości wynikał jednak swoisty determinizm teologiczny. Lotze nie poprzestał jednak na owej koncepcji i w latach 1845–1847 przedstawił psychologistyczno-subiektywistyczne stanowisko⁶. A więc wartości nie stanowią obiektywnych cech, posiadanych przez przedmioty, lecz są swego rodzaju projekcjami podmiotu na te przedmioty, które wywołują w podmiocie przyjemne uczucia. Lotze, głosząc ten pogląd, wiedział, że w takim razie zdania wartościujące nie mogą mieć wartości logicznej, co oznaczałoby ni mniej, ni więcej, że nie ma kryteriów, na podstawie których można stwierdzić słuszność bądź niesłuszność poszczególnych wartościowań.

Ten pogląd okazał się bardzo inspirujący i dał początek tak zwanemu subiektywizmowi psychologicznemu oraz emotywizmowi. Jednakże inwencja twórcza na temat wartości w przypadku Lotzego nie została wyczerpana, ponieważ głosił on także pogląd opozycyjny do poprzedniego, który wprawdzie łączy wartości z uczuciami, ale już nie na zasadzie subiektywizmu. Wartości nie są więc subiektywne, ale są obiektywnymi własnościami przedmiotów. Wartości zatem determinują uczucia, które mają charakter poznawczy⁷. Ten z kolei pomysł stał się punktem wyjścia dla tak zwanego intuicjonizmu opartego na uczuciach, który można odnaleźć w poglądach Maxa Schelera⁸.

Ważnym głosem na temat wartości było stanowisko Franza Brentana⁹. Uznał on istnienie tak zwanych intencjonalnych aktów poznawczych opartych na logice uczuć. To doświadczenie wewnętrzne

⁶ Tenze, *Über den Begriff der Schönheit*, w: D. Peipers (red.), *Kleine Schriften*, Hirzel, Leipzig 1885, <https://www.iep.utm.edu/lotze>.

⁷ R.H. Lotze, *Über Bedingungen der Kunstschönheit*, w: D. Peipers (red.), *Kleine Schriften*, dz. cyt., s. 205.

⁸ A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego. Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 133–140.

⁹ F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*, dz. cyt.; tenże, *Vom Ursprung Sit-tlicher Erkenntnis*, Verlag Meiner, Hamburg 1955.

stanowiące źródło wiedzy bezpośredniej wskazuje nam, co jest dobre (wartościowe) i gdyby owej wiedzy nie było, wszelkie formalne związki między dobrami byłyby bezpodstawne¹⁰.

Wartość moralną Brentano rozumie jako wynik intencjonalności właściwej uczuciom. Dlatego nazwanie rzeczy bądź zjawiska dobrym lub złym jest sądem subiektywnym. Wartość zatem nie jest samodzielna w stosunku do świadomego aktu przeżywania, czyli dobro nie może istnieć niezależnie od świadomości. Wartość istnieje tylko w świecie podmiotowym, a nie w niezależnym od świadomości świecie przedmiotów. Zatem wartości nie istnieją obiektywnie, mówi się o nich tylko w odniesieniu do świadomości. To stwierdzenie Brentana uznano za swoisty przewrót kopernikański w aksjologii¹¹.

Uczeń Brentana Alexius Meinong¹² głosił natomiast, że uczucia stanowią akty poznawcze rozpoznające wartości. Jednakże uczucia są wtórne wobec aktów sądzenia i dlatego wartości jako przedmioty poznania uczuć są wtórne wobec stanów rzeczy stwierdzanych w sądach¹³.

Z kolei Christian von Ehrenfels¹⁴, także uczeń Brentana, uważał, że wartości nie są żadnymi cechami przedmiotów, można je najwyżej uznać za nazwy, które błędnie do tych przedmiotów odnosimy. Dlatego, jego zdaniem, wartościowość ani nie tkwi w przedmiotach, ani też od przedmiotów nie zależy. Czym w takim razie jest wartość? Jest ona relacją pomiędzy ludzkim chceniem a przedmiotem ludzkiego chcenia.

¹⁰ A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego...*, dz. cyt., s. 58.

¹¹ Por. tamże, s. 58–59.

¹² Właściwie Alexius Meinong Ritter von Handschuchsheim (przyj. red.).

¹³ A. Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, Leuschner & Lubensky, Graz 1894.

¹⁴ Ch. von Ehrenfels, *Werttheorie und Ethik*, „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie” 1893, vol. XVII, Leipzig; por. R. Fabian, *Christian von Ehrenfels. Leben und Werk*, Rodopi, Amsterdam 1986.

W aksjologii poczesne miejsce zajmuje pogląd zwany transcendentalem wartości. Uznaje on, że źródłem wartości jest pozaempiryczna wola. Dlatego w jego założeniach wartości nie są poznawalne jedynie za pomocą rozumu albo za pomocą zmysłów. Są one dostępne w praktycznej postawie podmiotu wobec nieoznaczonego aksjologicznie świata faktów. Początek wartości tkwi w woli poznającego podmiotu. Jednakże tak zaprojektowana wola, by ustrzec się przed zarzutem relatywizmu, by być niezależną od uczuć i chcień jednostkowych, musi zostać zobiektywizowana przez nadanie jej pozaempirycznego statusu. Poddając analizie model transcendentalistyczny w aksjologii, należy zwrócić uwagę na fakt, że charakterystyka wartości opiera się na swoistym paradoksie¹⁵, ponieważ opisywane wartości są jednocześnie czymś mniej i czymś więcej niż byt. Wprawdzie byty istnieją, a wartości nie istnieją, jednak byty nie są ważne, a wartości są. Wartości bowiem są absolutne i niezienne, a byty przemijają. Warto wspomnieć, iż transcendentalistyczny sposób postrzegania wartości można spotkać między innymi we wczesnej filozofii Ludwiga Wittgensteina¹⁶. Wskazują na to chociażby jego stwierdzenia, że świat faktów, a więc to, co stanowić może przedmiot wiedzy obiektywnej, nie zawiera wartości. Z tego względu nie są one także przedmiotami świadomości teoretycznej. Wittgenstein głosi, że wartości „wprowadzone” są w świat przez wolę podmiotu. Dlatego też

źródłem wartości nie może być wola empiryczna, bo ona i jej skutki, jako sfera faktów, są tak samo obojętne aksjologicznie jak wszystkie inne fakty – źródłem wartości musi więc być wola podmiotu pozaempirycznego, tzn. podmiotu nie należącego do świata faktów¹⁷.

¹⁵ A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu...*, dz. cyt., s. 84.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1970.

¹⁷ L. Sosnowski, *L. Wittgenstein – transcendentizm a problem wartości*, w: J. Lipiec (red.), *Studia z ontologii i epistemologii wartości*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1990, s. 33–44 oraz A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu...*, dz. cyt., s. 88.

Wittgenstein twierdził, że wszystko, co nie jest faktem, nie może być wyrażone w sensownym języku. A więc, jego zdaniem, w odniesieniu do wartości nie można stworzyć języka ani wiedzy teoretycznej. W polskiej aksjologii do transcendentalistycznego modelu odwoływał się Henryk Elzenberg, tworząc pojęcie wartości perfekcyjnej¹⁸. Trapiły go jednak liczne wątpliwości w związku z tym pojęciem. W jednym z toruńskich wykładów (1948/1949) na temat związków zachodzących między powinnością i wartością stwierdził, że można odwrócić stosunek między wartością i powinnością i zdefiniować powinność poprzez wartość perfekcyjną.

Wystarczyłoby tylko uznać związek wartości i powinności za aksjomat, który opisywałby jedno i drugie pojęcie jako pierwotne. W myśl tych założeń istniałyby dwa rodzaje powinności: powinność bytu i powinność czynu. Powinność bytu jest pierwotna w stosunku do powinności czynu. Jeżeli pewne możliwe stany rzeczy są powinne, jeśli istnieje ktoś, kto je może urzeczywistnić, to wówczas rodzi się czyn powinny. Stan rzeczy powinny może więc zaistnieć wówczas, gdy podmiot, który go chce i może zrealizować w czynie powinnym, posiada wolę autonomiczną (...). A wola autonomiczna, zwana też metaempiryczną, to taka, która jest niezdeteminowana biologicznie i emocjonalnie, czyli nie jest skłonna ulegać imperatywowi obowiązku. (...) [S]koro musimy się ugiąć pod faktami, to mamy jednak wolność wyboru co do tego, pod którym z nich chcemy się ugiąć. (...) [I]dziemy za najwyższym motywem, to znaczy realizujemy najwyższe dobro¹⁹.

Zupełnie inne stanowisko w kwestii wartości zajęli pragmatyści, którzy utożsamiali poznanie z działaniem praktycznym, a wartości z faktami następującymi i rozpoznawalnymi w trakcie działania. Zatem działanie jako podstawowa kategoria w pragmatyzmie zawiera w sobie pojęcia prawdy, faktów oraz poznania.

¹⁸ B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 60–62.

¹⁹ Cyt. za: A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego...*, dz. cyt., s. 269.

John Dewey²⁰, jako przedstawiciel tego kierunku, odrzuca idealizm i absolutyzm w aksjologii, gdyż nie zgadza się z poglądem, że wartości są niezienne i niezależne od faktów. Tworzy koncepcję, którą nazywa „relacjonalną” i obiektywistyczną, wartości bowiem ujawniają się w działaniu, a więc w praktycznej relacji zachodzącej między działaniem człowieka a wyznaczonymi przez niego celami. To cele wyznaczają wartości. Wartości bez celów nie istnieją, gdyż właśnie cele są ich *conditio sine qua non*²¹. Jednakże zmiana celu skutkuje zmianą wartości, co niestety grozi ich relatywizacją. Jak w takim razie powstają cele, które realizuje człowiek? Przecież należy przypomnieć, że Nicolai Hartmann twierdził, że to wartości są warunkiem możliwych celów, a więc są w stosunku do celów pierwotne. Jednakże według Deweya cele wyłaniają się w bliżej nieokreślony sposób i tak naprawdę wynikają z sytuacji. Za każdym razem bowiem, gdy człowiek podejmuje jakieś działanie, stają przed nim cele, które ma realizować. Niestety owa konstatacja w pewnym sensie kompromituje teorię wartości zaproponowaną przez Deweya, gdyż cele, jego zdaniem, nie są wynikiem wolnej decyzji, ale są determinowane sytuacją. Stąd też cele stają się funkcją działającego organizmu i ulegają ciągłej zmianie, tak jak zmianom ulega ciało człowieka i jego otoczenie. Dewey sądzi więc, że nie istnieją cele niezienne i niedeterminowane sytuacją, nie istnieją zatem cele nadrzędne.

Podobnie jak Dewey wypowiadał się na temat wartości logik i epistemolog Clarence Irving Lewis. Bronił on tezy, że wiedza o wartościach jest empiryczna i niczym nie różni się od innej wiedzy empirycznej²². Dlatego wartości rzeczy stwierdzamy w sądach wartościujących, które

²⁰ J. Dewey, *Theory of valuation*, University of Chicago Press, Chicago 1939.

²¹ J. Goninlock, *John Dewey's philosophy of value*, Humanities Press, New York 1972.

²² C.I. Lewis, *An analysis of knowledge and valuation*, Open Court, La Salle 1946, a także S. Jedynak, *Mysł etyczna Clarence'a I. Lewisa*, w: S. Jedynak, L. Gawor (red.), *Etyka XX wieku*, t. 1, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.

podobnie jak wszystkie sądy mogą być prawdziwe lub fałszywe. Zdaniem Lewisa wartości są subiektywnymi przeżyciami podmiotu, które są wytwarzane przez empiryczne własności przedmiotów i przeżywane przez podmiot podczas kontaktu z danym przedmiotem.

Oryginalny projekt aksjologiczny wypracowali fenomenolodzy, zwłaszcza Edmund Husserl i Max Scheler, którzy za podstawę swoich rozważań uznali intencjonalny, a więc poznawczy charakter aktów uczuciowych. Rozważania Husserla i Schelera na temat sposobu istnienia wartości omawiam w swojej książce *O poznawaniu dobra moralnego. Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*²³.

Zdaniem Husserla wartość nie istnieje samodzielnie; musi być zawsze na czymś ufundowana, czyli być wartością czegoś. Wartość zachowuje jednak właściwy dla siebie sens przedmiotowy, którego nie da się zredukować do innych sensów. Gdybyśmy próbowali zdefiniować wartość w myśl założeń Husserla, to można by określić ją jako coś, co nie jest „ani doznaniem, ani przeżyciem, ani też uczuciem”²⁴.

Poza tym wartość, według Husserla, jest współzależna od aktu wartościującego, a akt wartościujący jest świadomością wartości, a nie samą wartością, której dziedzinę stanowią przedmioty. Przy czym złożoność struktury wartości wynika z faktu, że w momencie wartościowania

gdy zwracamy się ku jakiejś rzeczy, to oprócz tak zwanego uchwycenia owej rzeczy, by móc wydać o niej sąd, musimy spojrzeć na nią jak na rzecz wartościową. A więc w aktach wartościujących rzecz jawi się w podwójnym sensie, jako naga rzecz i jako obiekt intencjonalny²⁵.

Teorię wartości, czyli aksjologię, Husserl traktował jako dziedzinę wiedzy podobną do logiki. Stąd też istniała według niego specyficzna odpowiedniość między prawami moralnymi i prawami matematyki.

²³ A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego...*, dz. cyt., s. 124–162.

²⁴ Tamże, s. 129.

²⁵ Tamże, s. 128.

Tak jak jego mistrz Brentano, Husserl używa na określenie owej odpowiedniości terminu „logika uczuć”. A zatem aksjologia stanowi logikę uczuć. Wartości tak jak myśli uporządkowane są w sensie logicznym.

Skoro mamy logikę czystą i normatywną, twierdzi Husserl, to *per analogiam* mamy też etykę czystą i normatywną. Etyka czysta to zbiór ogólnych praw dotyczących wartości moralnych. Dopiero na ich podstawie można ustanawiać normy moralne. Etyka czysta, jako prawo jest pierwotna w stosunku do normy. Tym sposobem ustanawiając tego typu hierarchię można ustrzec się psychologizowania zarówno w logice jak i w etyce²⁶.

Zatem Husserl tworzy aksjologię formalną badającą uniwersum wartości. Buduje ją w oparciu o logiczną zasadę sprzeczności występującą między wartością pozytywną i negatywną. Aksjologia formalna odróżnia także wartości transcendentne od immanentnych. Bada więc najogólniejsze relacje, które zachodzą między wartościami. Z kolei materialna teoria wartości, czyli aksjologia materialna, analizuje różnice, które pojawiają się między jakościowo odmiennymi wartościami. Husserl wskazuje chociażby na różnice wynikające z tego, kto jest nosicielem wartości, czy jest to wartość należna osobie, czy rzeczy, czy może jest to tak zwana wartość osobowo-rzeczowa, czyli kulturowa²⁷. W swojej koncepcji aksjologii Husserl chciał wykazać, że uczucia wychodzą poza to, co subiektywne. Stąd też obiektywizm jego teorii wartości oparty jest na tezie, że wartość jest niezależna w swym bycie od subiektywnych doznań psychicznych²⁸.

Z kolei Scheler w swoim uznanym za biblię dla aksjologów dziele *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913–1916), zainspirowany teoriami Husserla, postanowił zastosować poznanie

²⁶ Tamże, s. 131.

²⁷ Tamże, s. 132.

²⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 292, a także E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. 2, cz. 1, wyd. 4, Max Niemeyer Verlag, Halle 1928.

aprioryczne do problematyki etycznej. Stworzył więc aksjologię anty-kantowską, to znaczy skonstruował aprioryczną etykę materialną²⁹. Zdaniem Schelera wartości egzystują, a nie obowiązują. Wartości istnieją bowiem same w sobie niezależnie od poznającego je podmiotu. Ten model aksjologii i sposób patrzenia na wartości kontynuowali Dietrich von Hildebrand, Nicolai Hartmann i polski filozof Roman Ingarden. Scheler zastosował metodę fenomenologiczną na gruncie etyki i spowodował rozszerzenie pierwotnej koncepcji metody zaproponowanej przez Husserla. Stało się tak dlatego, że obok stanów rzeczy musiały się znaleźć w tym sposobie badania także „stany wartości”³⁰. Wartości postrzegane przez Schelera jako materialne jakości, jako istoty rzeczy są aprioryczne w tym sensie, że stanowią podstawę tego, by wartościowe rzeczy mogły być doświadczane jako wartościowe. Słowo „doświadczane” wskazuje na praktyczne aspekty wartości. Scheler twierdzi, że wartości nie są dobrami; są one jakościami, „istotami dóbr”. Przy czym, gdy mówi o stanach wartości, to dookreśla je jako „autentyczne i prawdziwe wartościowe jakości prezentujące własną dziedzinę przedmiotów”³¹.

Przekonanie o istnieniu uczuć intencjonalnych pozwala Schelerowi stworzyć etykę i aksjologię materialną. Czucie wartości jest przeżyciem niezależnym od uprzednich poznań zmysłowych i intelektualnych, a więc zachowuje autonomię wobec innego typu przeżyć. Gdy czucie skierowane jest na przedmiot, to tym samym musi zawierać w sobie określoną treść i wtedy świat przedmiotów „otwiera się” w kontekście wartości, które są jakościami idealnymi³². Scheler uznaje wartości za jakości nieempiryczne, czyli idealne. Istnieje porządek wartości oparty na akcie preferencji, który zawiera w sobie aspekt

²⁹ A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego...*, dz. cyt., s. 136.

³⁰ Tamże, s. 137.

³¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1927, s. 67.

³² A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego...*, dz. cyt., s. 138.

pozytywny i negatywny. Preferencja odnajduje miejsce danej wartości w stosunku do innych wartości. Scheler dostarcza więc określonego schematu, na podstawie którego należałoby formułować teorię wartości.

Ingarden w *Wykładach z etyki*³³ podkreśla, że istnieje wyraźna potrzeba, aby wartości istniały realnie, gdyż myślenie i działanie człowieka nabiera sensu i racji bytu tylko ze względu na nie. Jego zdaniem, jeśli zanegujemy realny byt wartości, to to, co nazywamy ludzką kulturą, będzie się opierać na fikcjach³⁴. „Parafrazując Arystotelesowską definicję prawdy, stwierdza on, że wartości są bytem realnym, jeśli stają w opozycji do bytu idealnego, czyli istnieją w tym oto świecie, są elementem życia. Jednakże potrzeba, by wartości istniały obiektywnie, nie jest tożsama z faktem, iż one obiektywnie istnieją”³⁵. Ingarden, spekulując na temat wartości, dochodzi do wniosku, że gdyby wartości były tylko pewnego rodzaju fikcjami wyrastającymi z konkretnego podłoża społecznego, to jednak nie można o nich powiedzieć, że nie istnieją. Istnieją one bowiem w sposób odmienny niż przedmioty. Dlatego też w tym wypadku tylko pozornie ulegamy fikcjom. Tak naprawdę są one urealnione, uprzedmiotowione, a więc nie są *stricto* fikcjami³⁶. Należy także przypomnieć, że zdaniem Ingardena tym, co odróżnia wartości moralne od innych, czyli estetycznych, ekonomicznych, witalnych, jest fakt, że wartości moralne domagają się realizacji, natomiast na przykład wartości estetyczne same z siebie nie postulują konieczności tego, by je tworzono³⁷. Można rzec, iż słabością tak rozumianej aksjologii, która opiera się na poznaniu fenomenologicznym, jest ontologizacja wartości, która nie potrafi wskazać źródła obowiązawalności, czy też źródła powinności. Jednakże w koncepcji

³³ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1988.

³⁴ Tamże, s. 142.

³⁵ A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego...*, dz. cyt., s. 152.

³⁶ R. Ingarden, dz. cyt., s. 191–192.

³⁷ Tamże, s. 325.

fenomenologicznej najdokładniej pojęcie wartości i sposób jej istnienia opisał Nicolai Hartmann w swoim dziele *Metafizyczny problem wartości*³⁸. Wychodząc niejako poza epistemologiczną metodę uprawianą w fenomenologii, stwierdził on, że wartości, tak jak liczby i figury geometryczne, są idealnymi samoistnymi bytami. Pisze on:

Twierdzenie, że wartości mają idealny byt samoistny posiada decydujące znaczenie dla etyki. Stwierdza ono więcej niż samą tylko aprioryczność intuicji aksjologicznej i absolutność intuicyjnie ujmowanych wartości. Stwierdza, że jest samoistnie bytująca dziedzina wartości, prawdziwy kosmos *noetos*, który istnieje tak samo poza rzeczywistością jak poza świadomością – nieskonstruowana, wymyślona lub wyśniona, lecz faktycznie istniejąca i ujawniająca się w fenomenie uczucia wartości etyczna sfera idealna, która tak samo istnieje obok etycznej sfery realnej i etycznej sfery aktualnej, jak logiczna sfera idealna obok ontycznej sfery i gnozeologicznej sfery aktualnej³⁹.

Problem uczuć jako aktów poznawczych wyróżnionych przez fenomenologów obok zmysłów i rozumu, które rozpoznają wartości jako specyficzny przedmiot poznania, ma więc konsekwencje ontologiczne. Wartości stają się bowiem określonym rodzajem bytów. Zatem uczucia, poza przypisaną im tradycyjnie rolę poruszyciela duszy, stają się także „zwierciadłem dla świata wartości”⁴⁰.

Warto w tym miejscu przytoczyć również jako przykład specyficznego traktowania i rozpoznawania wartości stanowisko intuicjonistów, a zwłaszcza Georga E. Moore’a⁴¹, który twierdził, że dobro jest przede wszystkim obiektywną, nienaturalną jakością, że jest cechą przedmiotów. Jednakże jego zdaniem, wydając sądy etyczne o przedmiotach, nie można nie uwzględnić cech empirycznych tych przed-

³⁸ N. Hartmann, *Metafizyczny problem wartości*, w: W. Galewicz (red.), *Z fenomenologii wartości*, Wydawnictwo PAT, Kraków 1988.

³⁹ N. Hartmann, *Ethik*, cyt. za: A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu...*, dz. cyt., s. 103, a także za: A. Galewicz (red.), *Z fenomenologii wartości*, dz. cyt., s. 95.

⁴⁰ A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu...*, dz. cyt., s. 104.

⁴¹ G.E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt.

miotów, stąd też dochodzi on nieco później do wniosku, że cechy etyczne są cechami konsekwencjalnymi, czyli cechami przysługującymi przedmiotowi w konsekwencji posiadania przezeń pewnych innych empirycznie uchwytanych cech⁴². Sam więc zakwestionował swoje wcześniejsze twierdzenie, że pojęcie „dobry” stanowi jedyną w swoim rodzaju cechę przedmiotu i jest elementarną jakością nierozkładalną na prostsze elementy. Dobro było wprawdzie poznawane intuicyjnie, ale owa intuicja nie była aktem uczuciowym, lecz funkcją samego intelektu. Moore z czasem odrzucił własną teorię. Przyznał, że nie potrafi jasno wskazać różnicy między cechami „naturalnymi” i „nienaturalnymi”. Stwierdził także, że jego argumenty przedstawione w *Zasadach etyki*, które miały dowieść, że termin „dobry” jest niedefiniowalny, nie spełniły swego zadania i nie jest wykluczone, że ten termin można jednak zdefiniować⁴³.

Bezpośrednimi następcami Moore’a byli Charlie Dunbar Broad, William David Ross i Alfred Cyril Ewing, a w Polsce Władysław Tatar-kiewicz⁴⁴. Stosowali oni, podobnie jak Moore, tak zwaną negatywną argumentację, przy pomocy której poddawali analizie krytycznej teorie relatywistyczne, hedonistyczne i utylitarystyczne. Owym poglądom przeciwstawiali swój intuicjonistyczny obiektywizm. Różnica między ich poglądami a intuicjonizmem Moore’a polegała na tym, że nie eksponowali w swoich rozważaniach pojęcia dobra, jak to czynił Moore, lecz analizowali raczej pojęcie powinności i słuszności.

Problem wartości obecny jest także w poglądach egzystencjalistów. Najogólniej można powiedzieć, że wartością samą w sobie jest dla nich człowiek jako realizujący się podmiot, a wartość jako taką można osiągnąć jedynie podejmując w sposób wolny decyzje. Wartość w egzystencjalizmie jest więc łączona z kreatywnym aktem wolności. Najpierw Nietzsche wskaże, kim może być człowiek uwolniony

⁴² A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego...*, dz. cyt., s. 192–193.

⁴³ Tamże, s. 201.

⁴⁴ Tamże, s. 202–209.

od zależności bytowych, metafizycznych i kulturowych, który chce wykreować własne wartości. Jednakże nietzscheański nadczłowiek kierowany wolą mocy częściowo traci moc kreowania nowych wartości⁴⁵. Potem Sartre, jakby nie wprost, wskaże poprzez opis egzystencji człowieka prawdziwego, czym są wartości. Jego zdaniem nie istnieją wartości obiektywne, tak jak nie istnieje deterministyczne uwarunkowanie człowieka. Ani przyroda, ani psychika, ani żadna istota, gdyż przecież egzystencja poprzedza esencję, a nie odwrotnie, nie ograniczają ludzkiego podmiotu. Zatem filozofię człowieka Sartre opiera na przeciwieństwie bytu i nicości, bowiem to człowiek jest jedynym bytem, który oprócz świadomości posiada świadomość własnej świadomości. Świadomość własnego „ja” jest bytem „dla siebie”, jest świadomością tego, co było i tego, co jest, choć „jest” z każdą chwilą staje się tym, co było. Teraźniejszość właściwie nie istnieje, jest raczej nazwą dla stałego nawarstwiania się przeszłości. Świadomość własnego „ja” jest świadomością własnej egzystencji jako faktu pierwotnego, jako bytu. Natomiast świadomość własnej świadomości jest projektem, gdyż określa cele i ideały, do których człowiek zdąża, a które jeszcze nie istnieją realnie, a jedynie w intencji wybiegającej w przyszłość; są więc nicością. Rozdźwięk istniejący pomiędzy intencją a realizacją, pomiędzy tym, co jest, a tym, co być powinno, pomiędzy egzystencją a esencją staje się rozdźwiękiem pomiędzy bytem a nicością. Człowiek nie jest tym, co jest w nim bytem, bowiem utożsamiając się ze swoją świadomością, jest nicością, a będąc nicością, jest wolnością⁴⁶. Sartre pisze o wolności i odpowiedzialności:

[C]złowiek, jako że jest skazany na wolność, dźwiga na swoich barkach ciężar całego świata, jest odpowiedzialny za świat i za samego siebie, za siebie jako modus bytu. Słowa „odpowiedzialność” używamy w znaczeniu potocznym: chodzi o „świadomość” bycia w sposób bezsporny sprawcą jakiegoś

⁴⁵ A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu...*, dz. cyt., s. 115.

⁴⁶ Por. J. Filek, *Z badań nad istotą wartości etycznych*, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996.

wydarzenia albo przedmiotu. W tym sensie odpowiedzialność bytu-dla-siebie jest czymś przytłaczającym, albowiem on właśnie jest tym, dzięki któremu to, że świat jest, dochodzi do skutku, a ponieważ on również jest tym, który urzeczywistnia swój byt, to każdą sytuację, w jakiej miałby się znaleźć, musi wziąć na siebie bez reszty, razem z własnym współczynnikiem sprzeciwu, choćby nie do udźwignięcia, musi ją podjąć z dumnym poczuciem, że jest jej sprawcą, ponieważ największe trudności czy największe niebezpieczeństwa, które zagrażają mojej osobie, mają sens jedynie na mocy mojej projekcji, ukazują się one dopiero na tle zaangażowania, którym jestem. Nie ma przeto sensu uskarżać się, albowiem żadna rzecz obca nie decyduje o tym, co odczuwamy, co przeżywamy lub czym jesteśmy. Bezwzględna odpowiedzialność nie jest afirmacją czegoś zewnętrznego: jest zwykłym wymogiem logicznym, wypływającym z naszej wolności⁴⁷.

Sartrowskie projektowanie siebie przyszłego opiera się więc na wolności rozumianej jako swoista szczelina w bycie, która wypełnia się w momencie podejmowania decyzji poprzez konstytuowanie się jednostkowej egzystencji. Co stanowi zatem wartość dla Sartre'a? Połączenie bytu i świadomości – czyli człowiek, jako niespotykana kompozycja – stanowi wartość. Chęć stania się Bogiem – czyli chęć tego, co niemożliwe – jest wartością i chociaż „człowiek to beużyteczna pasja”⁴⁸, to jednak treści projektów tworzonych przez człowieka z powodu owej pasji, gorączki życia stanowią wartość.

W zasadzie egzystencjalizm, szczególnie poprzez wypowiedzi Raymonda Polina⁴⁹, który przedstawił dość spójną analizę wartości, zakłada, że teoria dotycząca wartości jest związana wyłącznie ze sposobem pojmowania rzeczywistości w relacji do działania. Wartości są więc swoistymi momentami praktycznego działania. Zdaniem Polina

⁴⁷ J.-P. Sartre, *Wolność i odpowiedzialność*, w: L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 1965.

⁴⁸ Tenże, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1979.

⁴⁹ R. Polin, *The philosophy of values in France* w: M. Farber (red.), *Philosophic thought in France and the United States*, University of Buffalo, Buffalo, New York 1950.

wartości konstytuują historię świadomości jako egzystencji i historię jej myślenia, są one ludzkie i subiektywne podobnie jak sama świadomość⁵⁰.

Dlatego dzięki wartościom tworzona, czy też wymyślana jest specyficzna rzeczywistość. Ta inna intencjonalna, wyobrażona rzeczywistość, wchodząc w kontakt z rzeczywistością zastaną, tworzy relacje mające na celu przetworzyć rzeczywistość daną, realną, w oparciu o konstytuowany na wartościach projekt. Wartości traktowane jako projekty jednostkowego działania są niepowtarzalne i indywidualne. Jednakże w życiu społecznym poddane są obiektywizowaniu i poprzez wielokrotne powtarzanie stają się azymutami, wzorcami do naśladowania. Wartości nie są więc czymś gotowym; są aktywnie wytwarzane przez ludzką świadomość w trakcie podejmowania decyzji o działaniu. Interesujący i inspirujący jest pogląd Polina na temat prawdy. W zasadzie przedstawia on dwa rodzaje prawdy: teoretyczną, tradycyjnie pojmowaną, oraz prawdę działania⁵¹. Ów klasyczny, teoretyczny model prawdy, a zwłaszcza jej relacje z wartościami, traktuje jako bezzasadne, ponieważ jego zdaniem, skoro wartości nie są żadną pozamyślową rzeczywistością, to problem zgodności wartości z myślami nie ma sensu. Nie zgadza się on również z tezą, że prawda rozumiana w sposób klasyczny stanowi wartość samą w sobie⁵². Czym więc jest prawda działania? Zdaniem Polina prawda działania to zgodność wytworu działania z treścią intencji aksjologicznej. To, co nazywa on treścią aksjologiczną, ma charakter praktyczny i dynamiczny. Prawda działania według Polina zawiera kilka składników: najważniejszym jest świadomość podmiotu, jako faktyczne miejsce powstania intencji aksjologicznej; składa się nań także realny wytwór tej intencji oraz świadomość osiągnięta przez twórcę po dokonaniu dzieła. Podmiot działania,

⁵⁰ Tenże, *Values beyond science*, w: E. Laszlo, J.B. Wilbur (red.), *Human Values and Natural Science*, Gordon & Breach, New York 1970, s. 54.

⁵¹ A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu...*, dz. cyt., s. 120.

⁵² R. Polin, *Le création des valeurs*, Presses Universitaires de France, Paris 1944.

inicjujący i wytwarzający konkretny czyn, czyli produkt działania, sam w tym procesie staje się zarówno przyczyną zmiany rzeczywistości, jak i przedmiotem zmiany samego siebie.

Prawda ujawniająca się poprzez działanie, zdaniem Polina, nie jest prawdą powstającą jako efekt poznania. Owa prawda ujawnia się, czy rodzi, jako rezultat działania praktycznego. Zatem zawiera ona w sobie w każdym akcie ujawniania się jakąś wartość. Wartość jest jednym z elementów składowych tak pojętej prawdy. Można dostrzec pewną analogię w projekcie tak konstruowanej prawdy ze średniowieczną prawdą ontologiczną, która wskazuje na zgodność stworzonych przez Boga rzeczy i idei tkwiących w umyśle Boga. Bardzo możliwe też, że Polin obrał taki model prawdy inspirowany poglądami Sartre'a, który z kolei uległ koncepcji Hegla⁵³. W swoim postrzeganiu prawdy Polin nie uznaje człowieka za absolut, bowiem ludzkie postrzeganie prawdy jest tylko punktowe, niepełne, zaledwie kilku-, a nie wieloaspektowe. Prawda nie może więc być uznana za aksjologiczne uniwersum, z którego wynikają nasze powinności. Człowiek ze swoją jednostkową świadomością nie jest w stanie utkać systemu z wielości jawiących się wartości. Nadużywane przez egzystencjalistów pojęcie nicości Polin w pewnym sensie rozbraja przez konstatację, że trudno mówić o nicości człowieka, który przecież istnieje i działa. Może jest to swoista językowa bezradność i przyzwyczajenie do pojęcia nicości, które przestaje być operacyjne. Bo przecież wbrew iluzyjności statusu człowieka on działa i chce wytwarzać wartości. Ale mimo inwencji człowieka w kreowaniu świata wartości jego wysiłek, zdaniem Polina, staje się tylko bezużyteczną pasją, a więc nie ma sensu. Dlaczego, pomimo iż człowiek o tym wie, dalej działa, wytwarza i tworzy? Po co ludziom prywatne iluzje wartości, subiektywne utopie, które są tylko ich jednostkowymi projekcjami?

⁵³ Por. A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu...*, dz. cyt., s. 121.

Ten defekt egzystencjalizmu krytykował Emmanuel Mounier⁵⁴, a także Charles Taylor⁵⁵. Moim zdaniem można sposób argumentacji egzystencjalistów uznać za schizofreniczny, ponieważ w tym sposobie odczuwania istnienia porzuca się potrzebę poszukiwania sensu życia. W nużącej monotonią obecności innych ludzi, jak sądzą egzystencjaliści, w tej obcości bez wyrazu toczy się ludzkie życie. Mounier i Taylor, jako krytycy tej postawy, są przekonani, że w tym sposobie postrzegania świata nie ma możliwości przeżywania tak zwanych momentów uprzywilejowanych. Przystajemy przeżywać takie stany jak podniosłość, doskonałość, szlachetność, świętość, bowiem jałowe, czyli pozbawione wartości życie, doprowadza nas jedynie do znużenia, nudy i mdłości. Skrajny, narcystyczny subiektywizm opiera swoje założenia na nieufności, transgresji, anarchizmie i szamotaniu się w pułapce własnych myśli. Postawa gardzącego światem podmiotu eksponowanego przez filozofię egzystencjalną, krytykowana przez twórcę personalizmu Emmanuela Mouniera⁵⁶, prowadzi jego zdaniem do samotności i szaleństwa jednostki. Człowiek powinien w takim razie przyjąć następującą perspektywę w postrzeganiu siebie w świecie: być zwrócony nie tylko indywidualistycznie i egoistycznie do wewnątrz, ale także na zewnątrz, ku innym ludziom. Poza tym, wychodząc ponad mizantropię oraz chęć posiadania i panowania, powinien wyposażyć swoje życie w pierwiastki duchowości, transcendencji, dzięki którym stworzy swoją stabilną, koherentną tożsamość i wyzwoli się z poczucia wyobcowania. Zdaniem Mouniera, im bardziej człowiek dzięki tym trzem perspektywom przeobraża się w osobę, czyli posiada hierarchię

⁵⁴ A. Drabarek, *Dlaczego personalizm nie jest i nie może stać się filozofią niedzielnego popołudnia*, „Studia Philosophiae Christianae” 2012, R. XLVIII, nr 4, s. 97–108.

⁵⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 49–104.

⁵⁶ E. Mounier, *Co to jest personalizm*, tłum. A. Krasieński, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1960.

wartości, tym bardziej odpowiedzialnie jest zaangażowany w życie wspólnoty i nie koncentruje się na drobiazgach pomniejszających jego wnętrze⁵⁷.

W rozdziale dotyczącym różnych koncepcji wartości moralnych należy także przypomnieć stanowisko polskiego filozofa Józefa Tischnera, zajmującego się aksjologią z perspektywy fenomenologicznej. Jego zdaniem doświadczanie wartości uzależnione jest przede wszystkim od ich jakościowego uposażenia oraz hierarchicznego uporządkowania. Tischner szczególną wagę przywiązuje do tak zwanej sytuacji etycznej, z którą wiąże odczucie właściwej wartości koniecznej do zrealizowania przez dany podmiot w określonym czasie i miejscu. Jednakże ten fenomenologiczny punkt wyjścia nie stanowi dla propozycji Tischnera dogmatycznego zamknięcia, a wręcz przeciwnie – jest swoistym otwarciem na twórcze podejście do problematyki aksjologicznej⁵⁸. Kryterium, na podstawie którego rozpoznawane są wartości, jest idea człowieczeństwa. Pochodzi ona z ludzkiego rozpoznawania świata, chociaż Tischner jako duchowny katolicki zakłada także obecność transcendencji w doświadczaniu i wrażliwości aksjologicznej. Jego zdaniem wartość jest więc kreowana przez tak zwany szczególny zespół sensów subiektywnych tworzących ludzką osobowość w oparciu o pojęcie dobra i zła. Można rzec, że podobnie jak Husserl, dostrzega on w człowieku prawdziwe osobowe „ja” w dobrym działaniu, a owo idealne „ja” jest jednocześnie celem i wezwaniem do jego realizacji. Tischner, rozważając temat wartości, stwierdza między innymi, że „doświadczyc wartości, to przede wszystkim uzyskać bezpośredni wgląd w to, jaką ona jest wartością, to «sycić się» jej materią, a także uchwytywać ją w charakterze czegoś wskazującego pewną «pozycję», pewną «wys-

⁵⁷ A. Drabarek, *Dlaczego personalizm...*, dz. cyt., s. 105.

⁵⁸ J. Tischner, *Wstęp do filozofii osoby*, w: N. Cieslińska, P. Rudziński (red.), *Fermentum massae mundi. Jackowi Woźniakowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Agora, Warszawa 1990.

kość» czy «niskość», nie relatywizowaną do innych wartości i nie wyznaczoną przez ich «system»⁵⁹.

Wartości pomagają zatem ujrzeć w porządku dobra, w horyzoncie agatologicznym sposób bycia, funkcjonowania drugiego człowieka. Dopomaga w tym procesie wyczulenia na drugiego człowieka „Ja aksjologiczne” stanowiące podstawę „sobości”, bycia sobą. „Ja aksjologiczne” jest niezbędnym elementem osobowości i tożsamości człowieka, bez niego nie istnieje miłość, a człowiek staje się „monadą z zatrzaśniętymi oknami”. Równie istotnymi warunkami doświadczania wartości, zwłaszcza w relacji dialogicznej, jest zmysł moralny, a także zmysł rzeczywistości, otwarcie na świat, wspaniałomyślność, zasada odkrywczości oraz dobra wola⁶⁰. Zdaniem Tischnera dialog, tak ważny w jego projekcie aksjologicznym, to przede wszystkim wyjście ludzi z „kryjówek”, zbliżenie się do siebie, rozpoczęcie rozmowy. Początek dialogu – wyjście z kryjówek – jest już dużym wydarzeniem. Trzeba się wychylić, przekroczyć próg, wyciągnąć rękę, znaleźć wspólne miejsce do rozmowy. Znalezienie wspólnego miejsca do rozmowy pozwala przekroczyć zaklęty krąg nieufności i mizantropii, a tym samym stanowi początek porozumienia się w sprawie człowieka. Widać zatem wspólny cel zarówno w koncepcji personalistycznej Mouniera, jak i w fenomenologicznym projekcie teorii wartości Tischnera. Ich zdaniem bowiem człowiek przestaje rozumieć samego siebie, traci poczucie tożsamości, gdy nie ma kontaktu z wartościami. Zjawisko niewrażliwości na wartości, które obecnie jest często obserwowane, staje się powodem niezrozumienia drugiego człowieka i licznych konfliktów między ludźmi.

⁵⁹ Tenże, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tegoż, *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 392–393.

⁶⁰ Tenże, *Epizody sensu*, „Logos i Ethos” 1999, nr 1, s. 76.

ROZDZIAŁ 4. WARTOŚĆ JAKO RELACJA

Często obserwowana dzisiaj przez aksjologów próba redukcji problematyki wartości do socjologii kultury stanowi nie tylko błąd metodologiczny, ale wyrządza szkodę o wiele większą, gdyż zakłóca relacje interpersonalne i powoduje „błąd kulturowy”, twierdzi Ryszard Wiśniewski¹. Aksjologia powinna, zdaniem Andrzeja Szahaja, porządkować komunikację międzyludzką, bowiem eksponuje wartości sensu, prawdy, a także tego, co moralnie słuszne². Każda komunikacja zatem musi być poprzedzona wartościowaniem. Jednakże eksponowanie obiektywnych wartości w relacjach komunikacyjnych doprowadza do przekonania o przedmiotowej oczywistości wartości, która może skłaniać do autorytaryzmu. Natomiast zwrot ku subiektywizowaniu wartości prowadzi w końcu do ich relatywizacji i nihilizmu aksjologicznego. Oba zasygnalizowane stanowiska, zwłaszcza w skrajnej postaci, są nie w pełni akceptowalne. Propozycją godną rozważenia staje się więc relacjonizm, który stara się znosić ontologiczną opozycję obiektywizmu i subiektywizmu w kwestiach postrzegania wartości

¹ R. Wiśniewski, *Bełkot aksjologiczny w komunikacji międzyludzkiej*, w: E. Okońska, K. Stachewicz (red.), *Co się dzieje z wartościami. Próba diagnozy*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009, s. 162.

² Por. A. Szahaj, *O komunikacyjnym zwrocie w teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, w: tegoż, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

w aksjologii. Jak więc postrzegana jest wartość w relacjonizmie? Józef Lipiec tak przedstawia główne założenia relacjonizmu:

Wartość generowana jest przez przedmiot, ale tylko wtedy, kiedy występuje ten przedmiot jako współczłon relacji z człowiekiem. Wartość ma zatem podwójną podstawę bytową; jej nośnikami są po pierwsze, przedmiot oraz po drugie, relacja podmiotowo-przedmiotowa, której człon podmiotowy (człowiek) uświadamia sobie wartościowość obiektu i zachodzenie samej relacji, w której wartość jawi się jako właściwość obiektu i zachodzenie samej relacji, w której wartość jawi się jako właściwość „dla” – dla niego, podmiotu. Mamy tu zatem do czynienia z obiektywizmem i relacjonizmem pospołu³.

Relacjonizm eksponujący złożoną strukturę relacji podmiot-przedmiot uwzględnia cały kontekst tworzenia się owej relacji, a tym samym pogłębia analizę elementów ją konstytuujących. Aksjologia, rozważając wartości w perspektywie relacjonistycznej w sposób bardziej uważny, analizuje postawy wartościujące oraz jakościowe uposażenia przedmiotów. Tendencji skłaniającej do utrzymania tradycyjnej obiektywistyczno-absolutystycznej wizji wartości często przeciwstawiają się obecnie obserwowane procesy kulturowe, wspierane przez trendy oparte na komercjalizacji i konsumeryzmie. Stąd pojawiające się „supermarkety wartości” i „giełdy wartości”. Można wymienić całkiem sporo takich „łatwych do interpretacji i konkretyzacji orientacji”⁴:

- *Konsumpcjonizm*⁵ – określany mianem materializmu życiowego; najważniejszy staje się poziom konsumpcji, stan konta, a pieniądze są sakralizowane;
- *Witalizm antropologiczny* – uznający świętość życia; życie i zdrowie człowieka stanowią najwyższą wartość;

³ J. Lipiec, *W przestrzeni wartości. Studia z ontologii wartości*, Harcerska Oficyna Wydawnicza, Kraków 1992, s. 13.

⁴ R. Wiśniewski, dz. cyt., s. 170–171.

⁵ Wszystkie wymienione poniżej sposoby postrzegania wartości przytaczam za R. Wiśniewskim z jego cytowanej pracy.

- *Ekologizm* – zwany także biocentryzmem, sprowadzający się do uwielbienia i wręcz sakralizacji natury; natura jest dobrem absolutnym;
- *Hedonizm* – zwany także eudajmonizmem hedonistycznym, wskazujący, że najważniejszą wartością w życiu są przyjemności i to one przyczyniają się do naszego szczęścia;
- *Indywidualizm* – wskazujący, że najwyższym dobrem jest każdy dla siebie samego; skrajny egoizm jest właśnie radykalną formą indywidualizmu;
- *Komunitaryzm* – nazywany także kolektywizmem, uznający z kolei za najwyższe dobro wspólnotę, państwo, demokrację;
- *Pacyfizm* – ceniący przede wszystkim pokój i uznający stosunek do pokoju za kryterium moralne;
- *Liberalizm* – uznający wolność za wartość najwyższą i jednocześnie za podstawowe kryterium wobec wszystkiego, co jest poddawane ocenie;
- *Intelektualizm* – eksponujący jako wartość najwyższą prawdę i poznanie, bowiem są to dobra najważniejsze; dlatego nigdy nie wolno kłamać, nawet jeśli mogłoby to narazić człowieka na cierpienie albo śmierć;
- *Orientacja laboralistyczna* – uznająca pracę za treść życia, stąd najbardziej pożądaną postawą staje się pracoholizm;
- *Estetyzm* – sprowadzający życie człowieka do podziwiania piękna; żyjemy dla sztuki, sztuka jest wszystkim;
- *Moralizm* – zwany także perfekcjonizmem, stawiający ponad wszystko standardy moralne w życiu indywidualnym lub społecznym – z tego wynika, że w życiu najważniejsza jest uczciwość;
- *Personalizm* – będący humanizmem opartym na etyce godności;
- *Teocentryzm* – uznający Boga za najwyższe dobro i źródło wszelkiego dobra.

Ta bardzo obfita oferta orientacji określających wartości wskazuje na to, że ludzie mają prawo być zdezorientowani, a owa dezorientacja

może się nasilać w związku z opisanym przez Wiśniewskiego „bełkotem aksjologicznym w komunikacji międzyludzkiej”. Wiśniewski, konkludując, stwierdza:

Osobiście upatruję największe szanse na uporządkowanie wymienionych orientacji w system, przy czym słowo *system* może wydawać się zbyt ambitnym, w podporządkowaniu ich orientacji personalistycznej (humanistycznej), a ludziom wierzącym w Boga – w orientacji teocentrycznej, która absorbuje treści personalistyczne⁶.

Czy zatem wartość można uznać za relację? Bowiern pogląd wskazujący, że wartości nie sposób nazwać subiektywnym przeżyciem podmiotu, ani także nie można jej uznać za obiektywną cechę przedmiotu, skłania do tego, że najlepiej jest ją określić jako relację, która zachodzi między podmiotem a przedmiotem. Dowodów na ten sposób myślenia i orzekania o wartości jest wiele. Relacyjne postrzeganie wartości można przecież znaleźć już u Bazylego z Cezarei, Wilhelma z Owerni czy Tomasza z Akwinu⁷. Pojęcie dobra rozumianego jako relacyjne przewyższanie trudności wynikających z obiektywizmu i subiektywizmu można także spotkać w poglądach Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Spinozy, Kanta⁸. O wartościach jako relacji piszą także Christian von Ehrenfels, John Dewey, Ralph B. Perry, Maurice Picard, Dewitt H. Parker, Bertram E. Jessup, E. Heyde, S. Alexander, Alfred N. Whitehead, a jeśli wskazać na polskich aksjologów – Florian Znaniecki, Władysław Stróżewski, Józef Lipiec, Włodzimierz Galewicz i Andrzej Niemczuk⁹.

⁶ R. Wiśniewski, dz. cyt., s. 171.

⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje szczęściu pojęć*, PWN, Warszawa 1988, s. 239.

⁸ Por. A. Niemczuk, *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii. Relacyjne próby przewyższania trudności obiektywizmu i subiektywizmu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1994.

⁹ A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu...*, dz. cyt., s. 125.

Wszyscy wymienieni filozofowie, którzy twierdzą, że wartość stanowi swoistą relację zachodzącą między podmiotem a przedmiotem, różnie ją interpretują i niejednokrotnie ich poglądy są sobie przeciwstawne. Można powiedzieć, że rozważanie wartości jako swoście pojmowanej relacji nie jest jeszcze stanowiskiem w pełni ukształtowanym i jasno określonym, mimo dość długiej historii. Zasadne jest więc uporządkowanie rozważań na ten temat, a więc wskazanie stanowisk *stricte* relacjonistycznych i pozornie relacjonistycznych.

W tym kontekście należy także wskazać na tak zwaną trzecią drogę, która pojawia się w sporze między obiektywnym i subiektywnym postrzeganiem wartości – jest to właśnie relacjonizm aksjologiczny. Istota relacjonizmu aksjologicznego polega więc na tym, że aby mogła zaistnieć wartość jako taka, musi dojść do relacji między podmiotem i przedmiotem, a brak jednego z członów owej relacji wyklucza zaistnienie wartości. Jednocześnie wzajemna relacja podmiot–przedmiot jest obustronnie ważna, gdyż każda ze stron musi być równie mocno reprezentowana. Zatem

jeśli nawet między dwoma przedmiotami zachodzi relacja, to dopóki rozważamy same tylko przedmioty jako przedmioty, dopóty jakikolwiek stosunek między nimi trudno uznać za wartość! (...) Dopóki nie mają one związku z podmiotem (...), dopóki jednym ze swoich krańców nie są zakorzenione w podmiocie, dopóty nie istnieje żadna relacja ku temu, by uznać je za wartość¹⁰.

Dlatego też istotą relacjonizmu aksjologicznego jest równorzędna reprezentacja zarówno podmiotu jak i przedmiotu w zaistnieniu wartości. Natomiast relacjonizmem pozornym jest między innymi stanowisko Ehrenfelsa, który uznaje wartości jedynie za „etykiety przyklejone do rzeczy” powstające w wyniku ludzkiego pożądania¹¹. Z kolei

¹⁰ Tamże, s. 127.

¹¹ Ch. von Ehrenfels, *Werttheorie und Ethik*, w: H.W. Werkmeister, *Historical spectrum of value theories*, t. 2, Johnsen Publ. Co., Nebraska 1972, s. 86.

Dewey traktuje wartości jako praktyczną relację „środek–cel”, gdzie cele są tworzone przez działający podmiot¹². Według Picarda wartości są tym, co ujawnia się pomiędzy świadomością a światem zewnętrznym, czyli albo przysługują rzeczom, albo są wytworami świadomości¹³. Relacjonistą pozornym można nazwać także Perry’ego. Definiuje on bowiem wartość jako szczególną relację, w której:

rzeczy posiadające jakikolwiek status ontologiczny, czy to rzeczywiste, czy wyobrażone, mogą wchodzić w relację z zainteresowanym podmiotem (...). Cokolwiek jest przedmiotem zainteresowania, *ipso facto* staje się wartościowe¹⁴.

Jednakże niedookreślenie i niejednoznaczność stwierdzeń Perry’ego widoczna jest między innymi w określaniu wartości: raz jako relacji, innym zaś razem jako „bieguna relacji”. Przykładem relacjonizmu „ześlizgującego się w obiektywizm” są poglądy Lipca¹⁵ i Galewicza¹⁶. Niemczuk, który opisuje poglądy obu polskich aksjologów, zarzuca Lipcowi i Galewiczowi popełnienie błędu naturalistycznego¹⁷.

Błąd naturalistyczny polega na braku logicznego wynikania między myśleniem teoretycznym a stwierdzeniem praktycznym, bowiem semantyka w postawie teoretycznej jest inna niż w postawie praktycznej – czyli zaangażowanej.

Jaki rodzaj relacjonizmu można w takim razie uznać za adekwatnie opisujący relację podmiot–przedmiot, której efektem staje się wartość? Najtrafniej ową relacyjność wartości przedstawia w swoich

¹² Por. J. Dewey, *Theory of valuation*, dz. cyt.

¹³ M. Picard, *Values, immediate and contributory and their interrelations*, New York University Press, New York 1920, s. 105.

¹⁴ R.B. Perry, *The general theory of value*, Green, New York 1926, s. 115.

¹⁵ Por. J. Lipiec, *W przestrzeni wartości...*, dz. cyt.; tenże, *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, FALL, Kraków 2001.

¹⁶ Por. W. Galewicz, *N. Hartmann*, dz. cyt.; tenże, *Analiza dobra*, Wydawnictwa UJ, Kraków 1988.

¹⁷ A. Niemczuk *Stosunek wartości do bytu...*, dz. cyt., s. 130–140.

poglądach Whitehead¹⁸. Wprawdzie nie poświęcił on pojęciu wartości konkretnej pracy, a jego wypowiedzi na temat wartości można nazwać rodzajem komentarza do rozważań o metafizyce, jednakże sam sposób ujmowania wartości jest wielce inspirujący. Przede wszystkim Whitehead nie nazywa i nie używa pojęcia wartości na tyle precyzyjnie, by móc w pełni zadowolić swoich interpretatorów. Stąd też jakiegokolwiek wskazania aksjologiczne wynikające z jego rozważań mogą jedynie oprzeć się na interpretacji hermeneutycznej, dzięki której inspiracje Whiteheada można jaśniej i precyzyjniej wyrazić¹⁹.

Skoro Whitehead traktuje wartości jako uzupełnienie swoich dociekań metafizycznych, a metafizykę postrzega jako pojęciową interpretację całości rozumianej jako wszystkie aspekty doświadczenia, to nic dziwnego, że wyznacza, podobnie jak Kartezjusz tworzący etykę tymczasową, jedynie swoiste prowizorium aksjologiczne, które należy uzupełnić i doprecyzować. Dlatego nie znajdziemy w rozważaniach Whiteheada definicji wartości, ani jasno wskazanych różnic między wartością i aktem wartościowania. Poza tym różnica między podmiotem i przedmiotem zaciera się, gdyż byt aktualny zwany w teorii Whiteheada zdarzeniem jest zarazem podmiotem i przedmiotem w zależności od sytuacji, w które wchodzi. Dla siebie stanowi bowiem podmiot, a dla innych bytów przedmiot. Zdaniem Janusza Jusiaka należy domniemywać, że Whitehead wskazuje nie tyle na relację podmiot–przedmiot, ile raczej na opozycję zachodzącą między tym, co obiektywne i subiektywne. W swoim dziele *Process and reality* wprowadza on bowiem termin *objectification*, który oznacza proces

¹⁸ Zob. następujące publikacje A.N. Whiteheada: *Process and reality. An essay in cosmology*, first edition: Macmillan, New York 1929, corrected edition: Free Press, New York 1978; *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1997; *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski i M. Pieńkowski, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1987; *Matematyka i dobro*, tłum. J. Jusiak, „Colloquia Communia” 1987, 3–4; *Nieśmiertelność*, tłum. J. Jusiak, „Colloquia Communia” 1987, nr 3–4.

¹⁹ J.D. Weisenbeck, *Alfred North Whitehead's philosophy of values*, Mt. St. Paul College, Waukesha, Wisconsin 1969, s. 20–64.

obiektywizacji sprowadzający się do urzeczywistniania w danym, konkretnym, aktualnie istniejącym bycie możliwości (potencjalności) innych ujętych przez niego bytów²⁰. Jako przeciwieństwo pojęcia zmiany (*change*) i trwania (*endurance*) Whitehead wprowadza przymiotnik *eternal* tłumaczony słowem „ponadczasowy”, nie należy jednak tego słowa tłumaczyć jako „wieczność”²¹. Pojęcia *eternality*, *change* oraz *endurance* – czyli ponadczasowość, zmiana i trwanie – są, zdaniem Whiteheada, trzema podstawowymi faktami, które muszą być zawsze uwzględniane podczas analizy zjawisk przyrody, a więc są podstawą budowania ontologii. Whitehead pisze:

Góra trwa. Lecz gdy po wiekach rozpadnie się, znika. Gdy wyłania się jej odpowiednik, jest to już nowa góra. Barwa jest ponadczasowa. Przenika czas jak duch. Pojawia się i znika, jednak gdy pojawia się, jest to ta sama barwa. Ani nie trwa, ani nie żyje. Pojawia się, gdy się jej potrzebuje. Góra natomiast pozostaje w odmiennym stosunku do czasu i przestrzeni niż barwa²².

Co za niespotykane, a może nawet niedorzeczne zestawienie, pomieszanie klasy przedmiotów. Co Whitehead miał na myśli, gdy pisał o przenikaniu czasu przez barwę, o tym, że barwa nie trwa ani nie żyje? Dlaczego, jego zdaniem, barwa pojawia się zawsze, gdy się jej potrzebuje, czy jest wywoływana na zamówienie, czyli jest zależna od woli podmiotu wywołującego ją w razie potrzeby – jakiej potrzeby? Dlaczego „góra” – rozumiana jako zdarzenie – reprezentuje inny rodzaj stosunku do czasu i przestrzeni niż „barwa” – rozumiana jako obiekt? Przecież góra w zależności od pory roku, pory dnia przybiera

²⁰ Por. J. Jusiak, *Subiektywistyczny aktualizm*, „Znak”, Kraków 1987, w: J. Dębowski, M. Hetmański (red.), *Szkice epistemologiczne*, UMCS, Lublin 1990, s. 139–150. Tekst ten stanowi komentarz do tłumaczenia książki Whiteheada pt. *Nauka i świat nowożytny*, przekład i słowo wstępne M. Kozłowski i M. Pieńkowski OP, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1987 i jest dostępny na stronie <http://bacon.umcs.lublin.pl/~j-jusiak/dokumenty/artykuly/SubiektywistycznyAktualizm.pdf>.

²¹ Tamże, s. 146.

²² A.N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, dz. cyt., s. 127–128.

określoną barwę. Obserwując górę, widzimy przecież, że jednak trwa ona w swej nieziennej strukturze, kształcie i zmienia się jedynie ze względu na barwę. Wątpliwości budzi w tym kontekście pojęcie ponadczasowości, które sugeruje, iż „barwa” (obiekt) znajduje się niejako poza czasem i tworzy niezależny od „góry” (bytu aktualnego) świat.

Czym więc są obiekty? Są one elementami doświadczenia, które w przeciwieństwie do zdarzeń mogą, jak interpretuje poglądy Whiteheada Jusiak,

powracać, powtarzać się, zachowywać swoją tożsamość, być tu i teraz, ale także tam i później. Reprezentują więc stałe składniki doświadczanego przez organizm świata, są elementami określającymi jego strukturę²³.

Jednak obiekty (barwa) nie istnieją samoistnie, nie jest to oderwane od doświadczenia substancjalne istnienie. Dlatego, mówiąc o obiektach, Whitehead posługuje się takimi stwierdzeniami jak: „forma doświadczenia, forma urzeczywistnienia, idealna forma możliwości, abstrakt, potencjalność, Czysta Możliwość Specyficznego Określenia Faktu”²⁴.

Specyfika obiektu polega zatem na tym, że zawdzięcza on swoją wewnętrzną tożsamość niezależności od relacji, w jakie wchodzi ze zdarzeniami. Dlatego przepływ zdarzeń nie narusza istoty obiektu. I właśnie w tym znaczeniu obiekty (barwa) pozostają w koncepcji Whiteheada poza przestrzenią i czasem. Jednakże z powodu „wchodzenia” (*enter*) w zdarzenia (góra), obiekty (barwa) w pewnym sensie są obecne w przestrzeni i czasie, a z tym oczywiście związana jest zmienność. Zdaniem Whiteheada obiekt może się więc zmieniać, gdyż tworzy coraz to inne relacje z coraz to nowymi, kolejno przepływającymi zdarzeniami, czyli bytami aktualnymi. Stąd też zarówno obiekty (barwa), jak i zdarzenia (góra), aby mogły być dostrzeżone,

²³ J. Jusiak, *Subiektywistyczny aktualizm*, dz. cyt., s. 147.

²⁴ Tamże.

czyli stać się przedmiotem percepcji, muszą być związane z czasem i przestrzenią. Różnica, która pojawia się między zdarzeniami i obiektami, jest jednak trudna do określenia, ponieważ

nie można jej wyrazić w bezwarunkowo wypowiedzianym stwierdzeniu, że zdarzenia są w przestrzeni i w czasie, podczas gdy obiekty znajdują się poza nimi. (...) [J]est ona konsekwencją braku posiadania przez obiekty aktualności. Do obiektu stosuje się pojęcie możliwości, a nie aktualności. Obiekty nie są więc, tak jak zdarzenia, zwykłymi faktami. Ich specyfikę określa możliwość powtórnego pojawienia się w doświadczeniu, nie zaś to, co aktualnie jest tu i teraz²⁵.

Jeszcze jedno istotne stwierdzenie Whiteheada pokazuje różnicę między „górami” i „barwą”, czyli między zdarzeniem i obiektem: otóż zdarzenia pojawiają się tylko jeden raz w określonym miejscu i czasie, gdy z kolei obiekty mogą pojawiać się wiele razy w wielu miejscach i czasach. Czy nie będzie jednak niedorzecznością doszukiwanie się analogii między pojęciem barwy jako obiektu a wartością w rozważaniach Whiteheada? Czy tego typu zestawienie nie będzie błędem naturalistycznym?

Whitehead, dokonując opisu rzeczywistości, postrzega ją jako permanentny proces zanikania i powstawania kolejnych bytów aktualnych. Natomiast wartość w rozumieniu Whiteheada to jeden z elementów, czy też momentów tak rozumianego i postrzeganego procesu. Jak dokładniej można ten moment, zwany wartością, określić? Otóż, zdaniem filozofa, jest to coś najbardziej konkretnego, aktualnego, coś, czego nie można pominąć w jakimkolwiek określeniu zdarzenia.

Wartość to termin, którego używam na określenie wewnętrznej rzeczywistości zdarzenia. (...) Musimy tę wartość, którą tak chętnie uznajemy operując kategoriami życia ludzkiego, przenieść na samą strukturę urzeczywistniania się²⁶.

²⁵ Tamże.

²⁶ A.N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, dz. cyt., s. 136.

W przekonaniu Whiteheada urzeczywistnianie się jest niczym innym jak tylko osiągnięciem wartości. Jednak wartości nie stanowią domeny jedynie świata ludzkiego; są one obecne w całej rzeczywistości, a więc nabierają charakteru metafizycznego. Czyżby przenikały świat w wielu miejscach i czasach, podobnie jak wcześniej opisywana barwa? Nauka bada zewnętrzną rzeczywistość zdarzeń, czyli „aktualnych zaistnień”, natomiast domeną metafizyki, według Whiteheada, jest rzeczywistość wewnętrzna. Stąd też w tym przypadku nie można poprzestać tylko na obecnej w refleksji naukowej przyczynowości sprawczej, bowiem proponowana przez Whiteheada metafizyka procesu odwołuje się także do celowości. Dlatego więc zaistnienie zdarzenia staje się tożsame z osiągnięciem wartości. Wartość jest w takim razie celem. A każde aktualne zaistnienie jest poprzedzone aktywnością metafizyczną zmierzającą ku temu celowi. W rozważaniach metafizycznych Whiteheada pojawia się pojęcie „wiecznego obiektu” (*eternal object*), które można uznać za swoistą modyfikację idei Platonińskich, ale w przeciwieństwie do Platona, owe obiekty nie tworzą alternatywnego świata; są to jedynie potencje, których stawanie się aktualnych zaistnień nie może nie uwzględnić. Jednak słowa *eternal* nie należy raczej tłumaczyć jako „wieczny”, tylko jako „ponadczasowy”. Zatem owe ponadczasowe obiekty są niezbędnym warunkiem i aspektem istnienia wartości. Dla bytu aktualnego (góry, człowieka), który trwa w danym czasie i jednocześnie poprzez modyfikację samego siebie staje się – gdyż według filozofii procesu Whiteheada każdy byt aktualny jest po prostu sekwencją modyfikacji – „ponadczasowe obiekty” to cele, ku którym ów byt zdąża.

Cel staje się więc zapowiedzią wartości, ponieważ wartość zabezpiecza się przed błahością abstrakcji dzięki oddziaływaniu na proces tworzenia. Wartość jest utożsamiana z jedynie realnie istniejącymi bytami aktualnymi. Wartość to integralny składnik samej aktualności, a w zasadzie, zdaniem Whiteheada, wartość i aktualność są tożsame²⁷.

²⁷ Tamże, s. 152 oraz A.N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, dz. cyt., s. 92.

Można więc stwierdzić, że utożsamienie wartości i aktualności upodabnia metafizykę Whiteheada do średniowiecznej teorii dobra uznanego za transcendentną własność bytu, teorii, która postuluje, że byt i dobro można traktować zamiennie²⁸.

Każdy byt aktualny, czyli zdarzenie, istnieje wewnętrznie i zewnętrznie, bowiem „wewnętrzna rzeczywistość zdarzenia” stanowi wartość tylko dla owego zdarzenia, które czuje i widzi siebie od wewnątrz. To widzenie i czucie siebie Whitehead nazywa aktualnością i uczuciem. Powie nawet: „Terminu uczucie używam (...) jako synonimu aktualności”²⁹. A stronę wcześniej napisze:

Zaistnienie jest dziełem stworzonym. Tym, co stworzone, jest pewien wyłaniający się fakt. Ów fakt jest wartością aktu kreacji. Nie istnieją jednak dwa aktualne byty – kreatywność i jej dzieło. Jest tylko jeden byt, którym jest samostwarzające się stworzenie³⁰.

A więc uczucie jako akt oraz to, co jest odczuwane, nie stanowią dwóch odrębnych bytów, są bowiem tylko aspektami jednego zdarzenia. Czyli konkretny sposób zespolenia, połączenia, zestrojenia ze sobą różnych elementów stwarza uczucie, które jest wartością. Zestrojenie tych elementów, czyli uczucie, jest przez zdarzenie odczuwane od wewnątrz. Whitehead bardzo obrazowo określa pojęcie uczucia, nazywając je między innymi *depth of actuality* – głębią aktualności, *depth of realization* – głębią realizacji, *depth of individuality* – głębią indywidualności, albo także *intensiveness of experience* – intensywnością doświadczenia i *intensiveness of value* – intensywnością wartości³¹. Dlatego też, zdaniem Whiteheada, największą wartością bytu aktualnego, nazywaną przez niego radością, jest „własny udział w byciu”.

²⁸ J. Weisenbeck, , dz. cyt., s. 66.

²⁹ A.N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, dz. cyt., s. 92.

³⁰ Tamże, s. 91.

³¹ Por. J. Weisenbeck, dz. cyt., s. 78.

Istnieje jednak gradualizacja udziału w aktualności, którą można dookreślić pojęciami intensywności i nasycenia. Dlatego też:

Zerowe nasycenie wartością oznacza zanik aktualności³².

Ten stan określa Whitehead brakiem odczuwania. W tym kontekście w jego poglądach pojawia się pojęcie zła, które nazywa on odczuwaniem banalności (*triviality*), znudzenia (*tedium*), czy zmęczenia (*fatigue*). W każdym razie zło jest obecne i odczuwane przez aktualny byt jako dysonans, dysharmonia, dezintegracja, a nawet jako obojętność wywołana drastycznym zmniejszeniem się intensywności doświadczenia. Skoro podstawowym wymogiem bycia jest przetrwanie i integracja, które współtworzą uczuciowe zainteresowanie własnym byciem, to zmniejszenie się lub zanik owego zainteresowania można nazwać złem. Zło należy więc określić jako aspekt procesu dezintegracji, rozpadania się doświadczenia. A więc zło to zanikanie i deformacja wartości. Zło w koncepcji Whiteheada to – podobnie jak w rozważaniach św. Augustyna – brak dobra.

W poglądach Whiteheada widać też wyraźne inspiracje filozofią św. Tomasza z Akwinu³³. Według Tomasza tożsamość bytu i dobra istnieje z tego powodu, że każdy istniejący byt jest chciany przez Boga. Dlatego też racją dla istnienia bytu i dobra jest chcenie Boga. Zresztą Whitehead, dając odpowiedź na pytanie o powód istnienia świata w takiej, a nie innej postaci, także powołuje się na Boga, uznając go za „zasadę konkretyzacji” – taką, a nie inną. Zatem w jego rozumieniu Bóg eliminuje niekończące się możliwości i tym samym konkretyzuje realność świata w takiej postaci, w jakiej go postrzegamy. Ale sposób uzasadniania tego, że wartość jest aktualnością, jest w ujęciu Whiteheada inny niż w filozofii św. Tomasza z Akwinu. Święty Tomasz

³² A.N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, dz. cyt., s. 92.

³³ L.S. Ford, *Tomasz z Akwinu a współczesne prądy filozoficzne*, tłum. I. Mazurek, w: J. Życiński (red.), *Bóg i przyroda w filozofii procesu*, „Znak-Idee” 1992, nr 5 s. 54–64.

twierdzi, że tylko Bóg posiada moc stwarzania wszelkich bytów, natomiast człowiek i jego działanie stanowi jedynie modyfikację bytów istniejących. Zdaniem Whiteheada, takie rozumowanie może prowadzić do logicznie uzasadnionego stwierdzenia, że zło pochodzi od Boga. Ten problem obecny jest także w koncepcji św. Augustyna. Został on jednak rozstrzygnięty w ten sposób, że zło, jako brak dobra, nie jest stworzone przez Boga, a przez człowieka, którego Bóg obdarzył wolną wolą. Dwa rodzaje zła – materialne i moralne – nie są dziełem Boga. Zło moralne powstaje wtedy, gdy człowiek obdarzony wolną wolą miesza porządek dóbr, czyli dobra (*uti*) z dobrami (*frui*). Augustyn twierdzi, że:

To, co nazywamy złem, to albo zepsucie rzeczy dobrych, które poza nimi samo w sobie nie może istnieć, albo udręka grzechu, która wynika z piękna sprawiedliwości. Otóż nawet zepsucie świadczy o dobroci natury. To bowiem, co stało się złe wskutek zepsucia, z pewnością jest dobre z natury. Zepsucie jest przecież przeciwne naturze, gdyż jej szkodzi. Nie szkodziłoby zaś, gdyby nie zmniejszało dobra. Toteż nigdy nie pojawia się inaczej niż w jakiejś rzeczywistości dobrej. Wprawdzie nie w dobrej najwyższego stopnia, gdyż ta jest niezniszczalna i niezmienna, a jest nią Bóg. Wszakże tylko w dobrej rzeczywistości zło może się pojawić, gdyż nie inaczej szkodzi niż przez zmniejszanie tego co jest dobre. Dlatego dobro może istnieć bez zła – taki jest sam Bóg, a także niektóre wyższe byty niebieskie – zło jednak bez dobra istnieć nie może. Jeżeli bowiem nie zadaje żadnej szkody, nie jest złem. Jeżeli zaś ją zadaje, to dlatego, że ciągle jest dobro, które ulega zmniejszeniu. Jeśli zniszczy je całe, nie pozostanie nic z natury, która podlega szkodzie. Wówczas zła już nie będzie, które szkodę zadaje – zniknie bowiem natura, której dobro wskutek szkody ulega zmniejszeniu³⁴.

W koncepcji Tomasza z Akwinu okazuje się, że zło może wystąpić jako skutek uboczny dążenia do realizacji dobra.

³⁴ Św. Augustyn, *Contra adversarias Legis et Prophetarum*, 1,5, w: J. Salij, *Rozmowy ze świętym Augustynem*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1977, s. 28.

Opatrzność Boża, przez którą Bóg rządzi rzeczami, nie wyklucza by w rzeczach występowało zniszczenie, brak i zło. Dlatego pozbawienie stworzeń takiej dążności nie stanowi cechy Opatrzności, będącej jego istotą (przyczyną). W przeciwnym wypadku wszechświat zostałby pozbawiony wielu dóbr. Istnienie owych dóbr jest uwarunkowane rzeczami złymi, tj. w sytuacji, gdy złośliwość wyzwała cnotę cierpliwości, przestępstwo pociąga za sobą słuszną karę, ginięcie rzeczy, powstawanie innej. A więc Opatrzność Boża nie wyklucza zła w rzeczach z uwagi na wystąpienie ryzyka zmniejszenia ilości elementów dobrych, gdyż większa jest potęga dobra w dobroci od zła w złości³⁵.

Zatem różnica między koncepcją św. Tomasza a poglądami Whiteheada sprowadza się do tego, że zdaniem Whiteheada kreatywność nie jest jedynie domeną Boga, lecz także własnością każdego bytu aktualnego. Stwierdza on, że byt aktualny jest przyczyną samego siebie³⁶. W koncepcji Tomasza z Akwinu sprawą oczywistą jest utożsamianie bytu i wartości, a w metafizyce Whiteheada następuje tożsamość aktu kreacji z aktem pragnienia (*appetition*). Gdzie w takim razie pojawia się różnica? U Tomasza transcendentnym aktem Boga jest istnienie bytów i ich dobro uzasadnione aktem pragnienia. Natomiast według Whiteheada akt pragnienia stanowi utożsamianie wartości z aktualnością i jest domeną każdego bytu indywidualnego, co w istocie jest pragnieniem zaistnienia, pragnieniem samego siebie, pragnieniem utrzymania się w aktualności. Bytowi aktualnemu chodzi zatem przede wszystkim, ale nie wyłącznie, o własne bycie, bowiem wartość własna okazuje się pierwotna w stosunku do wartości innych bytów. Ale ów egoizm wartości własnej, jako pierwotnej wobec innych bytów, jest pozorny, gdyż – zdaniem Whiteheada – każdy byt osiąga i może akumulować swoją aktualność tylko w relacji z innymi bytami. A więc istnienie, aktualność bytu wynikają z relacji z innymi bytami. Musi on przyjąć, czy wchłonąć

³⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, t. 2, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2007, s. 203.

³⁶ A.N. Whitehead, *Process and reality...*, New York 1929, s. 96.

w siebie aspekty innych bytów. Sam także staje się aspektem dla innych bytów, które także tylko dzięki w taki sposób zachodzącym relacjom mogą się aktualizować, czyli istnieć. Aktywność jest więc konglomeratem relacji i każdy byt ma swój udział w aktualności³⁷. Dlatego też aktualność bytu własnego i innych bytów jest, według Whiteheada, wartością – bowiem wszystko ma zarówno określoną wartość dla siebie, dla innych bytów, jak i dla świata jako całości. Specyficzność tej relacji konstytuuje bowiem całą rzeczywistość. Jak to się dzieje, że owa relacja konstytuująca istnienie bytu stanowi, tworzy wartość? Whitehead, głosząc ową tezę, jest przekonany, że każdy byt odczuwa swój udział w poddanych analizie relacjach jako wewnętrzną satysfakcję i dlatego jej pragnie, a więc cieszy się z faktu istnienia. Stwierdzona relacyjność jest w podwójny sposób wartościowa, gdyż generowana jest przez relację między dwoma różnymi bytami, ale też odczuwana od wewnątrz przez każdy z bytów w ową relację wchodzących. Whitehead jest przekonany, że byt aktualny stanowi swego rodzaju syntezę relacyjności zewnętrznej i wewnętrznej. A więc wartość jest relacją podmiotowo-przedmiotową, czyli w płaszczyźnie podmiotowej staje się aktem wewnętrznego odczuwania, a w płaszczyźnie przedmiotowej swoistą sumą odzwierciedleń, czy ujęć reszty świata, który jest obecny i wpływa w aspekcie przedmiotowym na podmiot³⁸. Zatem koncepcja relacyjności wartości Whiteheada wskazuje, że wartości nie są jakąś sztucznie wykreowaną, doczepioną, a więc organicznie obcą sferą dla ontycznie pierwotnego świata rzeczy.

Wartość zatem to wewnętrzna rzeczywistość bytów, które nie mogą być neutralne aksjologicznie. Whitehead utożsamia więc wartość z relacyjnie pojętą aktualnością, a byt nie może istnieć bez wartości. Mimo iż wartość jest relacją, to należy ją traktować jako rdzeń czy jądro rzeczywistości. W każdym razie wartość na pewno nie jest marginalnym czy peryferyjnym aspektem rzeczywistości. Pytanie zasadnicze, które należy w tym kontekście postawić, dotyczy wolności

³⁷ Por. tenże, *Nauka i świat nowożytny*, dz. cyt., s. 215–244.

³⁸ Por. J. Weisenbeck, dz. cyt., s. 88–90.

podmiotu, czyli dotyczy tego, czy wartościujący i będący wartością podmiot jest suwerenny³⁹. Rola podmiotu w filozofii Whiteheada nie jest jednak tak dominująca jak w filozofii Kanta, bowiem to nie podmiot nakłada formy poznania na doświadczenie. Bardziej zasadne jest mówienie w tym kontekście o sieci zależności, czy też wzajemnym związku, co powoduje, że

kategoria podmiotu staje się bardziej procesualna, a przyroda w jej źródłowym poznaniu nie jest konstruowana przez kategorię intelektu. Stąd też przestrzeń i czas nie są, tak jak to widział Kant, apriorycznymi formami zmysłowości, należącymi do obiektywnej struktury rzeczywistości, która określa zarówno własności świata, jak i jego poznanie. Można więc stwierdzić, że wprawdzie intelekt konstruuje naukę, ale wcześniej mamy dostęp do przyrody jako takiej⁴⁰.

W *The concept of nature* Whitehead skłania się raczej ku homogenicznemu myśleniu o przyrodzie i w zasadzie abstrahuje od faktu ujęcia przyrody przez umysł podmiotu. Dlatego więc opis przyrody należy, jego zdaniem, rozpocząć od jej opisu danego w bezpośrednim postrzeganiu, a następnie konstruować opis naukowy. Taka postawa poznawcza ma nas uchronić przed zjawiskiem bifurkacji (rozdwojenia, rozwidlenia). Whitehead dokonuje nawet swoistego stopienia przedmiotu i podmiotu poznania, gdyż, według niego, „percepcyjny obraz przyrody określa sama przyroda”⁴¹. Stąd też, jego zdaniem,

³⁹ Zdaniem A. Niemczuka, gdy Whitehead pojmował „wartość aktualności jako konieczny skutek pragnienia bycia, a z kolei satysfakcję jako konieczny podmiotowy skutek aktualności, to – w świetle jego ontologizacji podmiotu wartości okazałyby się jakimś bytowymi składnikami równie bytowych przyczyn. Nazywanie wartościami tak pojętych skutków oznaczałoby ewidentny błąd naturalizmu”. A. Niemczuk, *Błąd teoretyzmu w aksjologii*, „Kultura i Wartości” 2012, nr 3, s. 156.

⁴⁰ J. Metallmann, *Filozofia przyrody i teoria poznania A.N. Whiteheada*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1924, z. 4, s. 47.

⁴¹ J. Jusiak, *Filozofia nauki i teoria poznania Alfreda Northa Whiteheada*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1992, s. 58.

między myślą a faktem nie ma ostrej granicy (...) poznawanie rzeczywistości przez organizm jest tożsame z konstytuowaniem się jego bytu⁴².

Można więc domniemywać, iż Whitehead proces przejścia od doznań podmiotu do umysłu uznaje za płynny. Gdy mówi o doświadczeniu zmysłowym, to widzi w nim dwa poziomy różniące się stopniem „nasylenia czynnikiem myślowym”. Jest to tak zwana „percepcja zmysłowa” i „świadomość zmysłowa”. Z kolei poznanie umysłowe jest także dwudzielne, bowiem wyróżnia on w nim „świadomość i myślenie”⁴³. Polemizujący z poglądami Whiteheada polski filozof Joachim Metallmann dochodzi do wniosku, iż Whitehead raczej wskazuje, że:

jakości są cechami świata zdarzeń, a nie reakcjami podmiotu, tak iż umysł jako pośrednik między dwiema obcymi sobie rzeczywistościami jest tu wyalienowany⁴⁴.

Można jednak dostrzec brak u Whiteheada zastosowania klasycznej formuły, która głosiła, że to, co względne, nietrwałe, jednostkowe, jest utożsamiane ze zmysłami, a z kolei to, co trwałe i ogólne – z umysłem. Dlatego relacyjny wszechświat, według tego filozofa, posiada zarówno elementy relatywne, czyli zdarzenia, jak również elementy trwałe, czyli obiekty. Analogicznie więc czynniki zmysłowe są równoważone przez umysłowe⁴⁵.

Metafizyczne rozważania Whiteheada miały na celu dowieść swojej przydatności przez to, że w konkretnej praktyce badawczej wykaże się, iż nie można ich zastąpić przez inny rodzaj intelektualnej działalności. Eksponuje on główną funkcję Rozumu, gdyż ma ona sens pragmatyczny, bowiem „podnosi sztukę życia na wyższy poziom”⁴⁶.

⁴² Tamże, s. 128.

⁴³ Tamże, s. 132–135.

⁴⁴ J. Metallmann, dz. cyt., s. 484.

⁴⁵ J. Jusiak, *Filozofia nauki...*, dz. cyt., s. 122.

⁴⁶ A.N. Whitehead, *The function of reason*, Princeton University Press, Princeton 1926, s. 2.

W opinii Whiteheada zaprzeczeniem działania rozumnego są

bezwład myślowy i stagnacja wypływająca z lekceważenia nowości (*novelty*) i skutkująca nieumiejętnością wykorzystania okazji sprzyjających ulepszeniu życia⁴⁷.

Dlatego też Rozum wybiega w ten sposób ku możliwej do zaistnienia praktyce, mimo że w swojej podstawowej funkcji jest tak naprawdę rozumem wyjaśniającym, czyli dostarczającym możliwych do wykorzystania w praktyce faktów empirycznych. Dostrzec więc można, że określona przez filozofów spekulatywna funkcja Rozumu jest nierozzerwalnie związana z funkcją praktyczną. Oddzielanie etyki od metafizyki łączonej jedynie z poznaniem teoretycznym, za sprawą filozofii Kanta, ulega więc zmianie. Whitehead nie podziela kantowskiego poglądu o dominacji rozumu praktycznego. Bardziej skłania się w swoim rozumieniu praktyki do koncepcji Jamesa, gdzie poznanie prawdziwe musiało uwzględnić kryterium praktyczne tworzące „zespół działań doskonalących życie”⁴⁸. Stąd też dochodzi on do wniosku:

Rozum wychodzi naprzeciw podstawowemu dążeniu życiowemu, jakim jest chęć przetworzenia życia w życie dobre, a życia dobrego w jeszcze lepsze. Działania rozumne pełnią przeto w stosunku do zagrażających życiu biernemu tendencji progresywnych funkcję dyscyplinującą; dlatego są jakby umysłowością drugiego rzędu (*second-order type of mentality*) – dążnością dążności (*appetition of appetitions*)⁴⁹.

Warto jeszcze wspomnieć, że przeciwstawianie funkcji spekulatywnej Rozumu jego funkcji praktycznej nie było w żadnym razie akceptowane i kontynuowane przez Whiteheada, gdyż było sprzeczne

⁴⁷ J. Jusiak, *Filozofia nauki...*, dz. cyt., s. 340.

⁴⁸ Tamże, s. 343.

⁴⁹ A.N. Whitehead, *The function of reason*, dz. cyt, s. 26, cyt. za: J. Jusiak, *Filozofia nauki...*, dz. cyt., s. 344.

z jego monistycznym założeniem filozofii organizmu. Dlatego, jego zdaniem, w sensie metafizycznym istnieje tylko jeden Rozum. Natomiast często używane przymiotniki, takie jak „praktyczny”, „spekulatywny”, „metodyczny”, wskazują na sposoby jego użycia.

Należy także zastanowić się nad poglądami Whiteheada na temat wolności podmiotu. Wprawdzie kategoria wolności nie była przez niego bezpośrednio analizowana, ale w takim razie jak należałoby zinterpretować stwierdzenie, że

wszechświat wykazuje kreatywność obdarzoną nieskończoną wolnością⁵⁰?

Jego zdaniem to Bóg tworzy świat, w tym sensie, że go ogranicza, jest bowiem jego „ostatecznym ograniczeniem”. W jaki sposób to czyni? Otóż nadaje bytom aktualnym tak zwane czucia konceptualne, które stanowią ujęcia bytów wiecznych mających swe źródło właśnie w Bogu.

W procesie konkretyzacji aktualnego zaistnienia są dwa momenty dostępu owego bytu do świata wiecznych wzorców: pierwszy zawarty w celu inicjalnym oraz drugi mający miejsce w drugiej fazie jego zrastania, w tzw. fazie czuć konceptualnych⁵¹.

Dlatego też Whitehead powie:

W tym sensie Bóg może być nazwany stwórcą każdego czasowego aktualnego zaistnienia⁵².

⁵⁰ Tenże, *Religia w tworzeniu*, dz. cyt., s. 101.

⁵¹ J. Dziadkowiec, *Tworzenie świata – stwarzaniem Boga. Metafizyka Samuela Alexandra i Alfreda Northa Whiteheada*, w: M. Czarnuch, J. Oko (red.), *Finding design in nature? Interdyscyplinarna dyskusja wokół ewolucji*, Wydawnictwo Emmanuel, Katowice 2007, <https://www.kul.pl/files/643>, [dostęp: 4.08.2016], s. 10.

⁵² A.N. Whitehead, *Process and reality...*, corr. ed., dz. cyt., s. 225.

Owe czasowe aktualne zaistnienia Jakub Dziadkowiec, interpretując poglądy Whiteheada, nazywa boskimi aktami twórczymi. Ale jak tego rodzaju stwierdzenie ma się do podstawowej zasady eksponowanej przez Whiteheada, mówiącej o tak zwanej Kreatywności Jedno-Wiele, która zakłada, że każdy byt aktualny tworzy, konstytuuje samego siebie i jednocześnie w sposób kreatywny ujmuje inne niż on sam byty aktualne, a więc tworzy jedno z wielości. Poza tym ów byt aktualny pozwala się także ujmować kolejnym pokoleniom aktualnych zaistnień, a więc to, co jest jednym, rozczepia na wiele. Można domniemywać w takim razie, że byt, każdy byt aktualny, w tym także Bóg, „do pewnego stopnia tworzy się sam, jest spinozjańską *causa sui*, ufundowaną na swoim mentalnym biegunie”⁵³. Dziadkowiec powtarza zatem w tym zdaniu to, co Whitehead mówi wprost:

Czasowe zdarzenie w odniesieniu do drugiego elementu swojej postaci, a Bóg w odniesieniu do pierwszego elementu jego postaci, spełniają spinozjańską definicję substancji, że jest ona *causa sui*⁵⁴.

Zatem twórcza relacja Boga względem świata ogranicza się do jego pewnych aspektów. Wprawdzie Bóg jest „ostatecznym ograniczeniem”, ale zapewne ma to związek z celowością, którą nadaje on światu. Jednakże owa celowość jest w znacznym stopniu zindywidualizowana w postaci konkretnego wzorca, który otrzymuje aktualny byt, od którego decyzji zależy, czy go będzie realizował, czy też nie⁵⁵. Dlatego, zdaniem Whiteheada, relacja „Bóg–świat, Bóg–człowiek” nie polega na kategoriernie pojmowanym determinizmie stwórcy, ale raczej na uwrażliwieniu. W związku z tym Whitehead powie o stosunku Boga do świata:

⁵³ J. Dziadkowiec, dz. cyt., s. 10.

⁵⁴ A.N. Whitehead, *Process and reality...*, corr. ed., dz. cyt., s. 88.

⁵⁵ Por. J. Dziadkowiec, dz. cyt., s. 11.

On nie stwarza świata, on ratuje go: lub bardziej precyzyjnie, jest on poetą świata, z czułą cierpliwością prowadzącym go przez swoją wizję prawdy, piękna i dobroci⁵⁶.

W *Process and reality* można przeczytać, że byt aktualny jest jednocześnie doświadczającym podmiotem i „naddatkiem” swoich doświadczeń. Oba aspekty bycia podmiotem doznającym i kreującym są ze sobą ściśle powiązane. Pojęcie *superject* można tłumaczyć jako „nadpodmiot”. Jest on ściśle związany ze stwierdzeniem Whiteheada, że każdy byt aktualny stanowi *causa sui*, czyli jest przyczyną samego siebie.

Ten subiektywny cel jest tym, czym sam podmiot określa swoją własną samokreację, jako coś stworzonego. (...) Być *causa sui* oznacza, że proces współwzrastania (*conrescence*) jest swoim własnym powodem dla decyzji dotyczącej jakościowej szaty odczuć. Ostatecznie jest on odpowiedzialny za decyzję, na mocy której coś, co jest powabem dla uczucia, zostaje dopuszczone do skuteczności⁵⁷.

Dlatego też Nathaniel Lawrence, analizując poglądy Whiteheada, stwierdza, że dla omawianego filozofa: „W pewnym sensie człowiek jest identyczny ze swoimi zamiarami”⁵⁸.

Ów autokreacjonizm, wyrażany w koncepcji Whiteheada, sprzeczna się do przekonania, że podmiot nie jest wypadkową, czy też rezultatem uprzednio zaistniałych przyczyn, ale jest przede wszystkim efektem własnych subiektywnych celów. Jest więc wolnym podmiotem, gdyż byt aktualny jest jednocześnie podmiotem doświadczającym i „naddatkiem” swoich doświadczeń, a taka specyficzna jego konstrukcja umożliwia subiektywne podejście do poznawanych aspektów

⁵⁶ A.N. Whitehead, *Process and reality...*, corr. ed., dz. cyt., s. 346.

⁵⁷ A.N. Whitehead, *Process and reality...*, first ed., dz. cyt., s. 96 i 122.

⁵⁸ N. Lawrence, *Time, value and the self*, w: I. Leclerc (red.), *The relevance of Whitehead: philosophical essays in commemoration of the centenary of the birth of Alfred North Whitehead*, Allen & Unwin, London 1961, s. 161.

rzeczywistości. A więc umożliwia tym samym zindywidualizowaną modyfikację treści, które mogą przeistoczyć się w zindywidualizowane cele. Swoista prywatność celów, wynikająca z niemożliwego do zastąpienia przez nic innego naddatku indywidualnych doświadczeń, jest tym samym ową niepowtarzalnością w sposobie przyswajania wszechświata. Wprowadzony przez Whiteheada *superject* wskazuje więc na fakt, że w każdym bycie aktualnym pojawia się miejsce na wolność, miejsce, które nie do końca jest determinowane tym, co jest, ale może determinować to, co dopiero będzie. Jest to miejsce rodzenia się wartości. Ów swoisty naddatek wolności i wartości stanowi przedmiot aksjologii.

Wartości jako przedmiot aksjologii są, według Whiteheada, pewną konwencją generowaną z jednej strony aktem wyobraźni podmiotu, ale z drugiej nie mogą zbyt dowolnie odbiegać od konkretnych rzeczy realnie istniejących. Traktowanie wartości jako aktu wyobraźni nie polega więc na sformalizowanym konstruowaniu abstrakcyjnego tworu, a raczej na odkrywaniu specyficznej relacji zachodzącej między podmiotem i przedmiotem. Zatem obiekt jako wartość nie jest samodzielnym indywiduum, gdyż podstawą jego zrozumienia jest uniwersalna struktura, która stanowi tło niezbędne do uchwycenia obiektu. Potrzebę dochodzenia do pojęcia wartości można by, w rozważaniach Whiteheada, zestawić z platońską metaforą jaskini. By nie pozostawać w spłaszczonym świecie cieni determinowanych zmysłami, człowiek-podmiot musi podjąć trud oderwania się od zmysłowych złudzeń i z wysiłkiem, ale wytrwale podążać w górę, do świata idei. Rozpoznając świat idei, jednocześnie *per analogiam* tworzymy wiedzę o świecie rzeczy. Whitehead koncentruje przede wszystkim swoją uwagę na uchwyceniu związków między strukturą wartości i ich relacją ze światem podmiotowo-przedmiotowym. Między nimi musi bowiem zachodzić rodzaj równowagi jako pola potencjalnych oddziaływań podmiot–przedmiot–wartość. Czy zatem, tak jak to ma miejsce w matematyce, stosując odpowiednie reguły wnioskowania, można wyobrażać sobie i odkrywać nowe wartości? Należy przypuszczać, że

uniwersum wartości poszerza się przez proces odkrywania nowych relacji, w jakie wchodzi wolny podmiot ze światem rzeczy. U Whiteheada trudno bowiem doszukać się tak ostrej granicy między tym, co konkretne, i tym, co abstrakcyjne, jak to ma miejsce w poglądach Platona. Stąd wartość jako relacja musi wiązać podmiot z przedmiotem. Istotą owej relacji jest swoista równowaga trzech jej elementów, potwierdzających zasadność argumentu, że istnienie świata musi znaleźć swoje usprawiedliwienie. Wartości poprzez kreatywność człowieka stanowią potencjalną inspirację do tworzenia nowych wartości. A zatem pole relacyjnych oddziaływań podmiot–przedmiot–wartość nie jest zamknięte, ale jednak ograniczone zespołem działań doskonalących życie.

ROZDZIAŁ 5.

WARTOŚĆ JAKO *MODUS ENTIS*

Aksjologia, jaką można wyprowadzić z rozważań Whiteheada na temat wartości, nie jest ani Platońskim dualizmem, ani monizmem; jest raczej swoistym relacyjnym dualizmem. Nie można bowiem rozważać wartości jedynie w jej indywidualnej formie, wręcz przeciwnie, trzeba zawsze widzieć ją w relacyjnym uwarunkowaniu. Dlatego też wartości jako przedmiot aksjologii, przy ich ogólnym rozumieniu, mają wprawdzie charakter abstrakcyjny, ale niezbędne jest ich rozpatrywanie w odniesieniu do konkretnego świata rzeczy. Istnieje jednak uniwersalna struktura wartości stanowiąca swoiste tło i zarazem niezbędny kontekst do ujawnienia się potencjalności konkretnych zastosowań owej wartości przez konkretny podmiot w relacji z konkretną rzeczą. Taki rodzaj konstrukcji generuje porządek i rodzaj hierarchii. Można więc z rozważań Whiteheada nad relacyjnością świata rzeczy i świata wartości wyprowadzić wnioski o ścisłym związku aksjologii i metafizyki rozumianej jako rozpoznanie jedności wszystkich rzeczy, jedności świata, który w sposób najdoskonalszy realizuje się jako spójna całość, jako swoiste uniwersum. O związku aksjologii z metafizyką świadczą także poglądy polskich filozofów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej: Kazimierza Twardowskiego i Tadeusza Czeżowskiego.

Koncepcję Whiteheada warto zestawić z poglądami Twardowskiego, a zwłaszcza Czeżowskiego, który twierdził, że wartości są sposobem istnienia – sposobem bycia przedmiotów. Przy czym zarówno

Twardowski, jak i Czeżowski byli przekonani, że wartości są intuicyjnie rozpoznawane. Wprawdzie polscy filozofowie ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i Whitehead nie znali się osobiście, ale żyli w tym samym okresie. Twardowski (1866–1938) był tylko 5 lat młodszy od Whiteheada (1861–1947), natomiast Czeżowski (1889–1981), będąc w wieku Metallmanna (1889–1942), który poddał krytycznej analizie poglądy Whiteheada, a także równie krytycznie odnosił się do poglądów proponowanych przez Szkołę Lwowsko-Warszawską, mógł znać analizy tegoż również odnoszące się do Whiteheada¹.

Poszukiwanie specyficznej władzy poznawczej, dzięki której można by było rozpoznać i zlokalizować wartości, doprowadza do wniosku, że dostępu do wartości nie zapewnia nam ani tylko rozum, ani tylko doświadczenie zmysłowe. Tego typu przekonanie może często skłaniać aksjologów do konkluzji, że albo wartości w świecie nie istnieją, albo też należy wskazać jakąś trzecią władzę poznawczą, która będzie mogła je zidentyfikować i określić.

Prezentowany w Szkole Lwowsko-Warszawskiej intuicjonizm² w percypowaniu wartości moralnych był przykładem wykorzystania owej trzeciej władzy poznawczej określanej mianem intuicji.

¹ Metallmann i Ingarden polemizowali z Twardowskim na temat głoszonego przez niego postulatu jasności myśli i słowa, który zawarł on w artykule *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*. Metallmann twierdził między innymi, że jasny sposób wyrażania się w nauce jest wartością ważną, ale nie najważniejszą. Pisanie w sposób zrozumiały nie jest jedynie zależne od tego, jak uczony myśli o problemie i czy ta myśl jest precyzyjna, lecz także od trudności i rangi poruszanych zagadnień. Zdaniem Metallmanna jasny styl w filozofii może często iść w parze z powierzchownością i tendencją do omijania problemów trudnych.

² Ta część rozdziału książki dotycząca intuicyjnego poznawania wartości w Szkole Lwowsko-Warszawskiej była przeze mnie częściowo opublikowana jako fragment 50-stronicowego tekstu (w wersji polskiej i angielskiej) noszącego tytuł: *The problem of intuitive perception of moral values in Lvov-Warsaw School of Philosophy*, w: J. Bobryk (red.), *Language, values, actions. The Lvov-Warsaw School and selected problems of modern psychology, semiotics and philosophy*, Instytut Psychologii PAN, Warszawa 2016.

W zależności od tego, jak będziemy intuicję definiować i przypisywać jej konkretne dystynkcje, można wyróżnić intuicjonizm odwołujący się do emocji, intuicjonizm odwołujący się do intelektu, intuicjonizm fenomenologiczny, a także tak zwany intuicjonizm mistyczny czy ekstazyjny. Te wszystkie rodzaje intuicjonizmu mają jednak cechy wspólne. Są one bowiem kognitywizmem³, który zakłada, że ocenom przysługuje wartość poznawcza. Zatem w intuicjonizmie wartości nie są poznawane ani zmysłowo, ani racjonalnie w przeciwieństwie do naturalizmu aksjologicznego⁴. Jedną z wad naturalizmu aksjologicznego jest tak zwany błąd naturalistyczny, który polega na braku logicznego wynikania między myśleniem teoretycznym a stwierdzeniami praktycznymi. A przecież nie ma logicznego związku między myśleniem teoretycznym a praktycznym, ponieważ między tymi dwoma dziedzinami pojawia się wolność podmiotu i podejmowane w oparciu o nią decyzje, których nie da się zastąpić automatyzmem i schematyzmem logicznego rozumowania⁵. Kiedy dokonujemy analizy trudności poznawczych w aksjologii, to jedynym stanowiskiem godnym rozpatrzenia jest kognitywizm intuicjonistyczny. Dzieje się tak z tego względu, że jest to jedyny rodzaj kognitywizmu, w którym nie występuje błąd naturalistyczny. Dlaczego tak jest? Otóż po pierwsze, w intuicjonizmie poznanie wartości jest takim rodzajem oglądu, który można by porównać do postrzegania poprzez zmysły. Jednakże, wbrew pozorom, ten rodzaj oglądu nie jest zmysłowy, lecz raczej intelektualny lub uczuciowy. Po drugie, poznanie intuicyjne wartości jest poznaniem bezpośrednim, a to w pewnym sensie gwarantuje jego

³ Przeciwnościem kognitywizmu jest nonkognitywizm, który odmawia ocenom wartości poznawczej. Nonkognitywizm występuje najczęściej w postaci subiektywizmu i nihilizmu. Por. R.B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, tłum. B. Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 456–460.

⁴ Nonnaturalizmem określone jest stanowisko przeciwne naturalizmowi aksjologicznemu. Według niego wartości, z tego powodu, że nie są faktami ani bytami, nie są poznawane ani przez rozum, ani przez zmysły.

⁵ Por. A. Niemczuk, *Błąd teorytyzmu w aksjologii*, dz. cyt., s. 24.

nieomyślność. Po trzecie, treść tego rodzaju oglądu jest prosta, niedefiniowalna i trudna do dyskursywnego przekazania, dlatego często na przykład intuicję dobra porównuje się z barwą. Wreszcie po czwarte, wartość jako przedmiot intuicji jest jakością niezmysłową, bowiem wartość zawarta jest w przedmiocie wartościowym niezależnie od aktu poznawczego.

Analizując charakterystyczne dla intuicjonizmu cechy, które występowały także w poglądach etyków ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, można wykazać pozytywne i negatywne aspekty tego stanowiska aksjologicznego. Trudno na przykład zaprzeczać stwierdzeniu, że istnieje jakiś pozazmysłowy ogląd wartości. Jednakże ten kłopot nie wynika z tak zwanej oczywistości wygłaszanej tezy, lecz przede wszystkim z faktu, że jest ona niemożliwa do dyskusji. Paradoxem tego poglądu jest bowiem przekonanie, że dostęp do intuicyjnego postrzegania wartości mają tylko ci, którzy głoszą jego występowanie. Tylko bowiem oni mogą zabrać głos w dyskusji na ten temat. Natomiast ci wszyscy, którzy nie doznają poznania intuicyjnego, czy też w nie wątpią, są postrzegani jako upośledzeni poznawczo. Ten zarzut, zwany „ślepotą na wartości” czy też swoistym daltonizmem aksjologicznym, często można spotkać chociażby w poglądach Maxa Schellera, Władysława Witwickiego czy Tadeusza Kotarbińskiego. Należy zatem stwierdzić, że głoszenie intuicjonizmu w aksjologii sprawia duże trudności natury metodologicznej. Jeśli więc niemożliwa jest dyskusja z tezą dotyczącą intuicyjnego poznawania wartości i wynika to ze względów metodologicznych, to trzeba przeanalizować i ocenić konsekwencje tego poglądu.

Jak w takim razie należy rozumieć głoszony przez intuicjonistów pogląd, że poznanie wartości odbywa się w sposób bezpośredni? Bezpośredniość poznania jest w filozofii zazwyczaj zestawiana z jego nieomyślnością, bowiem ewentualne źródło zakłóceń czy błędów, wynikające z pojawienia się obiektu pośredniczącego w relacji poznający podmiot i poznawany przedmiot, zostają wyeliminowane. Ale bezpośredniość utożsamiana z nieomyślnością w poznawaniu wartości

jest trudna do zaakceptowania, ponieważ takie nauki jak psychologia, socjologia, a także antropologia kulturowa, które analizują pewne empiryczne fakty, przeczą tej tezie. Natomiast dostrzegają chociażby to, że na przykład oceny tych samych przedmiotów i czynów dokonywane przez różne osoby bardzo często są odmienne, a także, że oceny tych samych przedmiotów i czynów wydawane przez tę samą osobę, ale w różnym czasie i okolicznościach, też się różnią.

Odpowiedź na pytanie, jaki rodzaj poznania wartości jest tym właściwym, w przypadku intuicjonizmu aksjologicznego nie jest zadowalająca, bowiem intuicjonizm wskazuje, że poznanie jest prawdziwe, gdy poznający podmiot posiada tak zwaną pewność wewnętrzną. Jednakże z powodu braku zewnętrznego kryterium poznania nie można odróżnić poznania prawdziwego od fałszywego. Oczywiście intuicjonista może w takiej sytuacji powiedzieć, że poznanie fałszywe nie jest poznaniem intuicyjnym i dodatkowo jest oparte na jakichś błędnych założeniach. Poza tym bezpośrednio rozumiana jako nieomyślność w poznaniu intuicyjnym budzi także zastrzeżenia, gdy sądy o wartościach, wypowiedzane na przykład przez dwóch intuicjonistów, są odmienne, a nawet sprzeczne. Konflikt między intuicjonistami jest w tym kontekście sytuacją bardzo kłopotliwą i można ją tłumaczyć jedynie błędnym rozpoznaniem wartości przez któregoś z nich. Można także użyć argumentu o tak zwanej niekomunikowalności treści intuicji. Jednakże ten ostatni argument wskazuje dodatkowo na brak jakiegokolwiek możliwości weryfikacji poznania intuicyjnego jednych osób przez drugie. Ten fakt generuje kolejne trudności, bo skoro nie możemy porozumieć się co do prawdziwości naszych intuicyjnych rozpoznań wartości, to tym trudniej jest nam prowadzić edukację aksjologiczną wśród dzieci i młodzieży w oparciu o intuicjonizm. W takim przypadku pedagog czy wychowawca musiałby pomóc swemu wychowankowi w ukształtowaniu własnej intuicji. Lecz tu pojawia się kolejny problem związany z tym, czy intuicja może być kształtowana i doskonalona; czy może więc stać się przedmiotem metodycznych zabiegów.

Czy intuicja ukształtowana byłaby jeszcze poznaniem bezpośrednim, czy raczej zapośredniczonym w procesie wychowawczym. (...) [C]zy metodyczne kształtowanie intuicji nie jest indoktrynacją? Jeżeli zaś intuicji ukształtowanie nie można, to oznacza to, że jej uzyskanie przez dorastające dziecko jest jedynie szczęśliwym przypadkiem, a cały proces wychowawczy okazuje się albo zbędny, albo wręcz szkodliwy, bo zanieczyszczający umysł dziecka⁶.

Warto tu jeszcze zaznaczyć, że głoszenie tezy o niemożności komunikowania treści przeżyć intuicyjnych, na które często powołują się intuicjoniści, utrudnia czy wręcz uniemożliwia nie tylko edukację, lecz także dialog aksjologiczny. Brak możliwości dyskursu w kwestiach wartości stoi na przeszkodzie racjonalnemu rozstrzygnięciu zarówno konfliktów wartości między jednostkowymi podmiotami, jak również konfliktów społecznych czy kulturowych. Nieomyślność intuicji idąca w parze z jej niekomunikowalnością budzi więc wiele wątpliwości.

Przytoczone argumenty polemiczne wskazują więc na wiele niedogodności oraz na swoistą prowizoryczność metodologiczną stanowiska intuicjonistycznego w etyce. Jednakże owe argumenty nie wykazują fałszywości tegoż stanowiska. Jedną z istotnych konsekwencji intuicjonizmu, głoszącego tezę o obiektywnym istnieniu wartości, jest swoista asekuracja wartości przed subiektywizmem i relatywizmem. To prowadzi do uniezależnienia wartości od poznającego ją podmiotu, ale także powoduje eliminację niebezpieczeństwa nihilizmu aksjologicznego. Z kolei określając wartości jako jakości niezmysłowe, a więc idealne, intuicjonizm odróżnia w ten sposób przedmiot intuicji od jakości zmysłowych, czyli intersubiektywnych faktów empirycznych. To w sposób zasadniczy chroni intuicjonizm przed procedurą utożsamiania wartości z faktami, czyli przed błędem naturalistycznym. Owa niezmysłowość, idealność wartości pozwala na wykazanie zasadniczej różnicy między ontologią i aksjologią. Jakości zmysłowe wyposażają bowiem „bytowo” rzeczy i związane z nimi zdarzenia, a tym samym tworzą ontologię. Wartości jako jakości niezmysłowe można

⁶ A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu...*, dz. cyt., s. 179.

traktować jak swoisty naddatek, jak to ma miejsce także w koncepcji Whiteheada. Rzeczy mogą istnieć, czyli pozostawać bytami, nawet wtedy, gdy nie są wartościowe. Ten swoisty naddatek stanowi właściwy przedmiot aksjologii.

Intuicjonizm, jako koncepcja aksjologiczna odwołująca się do obiektywizmu, zawiera w przeciwieństwie do subiektywizmu, relatywizmu, nihilizmu czy naturalizmu wiele aspektów pozytywnych. W tym kontekście nasuwa się jednak wątpliwość wskazująca na to, że jeśli w aksjologii wartości postrzegane są jedynie teoretycznie, a więc traktowane jako przedmiot teoretycznych rozważań, to trudno jest je odróżnić od innych bytów, które są neutralne pod względem aksjologicznym. Taki sposób percypowania wartości upodabnia je bowiem do innych bytów i tym samym uniemożliwia dotarcie do ich właściwości i istoty. Co w takim razie stanowi istotę wartości? Można wskazać, że tym czymś jest zainteresowanie, nieobojętność, uważność skierowana przez podmiot na przedmiot określony słowem „wartościowy”. Wartości wywołują bowiem w podmiocie swoisty rodzaj poruszenia, potrzebę posiadania go, pożądanie. Intuicjonizm nie myli się, gdy mówi, że świat jest pełen wartości. A to przekonanie nie wynika z teoretycznych rozważań aksjologów, lecz z uważnego uczestniczenia i przeżywania życia przez ludzi. Być może to nadmiar teorii na temat wartości powoduje wskazywaną przez intuicjonizm „ślepotę na wartości”. Znane jest przecież oparte na obserwacji potoczne przekonanie, że większość ludzi kieruje się w życiu raczej intuicyjnym rozpoznawaniem wartości. Przeciż czytamy w *Wykładach z etyki* Twardowskiego, że dobro

[w]szak odróżniamy (od zła), zanim nauka oświeci nas o tym, które postępowanie jest dobre, a które złe. Wszak nie ulega wątpliwości, że ludzie zdolność tę posiadają, choć z kryterium sobie absolutnie nie zdają sprawy⁷.

⁷ K. Twardowski, *Wykłady z etyki*, „Etyka” 1974, nr 13.

Możemy przeczytać także:

Zanim nastąpiło, zanim nastąpi naukowe zdanie sprawy z warunków zgodnego współżycia w każdej możliwej jego formie, współżycie to już istnieje i trzeba mu zapewnić względną zgodność. I tu działa długo, zanim się jeszcze komuś o nauce śni, instynkt etyczny, który nie jest właściwie niczym więcej jak instynktem samozachowawczym społecznym⁸.

Jednym z podstawowych pytań aksjologii stanowi pytanie o to, jak istnieją wartości. Wśród etyków ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej przede wszystkim Czeżowski⁹ w sposób inspirujący i możliwy do dalszego opracowania odpowiada na to pytanie. Nie twierdzi bowiem, że wartości należy umieścić w jednym z możliwych sposobów istnienia obejmującego sumę wszystkiego, co istnieje. Jego zdaniem to wartości należy uznać za sposób istnienia rzeczy. Według Czeżowskiego wartości są sposobem bycia (*modus entis*) przedmiotu wartościowego. Pojawia się więc zasadnicza analogia między istnieniem a wartościami. Zatem wartość stanowi jedną z modalności istnienia. Ontologiczne ujęcie wartości przez Czeżowskiego jest nietypowe i różniące się chociażby od stanowiska Twardowskiego, mimo że obaj odwołują się do pojęcia transcendentaliów i do tradycji scholastycznej zaczerpniętej z poglądów Brentana¹⁰.

⁸ Tenże, *O zadaniach etyki naukowej*, „Etyka” 1973, nr 12.

⁹ T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, w: P. Smoczyński (red.), *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław 1989, s. 97–104.

¹⁰ W. Janikowski, *Transcendentalia w teorii wartości Tadeusza Czeżowskiego*, w: W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Tadeusz Czeżowski (1889–1981). Dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, s. 161–169, <https://www.academia.edu/4215310/Trans> [dostęp: 19.05.2019]. Autor pisze: „Transcendentalia nazwę swą biorą od czasownika «transcendere» – przekraczać. Są to bowiem najogólniejsze pojęcia, które swą ogólnością przekraczają wszystkie pozostałe pojęcia, nawet kategorie. Ich zakres obejmuje wszystkie byty (byt = przedmiot). Można transcendentalia rozumieć również jako powszechne nazwy: każde transcendentale jest nazwą dowolnego przedmiotu (...) jako transcendentalia wymienia się: byt, jedno,

W rozważaniach Twardowskiego¹¹ można odnaleźć dwie ontologiczne interpretacje słowa „transcendentalia”¹². W pierwszym znaczeniu jest to atrybut każdego przedmiotu, natomiast w drugim jest to każdy przedmiot ujęty poznawczo w najbardziej ogólnym aspekcie. Natomiast Czeżowski¹³, dzieląc transcendentalia również na dwa rodzaje, pierwszy określa jako ponadkategorialny i zalicza doń na przykład byt oraz to, co jest bytowi równoważne. Z kolei drugi rodzaj transcendentaliów to modalność – sposób istnienia, istnienie. Tu wymienia on jako rodzaje modalności: konieczność, możliwość i wartość, której odmianą jest dobroć i piękność¹⁴. Zdaniem Czeżowskiego transcendentalia modalne podlegają zabiegowi infinitacji¹⁵. Na przykład „negacja dobra nie jest pusta”¹⁶. To, co najbardziej interesujące z punktu widzenia aksjologii w poglądach Czeżowskiego, czyli transcendentalia modalne, sposoby bycia (*modi entis*), poznawane są przez intuicję, to znaczy bezpośrednio i w sposób całościowy. Przypomnieć należy, że wymienia on cztery rodzaje intuicyjnego poznania:

dobro, prawdę. Tomiści dołączają (...) rzecz i piękno. Duns Szkot mówi o konieczności i przygodności, jako transcendentaliach dysjunktywnych. (...) W rozumieniu epistemologicznym ujmuje się transcendentalia albo jako najogólniejsze pojęcia, lecz nie najwyższe rodzaje, albo zarazem jako najwyższe rodzaje (...). W rozumieniu ontologicznym transcendentale to każdy jednostkowy byt, bądź w innym ujęciu – jest to sposób bycia, czy sposób, w jaki cechy przysługują bytowi, bądź też transcendentale to część każdego bytu z osobna. Ponadto różnice dotyczą także interpretacji poszczególnych transcendentaliów, jedni np. jedno rozumieją, jako jakąś metafizyczną niepodzielność, inni po prostu jako przedstawialność” (s. 1–2).

¹¹ K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień*, w: tegoż, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 32.

¹² W. Janikowski, dz. cyt., s. 4.

¹³ T. Czeżowski, *Transcendentalia – przyczynek do ontologii*, „Ruch Filozoficzny” 1977, t. XXXV, nr 1–2.

¹⁴ Tamże, s. 55.

¹⁵ Infinitacja w logice i semantyce oznacza przekształcenie zdania przeczącego na równoważne zdanie nieskończone lub na odwrót.

¹⁶ Por. W. Janikowski, dz. cyt., s. 6.

- 1) sąd spostrzeżeniowy zmysłowy,
- 2) sąd spostrzeżeniowy introspekcyjny,
- 3) sąd ejdetyczny – o tym, co istotne w jednostkowym przedmiocie,
- 4) sąd wartościujący polegający na wydaniu oceny¹⁷.

Te trzy wymienione jako pierwsze rodzaje intuicji pozwalają na stwierdzenie istnienia, które może być albo konieczne, albo możliwe. Natomiast intuicja aksjologiczna pozwala na wydanie sądu wartościującego o tym, co dobre, lub o tym, co piękne.

Analizując poglądy etyczne Czeżowskiego, można dojść do wniosku, że przeciwnie niż Twardowski, utożsamiał on dobro w sensie metafizycznym, czyli *bonum metaphysicum*, z dobrem w sensie aksjologicznym – *bonum axiologicum*. Jednakże nie oznaczało to w sposób kategoryczny, że wszystko, co jest, jest dobre. Zdaniem Czeżowskiego, by wydać sąd o tym, jak jest w każdym jednostkowym przypadku, należy każdy poszczególny przypadek poznać intuicyjnie. Gdy zatem dokonamy porównania teorii transcendentaliów Twardowskiego i Czeżowskiego, to okaże się, że Twardowski twierdzi, iż dobre jest na przykład takie postępowanie, czy cecha charakteru człowieka, która nie koliduje z jego cechami gatunkowymi – jego istotą, chociażby ze zdolnością panowania nad sobą, lub też racjonalnym planowaniem życia społecznego¹⁸. Natomiast w koncepcji Czeżowskiego istnieje podstawa do obiektywizacji wartości, ponieważ wartości moralne są obiektywne i przysługują przedmiotom jako sposób istnienia. *Modus entis* wskazuje, że jest dobrze, gdy dany przedmiot jest taki, jaki jest. Ten aksjologiczny sąd powstaje po przyjęciu postawy moralistycznej¹⁹. A więc o tym, że coś jest dobre, możemy powiedzieć dopiero wtedy, gdy dokonamy moralnego rozpoznania przedmiotu. Według Twardowskiego, do stwierdzenia, że coś jest dobrem w sensie tran-

¹⁷ Por. tamże, s. 7.

¹⁸ K. Twardowski, *Etyka*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994, s. 50.

¹⁹ T. Czeżowski, *Czym są wartości*, w: tegoż, *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*, PWN, Warszawa 1965, s. 119–120.

scendentalnym, nie jest konieczne moralne rozpoznanie przedmiotu przez podmiot.

Wystarczy, że wiemy, iż mamy w ogóle do czynienia z jakimś przedmiotem, aby stwierdzić, że jest on dobrem²⁰.

Dlatego można przypuszczać, iż zdaniem Twardowskiego sąd, że „x jest dobre” staje się prawdziwy dla każdego przedmiotu „x”, natomiast Czeżowski twierdzi, że ów sąd nie jest prawdziwy dla każdego przedmiotu „x”. Sąd taki posiada bowiem tylko subiektywną pewność, która może wprowadzać w błąd. W ujęciu Czeżowskiego, mimo że jest zwolennikiem poznania intuicyjnego, intuicja może często zawodzić w procesie poznawania wartości. Stąd też sądy wydawane na mocy intuicji mogą być niedoskonałe i mylące, albo wręcz nieprawdziwe. Jednakże poznanie intuicyjne można doskonalić i tym samym uzyskiwać coraz większe prawdopodobieństwo jego nieomyślności. Zdaniem Czeżowskiego weryfikacja sądu o wartości wydanego na podstawie poznania intuicyjnego może nastąpić po wielokrotnie powtarzanym przyjęciu postawy wartościującej wobec przedmiotu²¹. Co to oznacza? Otóż to, że dokonując uogólnienia tak zwanej oceny pierwotnej, możemy dojść do ocen etycznych oraz estetycznych, które jednak zawsze powinny być weryfikowane. Swoisty empiryzm koncepcji wartości, według Czeżowskiego, zakłada więc szczególny rodzaj praktyki. Czym jest bowiem weryfikacja, o której mowa? Jest niczym innym jak testowaniem poprzez działanie ocen wydawanych przez człowieka na temat wartości, które organizują jego życie. Praktyczne zastosowanie wartości w działaniu daje nam możliwość sprawdzenia słuszności naszego intuicyjnego rozpoznania. W rozważaniach Czeżowskiego widać podobieństwo do głoszonego przez Whiteheada poglądu, że wartość jest relacją zachodzącą między podmiotem i przedmiotem,

²⁰ W. Janikowski, dz. cyt., s. 8.

²¹ T. Czeżowski, *Transcendentalia...*, dz. cyt., s. 56, a także tenże, *Czym są wartości?*, w: *Filozofia na rozdrożu...*, dz. cyt., s. 119–120.

a człowiek jako podmiot biorący udział w owej relacji jednocześnie generuje zespół działań doskonalących życie. Czeżowski z kolei sądził, że należy pamiętać o związku cech przedmiotu z dobrem, jako sposobem bycia. Dlatego też pisał:

Konieczność, możliwość, istnienie, wartość nie są przedstawialne, lecz stwierdza się je w sądach. Nie należą do opisu przedmiotów i dlatego nie determinują uniwersaliów, przez które owe przedmioty są opisywane. W odróżnieniu od cech oznaczonych przez uniwersalia oznaczają tak zwane *modi entis*, czyli sposoby bycia przedmiotów. Od tych sposobów zależy, czy przedmiot posiada cechy, gdyż tylko przedmiot, który istnieje posiada jakieś cechy – i to, jak je posiada, czy koniecznie, czy możliwie lub przygodnie, czy tak że jest wartościowy, dobry lub piękny²².

Zatem pogląd, że wartość to sposób bycia, wskazuje na to, że dobro nie jest cechą, a raczej jest relacją. Twardowski, mimo iż, podobnie jak Brentano, dostrzegął analogię między istnieniem a dobrem i pięknem, w przeciwieństwie do Czeżowskiego owej konsekwencji nie głosił. Jego zdaniem to, że dobro nie jest cechą, można wywnioskować z idiogenicznej teorii sądu.

Wedle idiogenicznej teorii sądu – w ujęciu psychologicznym – akt sądenia jest swoistym i prostym zjawiskiem psychicznym, polegającym na stwierdzeniu lub zaprzeczeniu istnienia przedmiotów lub stosunku między przedmiotami, w ujęciu logicznym zaś sąd jest elementarnym przedmiotem logicznym, niebędącym połączeniem innych elementów. W myśl tej koncepcji, o każdym sądzie jest prawda, że nie jest on układem wyobrażeń i dlatego istnienie nie jest dane w wyobrażeniu, nie jest przedstawialne i nie jest żadną cechą przedmiotu (nie jest czymś, co można sobie wyobrazić)²³.

Biorąc pod uwagę w analizie intuicyjnego poznania wartości idiogeniczną teorię sądu, zakłada się, że podstawą oceny jest pewne

²² Tenże, *Transcendentalia...*, dz. cyt., s. 55.

²³ D. Łukasiewicz, *Kilka uwag do metaetycznych poglądów Kazimierza Twardowskiego*, „Etyka” 2004, nr 37, s. 218–219.

uczucie. Czeżowski jednak twierdzi, że ocena jest pierwotna wobec uczucia. Zatem polega ona na stwierdzeniu pewnego faktu aksjologicznego, który można uznać właśnie za swoistą relację zachodzącą niezależnie od przeżyć. I dlatego w ten sposób uniknie się postrzegania dobra jako cechy bezwzględnej, jak to czynią Moore, Tatarkiewicz, a także Twardowski. W ujęciu Dariusza Łukasiewicza preferowane przez Czeżowskiego widzenie dobra przeczy więc idiogenicznej teorii sądu²⁴. Bo przecież wedle owej teorii „bezpośrednio od razu niejako zdajemy sobie sprawę z dodatniej lub ujemnej wartości postępowania naszego, a następnie cudzego”²⁵.

Mimo tych różnic, które występują w poglądach Twardowskiego i Czeżowskiego, wyraźnie widać, że poznanie aksjologiczne jest kompatybilne; wpasowane, wplecione w poznanie metafizyczne. Sam Czeżowski w *Pismach z etyki i teorii wartości*²⁶ pisał:

Leży w naturze umysłu ludzkiego to, że wybiega poza granice życia indywidualnego, sięgając myślą do najdalszych krańców istnienia. Jedni przeżywają ten związek swój z całością bytu silniej i wyraźniej, inni mniej silnie i bez uświadamiania go sobie, u jednych bardziej są podkreślone elementy intelektualne, u innych uczuciowe, ale w dziejach myśli ludzkiej jest on czynnikiem niezmiernie potężnym. Owa całość bytu – czy nazwiemy ją Bogiem, czy Naturą, z którą czujemy się związani, od której czujemy się zależni, z której czerpiemy życie i siły (...) staje się nam bliższa, im dokładniejsze jest nasze poznanie jej przejawów w świecie dostępnym naszej wiedzy, lecz bardziej jeszcze zbliżamy się do niej, ujmując jej doskonałość w ocenach wartości i jej piękno w kontemplacji estetycznej²⁷.

Można więc powiedzieć, że Czeżowski rozważa sens egzystencji człowieka i widzi jego ścisły związek z sądami o wartościach. Jest

²⁴ Tamże, s. 220.

²⁵ K. Twardowski, *Wykłady z etyki*, dz. cyt.

²⁶ T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa 1989.

²⁷ Tamże, s. 45–46.

bowiem przekonany, że pojęcie sensu życia i sensu działania można orzec wtedy, gdy posiada ono właściwą, przejrzystą, harmonijną i celową formę²⁸.

Łukasiewicz pisze, że Czeżowski, analizując egzystencję człowieka,

posługiwał się czterema pojęciami sensu: indywidualnym, społecznym, filozoficznym (dotyczącym przynależności istnienia ludzkiego w znaczeniu czy-
sto biologiczno-ontologicznym do harmonijnego wszechświata) oraz całościowym, złożonym z trzech pozostałych²⁹.

A więc pojęcie sensu w jednym z proponowanych przez Czeżowskiego znaczeń ma charakter aksjologiczny.

Pojawia się pytanie, jak pogodzić analityczny rygorizm eliminujący metafizykę z filozofii jako metodę jej naukowego uprawiania, który był realizowany przez filozofów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, z poglądami Twardowskiego i Czeżowskiego dotyczącymi roli metafizyki w poznawaniu dobra. Przy czym należy stwierdzić, iż Czeżowski sądził, że doświadczenie aksjologiczne, zarówno moralne, jak i estetyczne, a więc przeżywanie takich wartości jak dobro albo piękno, można wyrazić poprzez język potoczny i zdania oznajmujące, ale także można je wyrazić na przykład w języku logiki modalnej. W myśl tego poglądu:

Ocena ‚a jest dobry’ jest równoważna i równoznaczna ze zdaniem ‚Dobrze, że dla pewnego x , $x=a$ ’ natomiast zdanie ‚a jest piękne’ znaczyłoby tyle co zdanie: ‚Pięknie, że dla pewnego x , $x=a$ ’³⁰.

Czeżowski, głosząc pogląd, że emocje nie są składnikami ocen, był także przekonany, że językowe wyartykułowanie oceny nie wyraża

²⁸ Tamże, s. 182.

²⁹ D. Łukasiewicz, *Analiza i egzystencja w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego i Mariana Przełęckiego*, „Analiza i Egzystencja” 2011, nr 15, s. 15.

³⁰ D. Łukasiewicz, *Źródła, zasady i perspektywy realizmu moralnego Tadeusza Czeżowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 2009, t. LXVI, nr 4, s. 663–673.

przecież emocji. Wprawdzie emocje towarzyszą przeżyciom wartościującym, ale nie informują o wartościach. Sądził więc, że każda ocena jest przede wszystkim aktem intelektualnym i posiada zaledwie pewien naddatek emocjonalny, ale równie dobrze mogłaby być jako swoista czynność poznawcza owego naddatku pozbawiona.

Natomiast poznanie metafizyczne, które jest obecne w poglądach zarówno Twardowskiego jak i Czeżowskiego, nie mogło znaleźć dość jasnych środków wyrazu. Było ono, jak wiadomo, ukonstytuowane na doświadczeniu aksjologicznym, a ów związek z aksjologią w przypadku Czeżowskiego jest szczególnie widoczny poprzez uchwycenie faktu istnienia w przeżyciach egzystencjalnych. Wprawdzie przeżycie egzystencjalne, jako takie, jest przedmiotem poznania poprzez introspekcję, jednakże istnienie samo przedstawialne nie jest. A więc istnienie nie jest cechą; istnienie jest relacją między mną a światem. W koncepcji Czeżowskiego zaakcentowany został więc fakt, że istnienie przedmiotu znajduje się poza granicami jego przedstawienia. Ów związek wartości, bytu i człowieka urzeczywistnia się i materializuje w czynie, czyli w wartościowym stanie rzeczy, w który podmiot jest praktycznie zaangażowany. Zatem ani sam podmiot bez wartości, ani też wartość bez podmiotu nie są w stanie wygenerować czynu o charakterze aksjologicznym.

Wartości zatem pełnią funkcję dynamizującą życie podmiotu, a także dopełniającą bycie podmiotem. Człowiek zdobywa pełnię swojej podmiotowości poprzez realizację wartości w swoim działaniu. Dlatego praktyczny stan egzystencji człowieka, czyli konkretne istnienie, staje się źródłem praktyki, konkretnego działania, ale także staje się źródłem wartości. Istnienie, egzystencja, życie jest wartością, ponieważ gdyby człowiek nie chronił własnego życia, nie tworzył bezpiecznej niszy dla własnej egzystencji, nie tworzył bezpiecznego otoczenia, przestałby istnieć. Ortopraktyka³¹, jako konsekwencja

³¹ Jest to termin stworzony przeze mnie na określenie słusznego, prawidłowego, właściwego, dobrego działania. Powstał z połączenia greckiego słowa *orthos* oznaczającego „słuszny, prawidłowy, dobry” ze słowem „praktyka”.

aksjologii opartej na metafizyce, jako zespół działań doskonalących życie, wpływa w sposób istotny na człowieka i podejmowane przez niego decyzje, które kształtują bezpieczne trwanie zarówno jednostek, grup, jak i społeczeństw. Wybory i działanie człowieka w sferze aksjologicznej mogą być bowiem deformowane poprzez zaburzone postrzeganie wartości moralnych. Wpływa to na eskalację zachowań patologicznych, takich jak: zaburzona samokontrola, zarówno poznawcza, jak i emocjonalna, wrogie postrzeganie rzeczywistości, zwane nieufnością ontologiczną, nieumiejętność przewidywania kary za społeczne zachowania, brak odpowiedzialności, podwyższony poziom agresji, niska samoocena sprzężona z autoagresją, niepełnosprawność egzystencjalna i wyuczona bezradność, a także brak zdolności improwizacji w sytuacjach trudnych. Tego rodzaju patologie uniemożliwiają uzyskanie tego, o czym mówił Czeżowski, czyli poczucia sensu życia. Na podstawie analizy tego typu zagrożeń można próbować udoskonalać już istniejące i tworzyć nowe, oparte na aksjologii, procedury edukacji i socjalizacji.

Etycy ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej byli przekonani, że kodeksy moralne należy traktować z umiarem, dlatego też powinny one ustąpić miejsca realnemu stosunkowi do rzeczywistości, w której konkretna sytuacja i okoliczności wpływają w sposób zasadniczy na kształt norm postępowania. Jest to etyka nobilitująca rolę człowieka, przyznająca mu autonomię moralną w tworzeniu zasad postępowania, pod warunkiem jednak, że zasady te w konkretnych okolicznościach będą jedyne możliwe. Dla każdej życiowej sytuacji jest bowiem tylko jeden czyn słuszny i ten należy znaleźć. Obowiązkiem człowieka jest tworzyć normy dobrego postępowania na podstawie istniejącej wiedzy aksjologicznej, ale ciągle wzbogacanej o własne doświadczenie życiowe zdobywane przez praktyczne działanie.

W jaki sposób dociera więc do poznającego podmiotu informacja o tym, że jakiś przedmiot jest wartościowy, i że relacja między owym podmiotem a przedmiotem jest wartościowa, przynosi korzyść, pozwala przetrwać, wyznacza cel dalszego działania, czyni

życie sensownym? Czy uzyskujemy ową informację, przeprowadzając zgodne z zasadami logiki rozumowanie, czy przeciwnie: wchłaniamy ją tak jak falę zapachu, koloru albo dźwięku? A może jedna i druga droga poznania łączy się w tym przypadku w jedno... Czy zatem relacja między podmiotem i przedmiotem, relacja wytwarzająca wartości i proces wartościowania, jest dziełem rozumu, czy również stanowi przeżycie emocjonalne? Omawiane już było w trakcie analizowania przedmiotu aksjologii poznanie bezpośrednie zwane intuicyjnym. Należy jednak przypomnieć, że intuicja nie zawsze była postrzegana jako akt intelektualny; twierdzono także, że umysł ludzki w swym niedołęństwie nie jest w stanie dotrzeć do istoty tego, co dobre. Jedynie przeżycie ekstazy i zachwyty daje człowiekowi możliwość połączenia się z absolutem. Przy czym ekstaza nie stanowi wyłącznie czynności poznawczej, a raczej jest aktem moralnym wymagającym ćwiczenia ducha i oczyszczenia. Zarówno więc iluminacja, jako spotęgowanie myślenia, obecna w koncepcji św. Augustyna, która za sprawą Boga daje człowiekowi, a w zasadzie jego duszy, światło poznania tego, co dobre, jak też oglądanie bóstwa dzięki przeżywaniu ekstazy bez myśli, jak sądzili Filon i Plotyn, wskazywało na obecność, ale także potrzebę odwołania się do metafizyki. Do metafizyki odwołują się także Whitehead, Twardowski i Czeżowski. Można przecież dostrzec występującą w ich rozważaniach tendencję, która wskazuje, że wznoszenie się życia człowieka ponad czysto biologiczną wegetację jest istotnym celem relacji wartościotwórczych. Człowiek wykraczający poza zaspokojenie aktualnych potrzeb i bierne trwanie, a działający w celu doskonalenia procesu życia dotyka nie tylko tego, co fizyczne, ale także tego, co metafizyczne. Metafizyka bowiem, niezależnie od tego, że jest działaniem przede wszystkim poznawczym, pełni także funkcję estetyczną oraz moralno-duchową³².

³² J. Jusiak, *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998, s. 343.

By nie popaść w racjonalną skrajność w aksjologii i nie utożsamiać jej chociażby z matematyką, bowiem wtedy poznawanie dobra jako wartości moralnej niczym by się nie różniło od poznania prawdy matematycznej, co oczywiście nie musiałyby być przywarą, warto odwołać się do bardzo ciekawej i inspirującej teorii intuicyjnego zmysłu moralnego. W tym kontekście należy przypomnieć, że Whitehead w rozważaniach na temat wartości jako relacji widział analogię między nią a obiektem rozumianym jako barwa. Jego zdaniem, obiekty (barwy) nie istnieją samoistnie i nie są oderwanym od doświadczenia substancjalnym istnieniem. Obiekty tak jak barwy mogą pojawiać się wiele razy w wielu miejscach i czasach. Wartość, jako wewnętrzna rzeczywistość zdarzenia, które zachodzi w konkretnej przestrzeni i czasie, sama jest poza czasem i ma możliwość ponownego, a nawet wielokrotnego pojawiania się w doświadczeniu. Czy – podobnie jak barwę – do opisu specyfiki wartości jako relacji można wykorzystać zapach?³³ Być może poszukując prawdy o wartościach i ich tworzeniu

³³ Zmysł węchu oznacza zdolność rozróżniania zapachów dzięki odbieraniu bodźców działających na nerwy węchowe znajdujące się w organizmie. Nerwy węchowe łączą receptory węchowe z mózgiem. Rolę bodźców pełnią niewielkie cząsteczki chemiczne rozproszone w powietrzu. Zmysł węchu u człowieka sprowadza się do działania zarówno komórek znajdujących się w nosie i wychytujących unoszące się w powietrzu związki chemiczne, jak i w mózgu, który przetwarza informację w taki sposób, byśmy mogli odpowiednio zareagować na poszczególne zapachy. W naszych nosach znajdują się tysiące receptorów reagujących na określone substancje lotne. Wystarczy, że jedna cząsteczka wejdzie w kontakt z jednym receptorem i już czujemy nowy zapach. Mechanizm, jakiego nasz organizm używa do rozróżniania zapachów, różni się od tego, który postrzega np. światło, gdzie wystarczają nam tylko cztery kategorie fotoreceptorów wrażliwych na światło czerwone, zielone, niebieskie i białe. Na ich podstawie możemy postrzegać pełną paletę barw. Jednak w przypadku zmysłu węchu jest inaczej, gdyż posiadamy tu setki różnych typów receptorów, z których każdy odpowiada za wykrywanie innej substancji chemicznej. Związek receptora węchowego z konkretną substancją chemiczną podobny jest do układu klucza i zamka. Cząsteczka każdego połączenia ma niepowtarzalny kształt, który pasuje do specyficznego białka receptora, tak jak klucz pasuje do określonego zamka.

popadamy w przesadę, zakładając, że każdy rodzaj zmysłów może tu zostać wykorzystany, albo stać się swoistą inspiracją do tworzenia wartości, poszukiwania wartości i prowadzenia rozważań na temat wartości.

Teoria zmysłu moralnego powstała na przełomie XVII i XVIII wieku w Anglii. Jej genezy należy szukać w sporze, który poruszał umysły filozofów takich jak Ralph Cudworth, Samuel Clarke i Richard Price, będących zwolennikami jedności pomiędzy rozumem praktycznym i teoretycznym, co w konsekwencji powodowało utożsamienie etyki z matematyką; poznanie wartości dobra moralnego było zatem tożsame z poznaniem prawdy matematycznej. Ich przeciwnikami w sporze byli Shaftesbury³⁴ i Francis Hutcheson, określane jako sentymentalści i postrzegający źródło poznania dobra – czyli wartości moralnej – w intuicyjnym zmysle moralnym utożsamianym z emocjami. Shaftesbury³⁵, nie bacząc na dominujące w XVII wieku przekonanie, że człowiek posiada jedynie dwie władze poznawcze: rozum i zmysły, wprowadza na nowo trzecią zdolność poznawczą – intuicję intelektualną.

Cechą dominującą tak rozumianej intuicji jest aktywność i spon-taniczność, dzięki której postrzeganie i percypowanie świata staje się swoistym ciągiem zdarzeń, którego człowiek jest uczestnikiem

Jeden związek chemiczny łączy się tylko z jednym receptorem, a wtedy rusza lawina bodźców, przekazywanych nerwom, które przesyłają informację do mózgu, byśmy mogli się dowiedzieć, że pewien typ receptora został pobudzony. Taki bodziec interpretujemy jako konkretny zapach. Istnieją setki różnych substancji zapachowych, poczynawszy od mentolu, czyli składnika mięty pieprzowej, a skończywszy na putrescynie charakteryzującej odór padliny. Jednakże każda odczuwana woń jest rezultatem oddziaływania mieszanki kilku związków, na przykład w mieszaninie lotnych związków chemicznych odpowiedzialnych za aromat mięty pieprzowej mniej więcej połowę stanowi mentol, reszta jest kombinacją ponad trzydziestu innych substancji. Dlatego potrafimy bukiet zapachowy dobrego wina czy dobrych perfum opisać na tak wiele sposobów.

³⁴ Anthony Ashley Cooper, trzeci lord Shaftesbury, brytyjski arystokrata, filozof i etyk (przyp. red.).

³⁵ A. Shaftesbury et al., *The British moralists*, t. 2, Clarendon Press, Oxford 1897.

i jednocześnie współtwórcą. Stąd też dotarcie do takich wartości jak prawda, piękno i dobro nie jest możliwe bez spontanicznej aktywności. Zmysł moralny wykracza poza ramy biernego odbierania danych, jak to ma miejsce w potocznie rozumianym poznaniu zmysłowym. Ale wykracza także poza mechanicystyczno-arytmetyczne operacje charakterystyczne dla rozumu dyskursywnego³⁶. Rzec można, podążając tropem Shaftesbury'ego, że zmysł moralny jest specyficznym percypowaniem wartości zarówno poprzez intelekt, jak i uczucie. Stara się on wzmocnić ów pogląd, odwołując się do natury ludzkiej, do motywów zachowań człowieka, jego wrażliwości moralnej, zdolności postrzegania dobra i umiejętności wydawania o nim sądów³⁷. Można domniemywać, iż przedmiotem zmysłu moralnego jest harmonia uczuć, czyli brak dominacji egoizmu nad życzliwością. Dzięki zmysłowi moralnemu nie tylko jesteśmy w stanie wartość dobra obserwować, ale także sprzyjać jego powstawaniu³⁸.

Koncepcję zmysłu moralnego można z dużą dozą ostrożności uznać za pogląd prekursorski w odniesieniu do omawianych tutaj koncepcji Whiteheada, a także Czeżowskiego. Zawiera ona bowiem niejasne jeszcze, ale jednak dość wyraźnie zaznaczone rozpoznanie natury więzi między tym, co zmienne i dynamiczne, a tym, co indywidualne i jednostkowe. Relacja wiążąca zmienność i dynamizm z jednostkowością zakłada stosunek wzajemnego warunkowania się. Oczywiście, cofając się w refleksji filozoficznej, natrafimy na wyrażoną już przez Heraklita intuicję o procesualności i płynności wszystkiego. Jednakże owa myśl pojawia się i znika w filozofii, bowiem są tacy, którzy o niej nie chcą pamiętać, gdyż burzy ona ich rozważania, tacy, którzy o niej zapominają oraz tacy, którzy ją eksponują i nie chcą o niej zapomnieć. Przykład różnie nasilanej, ale jednak permanentnej obecności

³⁶ E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Verlag Mohr, Tübingen 1932, rozdz. VII, s. 4.

³⁷ A. Shaftesbury et al., dz. cyt., s. 247.

³⁸ H. Sidgwick, *Outlines of history of ethics*, Macmillan, London 1949, s. 190.

postrzegania zasad rzeczywistości jako procesu możemy znaleźć chociażby w nowych interpretacjach, a być może w nadinterpretacjach, myśli starożytnej nawet w poglądach Platona. Konieczność odczytania na nowo myśli Platona zgłaszana jest przez takich historyków filozofii jak Michael Erler, Konrad Gaiser czy Thomas A. Szlezák³⁹. Nowa interpretacja filozofii Platona, zwłaszcza jego ostatnie dzieła, wskazują na procesualną interpretację rzeczywistości.

Procesualnym elementem metafizyki Platona jest zwłaszcza wysunięta w Filebie (16 c i n) teza o dwubiegunowej strukturze rzeczywistości. Teza ta mówi, że świat (kosmos) jest wynikiem dynamicznego w swej naturze współbywania dwu najwyższych zasad metafizycznych: 1) Jednego metafizycznego wzoru jedności tego co jednostkowe, oraz 2) nieokreślonej Diady, zasady zmienności i nieograniczonego narastania lub podziału, hierarchicznie podporządkowanej Jednemu, ale istotowo z nim związanej i współwiecznej⁴⁰.

Jednakże ta próba nowego odczytania poglądów Platona i wpisania go w tak zwany nurt procesualnej metafizyki mogłaby oczywiście wykazać jego przeciwieństwo wobec metafizyki uprawianej przez Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, ale jednocześnie sytuowałaby go wśród takich filozofów jak David Hume, Karol Marks i Fryderyk Nietzsche, dla których podstawowym, a czasami jedynym kryterium opisującym świat było stawanie się albo zmiana. Stwierdzić jednak należy, iż owo kryterium, jako zbyt ogólne, nie spełnia swojej roli. Być może w rozpoznawaniu wartości, które stanowią aspekt metafizyczny rzeczywistości, zakłada się, że metafizyka pełni oprócz funkcji poznawczej także funkcję moralno-duchową.

³⁹ J. Jusiak, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 313.

⁴⁰ Tamże.

ROZDZIAŁ 6.

WARTOŚĆ JAKO WYDARZENIE

Znane jest w filozofii krytyczne stanowisko Sokratesa wobec sofistów. Co go tak irytowało w ich poglądach i postępowaniu, że owa niechęć przeszła do historii filozofii? Protagoras, jeden z przedstawicieli sofistów, nazywał sofistykę starą sztuką polegającą na swoistej grze umysłowej bystrości, która skłaniała filozofów do tego, by przed zebraniem audytorium zadawali pytania o to, jak żyć i jak postępować. Odpowiedzi na te pytania wymagały, jego zdaniem, swoistego kunsztu retorycznego umożliwiającego przekonywanie słuchaczy do wygłaszanych racji. Jednakże wystąpienia sofistów nazywano *epideixis*, co oznaczało widowisko, wystawianie na pokaz. Sofiści w swoim wystawianiu się na pokaz w widowiskach sprytnie używali języka, dysponując wielorakimi pojęciami i wyobrażeniami, które prezentowali przed zgromadzonymi. Za swoje widowiska i przedstawienia otrzymywali wysokie honoraria, gdyż na przykład mowa Prodikosa z Keos została wyceniona na pięćdziesiąt drachm, a sam Gorgiasz za honoraria ze swoich występów ofiarował Delfom swój złoty autoportret¹. Można domniemywać, że:

Wśród trudu i znoju codziennego życia pojawienie się w mieście wędrownego mądrali sofisty, który celnymi i udatnymi słowami mógł konkurować

¹ A. Drabarek, *Podmiot wartościowanie działanie*, Wydawnictwo APS, Warszawa 2011, s. 12.

choćby z polykaczem ognia, siłaczem albo kuglarzem było wydarzeniem godnym uwagi².

Sofiści, uprawiając retoryczną grę, bawiąc się słowami, często traktowani byli jak włóczędzy, a nawet jak próżniacy i pasożyty³. Swoisty relatywizm moralny sofistów, wprowadzający wieloznaczność języka wartościującego, miał na celu pokazanie, jak można dobrze, to znaczy efektywnie i efektywnie, używając sprytu, na niby żyć we wspólnocie, jaką stanowiło państwo-miasto.

Sokrates mówi, że nie ma nic przeciwko ludowi czy rasie, plemienu poetów (*poietikon genos*). Ale zważywszy na miejsce i warunki ich narodzin oraz warunki ich kształcenia, naród albo rasa naśladowców (*mimetikon ethnos*) będzie miała trudności z naśladowaniem tego, wobec czego pozostała obca, to znaczy tego, co dzieje się raczej w działaniach i słowach (*ergois, logois*) niż w widowiskach lub obrazach. Istnieje również rodzaj lub plemię sofistów (*ton sofiston genos*). Również w tym wypadku Sokrates przywiązuje szczególne znaczenie do sytuacji i podkreśla stosunek do miejsca: rodzaj sofistów charakteryzuje się brakiem własnego miejsca, gospodarstwa, stałej siedziby. (...) Natomiast sama strategia Sokratesa rozwija się, wychodząc od swego braku miejsca, i właśnie to czyni ją tak niepokojącą, czy zgoła oszałamiającą. Zaczynając od oświadczenia, że jest trochę jak poeci, naśladowcy i sofisci, bo nie potrafią opisać filozofów-polityków, Sokrates udaje, że należy do tych którzy udają. (...) Ale mówiąc to, Sokrates krytykuje ów *genos*, do którego przynależność udaje. Chce powiedzieć prawdę na jego temat: w gruncie rzeczy ludzie ci nie mają miejsca, są tułaczami⁴.

Sokrates i Platon pojęcie *mimesis* traktowali przede wszystkim jako odwzorowanie idealnych wzorców, a język nie mógł się owym wzorcom przeciwstawić ani ich wypaczać. Istniało jednak, ich zdaniem,

² Tamże.

³ J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1985, s. 210.

⁴ J. Derrida, *Xópa/Chora*, tłum. M. Gołębiowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 50–52.

także *mimesis* niedoskonałe, na przykład w polityce, które nie miało swego bezpośredniego odniesienia do idealnego pierwowzoru, było więc częstkowe i przypadkowe. Ten drugi rodzaj *mimesis* oddalał człowieka od wzorów doskonałości.

To, co prezentowali Sokrates, Platon, Arystoteles, otwierało drogę do filozofowania i być może wskazywało sposób dotarcia do wartości: prawdy, piękna i dobra. Głoszenie końca wielkich narracji filozoficznych przez postmodernistów francuskich⁵ zostało podobnie potraktowane przez ich filozoficznego kolegę Alaina Badiou jak występy sofistów przez Sokratesa. Dlatego w swoich *Manifestach dla filozofii*⁶ pisze on:

Ogłaszanie jakiegos „końca”, zakończenia, radykalnego impasu rzeczywiście nigdy nie jest skromne. Zaanonsowanie „końca wielkich narracji” jest równie nieskromne, co same wielkie narracje, pewność „końca metafizyki” porusza się w metafizycznym elemencie pewności⁷.

Modę na postmodernistyczne dekonstruowanie tradycji filozoficznej Badiou nazywa po prostu nową sofistyką. Podobnie jak to czynili sofisci za czasów Sokratesa, współcześni żonglerzy słowem przedkładają „retoryczne uwodzenie nad oczywistość dowodu, powab pozorów nad uniwersalność prawdy”⁸.

Badiou jest niewątpliwie oryginalny i odważny, eksponując w czasach panoszącej się postprawdy, i tak zwanej nieaktualności prawdy, dążenie do prawdy. Według niego bowiem owe „wygibasy” językowe, proponowane przez współczesną filozofię, zwłaszcza francuską,

⁵ Postmodernizm powstał na Uniwersytecie Paris VII w efekcie przekształcenia Eksperymentalnego Centrum Uniwersyteckiego, utworzonego w maju 1968 roku. Jego główni twórcy to Gilles Deleuze, Paul-Michel Foucault i Jean-François Lyotard.

⁶ A. Badiou, *Manifesty dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

⁷ Tamże, s. 18.

⁸ A. Wasilewski, *Antyponowoczesność Alaina Badiou*, „Diametros” 2016, nr 50, s. 98.

są niczym innym jak „uogólnioną sofistyką” znamionującą „ruinę Rozumu”. Kto zatem jest winny tej degrengoladzie filozofii i zapomnieniu o metafizyce, kto dokonał owej niszczącej, zgubnej redukcji problematyki filozoficznej? Badiou wskazuje wprost na Nietzschego, Wittgensteina i Jean-François Lyotarda. Tak jak Sokrates walczył z Protagorasem i Gorgiaszem, tak Badiou oskarża Nietzschego o rugowanie z filozofii pojęcia prawdy, traktowanej jako porażka filozofów. Krytykuje również Wittgensteina za wprowadzenie kategorii gry językowej. Obecni we współczesnej filozofii sofisci próbują zamienić ideę prawdy na ideę reguły. Tego domagał się przecież Wittgenstein. W ów trend wpisuje się także Lyotard. Badiou te sofistyczne wysiłki określa mianem antyfilozofii, kwestionującej dążenie do prawdy. Filozofia w tych warunkach jej uprawiania stała się jedynie „uogólnioną gramatyką” lub najwyżej „osłabioną logiką”. Zanegowanie filozofii Sokratesa i Platona ma jednak dość długą historię, bowiem antyfilozofami są nie tylko sofisci. Są nimi także ci wszyscy filozofowie, którzy przeciwstawiają się rozumowi. Jest nim więc Heraklit występujący przeciw Parmenidesowi, Pascal spierający się z Kartezjuszem, Rousseau z Wolterem, czy Kierkegaard naśmiewający się z filozofii Hegla. Można zauważyć w tak konstruowanej antyfilozofii „religię w filozoficznym przebraniu, spierającą się na filozoficznym terenie”⁹.

Badiou podkreśla, że negowanie filozofii Platona przerodziło się w chorobliwy antyplatonizm, który zapanował niepodzielnie w XX wieku.

[T]o Sartre’owski egzystencjalizm podczas swojej polemiki z esencjami celował w Platona. (...) [T]o Heidegger datuje „zwrot platoński, bez względu na jego respekt dla tego, co jest jeszcze greckie w przejrzystym rozcięciu Idei, u początku zapomnienia. (...) [W]spółczesna filozofia języka opowiada się po stronie sofistów przeciwko Platonowi. (...) [M]yślenie dotyczące praw człowieka wytyka Platonowi totalitarne zamiary – jest tak mianowicie z inspiracji Poppera. (...) Lacoue-Labarthe stara się wytropić w dwuznacznej relacji

⁹ Tamże, s. 99.

Platona z *mimesis* początek losu okcydentalnej polityki. Nie skończylibyśmy tak wyliczać wszystkich sekwencji antyplatońskich, wszystkich skarg, wszystkich dekonstrukcji, w których stawką gry jest Platon¹⁰.

Te wszystkie wysiłki negowania filozofii Platona stanowią, zdaniem Badiou, sofistyczne nawoływania do rugowania prawdy i końca metafizyki w filozofii. Badiou bezkompromisowo stwierdza: „Filozofia jest taką szczególną dyscypliną, która bazuje na fakcie, że istnieją prawdy”¹¹.

Oddanie należnego szacunku filozofii Platona to sięgnięcie do tradycji, która poprzez retoryczne i lingwistyczne refleksje została niesłusznie wyśmiana i zapomniana. Badiou pisze zatem:

Trzeba dzisiaj odwrócić nietzscheańską diagnozę. Wiek oraz Europa muszą bezwzględnie wyleczyć się z anty-platonizmu. Filozofia będzie istnieć tylko, gdy będzie proponować w miarę upływu czasu nowy etap w historii kategorii prawdy. To prawda jest nową ideą w Europie¹².

Gest, który ma ponownie zwrócić nas ku Platonowi, sprowadza się do uznania matematyki, bowiem tylko ona wyraża to wszystko, co możemy poznać i powiedzieć na temat bytu. Według Badiou jednak istnienie jest pojęciem bardziej logicznym niż ontologicznym, bowiem to logika, a nie matematyka opisuje możliwe *universa* (światy), które są warunkowane ontologicznie jako matematyczne. Logika lokalizuje wymiar *universum*, natomiast matematyka przejmuję zadanie opisanie możliwości logiki. Dla Platona matematyka jest ontologią, ale już dla Arystotelesa matematyka staje się kwestią estetycznej satysfakcji, bowiem tworzy ona rodzaj iluzji, a jej obiekty są pojmowane jako pseudo-byty, które istnieją jako projekty potencjalnego działania. Filozofia ponownie zwrócona ku Platonowi to sposób myślenia,

¹⁰ A. Badiou, *Manifesty dla filozofii*, dz. cyt., s. 86–87.

¹¹ A. Badiou, F. Tarby, *La philosophie et l'évènement*, Éditions Germina, Paris 2010, s. 148.

¹² Tamże, s. 86–87.

to przestrzeń, gdzie prawdy mają dochodzić do głosu. Ma to być myśl matematyczna, a tym samym myśl ontologiczna¹³. Matematyka, opisując byt jako taki, sama w sobie zawiera gwarancję i kryterium prawdy, dzięki czemu prawda ta może być wyartykułowana, zwerbalizowana, przekazywana¹⁴.

Jak więc rozumiany jest byt w poglądach Badiou? Nie zgadza się on z Parmenidejskim aksjomatem, iż to, co nie stanowi jednego bytu, nie może być bytem, bowiem ten rodzaj rozumowania jest nieoperacyjny i wyklucza istnienie przeciwieństwa jedności, czyli mnogości¹⁵. Taka konstatacja jest, według niego, sprzeczna z zdroworozsądkowym myśleniem. Widzimy przecież, że mnogość istnieje i wszystko to, co się nam prezentuje, przedstawia, jawi, wszystko, o czym możemy pomyśleć, ma raczej charakter mnogości niż jedności. Jednakże dostęp do tego, co zwiemy bytem, poza prezentacją jest niemożliwy. Sylwia Kłosowicz w monografii¹⁶ na temat poglądów etycznych Badiou pisze:

Rację wydaje się zatem mieć Levi R. Bryant, utrzymując, że w filozofii Badiou centralną tezą ontologiczną jest stwierdzenie, że jedno nie jest byciem lub że bycie jest czystą wielością jako wielością. Konsekwentnie zatem Badiou formułuje tezę, że jedno nie istnieje. Ścisłej rzecz ujmując, posiada ono sposób istnienia odmienny od istnienia bytu, mianowicie istnieje jako operacja polegająca na liczeniu za – jedno¹⁷.

Dlatego też byt można określić jako to, co prezentuje samo siebie. Przyjąć jednocześnie należy, iż nie jest on sam w sobie ani jednym, ani

¹³ G. Kubiński, *Alain Badiou. Ontologia mnogości*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2009, s. 63.

¹⁴ A. Badiou, *Wprowadzenie*, w: tegoż, *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 18.

¹⁵ Tenże, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 32.

¹⁶ S. Kłosowicz, *O wierności wydarzeniu. Studium na temat poglądów etycznych Alaina Badiou*, Wydawnictwo Stowarzyszenia Filomatów, Redakcja Liberi Libri, Warszawa 2016, <https://liberilibri.pl/klosowicz> [dostęp: 19.05.2019].

¹⁷ Tamże, s. 25.

mnożością. Jest on natomiast mnogością, która się prezentuje, jawi. A zatem wielość jest realna dla podmiotu, co więcej, jest ona jedyną możliwą realnością, a tym samym tylko teoria zbiorów może nam wskazać, czym jest byt. Teoria zbiorów jest więc, zdaniem Badiou, ontologią¹⁸. Analizy ontologiczne przeprowadzone przez niego nie są jednak zbyt klarowne, bowiem nie bierze on pod uwagę chociażby tego aspektu rzeczywistości, który nie jest prezentowany i nie jawi się tak jak drzewo lub góra, a jednocześnie istnieje jako doświadczenie wewnętrzne. Trudno orzec, czy świadomie pomija on aspekt rzeczywistości niedostępny poznaniu zmysłowemu. Kłosowicz, analizując poglądy Badiou, stwierdza między innymi:

Sposób istnienia jednego jako liczenia bliski wydaje się temu, co pod pojęciem „bestehen” rozumiał H. Spiegelberg. Był on przekonany, że oprócz bycia (*esse*), rozumianego jako zajmowanie miejsca w świecie oraz bycia określanego jako „es gibt (*il y a, there is*)”, czyli czegoś co jest dane, można mówić również o istnieniu rzeczy w sensie polegającym na istnieniu jako fizyczne elementy czy też cząstki fizyczne¹⁹.

Te nieco mętne i trudne do zrozumienia dla humanisty wywody są zapewne jasne, a nawet banalne dla matematyka. Skąd więc u Badiou pokusa, by wprawiać w zakłopotanie tych, którzy sięgają po jego książkę *Byt i zdarzenie* i poszukują przede wszystkim informacji na temat prawdy i jej etycznego wymiaru? Będą się oni, chcąc nie chcąc, poruszać w przestrzeni zawartej między matematem a poematem przedstawionej przez Badiou jako język filozofii²⁰. Przy czym należy

¹⁸ S. Kłosowicz twierdzi (tamże, s. 25), że symbole matematyczne, których używa Badiou do zapisu matematycznego przekonań o charakterze ontologicznym, muszą odwoływać się jednak do pojęcia jedności, gdyż bez tego nie sposób zapoczątkować teorii zbiorów.

¹⁹ Tamże, s. 26; por. R. Moń, *Warto czy należy?*, dz. cyt., s. 198.

²⁰ B. Kuźniarz, *Pierwszy krok w chmurach: o teorii siedliska wydarzeniowego Alaina Badiou*, „Diametros” 2013, nr 37, s. 69–84, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl> [dostęp: 12.08.2017].

uznać zasadność obiekcji zgłoszonych przez Bartosza Kuźniarza²¹ w związku z tłumaczeniem słowa *l'évènement* na język polski. Może zatem lepiej słowa *l'évènement* nie tłumaczyć, bowiem w języku polskim słowo to funkcjonuje w swoim francuskim brzmieniu jako „ewenement” i oznacza, jak podają liczne słowniki, wyjątkowe, nietypowe wydarzenie wyróżniające się na tle codzienności. Słowniki Języka Polskiego wskazują, że „ewenement” jest to „coś niespotykanego, dziwnego, jakieś sensacyjne wydarzenie, coś zjawiskowego, cecha czegoś nietypowego, nieoczekiwany wypadek, coś wyróżniającego się, zrządzenie losu, olśniewające zjawisko, wyjątkowa sytuacja”. W tym kontekście pojawia się także słowo *curiosum* określane jako osobliwe zjawisko, fenomen, rzecz niezwykła, dziwaczna. Jeśli jednak już przyjmujemy propozycję tłumacza książki Badiou, Pawła Pieniążka, który słowo *l'évènement* przedstawia jako „zdarzenie”, to sugestia Kuźniarza i jego argumentacja wydaje się całkiem zasadna, by termin „zdarzenie” zastąpić terminem „wydarzenie”.

Co jednak oznacza w rozumieniu Badiou rewolucyjna moc prawdy? W jaki sposób zaświadcza ona o podmiocie i wartościach? Jak wygląda aksjologia tego filozofa, na czym ma polegać etyczny wymiar prawdy, jak możliwy jest podmiot postrzegający prawdę? Badiou jest pewny, iż teoria podmiotu nie może być teorią przedmiotu, dlatego że „podmiot pojawia się jako prosty, skończony fragment pewnej postwydarzeniowej prawdy bez przedmiotu”²².

To stwierdzenie rodzi kolejne pytanie: czym jest wydarzenie? Filozofia jest ogólną teorią wydarzenia, czyli, jak sądzi Badiou, teorią tego, co niemożliwe dla matematyki. Jednak wydarzenie nie jest cudem²³, gdyż można na jego temat teoretyzować, doprecyzowywać je

²¹ Tamże, przypis na s. 70.

²² A. Badiou, *Manifesty dla filozofii*, dz. cyt., s. 32.

²³ Tenże, *The event as trans-being*, w: tegoż: *Theoretical writings*, tłum. R. Brasier, A. Toscano, Continuum International Publishing Group, London–New York 2004, s. 100.

oraz dookreślać. Wydarzenie jest więc czymś, czego efektem jest pojawiająca się możliwość, sposobność, która wychodzi poza rozpoznane struktury sytuacji w świecie. Wydarzenie to kreacja nowych, a więc niezaistniałych jeszcze w tym, co realne, możliwości.

Stwierdzimy zatem, że o ile matematyka zapewnia myślenie o bycie jako takim, to teoria wydarzenia dąży do określenia trans-bytu²⁴.

Jednakże wydarzenie nie jest w stanie samo z siebie zaistnieć, wydarzenie nie jest samosprawcze. Twórcą i kreatorem wydarzenia jest człowiek-podmiot. Radykalny pogląd Badiou na temat rewolucyjnej mocy prawdy jest jednocześnie zakwestionowaniem dominujących tendencji intelektualnych w humanistyce, zakładających, idąc za myślą Nietzschego i Foucaulta, prawdę jako dyskurs, a nie pewność, czy też akceptację prawdy postrzeganej przez pryzmat różnicy i multikulturalizmu. Tymczasem omawiany filozof eksponuje filozofię prawdy w płaszczyźnie uniwersalizmu etyki. Taki pogląd, który można określić jako akceptację jedności i uniwersalności, jest efektem pojawiania się, funkcjonowania i konsekwencji relacji między „bytem jako bytem” i tym, co „nie jest bytem jako bytem”. Stan ów można określić jako relację między normalnością i anormalnością czy nietypowością.

Jak więc można nazwać, zdefiniować wydarzenie w filozofii Badiou? Zanim zacznie się mówić o wydarzeniu, należy określić, czym jest sytuacja. Badiou nazywa sytuacją faktyczny zbiór określonych elementów możliwych do poznania przez człowieka. Elementami sytuacji są więc zbiory składające się z podzbiorów. Każdy zbiór powstaje dzięki temu, co do niego należy.

Wielość, która według Badiou prezentuje się, przybiera postać sytuacji za pomocą operatora, czy innymi słowy, struktury sytuacji. Operacją, jaka musi zajść, aby sytuacja posiadała strukturę, jest liczenie-za-jedno. Dzięki strukturze w prezentowanej mnogości pojawia się liczba zmuszająca do uznania, że

²⁴ Tenże, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Paris 1998, s. 57.

prezentacja jest mnogością. Efektem liczenia-za-jedno będzie konsekwentnie strukturyzacja²⁵.

Sytuacja jest więc jednocześnie strukturyzacją traktowaną jako swoiste działanie. Bez sytuacji nie ma struktury, bowiem jest ona tym, na bazie czego struktura może zadziałać. Termin „sytuacja” Badiou zastępuje terminem „świat” (*un monde*)²⁶. Zatem byt, sytuacja, świat organizują się w zbiory poprzez dwa rodzaje operacji, które filozof nazywa prezentacją i reprezentacją, albo liczeniem i drugim liczeniem. Owe operacje można określić w języku matematyki jako przynależność do zbioru i zawieranie się w zbiorze²⁷. Sam Badiou mówi, że posługiwanie się owymi dwoma działaniami „może się wydawać całkowicie aprioryczne”, jednakże „pomimo że bytem prezentacji jest mnogie niespójne, prezentacja nigdy nie jest chaotyczna”²⁸.

Ten rodzaj architektury świata (bytu) jest tworzony zgodnie z tezą potwierdzoną przez teorię mnogości²⁹, stwierdzając, że ilość możliwych do zaistnienia podzbiorów przekracza w każdym zbiorze ilość

²⁵ S. Kłosowicz, dz. cyt., s. 28.

²⁶ A. Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'évènement*, t. 2, Seuil, Paris 2006, s. 45.

²⁷ B. Kuźniarz, dz. cyt., s. 74.

²⁸ A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 102.

²⁹ Powodem niechęci wobec wprowadzonej przez Georga Cantora do matematyki tezy o istnieniu obiektów nieskończonych, które nazwano teorią mnogości, były liczne paradoksy. Uznano jednak istnienie teoretycznej możliwości powielania (mnożenia) w nieskończoność pewnych liczb. Trudne do zaakceptowania było jednak uznanie istnienia zbioru posiadającego nieskończoną liczbę elementów, bowiem to kwestionowało tezę, że całość zawsze musi być większa niż jej część. Z rozumowania Cantora wynikało jednak, że jest odwrotnie, bowiem gdy weźmiemy pod uwagę zbiór X, który jest zbiorem wszystkich możliwych zbiorów, oraz zbiór Y, który jest zbiorem wszystkich możliwych podzbiorów zbioru X, to który z nich jest liczniejszy? Przecież zbiór X to taki, że każdy dowolny zbiór musi się w nim zawierać, gdyż jest to zbiór wszystkich możliwych zbiorów. Zatem w zbiorze X zawiera się także zbiór Y. A jednak zbiór Y jest większy od zbioru X, a jednocześnie zawiera się w zbiorze X. Konkluzja jest więc taka, że zbiór większy zawiera się w zbiorze mniejszym.

jego elementów, bowiem stan świata – stan sytuacji wytworzony przez zbiór potęgowy – okazuje się zawsze większy niż ilość jego pierwotnych składowych³⁰. Badiou stwierdza jednak mimo to, że

teza o nieskończoności bytu jest w sposób konieczny pewną decyzją ontologiczną, czyli aksjomatem. Bez tej decyzji zawsze będzie możliwe, że byt jest zasadniczo skończony³¹.

Badiou jest przekonany, że każda sytuacja niejako generuje trzy rodzaje mnogości. Po pierwsze, jest to rodzaj mnogości (składników), która jest jednocześnie prezentowana i reprezentowana – czyli tak zwany stan normalny. Po drugie, jest to mnogość, która jest reprezentowana, ale nie jest prezentowana. Badiou nazywa ten przypadek „naroślą”. Po trzecie, jest to stan zwany szczególnym, który sprowadza się do tego, że mnogość jako składnik jest prezentowana, ale nie jest reprezentowana³². Istnieją więc opozycje, na które składają się normalność występująca obok anormalności czy nietypowości. Stan normalnej wielości to taki, w którym wszystkie elementy są zarazem prezentowane i reprezentowane, natomiast stan anormalny to taki, gdzie elementy są prezentowane, ale nie reprezentowane. Badiou przedstawia go w następujący sposób na przykładzie rodziny:

Wyobraźmy sobie rodzinę, która jest prezentowanym zbiorem w sytuacji społecznej (w tym sensie, w jakim żyją oni razem w tym samym mieszkaniu, lub jeżdżą razem na wakacje itp.) i jednocześnie rodzina ta jest także reprezentowanym zbiorem, częścią, w tym sensie, że każdy z jej członków jest zarejestrowany w odpowiednim urzędzie, posiada francuskie obywatelstwo i tak dalej. Jeżeli jednak, jeden z członków owej rodziny, pozostając w fizycznym związku z nią, nie jest nigdzie zarejestrowany lub pozostaje w ukryciu i z tego powodu nigdy sam nie wychodzi i nigdzie się nie pokazuje, lub wychodzi tylko w przebraniu, to ze względu na ten fakt można

³⁰ B. Kuźniarz, dz. cyt., s. 75.

³¹ A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 155.

³² Tamże, s. 106.

powiedzieć, że rodzina ta, pomimo iż jest prezentowana, w gruncie rzeczy nie jest reprezentowana. Jest ona zatem pojedynczością/osobliwością (*singular*). Jeden z członków tej prezentowanej wielości, jaką jest rodzina, pozostaje nie-reprezentowany (*un-presented*) w tej sytuacji. Dzieje się tak, ponieważ termin może być tylko prezentowany w sytuacji przez wielość, do której należy bez bezpośredniego bycia sam zbiorem. Taki termin podpada pod procedurę liczenia jako-jedno w prezentacji (...), lecz nie jest on oddzielnie policzony-jako-jedno. Przynależenie takich terminów do zbioru tworzy z nich osobliwość (*singularizes them*)³³.

Badiou, opisując trzy wyżej omówione sytuacje, wcale nie uznaje stanu naturalnego, gdzie mamy do czynienia z prezentacją i reprezentacją zarazem, za stan szczególnie interesujący. Bowiem najbardziej frapujący dla filozofa jest tak zwany zbiór anormalny, którego elementy nie są reprezentowane w sytuacji. Ów stan jest przez niego nazwany *site évènementiel* – co oznacza siedlisko – miejsce wydarzeniowe i jest warunkiem koniecznym, ale nie jedynym tego, co określa on mianem wydarzenia³⁴. Zatem siedlisko wydarzeniowe jest czymś szczególnym w teorii Badiou, gdyż to ono właśnie staje się potencjalnym początkiem zmiany, realnej zmiany, a nie tylko jakiejś nieistotnej modyfikacji³⁵. Trzeba jednak dodać, że Badiou postrzega je jedynie w perspektywie wydarzenia. Można więc domniemywać, iż siedlisko wydarzeniowe to pewne elementy występujące w danej sytuacji, które jednak nie stanowią o jej istocie³⁶. Sylwia Kłosowicz, analizując w swojej pracy poglądy Badiou, zaznacza, powołując się na Pawła Mościckiego, że wydarzenie jest po prostu „momentalnym ukazaniem się nierozstrzygalności w obrębie sytuacji, jej fundamentalnej niespójności”³⁷.

³³ Tamże, s. 182.

³⁴ Tamże, s. 188.

³⁵ S. Kłosowicz, dz. cyt., s. 31.

³⁶ P. Mościcki, *Polityka teatru. Eseje o sztuce angażującej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 45.

³⁷ S. Kłosowicz, dz. cyt., s. 33.

Natomiast biorąc pod uwagę ciekawą interpretację kategorii wydarzenia przeprowadzoną przez Kuźniarza³⁸, można stwierdzić, że w przeciwieństwie do ostrożnego nadmiernie Wittgensteina, który kończy swoje filozofowanie w najciekawszym dla filozofii miejscu, Badiou w tym newralgicznym punkcie swoje filozofowanie rozpoczyna. Dlatego też okazuje się, że filozofia jest przede wszystkim ogólną teorią wydarzenia, a więc teorią tego, o czym milczy matematyka. Jednak Badiou, asekurując się przed posądzeniem go o mistyczne zapędy, powiada, jak wcześniej już wspomniano, że „wydarzenie nie jest cudem”³⁹, nie jest cudem między innymi z tego powodu, że można na jego temat teoretyzować, można je także dookreślać.

Co więcej, na pewnym etapie można (i trzeba) nadać mu określone imię, a zatem wypowiedzieć jasno to, o czym według Wittgensteina człowiek rozumny mógł (i powinien) wyłącznie milczeć⁴⁰.

Wydarzenie jest więc swego rodzaju osobliwością, bowiem fundowane jest poza normalnością postrzeganą przez Badiou jako prezentacja i reprezentacja zarazem. Gdy jednak takie warunki istnienia nie mają miejsca, wówczas pojawia się możliwość obecności niewypełniona, a więc pusta. Jest to próżnia oczekująca na wypełnienie. Właśnie wydarzenie stwarza możliwość jej wypełnienia. Jest to więc moment, gdy tak zwana sytuacja wydarzeniowa „znajduje się na granicy próżni, gdyż z powodu braku metastruktury, czyli reprezentacji, bezpośrednio owej próżni dotyka”⁴¹. Przedstawiony powyżej przykład rodziny, opisanej przez Badiou, pokazuje, że jest ona zaledwie prezentowana, ale nie reprezentowana, czyli jest niezakotwiczona w strukturach państwa, nie posiada korzeni, jest wtopiona w świat, ale nie ma

³⁸ A. Kuźniarz, dz. cyt., s. 72.

³⁹ A. Badiou, *The event as trans-being*, dz. cyt., s. 100.

⁴⁰ B. Kuźniarz, dz. cyt., s. 72.

⁴¹ G. Kubiński, *Alain Badiou...*, dz. cyt., s. 104.

swojego umocowanego, chociażby prawnie, miejsca. Jej nietypowość objawia się więc w tym, że nie przynależy do czegokolwiek poza sobą.

Skoro zatem stan normalny jest stanem natury, tak więc stan osobliwości jest stanem opozycyjnym do niego – jest stanem historyczności (*historicity*), jest historią, lub inaczej historiami, które powstają w tym właśnie miejscu zwanym miejscem wydarzeniowym, jest czymś wyjątkowym, unikalnym⁴².

Taką historią wyjątkową i unikalną, wzorem wydarzenia jako osobliwości, jest Zmartwychwstanie i historia św. Pawła. Mimo iż Badiou jest ateistą i określa siebie mianem „dziedzicznie irreligijnego”⁴³, to postać św. Pawła staje się bardzo istotnym punktem wyjścia dla jego analiz, zwłaszcza w konstruowaniu koncepcji etyki wierności wydarzeniu i tworzeniu procedury prawdy. Dlaczego właśnie św. Paweł, którego religijna postawa jest wzorem dla chrześcijan, ma stać się wizualizacją procedury prawdy? Przy czym prawda, tak miłowana przez filozofię i filozofów, sprowadza się raczej do jej pożądania, które jest bardzo trudne albo wręcz niemożliwe do zaspokojenia. Stąd też osiągnięcie prawdy, zjednoczenie z prawdą staje się właściwie niemożliwe,

bo jest ona możliwa jedynie o tyle, o ile *sophia* nie przestaje jej uwodzić, nie oddając się filozofującemu. W tym sensie filozofia jest czystym pragnieniem i czystą aktywnością, pracą⁴⁴.

Badiou określa św. Pawła mianem antyfilozofa, podobnie jak to czynił, mówiąc o Pascalu, Rousseau, Nietzsche i Wittgensteinie. Ich zdaniem bowiem prawdę należało odkryć, a nie skonstruować⁴⁵. Dlaczego tak właśnie go klasyfikuje? Otóż dlatego, iż rzeczywistość, która stała się dla niego prawdą, miała stać się realna dopiero w mrocznym

⁴² Tamże, s. 106.

⁴³ A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyła i P. Mościcki, Korporacja Ha!art, Kraków 2007, s. 17.

⁴⁴ S. Kłosowicz, dz. cyt., s. 38.

⁴⁵ A. Badiou, *Métaphysique du bonheur réel*, PUF, Paris 2015, s. 8.

„potem”, w bliżej nieokreślonej przyszłości, po śmierci. No więc skoro tak, to dlaczego św. Paweł jest tak ważną postacią, podmiotem w jego rozważaniach? Badiou wykorzystuje postać św. Pawła do uzasadnienia i potwierdzenia koncepcji wydarzenia, gdyż ta postać staje się dostarczyicielem formalnych podstaw do procedowania prawdy. Jednakże przejmuje on jedynie formalne warunki rozumowania św. Pawła, natomiast całe mistyczne residuum, czyli Zmartwychwstanie, założenie Kościoła, odkupienie, nie interesują go. Odseparowuje on z postaci Pawła esencję religijności, pozbawiając jego postać tego, co było i jest nadal dla ludzi wierzących najistotniejsze. W koncepcji Badiou postać św. Pawła oraz jego nauczanie zawierają w sobie uniwersalną, ponadczasową treść, gdyż odnaleźć w nich można przeszkody i niepowodzenia, które spotykają każdego człowieka bez względu na czas, w jakich żyje. Powołując się na pomysł Piera Paolo Pasoliniego, by nakręcić film o życiu św. Pawła, niezrealizowany jednak z powodu śmierci reżysera, Badiou przedstawia ewentualną, współczesną transpozycję tego wydarzenia.

Rzym jest Nowym Jorkiem, stolicą amerykańskiego imperializmu. Miejsce okupowanej przez Rzymian Jerozolimy, centrum kultury, zajmuje Paryż pod niemieckim butem. Małej zagubionej chrześcijańskiej wspólnoty odpowiadają członkowie ruchu oporu, z kolei faryzeusze to petainiści. Paweł jest Francuzem, pochodzi z drobnej burżuazji, jest kolaborantem i ściga członków ruchu oporu. Damaszkiem jest Barcelona we frankistowskiej Hiszpanii. Faszysta Paweł udaje się z misją do frankistów. Na drodze do Barcelony, przemierzając południowo-zachodnią Francję doznaje iluminacji. Przechodzi do obozu antyfaszystowskiego ruchu oporu. Następnie udaje się w podróż, by głosić opór we Włoszech, Hiszpanii, Niemczech. Miejsce Aten, Aten sofistów, którzy odmówili wysłuchania Pawła, zajmuje współczesny Rzym z jego marnymi włoskimi intelektualistami i krytykami znienawidzonymi przez Pasoliniego. Wreszcie Paweł udaje się do Nowego Jorku, tam zostaje zdradzony, aresztowany i stracony w odrażających okolicznościach⁴⁶.

⁴⁶ Tenże, *Święty Paweł*, s. 47, cyt. za: J. Brejda, *Cierni w ciele. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 6–7.

Kim więc był i jest Paweł z Tarsu, który zaprzęta umysły filozofów różnych opcji, filozofów doszukujących się w nim różnych wartości? Nie było jego zamiarem tworzyć teorii, to raczej problemy codziennej, trudnej egzystencji wpisywane w ciągle obecną świadomość Zmartwychwstania stały się świadectwem jego istnienia i częścią jego życia. Można to nazwać implementacją religijno-egzystencjalnego doświadczenia w konkretnej, najczęściej krytycznej sytuacji, które doprowadziło go do zbudowania uniwersalnego projektu wyzwalania się nadziei, miłości i wiary. To właśnie te trzy wartości generują pole energetyczne przyciągające każdego, bez względu na jego zapartywania. Czy człowiek, będący ateistą, za którego uważa się Badiou, może za kluczową kategorię zmiany w postępowaniu człowieka uznać iluminację⁴⁷? Tak przecież było w przypadku św. Pawła, który raz

⁴⁷ Warto przypomnieć precyzyjne znaczenie tego pojęcia: „ILUMINACJA (łac. *illuminatio* – oświecenie, od: *lumen* – światło) – sposoby wyjaśniania niektórych właściwości ludzkiego poznania intelektualnego albo nawet samej możliwości poznania pojęciowego (zwł. konieczności i niezmienności) przez odwołanie się do specjalnego oddziaływania Boga (Bytu absolutnego) na ludzki intelekt; teoria (teorie) przypisująca ludzkiemu intelektowi możliwość intuicyjnego ujęcia treści inteligibilnych w nich samych, bez pośrednictwa zmysłów; wpływ Boga na każde poznanie intelektualne, noszące w sobie cechę konieczności i niezmienności; wpływ ten występuje nawet wtedy, gdy podmiot poznający nie jest go świadomy; potocznie: nagle przejście od stanu niewiedzy o przedmiocie do klarownego ujęcia tego przedmiotu. Teoria iluminacji przypisuje ludzkiemu umysłowi możliwość intuicyjnego ujęcia treści inteligibilnych w nich samych, bez konieczności odwoływania się do pośrednictwa zmysłów. Zakłada zwykle określoną ontologię i antropologię. Przybiera rozmaite znaczenia i spełnia odmienne funkcje, zależnie od tego, czy jest stosowana w kontekście logiczno-teoriopoznawczym, naturalnym, czy też w kontekście religijno-mistycznym. W dziejach konteksty te występowały albo jako niezależne od siebie, albo jako ze sobą złączone. W starożytnej Grecji termin «iluminacja» wprowadził Platon. W swoich *Listach* (list VII, 340 B – 345 C) pisze o oświeceniu jako nagłym pozaczasowym dostrzeżeniu rzeczy samej w sobie (dobra samego w sobie). Ta teoria oświecenia oparta jest na ontologii. Treść, idea samego dobra nadaje sens każdej innej idei (słońce z metafory jaskini: *Państwo*, księga VII). W sferze tego, co inteligibilne, dobro w stosunku do tego, co poznawalne intelektem i do intelektu pełni podobną funkcję

ujawnionej prawdy o Bogu nie mógł już nigdy zapomnieć, nie ma bowiem obawy, aby mogło to temu, kto doznał iluminacji, ulecieć z pamięci, skoro raz ogarnął to duszą. Czy w tym przypadku Badiou używa właściwego pojęcia? Czy je właściwie rozumie? Można mieć w tym względzie spore wątpliwości. Przy czym doświadczenie tego, co Badiou zwie wydarzeniem i przedstawia jako przykład uczestnika takiego wydarzenia postać św. Pawła, polega na zależności i konieczności przechodzenia tego, co uniwersalne, do tego, co jednostkowe. Właśnie to decyduje o postrzeganiu i rozumieniu wydarzenia w kategoriach łaski⁴⁸. Sam autor tej koncepcji pisze zresztą o wydarzeniu, że:

Nie jest ono (...) ani testamentem, ani tradycją, ani zapowiedzią. Jest nadliczbowe wobec wszystkiego i ukazuje się jako czysty dar⁴⁹.

i ma się podobnie, jak w sferze tego, co zmysłowe, ma się słońce do wzroku i oglądanego przedmiotu. Idea Dobra daje poznanym rzeczom prawdę, a temu, kto je poznaje, zdolność poznania prawdy; czyniąc to, idea Dobra sama staje się poznawalna. Ona jest dla myśli oczywista, czyli oświeca myśl, ponieważ sama w sobie jest światłem. Poznanie umysłowe jest ujęciem okiem duszy jasnej w sobie treści bytu. Ponieważ idee (Idea dobra) są światłem, są też ontyczną podstawą umożliwiającą oświecenie. Oświecenie, czyli ukazanie duszy swej treści w całej jej oczywistości dokonuje się w niej nagle, natychmiastowo, ale na skutek wielu aktów, które je przygotowują. Wszystkie te etapy muszą współwystępować, tworząc dialektyczną jedność. Jest to droga mozolna i długotrwała, ale idąc nią dojdzie się do etapu, gdy «tryśnie światło właściwego ujmowania każdej rzeczy i rozumienie napięte aż do najwyższych granic ludzkiej możliwości» (tamże, 344 B). Raz ujawnionej prawdy o przedmiocie samym w sobie nie można nigdy zapomnieć: «nie ma bowiem obawy, aby mogło to komu ulecieć z pamięci, skoro raz ogarnął to duszą, bo w najkrótszych, jak tylko można, zamyka się w słowach» (tamże, 344 D). Cechą charakteryzującą oświecenie osiągniętego, jako poznanie jest jego nagłość, bezzczasowa momentalność. Nie ma ono jednak cech doświadczenia mistycznego, ponieważ w ten sposób można poznać każdą rzecz w jej istotnej treści, a poznający z poznanym nie tworzą nierozdzielnej jedności» (*Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 763; autorem przytoczonego hasła jest J. Lizun).

⁴⁸ S. Kłosowicz, dz. cyt., s. 40.

⁴⁹ A. Badiou, *Święty Paweł...*, dz. cyt., s. 17–18.

Jednakże Badiou, pozbawiając swój wywód konotacji transcendentnych, chce sprowadzić kategorię łaski do tak zwanego materializmu łaski, czyli do prostej i mocnej idei, która może spowodować, że ten człowiek, który jej doświadczy, rozpozna, poczuje, spotka, zapraśnie się jej poświęcić, bowiem będzie to ważne zarówno dla niego, jak i dla innych⁵⁰. Problem łaski można uznać za dość kontrowersyjny w tym kontekście, a określanie łaski słowem „materialna” odbiera jej to, co jest jej mistyczną tajemnicą, która od zawsze zachwycała i wywoływała pragnienie jej przeżycia przez człowieka. Badiou jest jednak przekonany, a przynajmniej tak twierdzi, że wydarzenie nie jest żadnym cudownym wydarzeniem⁵¹, żadnym dotykem transcendencji. Czyżby okłamywał w tym względzie samego siebie? Przecież niektórzy interpretatorzy jego poglądów, z wyjątkiem Slavoja Žižka⁵², są przekonani, że koncepcja łaski proponowana przez Badiou wcale nie jest tak zsekularyzowana, jakby chciał to widzieć jej twórca. Owo skłanianie się ku Heideggerowi, który problem daru łaski widzi poza jej teologicznymi znaczeniami, a za jej najwyższy rodzaj uznaje istotę człowieka, którą jesteśmy obdarowani, jest niezbyt przekonująca. Co ciekawe, Badiou nie wymienia warunków, w których wydarzenie może się pojawić. Nieprzewidywalność tego stanu usuwa na margines, albo całkowicie eliminuje wszelkie spekulacje, analizę przyczyn i antycypowanie możliwych relacji, na przykład relacji społecznych, które mogłyby determinować takie, a nie inne wydarzenie. Wydarzenia nie można przewidzieć, zaplanować ani zainicjować. Skoro tak, to stwierdzenie, że wydarzenie nie jest cudem, może się okazać w kontekście wypowiedzi Badiou nieprawdziwe. Dokonując przeglądu

⁵⁰ Por. A. Kropiwnicki, *Uniwersalizm, który nadszedł*, „Le Monde Diplomatique” 2007, nr 5.

⁵¹ A. Badiou, *The event as trans-being*, dz. cyt., s. 100.

⁵² O. Marchart, *Nothing but a truth: Alain Badiou's „philosophy of politics” and the left Heideggerians*, „Poligraph” 2005, nr 117.

interpretacji różnych filozofów na temat problemu „cudowności” wydarzenia u Badiou, można powtórzyć za Sylwią Kłosowicz:

Według Hallwarda brak warunków przedwydarzeniowych w myśli francuskiego filozofa jest spowodowany staraniami, mającymi na celu wykluczenie możliwości produkowania wydarzenia, co zaprzeczałoby jego nagłemu nieprzewidywalnemu pojawianiu się. Bensaïd utrzymuje natomiast, że wobec braku warunków przedwydarzeniowych, Badiou będąc ateistą ryzykuje popadnięcie w religijność. Wydarzenie pojawiające się „znikąd”, siłą rzeczy nosi cechy cudowności, której omawiany autor tak bardzo usiłuje uniknąć⁵³.

Wydarzenie zatem nadchodzi niespodziewanie, „jak złodziej”, jest zaskakujące przez swoją „cichość”, stanowi punkt zwrotny w życiu człowieka; wydarzenie niczego nie zakłada i do niczego nie odsyła, wywołuje zaskoczenie, a nawet sprawia, że przepisy i normy prawne są dłużej niepotrzebne, gdyż wydarzenie jest źródłem porządku czyniącego prawo zbędnym. Czy w takim razie wydarzenie, o którym mówi Badiou, nie jest bezprawiem, czyli zaprzeczeniem pewnego systemu wartości, pewnej akceptowanej społecznie aksjologii? Czy uczestniczenie w tak pojętym wydarzeniu nie naraża na niebezpieczeństwo?

Posługując się kategorią stworzoną przez Badiou, należy powiedzieć, że wydarzenie, które zaszło w jego życiu po to, by zaczął tworzyć teorię wydarzenia, wcale nie było przypadkowe, gdyż pojęcie siedliska wydarzeniowego pojawiło się w konkretnym czasie i warunkach. Stało się to bowiem mniej więcej w czasie, kiedy w 1984 roku odbył się strajk imigrantów domagających się należnych praw w zakładach motoryzacyjnych Talbota. W 1985 roku Badiou wszedł w szeregi „postmaoistowskiej i postleninowskiej L’Organisation Politique”⁵⁴, której celem była między innymi walka o prawa emigrantów pracujących we Francji. Badiou pytał wtedy:

⁵³ S. Kłosowicz, dz. cyt., s. 42.

⁵⁴ B. Kuźniarz, dz. cyt., s. 79.

jak liczymy w tym kraju pracujących obcokrajowców, czy liczymy ich jako coś czy nic i tak dalej?⁵⁵

Dlatego też, uważając siebie za wrażliwego człowieka Zachodu, widzi on tak zwanych ludzi bez dokumentów, emigrantów drugiej i trzeciej generacji, ludzi bez twarzy, ludzki substrat społeczeństwa, który się w nim zawiera, ale z którym w tym systemie nikt, jego zdaniem, się nie liczy,

choć bez niego szybko musielibyśmy zrezygnować z wielu uznawanych przez nas za naturalne nawyków i zabawek⁵⁶.

Czy zatem można Badiou posądzać o zakamuflowaną religijność, czy raczej przypisać mu emblemat radykalnego, a zarazem idealistycznie nastawionego do świata komunisty, który jednak nigdy nie doświadczył, tak jak większość francuskich filozofów sympatyzujących z marksizmem z Jean-Paulem Sartre'em i Albertem Camusem na czele, prawdziwego i okrutnego komunistycznego totalitaryzmu. Jego zdaniem pierwszym krokiem ku sprawiedliwemu społeczeństwu jest polityka emancypacyjna, która polega na tym, by uczynić widocznym to, co wewnątrz danej sytuacji rodzinnej, społecznej czy politycznej uznawane jest za niemożliwe. Dlatego też należy

policzyć za – jedno to, co w ogóle niepoliczono, stanowi stawkę każdej autentycznie politycznej myśli⁵⁷.

Badiou jako zwolennik rewolucyjnej zmiany wywołanej wydarzeniem, którego nie da się wprawdzie wywołać, ale możemy go pragnąć i oczekiwać – a jednocześnie zwolennik filozofii Platona, który przecież twierdził, że wszelka zmiana jest złem i znamię upadku

⁵⁵ A. Badiou, *Politics and philosophy: An interview with Alain Badiou*, „Ethics”, New York 2001, s. 100.

⁵⁶ B. Kuźniarz, dz. cyt., s. 80.

⁵⁷ A. Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Paris 1998, s. 165.

świadczącym o niedoskonałości struktury, a to, co jest doskonałe, jest trwałe – może prawdopodobnie mieć wątpliwości, że cnota radykalnej zmiany niekoniecznie prowadzi do prawdy i dobra. Bowiemy możliwe, że struktura politycznego świata, w którym ludzie żyją, czują się bezpieczni i szczęśliwi, okaże się jednak lepsza od tej, którą zaproponuje rewolucja. Ta podskórna i nieśmiało zaznaczona myśl jest obecna ze względu na jego powrót do Platona, a wtedy Badiou może jawić się jako kryptokonserwatysta. Wymieniając cechy prawa, twierdzi on, że można ustanowić prawo we właściwym tego słowa znaczeniu, czyli prawe prawo, które nie pozbawia jednostki myślenia. Natomiast przykładem prawa pozbawiającego myślenia było, jego zdaniem, prawo żydowskie zawarte w Starym Testamencie, a zwłaszcza w Pięcioksięgu Mojżeszowym. To właśnie ten rodzaj prawa kontestował św. Paweł. Wydarzenie nie jest jednak tylko negacją prawa. Może ono także stać się źródłem reguł i norm postępowania, ale w innym sensie, niż to czyni dane tu za przykład prawo żydowskie. Zdaniem Badiou z wydarzenia może być wygenerowane prawo, którego twórcą może stać się każdy pojedynczy człowiek będący adresatem wydarzenia. Czy autor tego pomysłu optuje za tak zwanym prawem prywatnym, prawem indywidualnym? Z jego wypowiedzi można bowiem wywnioskować między innymi, że nieprzestrzeganie prawa stanowionego nie staje się przestępstwem, jeśli dzieje się to w czasie zaistnienia wydarzenia. Wydarzenie bowiem niesie ze sobą nowe reguły. Z kolei nowe prawo mające swe źródło w wydarzeniu nie polega, zdaniem Badiou, na przestrzeganiu zakazów i nakazów. Święty Paweł raczej nie reprezentuje swoją postawą człowieka przestrzegającego prawa, ale przede wszystkim człowieka przepelnionego afirmacją boskiego przykazania miłości bliźniego nawet wbrew prawu stanowionemu.

Miłość bliźniego wynikająca z wiary jest w poglądach Badiou prze-konstruowana w „maksymę wytrwałości w pochodzie”, a jej uniwersalizowanie możliwe jest poprzez wypracowanie w sobie cierpliwości, wytrzymałości i nadziei na subiektywne zwycięstwo. Miłość bliźniego, jako podstawa afirmacji innej osoby czy osób, powinna zatem opierać

się na wypróbowanej wierności⁵⁸. Można pokusić się o stwierdzenie, że Badiou dokonuje swego rodzaju profanacji św. Pawła, wprowadzając jego osobę w pozbawione wiary dekoracje. Profanacja to przecież oddawanie do wspólnego użytku tego, co dotąd znajdowało się w sferze *sacrum*. Oczywiście profanacja może sprawiać satysfakcję profanowi, ale generalnie przekraczanie granicy między tym, co boskie i tym, co ludzkie, okazuje się destrukcyjne dla zachowania nie tylko systemu religijnego, ale także koherentnej tożsamości opartej na wartościach. Najprawdopodobniej jednak Badiou rozpaczliwie poszukuje w świeckim świecie świętości, a odwoływanie się do św. Pawła jest po prostu swoistym wyznaniem wiary filozofa. Jednakże znowu obawiając się posądzenia o wprowadzenie transcendentnych aspektów do swojej koncepcji, określa on kategorię wierności, jako tę, która wynika z pewnego rodzaju przypadkowości, która tworzy przestrzeń dla etyki prawdy. Natomiast konsekwencją odstąpienia od wierności jest zło, które przyjmuje na przykład postać zdrady (*la trahison*) podmiotu wobec zawartej w nim Nieśmiertelności.

Nie istnieje kryzys samego procesu prawdy (...). Kryzys może natomiast dotknąć jednej z wielu jednostek wchodzących w skład podmiotu kształtowanego przez ten proces. Wszyscy znają kryzysowe momenty w miłości, zwątpienie badacza, opieszałość bojownika czy kryzys twórczy artysty. Znamy trwałą niezrozumiałość matematycznego dowodu w oczach jego czytelnika albo nieredukowalną nieczytelność wiersza, którego piękno mgliście postrzegamy itd. (...) Powstaje zatem konieczność wyboru między „Nie ustawaj”, jako maksymą etyki prawdy, a logiką „dążności samozachowawczej” zwykłego śmiertelnika, którym jestem. (...) Dlatego też porażka etyki prawdy w nierozstrzygalnym momencie kryzysu ma charakter zdrady⁵⁹.

⁵⁸ A. Badiou, *Święty Paweł...*, dz. cyt., s. 101.

⁵⁹ Tenze, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Nous, Caen 2003, s. 113, a także tenze, *Etyka. Szkic o świadomości zła*, tłum. P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 91–93.

Proces prawdy staje się więc wewnętrznym zerwaniem z tym, co uniemożliwia podmiotowi stanie się podmiotem moralnym. Proces prawdy jest po prostu wyjściem z tłumy kierującego się utartymi schematami, jest więc przeżyciem swoiście ekskluzywnym. Natomiast zdrada prawdy, to odrzucenie Nieśmiertelności, to nic innego jak zdrada własnego stawania się podmiotem, to stanie się wrogiem prawdy tworzonej w sposób jednostkowy lub współtworzonej z innymi. Prawda zatem w rozważaniach Badiou to nie zgodność myśli z rzeczywistością, ale chyba przede wszystkim wejście w swoistą procedurę generowaną przez określone reguły myślenia i postępowania. Jednakże prawda, do której podmiot dociera, czy którą odkrywa, ma charakter uniwersalny, dlatego też proces procedowania prawdy musi przebiegać tak, by ostatecznie ową uniwersalność wydobyć i wyeksponować. Do prawdy docieramy pojedynczo, gdyż Badiou jest przekonany, że nie istnieje jedna prawda pomyślana wspólnie przez wszystkich ludzi. Ale eksponując fakt uniwersalności prawdy, filozof spekuluje, że pojedyncze, można rzec, prywatne prawdy poszczególnych ludzi dają w efekcie swoistą strukturę składającą się z wielu elementów. Zatem każdy pojedynczy podmiot staje się współtwórcą prawdy.

Czym więc jest prawda zależna od określonych reguł postępowania, od odpowiedniego nastrojenia podmiotu jak instrumentu, który grając w orkiestrze podążających do prawdy jako do harmonijnego brzmienia, wspólnie je osiągnie? Wzniesienie się na ten metafizyczny poziom poznawania świata i wpisany w niego podziw dla Platona pokazuje, że Badiou jest przeciwnikiem tylko fizycznego postrzegania wiedzy, która zaspokaja się tezą: „Istnieją tylko ciała i języki”⁶⁰. Taka konstatacja jest nie do przyjęcia, bowiem, zdaniem filozofa, istnieją

rzeczy o trans-światowej, czy też uniwersalnej wartości, wypowiedziane w formie nauki, sztuki, polityki i miłości, nazywam [je] prawdami⁶¹.

⁶⁰ Tenże, *Logiques des mondes...*, dz. cyt., s. 9.

⁶¹ Tenże, *Manifesty dla filozofii*, dz. cyt., s. 117.

Interesujące jest to, że Badiou nie mówi o jednej prawdzie, ponieważ, jego zdaniem, skoro byt jest z istoty swej mnogością, to musi istnieć także wiele prawd.

Nie ma jednej prawdy, gdyż są prawdy; liczba mnoga jest tutaj kluczowa. Przyjmujemy nieredukowalną mnogość prawd⁶².

Nieakceptowanie formuły prawdy jako adekwatności rzeczy i intelektu, ale także odrzucenie postmodernistycznego „odrzucenia prawdy” ze względu na językowe uwikłania, stało się powodem zajęcia stanowiska, że prawda może być rozpatrywana jedynie na poziomie wydarzenia. Prawda się wydarza, prawda przybywa, jest więc ona procesem, ale nie jest ani sądem, ani stanem rzeczy. A proces jest zazwyczaj nieskończony⁶³.

Badiou, mówiąc o istnieniu prawd, które warunkują istnienie filozofii, odwołuje się do rzeczy o transświatowej uniwersalnej wartości, którą można wypowiedzieć w formie nauki, sztuki, polityki i miłości. Wartość jako nauka jest szczególnie widoczna w matematyce, jako sztuka w poemacie, jako polityka w polityce wewnętrznej lub emancypacyjnej, a jako miłość wówczas, gdy realizowana jest w niej procedura przyczyniająca się do rozłączenia pozycji seksualnych⁶⁴. Czy nie jest to, może wbrew niemu samemu, może w sposób całkowicie niezamierzony, budowanie swoistego systemu aksjologicznego opartego na wartościach generowanych przez naukę, sztukę, politykę i miłość? W końcu przecież można doszukać się w jego zawikłanych rozważaniach, że istnieje świat i istnieją w nim wartości, którym można przyznać walor uniwersalności czy też bezwzględności. Skoro wydarzenie jest powodem pojawiania się prawdy, to zapewne jest ono postrzegane z perspektywy jego wartości dla poszczególnych lub wszystkich naraz, czy też wchodzących ze sobą w relacje wartości w płaszczyźnie nauki,

⁶² Tenże, *Petit manuel d'inesthétique*, Seuil, Paris 1997, s. 87.

⁶³ Tamże, s. 87–88.

⁶⁴ Tenże, *Conditions*, Bloomsbury Academic, London 2017, s. 79.

sztuki, polityki i miłości. W nauce realizowane są zapewne wartości poznawcze i intelektualne, w sztuce wartości estetyczne ufundowane na kategorii piękna, w polityce wartości hedoniczne i witalne, a w miłości uczciwość. Wszystkie te wartości wymagają, jak niejednokrotnie zaznacza Badiou, wierności wydarzeniu, które je zapoczątkowało, wytworzyło i pozwoliło dostrzec; wierności, która ujawnia się poprzez wytrwałość, odpowiedzialność, lojalność oraz działanie podmiotu ze szczególną starannością, które można określić także jako poświęcenie dla wartości, poświęcenie dla sprawy. Wśród owych czterech typów wydarzeń, które traktowane są jako początek procedur prawdy, Badiou nie wprowadza hierarchii; nie wskazuje tym samym, która z zaproponowanych przez niego procedur jest wyjątkowo ważna, a która nie. Należałoby zatem założyć, że są one w pewien sposób równoważne. Nie ma więc wartości niższych i wyższych. A może zainspirowany rozumowaniem Pascala, mimo obiekcji wobec jego poglądów, podobnie jak on wyróżnił porządki bytu i wartości, czyli porządek ciał – zmysłowy, porządek duchowy – rozumowy, porządek boski zwany porządkiem miłości – uczuciowy.

ROZDZIAŁ 7.

WARTOŚCI I TOŻSAMOŚĆ PODMIOTU

Jaką rolę pełnią wartości w konstytuowaniu się tożsamości człowieka, czy stanowią swoisty aksjologiczny stelaż, dzięki któremu nabieramy odpowiednich właściwości jako ludzie? Arystoteles był przekonany o tym, że człowiek jest identyfikowany poprzez cele i funkcje, które realizuje w życiu. Celowość podmiotowego działania polega między innymi na organizowaniu części dla uzyskania zaplanowanej całości. Ów sposób uporządkowania można nazwać normatywnością postrzeganą jako reguły i racje, które organizują zarówno indywidualne życie człowieka, jak i jego funkcjonowanie w społeczeństwie. Tożsamość podmiotu jest więc nie tylko oparta na racjach normatywnych, ale także zawiera w sobie akty woli generujące właściwe podejmowanie decyzji. Akty woli, uczucia, pamięć jako kategorie istotne dla architektury tożsamościowej człowieka są bowiem niezbędne w kreowaniu naszego podmiotowego funkcjonowania, twierdzi Bernard Williams¹. Joanna Górnicka w artykule

¹ B. Williams, *Emocje i moralność*, w: tegoż, *Ile wolności powinna mieć wola i inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

*Racje, motywy, tożsamość moralna*² powołuje się na jego poglądy, w których słusznie krytykuje on redukcjonizm Dereka Parfita³, definiującego tożsamość człowieka jako rodzaj sekwencji zdarzeń cielesnych i mentalnych. Parfit jest przekonany, że nie ma istoty czy idei podmiotu, obserwujemy bowiem tylko zjawiska. Tożsamość jest w takim razie zredukowana jedynie do naszych upodobań, planów, wspomnień i zainteresowań zachodzących w określonym czasie i połączonych przyczynowo. Czy możemy zgodzić się na taką propozycję, uznając tym samym kategorię tożsamości człowieka za zoperacjonalizowany zwrot językowy, który ma za zadanie scalić ze sobą poszczególne części naszego życia?

Według Williamsa Parfit wpisuje się tu w nurt etyk konsekwencjalistycznych, dla których podstawowym nośnikiem wartości są stany rzeczy, zaś podmiot moralny jest jedynie przedmiotem dystrybucji przyjemności. Możemy abstrahować od jego indywidualnej odrębności, ponieważ zawsze liczy się matematyczna suma rezultatów powodowanych przez rozmaite łańcuchy przyczyn. Jak się zdaje, Williamsowi powinno więc być bliższe stanowisko Kanta, dla którego ważne jest kto działa i kto podejmuje moralne wybory, a abstrakcyjna bezosobowość etyki utilitarystycznej zostaje zastąpiona ideą spójnego wewnątrznie podmiotu, odpowiedzialnego za swoje przeszłe i przyszłe czyny⁴.

Świadom swego działania podmiot odczuwa przecież wyrzuty sumienia, ma poczucie winy, gdy nie dotrzyma zobowiązania, czuje się odpowiedzialny za swoje decyzje. Te stany emocjonalne, które przeżywa człowiek, są determinowane przez określony system wartości, na którym fundowane są przekonania moralne i postawa moralna, a wypadkową owych czynników staje się jego określona tożsamość.

² J. Górnicka, *Racje, motywy, tożsamość moralna*, „Analiza i Egzystencja” 2008, nr 8.

³ D. Parfit, *Racje i osoby*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

⁴ J. Górnicka, dz. cyt., s. 16.

Pojęcie tożsamości⁵ jest różnie rozumiane w filozofii⁶. Arystoteles twierdził, że gdy mówimy o czymś, że jest tożsame, to jesteśmy przekonani,

że tożsamość jest pewną jednością wielości rzeczy, bądź jednością jednej rzeczy pojmowanej jako wielość, gdy na przykład mówimy, iż rzecz jest identyczna sama ze sobą; bo ta sama rzecz jest tutaj pojmowana jako dwie⁷.

Można więc uznać tożsamość za identyczność, czyli rodzaj stosunku zachodzącego między danym przedmiotem a nim samym, ale także w przeciwieństwie do pojęcia identyczności, w metafizycznym rozumieniu tożsamość jest to wewnętrzna i niezmienna jedność bytu, czyli identyczność z samym sobą.

Przywołując wypowiedź na temat tożsamości Johna Locke'a, widzimy, że wykorzystuje on kategorie czasu i miejsca jako swoiste identyfikatory. Najczęściej bowiem patrzymy na jakąś rzecz daną nam w określonym czasie i miejscu,

porównujemy ją z nią samą, gdy istniała kiedy indziej, i na tym opieramy idee tożsamości i różnicy. (...) Tożsamość polega więc na tym, że idee, którym się ją przypisuje nie różnią się niczym od tego, czym były we wcześniejszej chwili swego bytowania, do którego porównujemy ich istnienie obecnie⁸.

Wypowiedź Locke'a Józef Bremer interpretuje w następujący sposób:

⁵ Część rozdziału poświęcona problemowi tożsamości została wcześniej przeze mnie opublikowana jako artykuł: A. Drabarek, *Kłopoty z pojęciem tożsamości*, w: Z. Melosik, M.J. Szymański (red.), *Tożsamość w warunkach zmiany społecznej*, APS, Warszawa 2016, s.152–162.

⁶ J. Bremer, *Kilka uwag o tożsamości podmiotu*, „Diametros” 2006, nr 7, s. 228–230.

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN Warszawa 2013, 1018a.

⁸ J. Locke, *O tożsamości i różnicy*, w: tegoż, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955, t. 2, rozdz. XXVII.

Locke nie pyta, czy A jest tym samym co B, lecz czy A jest tym samym K, którym jest B. Przy czym K jest pojęciem ogólnym, wyłapującym rodzaj rzeczy, (...) (np. czy A jest tym samym zwierzęciem, co B?)⁹. I stwierdza dalej: „O tożsamości osoby decyduje jej zdolność do bycia świadomym, do bycia tą samą myślącą jaźnią w różnych momentach czasowych. Tożsamość osoby zależy od ciągłości jej stanów mentalnych, a nie od cielesnej ciągłości⁹.”

Słowo „tożsamość” w odniesieniu do osoby często zastępuje się słowem „świadomość”, określanym jako tak zwany stan przytomności i suma czy zbiór przeżywanych w tym stanie treści. Pewne elementy pojęcia świadomości można odnaleźć już w III wieku n.e. w filozofii Plotyna, bowiem to on odróżnił naturę duszy od wiedzy, jaką ma ona o własnej naturze, a także u Epikteta rozważającego istnienie wewnętrznej władzy umysłu, poprzez którą człowiek poznaje sam siebie oraz wszystkie inne istniejące rzeczy¹⁰.

Locke określa świadomość jako postrzeganie tego, co dzieje się w naszym własnym umyśle. Przeprowadza on eksperyment myślowy dotyczący identyczności osobowej znany jako „problem szewca i królewicza”¹¹. Otóż królewiczowi zostaje wszczepiona tożsamość rozumiana jako osobowość i pamięć szewca, a szewcowi królewicza. Ten eksperyment myślowy Locke’a dotyka problemu tożsamości, a jego podsumowanie rodzi pytanie, czy szewc z implementowaną tożsamością królewicza jest nadal tym samym szewcem, a królewicz z implementowaną tożsamością szewca jest nadal tym samym królewiczem. Konkluzją wynikającą z tego eksperymentu jest sformułowanie odpowiedzi na pytanie: w jakich warunkach jeszcze jesteśmy skłonni nazwać daną osobę tą samą osobą, mimo zmian, które w niej zaszły i z powodu których może już ona tą samą osobą nie być. Jest to przy-

⁹ J. Bremer, dz. cyt., s. 228.

¹⁰ W. Łagodzki, G. Pyszczek (red.), *Filozofia. Leksykon PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 323.

¹¹ A. Andrzejewski, *Uwagi o funkcji eksperymentów myślowych w filozofii*, „Edukacja filozoficzna” 2012, nr 54, s. 82.

kład sytuacji granicznej dotyczącej pojęcia tożsamości i identyczności osobowej. Przykład Locke'a zapoczątkował kolejne eksperymenty dotyczące tożsamości, chociażby współczesny eksperyment Dereka Parfita¹², „w którym zostają wykonane dwie identyczne kopie mózgu, jedna z nich zostaje na Ziemi, natomiast druga jest wysłana w kosmos. Powstaje pytanie, czy jeśli właściciel mózgu umrze na Ziemi, to przetrwa w swojej replice?”¹³.

Określenie przez Locke'a świadomości jako postrzegania tego, co dzieje się we własnym umyśle, wygenerowało kolejne dookreślenie świadomości nie tylko jako bezpośredniej wiedzy o zjawiskach zachodzących we własnym umyśle, czyli o wrażeniach, myślach, emocjach czy obrazach, ale także wiedzę o tych zjawiskach. Takie pojmowanie świadomości dało podstawę dla psychologii opartej na introspekcji, według której świadomość stała się synonimem psychiki, ale także inspiracją do powstania behawioryzmu, który ignorował istnienie świadomości.

Patrząc na tożsamość z perspektywy psychologiczno-biologicznej możemy domniemywać, że za nasze życie psychiczne odpowiedzialny jest mózg. Utwierdza nas w tym przekonaniu fakt, że różne uszkodzenia mózgu powodują utratę lub ograniczenie naszych funkcji poznawczych, czy też dekompozycję naszego życia psychicznego, a nawet różnego rodzaju choroby psychiczne. Należy więc stwierdzić, że mózg jest koniecznym warunkiem dla wytworzenia umysłu, ale czy jest to warunek jedyny i wystarczający?

Czy do wyjaśnienia pojęcia umysłu (świadomości, tożsamości) wystarczy wyjaśnić funkcjonowanie mózgu i zachodzących w nim procesów? Pojęcie umysłu utożsamiane jest z naszymi procesami mentalnymi, poznawczymi, choć nie wszystkie procesy mentalne są procesami poznawczymi¹⁴.

¹² D. Parfit, *Reasons and persons*, Oxford University Press, Oxford 1984.

¹³ A. Andrzejewski, dz. cyt., s. 83.

¹⁴ U. Żegleń, *Refleksja metodologiczna nad kategorią umysłu*, w: W. Dziarnowska, A. Klawiter (red.), *Mózg i jego umysł*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2006, s. 141.

Urszula Żegleń, analizując w płaszczyźnie metodologicznej kategorię umysłu, wskazuje podstawowe procesy poznawcze, takie jak:

- „a) spostrzeganie i rozpoznawanie przedmiotów – realizowane na poziomie zmysłowo-intelektualnym,
- b) myślenie, posiadanie przekonań, wydawanie sądów – realizowane na poziomie intelektualnym,
- c) wnioskowanie i złożone rozumowania, jak: wyjaśnianie, rozstrzyganie, dowodzenie czy szerzej uzasadnianie – realizowane na najwyższym poziomie intelektualnym (mimo że mogą wymagać świadectwa empirycznego)”¹⁵.

Umysł jest więc konstytuowany przez procesy mentalne, a to oznacza, że pojęcie to obejmuje analizowane przez nas pojęcia tożsamości i świadomości. Umysł jako pojęcie filozoficzne obejmuje:

stany mentalne (np. przekonaniowe, emocjonalne), jak i ich zawartość (w postaci posiadanych przekonań, pragnień, doznań itp.). Umysł nie jest tu identyczny z żadnym z procesów wziętych z osobna, ale obejmuje je wszystkie. Pod takie pojęcie umysłu podpada również pojęcie racjonalności (bo nasze poznanie jest racjonalne) oraz świadomości (świadome bowiem jest posiadanie przez nas przekonań czy doznań), a także pewnych działań (sam proces poznawczy jest tu pewnym działaniem, a związany z nim język manifestuje się w naszych ważnych poznawczo działaniach werbalnych)¹⁶.

Zdaniem Żegleń, o tożsamości podmiotu decyduje jego zdolność do bycia świadomym, czyli do bycia tą samą myślącą jaźnią w różnych momentach czasu. Ta ciągłość stanów mentalnych danej osoby konstytuuje jej tożsamość, ale tylko wtedy, gdy zdaje sobie ona sprawę, że to ona sama jest podmiotem tych stanów mentalnych oraz przedstawień i potrafi na nie skierować swoją uwagę. Przedstawianie tożsamości podmiotu w tym rozumieniu eksponuje przede wszystkim istnienie jej elementów składowych, które mimo postrzegania

¹⁵ Tamże, s. 140–141.

¹⁶ Tamże, s. 144–145.

w różnym czasie są ze sobą tożsame lub do siebie podobne. Stąd też cechami konstytuującymi tożsamość jest racjonalność, samoświadomość, koherencja i stabilność. Warto w tym kontekście przytoczyć interesujący pogląd współczesnego filozofa umysłu Jerry'ego Fodora¹⁷, według którego w badaniu umysłu, a także w budowie teorii umysłu nie musimy odwoływać się do żadnych faktów zewnętrznych.

Żegleń¹⁸, poddając krytycznej analizie jego poglądy, stwierdza między innymi:

[Z]godnie z koncepcją Fodora do wytworzenia przekonań konieczne są reprezentacje mentalne, które zostały genetycznie wkodowane w nasz system poznawczy, a zatem nie są one nabyte przez doświadczenie, lecz są już w organizmie. Te wkodowane reprezentacje są także podstawą uczenia się, a nawet, jak pokazuje Fodor w swojej wczesnej polemice z Jeanem Piagetem, w procesie uczenia doświadczenie zewnętrzne nie wnosi niczego nowego. Zgodnie z teorią Fodora organizm ma już zdolność posiadania pewnych treści¹⁹.

Jednakże, jeśli nawet przekona nas hipoteza Fodora dotycząca języka wewnętrznego, w którym zakodowane są nasze reprezentacje mentalne, a także uznamy zasadność internalistycznej koncepcji uczenia się, to i tak musimy założyć, że ten uwewnętrzniony proces uczenia się musi mieć także swój „odpowiednik zewnętrzny”, bowiem nie sposób wyeliminować pewnego rodzaju interakcji ze światem. Niezastąpiony i niezbędny jest na przykład kontakt z nauczycielem, który wskaże: „to jest to a to”. Fodor sam z czasem stwierdził, iż możemy nabywać przekonania drogą uczenia się, ale jest to możliwe dzięki wrodzonej bazie, czyli wrodzonym podstawowym pojęciom i strukturze gramatycznej, poprzez które ten proces jest możliwy. Ów współczesny rodzaj natywizmu zakłada więc – podobnie jak to

¹⁷ J. Fodor, *O niemożliwości nabywania silniejszych struktur*, w: K. Rosner (red.), *Noama Chomsky'ego próba rewolucji naukowej*, t. 1, IFiS PAN, Warszawa 1995, s. 149–169.

¹⁸ U. Żegleń, dz. cyt., s. 139.

¹⁹ Tamże.

wcześniej głosili Platon, św. Augustyn, czy Kartezjusz – istnienie pewnego rodzaju wiedzy wrodzonej niezależnej od doświadczenia.

Kartezjańskie rozumienie *ego cogito*, świadomości samego siebie, stało się więc bardzo ważnym fundamentem poznawczym i ontologicznym, który uwidocznił się szczególnie w filozofii Kanta i Husserla, zwłaszcza w *Medytacjach Kartezjańskich*²⁰, jako eksponowanie tożsamości podmiotu, i tym samym uznanie podmiotowości za podstawową zasadę filozofowania, a także jako pogląd nadal inspirujący chociażby rozważania współczesnych filozofów umysłu.

Nie można jednak w tej analizie pominąć kierunków przeciwnych, krytycznie nastawionych do kategorii tożsamości podmiotu. Były to koncepcje psychoanalizy Zygmunta Freuda, strukturalizm Cloude'a Lévi-Straussa, a także przeprowadzona przez Martina Heideggera krytyka *Cogito*. Te nurty stały się przyczyną destrukcji i dekonstrukcji idei tożsamości podmiotu²¹. Czyżby więc pojęcie kartezjańskiej jedności tożsamości podmiotu było złudzeniem, skoro to, co nieświadome, może determinować nasze Ja? Poza tym świadomość podmiotu jest zawsze uwarunkowana, a nie czysta. Jest uwarunkowana kulturowo, historycznie, językowo, a język jest zawsze figuratywny, metaforyczny, manipulujący naszą świadomością. Może więc istnienie świadomej tożsamości jest tylko interpretacją i porządkowaniem językowej fikcji²²?

Nie zgadza się z taką interpretacją tożsamości Paul Ricoeur²³, starając się pogodzić problem tożsamości ujawniony w płaszczyźnie narracyjnej, językowej, ze stwierdzeniami w płaszczyźnie etycznej. Otóż

²⁰ E. Husserl, *Medytacje Kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982.

²¹ M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998, s. 94.

²² G. Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000, s. 24–28.

²³ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

w chwilach zetknięcia się owych płaszczyzn napotyamy „apofatyczne rozumienie siebie”²⁴, czyli rozumienie oparte na paradoksie, antynomii, negacji. Obraz widzenia siebie odsłania się więc w wielu możliwościach, wielu kontekstach, wielu charakterach z jednoczesnym przeświadczeniem, że można wszystkiego spróbować. Ale w tym rozchwianiu daje o sobie znać etyczne zobowiązanie ujawniające się w bardzo prostym stwierdzeniu, że mimo iż wszystko jest możliwe, to nie wszystko, co możliwe, jest dobre. Zatem proponowana przez Ricoeura wizja tożsamości jest oparta na aksjologii, na wartościach moralnych wyznawanych przez podmiot. Ricoeur jest bowiem przekonany, że

skromność zachowania siebie nie ma nic wspólnego ze stoicką dumą wierności sobie. Człowiek odpowiedzialny może jedynie powiedzieć do drugiego: kim jestem ja, tak niestały, byś mimo to liczył na mnie?²⁵

Według Ricoeura człowiek buduje swoją tożsamość, oddając się do dyspozycji innemu człowiekowi poprzez relacje z nim.

Współczesne analizy problemu tożsamości wskazują bardzo często na jej „proteuszową” naturę dominującą w pozornej, wirtualnej rzeczywistości. Ten sposób widzenia tożsamości jest przedstawiany szczególnie przez postmodernistów²⁶, którzy tworzą jej obraz, wskazując na zmienność, płynność i niestałość świadomości człowieka. W tym kontekście symbol Proteusza ma znamionować owo ciągle przeobrażanie się. Mityczny Proteusz, bóstwo morskie z wyspy

²⁴ Tamże, s. 276.

²⁵ P. Karpiński, *Paul Ricoeur w poszukiwaniu tożsamości człowieka. Osoba i jej tożsamość*, „Kwartalnik Naukowy” 2013, nr 4(16), s. 48.

²⁶ Z. Baumann, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994; tenże, *Tożsamość – jaka była, jest i po co?*, w: A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*, Wydawnictwo LTW, Warszawa 2001; T. Szkudlarek, Z. Melosik, *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 1998.

Faros, miał nie tylko zdolność antycypowania przyszłości, ale przede wszystkim przybierania różnych wcieleń. W dyskursach o tożsamości, prowadzonych w oparciu o zaproponowane przez postmodernistów kategorie, bardzo często pojęcie zmiennej czy płynnej tożsamości stosowane jest, gdy mowa o prawach pewnych grup społecznych wyodrębnianych ze względu na takie kryteria jak płeć, cechy fizyczne, wiek, przynależność narodową czy orientację seksualną. Ta swoista aksjologia eksponująca jedynie emancypacyjny aspekt widzenia tożsamości sprawia kłopoty z jej definiowaniem poprzez wcześniej omawiane kategorie. Jest to bowiem prawdopodobnie spowodowane tym, iż dominującym sposobem opisu jest eksponowanie kryzysu tożsamości, który staje się nieomal *conditio sine qua non* człowieka żyjącego we współczesnym zglobalizowanym świecie. Jak mantrę powtarza się dzisiaj, że odpowiedzialne za kryzys tożsamości jest przede wszystkim krzyżowanie się kultur, które generowane jest przez nieograniczone i szybki przepływ informacji, możliwy dzięki rozwojowi środków masowego przekazu. Ten ciągle narastający proces przyczynia się do relatywizacji wartości i powstania swoistego chaosu aksjologicznego wspomaganego przez konsumpcjonizm, który jest efektem wolnego, zglobalizowanego rynku nastawionego przede wszystkim na innowacyjność i zysk. Tożsamość podmiotu zatem ciągle się zmienia i dostosowuje lepiej lub gorzej do zmiennych warunków wynikających ze zmienności kulturowej, etnicznej, rasowej, narodowej, ale także – a może przede wszystkim – ze względu na konieczność zmian determinowanych problemami zawodowymi, konsumenckimi czy instytucjonalnymi.

A zatem zbyt często używana metafora „płynnej tożsamości” wprawdzie może czasami stać się źródłem zarówno teoretycznych, jak i metodologicznych inspiracji, niemniej jednak jej obecność wskazuje na swoisty automatyzm występowania, na modę, na jakiś paradoksalny obowiązek jej przywoływania bez względu na doświadczenie życia codziennego i zdrowy rozsądek, często w oderwaniu od materiału empirycznego. A przecież, być może z powodu wygody powodującej

lenistwo umysłowe lub ignorancji, zapomina się, że pojęcie „kryzys tożsamości” czy szerzej „płynna tożsamość” jest tylko pewnym aspektem czasami istotnym, ale jakże często marginalnym w życiu człowieka i odnosi się jedynie do pewnych wybranych kontekstów. Stwierdzenie istnienia tak zwanych tożsamości słabych, niepewnych, tożsamości w kryzysie, nie wyklucza i nie eliminuje istnienia tożsamości „silnych”, czyli takich, które mają swój cel działania, odnajdują sens życia, są szczęśliwe, odwołują się do względnie trwałych elementów struktury społecznej. Dlatego tak zwana moda na „płynne tożsamości”, „tożsamości proteuszowe” stała się jednocześnie programowym zawołaniem postmodernistów. Jacek Kubera w swojej pracy *Po postmodernizmie, czyli silne identyfikacje i słabe tożsamości*²⁷ stwierdza:

nieustanne (...) podkreślanie przez postmodernistów kryzysu tożsamości, czyli *de facto* tego, że zjawisko tożsamości przestało być czymś do czego odsyła jego najbardziej podstawowa definicja (...) uczyniło termin „tożsamość” pojęciem pustym, bez jakiegokolwiek denotacji, a zatem niewiele wartym z analitycznego punktu widzenia²⁸.

Tożsamość, jako pojęcie określające niezmiernie ważną zasadę funkcjonowania człowieka w świecie, poprzez swą wieloznaczność pokazuje z jednej strony kłopoty definicyjne, chociażby w zestawianiu kolidujących i znoszących się znaczeń, a z drugiej sygnalizuje problem z wyznaczeniem zakresu używania owego pojęcia, bo jak odnieść się na przykład do tak zwanej tożsamości jednostkowej i tożsamości zbiorowej²⁹, by nie popaść w definicyjne aporie.

Próba uładzenia owego definicyjnego chaosu może stać się wyeksponowanie kilku stałych punktów odniesienia, które mogłyby stanowić

²⁷ J. Kubera, *Po postmodernizmie, czyli silne identyfikacje i słabe tożsamości*, „Nauka” 2013, nr 1.

²⁸ Tamże, s. 98.

²⁹ Z. Bokszański, *Tożsamość zbiorowa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

podstawę pojęciową dotyczącą tożsamości. W tym celu powinno się wyeksponować proces identyfikowania i kategoryzowania wskazujący na fakt posiadania przez podmiot pewnej cechy, poprzez którą może on także dokonać samoidentyfikacji i samokategoryzacji³⁰. Wskazany proces z kolei generuje potrzebę samorozumienia i samointerpretowania się podmiotu oraz umiejscowienia go w czasie i przestrzeni, czyli zlokalizowania. Dlatego niezbędna jest tu wykładnia aksjologiczna skłaniająca do zadania pytań o to, kim jestem, co stanowi dla mnie wartość i jakie miejsce zajmuję w otoczeniu społecznym, w którym mam żyć i działać.

Pojawiają się więc, zauważone już przez Arystotelesa w słynnym stwierdzeniu *zoon politicon*, konotacje społeczne najpełniej wyrażone w słowie: wspólnota, wspólnotowość, grupa, które wskazują na świadomość istnienia cechy wyróżniającej ludzkie podmioty spośród innych. Ale także konieczne staje się uwzględnienie takich kategorii, jak relacja, przynależność, zaufanie, solidarność. Wskazane konotacje występujące wraz ze słowem „tożsamość” ujawniają, że tożsamość jest postrzegana jako rodzaj identyfikacji. Być może więc pojęcie tożsamości należałoby zastąpić pojęciem identyfikacji³¹ dookreślonej chociażby przez takie słowa jak: autoidentyfikacja, autokategoryzacja, samoidentyfikacja, samookreślenie. Często zastąpienie jednego nieprecyzyjnego terminu innym bardziej jasnym i wyraźnym może nie tylko wyeliminować spory definicyjne, ale także otworzyć nowe możliwości interpretacyjne danego zjawiska. Kubera twierdzi zatem, że:

sam termin *identyfikacja* jest dużo bardziej precyzyjnym słowem niż *tożsamość*, gdyż trudno odnosić go do innych sytuacji niż te, w których (...) mają miejsce stwierdzenia lub deklaracje o przynależności danej osoby do kategorii

³⁰ R. Brubaker, F. Junqua, *Au – delà de „l’identité“*, „Actes de la recherche en sciences sociales” 2001, nr 139, www.persee.fr/doc/arss, [dostęp: 19.02.2016], s. 55–85.

³¹ S. Hall, *Introduction: Who needs ‘identity’?*, w: *Questions of cultural identity*, Stuart Hall & Paul du Gay, London 1996, s. 1–17.

ludzi posiadających pewną cechę niezależnie od tego, czy wypowiedzi te są z założenia jedynie opisowe czy też performatywne³².

Pojęcie identyfikacji jako bardziej operacyjne współwystępuje w naturalny sposób z pojęciem więzi społecznej czy poczuciem wspólnoty interesów albo dobra wspólnego, a więc związane jest w sposób nieuchronny z wartościami społecznymi. Identyfikacja jest także w sposób konieczny zależna od kultury i przyswajania sobie przez podmioty wartości w tej kulturze zawartych i obowiązujących. Wartości owe zaświadczać bowiem o godności podmiotu utożsamiającego się z tą kulturą i upewniają go o przynależności do wspólnoty³³.

Tożsamość podmiotu, a może lepiej: identyfikacja podmiotu, zależy także od przypisanej mu czy narzuconej roli społecznej³⁴. Jest to oczywiście najbardziej widoczne chociażby w przypadku pełnienia roli matki lub ojca, które są związane z naszymi dyspozycjami somatycznymi i charakterologicznymi.

Judith Butler³⁵ sądzi, że nasze identyfikacje cielesne stają się obecnie często urojonymi wyobrażeniami związanymi z wysiłkiem dostosowania się do pełnionych ról społecznych. Kwestia lojalności wobec swojej identyfikacji jest często trudna do utrzymania, a dodatkowo sprawę tę komplikuje fakt, że owe identyfikacje są niejako nieustannie odtwarzane oraz modyfikowane i z tego powodu mogą być ze sobą sprzeczne i rodzić konflikty wewnętrzne. Fakty i działania oraz ich interpretacje dokonane przez podmiot są albo potwierdzane i akceptowane, lub też negowane, ze względu na uznawane wartości, akceptujące lub negujące zachowania tego podmiotu związane z jego cielesnością. Dlatego gromadzenie danych przez podmiot na rzecz identyfikacji i autoidentyfikacji z samym sobą i swoją grupą poprzez

³² J. Kubera, *Po postmodernizmie...*, dz. cyt., s. 100.

³³ A. Kłoskowska, *Kultura narodowa u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

³⁴ A. Drabarek, *Podmiot wartościowanie działanie*, dz. cyt., s. 76.

³⁵ J. Butler, *Bodies that matter*, Routledge, London 1993, s. 105.

swoje ciało może ulegać wzmocnieniu, ale również może być poddane procesowi destabilizacji i erozji. Odwołując się do poglądu Judith Butler, analizując ów problem w mojej książce *Podmiot wartościowanie działanie* i stwierdzam, że gdy następuje proces destabilizacji i erozji:

Mówimy wówczas o utracie tożsamości i braku poczucia identyfikacji. Można rzec, że każdy człowiek jest mniej lub bardziej kształtowany przez interaktywne współdziałanie z innymi ludźmi. Każdy z nas rozwija w sobie te zachowania i zwyczaje, które rzucają się w oczy i te emocje i motywacje, od których zależy nasza narzucona przez społeczeństwo rola³⁶.

Jeśli za te dyspozycje, emocje i motywacje jesteśmy nagradzani, to stają się one naszymi podstawowymi cechami. Byłoby wspaniale, gdyby zawsze i w każdej sytuacji istniała zgodność pomiędzy pełnioną rolą społeczną, cechami naszego temperamentu i cechami naszego ciała. Gdy jednak owej zgodności brakuje, to pojawia się patologiczny dysonans poznawczy, którego rezultatem może stać się tożsamość wewnętrznie skonfliktowana. W takiej sytuacji podmiot może stać się „porażką swego upodmiotowienia, jest podzielony i rozdarty”, traci wewnętrzną spójność. Konstrukcja tożsamości podmiotu opiera się bowiem na pewnej idealnej strukturze generowanej przez kulturę ufundowaną na określonym systemie wartości. Często cechy naszej tożsamości tworzone są na bazie jakiegoś wyobrazonego ideału, a gdy ów ideał nie może być chociażby nawet częściowo zrealizowany, to tworzenie tożsamości ogniskuje się na stałym dążeniu do tego ideału³⁷. Na przykład chęć realizowania ideału racjonalności mogłaby w takim przypadku być sprowadzona do potrzeby ciągłego dążenia do wzbudzania w sobie intelektualnych nawyków promujących unikanie niejasności. Z kolei chcąc dążyć do ideału empatii, można próbować go osiągnąć, ćwicząc intensywnie swoją wyobraźnię.

³⁶ A. Drabarek, *Podmiot...*, dz. cyt., s. 76.

³⁷ Tamże, s. 77.

Tożsamość podmiotu i pełniona przez niego rola społeczna pociągają za sobą wiele zobowiązań, a także wiele przywilejów. Ludzie pełnią różne role społeczne w zależności od ich usytuowania w strukturze społecznej. Dlatego takie miejsca usytuowania jak dom, praca, sąsiedztwo, państwo narodowe, system ogólnoswiatowy zawierają cechy identyfikujące i integrujące dla określonego systemu. Procesy związane z tożsamością podmiotu w znacznej mierze opierają się na rutynie³⁸ zakorzenionej w tradycji danej społeczności.

Filozoficzne koncepcje tożsamości często prowadzą do normatywnych wniosków. Ale to nie pomaga w owych analizach określić przyczyny i roli konfliktów tożsamości zarówno w jednostkowym, jak i społecznym wymiarze. Warto przytoczyć w tym kontekście wypowiedź Taylora: „tożsamość jest określona przez nasze fundamentalne oceny, które kształtują niezbędny horyzont czy pozycję, z jakiej jako osoby dokonujemy refleksji i ocen”³⁹.

Jego zdaniem nowoczesna tożsamość⁴⁰ podmiotu determinowana jest poprzez utylitarystyczne traktowanie rzeczywistości, czyli poprzez utylitarystyczną aksjologię. Konsekwencją tego jest brak heroizmu, brak filozoficznego namysłu i dystansu oraz brak wiary w wartości inne niż te, które prowadzą jedynie do konsumpcji i zysku. Owe braki są pozornie niwelowane instrumentalizacją kultury, prowadzącą do upowszechniania wyobrażeń pozbawionych wymiaru wolności stanowienia o sobie, odpowiedzialności za własne czyny, godności i szacunku do innego człowieka. Ten ekspansywny, zinstrumentalizowany model życia, oprócz tego, że pozbawia człowieka wewnętrznego bogactwa, głębi i sensu, powoduje też rozpad trady-

³⁸ E. Goffman, *Rytuał interakcyjny*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006; A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizacji*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 109.

³⁹ Ch. Taylor, *What is Human Agency*, „Human Agency and Language, *Philosophical Papers*”, t. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 15–44.

⁴⁰ Tenże, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt.

cyjnych wspólnot, na przykład rodziny, a także deprecjonuje i skazuje na niebyt dawne mniej egoistyczne sposoby funkcjonowania człowieka w świecie. Rezultatem zachłanności i agresji tego modelu życia jest niszczenie matryc, a mówiąc językiem Anthony'ego Giddensa – zachowań rutynowych, w których niegdyś istniał niekwestionowany i przydatny paradygmat funkcjonowania człowieka w „bezpiecznym ontologicznie” świecie⁴¹.

Taylor dochodzi do radykalnego wniosku, że tożsamość człowieka, który egoistycznie i cynicznie podchodzi do życia, nie dając sobie szansy na to, by choć raz dokonać czynu bezinteresownego, altruistycznego, ulega wewnętrznej dezintegracji. Dlatego wskazuje on na potrzebę tak zwanego silnego wartościowania, które staje się *conditio sine qua non* kształtowania tożsamości podmiotu. Stąd też tworzenie nowoczesnej tożsamości nie powinno opierać się, jak to się dzieje obecnie, na uzależnieniu i wsłuchiwaniu się w potrzeby somatyczne, z zapominaniem lub celowym pomijaniem potrzeb duchowych. Bowiern konsekwencją takiego stanu rzeczy jest relatywizacja pojęcia dobra, a także eliminacja dobra jako celu i zastępowanie go dobrami-środkami, czyli przede wszystkim dobrami użytecznymi. Utylitaryzm i konsumpcjonizm, ignorując dobro jako wartość autoteliczną, często doprowadzają do kryzysu tożsamości i tym samym utraty sensu życia przez człowieka. Uczucie pustki, brak możliwości odczuwania znamionują dość powszechną dzisiaj tożsamość narcystyczną, która poprzez samozaprzeczenie i zaabsorbowanie wyłącznie sobą osiąga rodzaj perwersyjnego spełnienia. Dlatego świat nudzi tak zwane tożsamości narcystyczne, bo nie jest wart ich zainteresowania. Ekspresja własnych uczuć⁴² przed innymi, rodzaj wiwerekcji dokonywanej publicznie, chociażby w Internecie, staje się narcystyczną formą komunikacji z otoczeniem społecznym. Dlatego też cechą narcystycznej

⁴¹ A. Drabarek, *Podmiot...*, dz. cyt., s. 87.

⁴² R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2009, s. 537–541.

postawy jest owa opisywana wcześniej sprzeczność. Polega ona przede wszystkim na tym, że w charakterze tych ludzi, którzy naprawdę cierpią, ponieważ nie odczuwając pozostają obojętni w zetknięciu z inną osobą lub działaniem, mimo że zawsze wyobrażali sobie, że ich pragną, kryje się ów sekret, czy też nierozpoznane przekonanie, że inni ludzie lub rzeczy nie okażą się wystarczająco dobre. Stąd też człowiek zagłębiany tylko w siebie zachowuje się tak, jak gdyby nie obchodził go los innych ludzi, co powoduje atomizację społeczeństwa i zanik więzi społecznych. Konkluzją rozważań nad kłopotami związanymi z pojęciem tożsamości jest pytanie: jakie rodzaje ekspresji, zarówno tych pozytywnych, jak i negatywnych, mogą stać się udziałem współczesnego człowieka zmuszonego do interakcji społecznych?

Problem tożsamości w bardzo ciekawy sposób analizuje filozof francuski Pierre Legendre⁴³. Przedstawiając problem tożsamości człowieka i jej instytucjonalne determinanty, dochodzi do wniosku, że ludzkość jest światem dzieci. Ów świat przenika narzucona każdemu podmiotowi i przekazywana z pokolenia na pokolenie we wszystkich kulturach kategoria Ojca. Symboliczny mord na ojcu stanowi „genealogiczną ofiarę”, która jest konieczna do ustanowienia dojrzałej, odpowiedzialnej tożsamości. Legendre, pisząc o tożsamości współczesnego człowieka, stwierdza:

musimy zrozumieć nowoczesną chorobę tożsamości, piekielny krąg masowego odpodmiotowienia i właściwe mu nowe sposoby uśmiercania synów, raz będące morderstwami bez trupów (podmiotowe unicestwienie np. przez narkotyki), innym razem sytuacjami, gdy rozwiązaniem dla syna okazuje się zaciąg do terroryzmu – każda z tych dróg ucieczki jest konsekwencją tego samego błędu w ustanawianiu podmiotu⁴⁴.

⁴³ P. Legendre, *Zbrodnia kaprala Lortiego. Traktat o Ojcu*, tłum. A. Dwulit, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2011. Analiza poglądów tego filozofa została opublikowana w: A. Drabarek, *Kategoria ojca w poglądach Pierre Legendre*, „Psychologia Wychowawcza” 2014, t. XLVIII(LXII), nr 6.

⁴⁴ Tamże, s. 86.

Jego zdaniem w każdym społeczeństwie musi być jasno wyartykułowany dyskurs wytwarzający „obraz założycielski”, na podstawie którego tworzy się podmiotowość poszczególnych członków społeczeństwa. Nazywane jest to często przez europejskich jurystów „Teatrem Sprawiedliwości i Prawdy”, albo „poza-prawną sceną prawa”. Tam właśnie tworzone są w sposób rytualny symboliczne wyobrażenia, w oparciu o które zwykli, przeciętni ludzie, zwykłe podmioty tworzą w danej kulturze swoją tożsamość i mogą być zidentyfikowani. W rozważaniach Legendre’a pojawia się pojęcie emblematu i „emblematycznie ustanowionego pośrednictwa”, jako symbolu władzy i porządku. Emblematycznie ustanowione pośrednictwo zajmuje na przykład sędzia, który działa z nakazu prawa. Jednakże współcześni ludzie, którzy z potrzeby bezpieczeństwa stanowią prawo, są w bardzo trudnej sytuacji, bowiem zarówno ci, którzy stanowią prawo, jak i ci, którzy mają go przestrzegać, a więc ci, którzy strzegą prawa, jak i ci, którzy je łamią, są infantylni, zachowują się jak dzieci.

Zdaniem Legendre’a prawo jest w rękach dzieci, dlatego symbol, figura Ojca powinna stanowić zasadę prawa. Dlatego też każde prawo, jako zbiór nakazów i reguł postępowania, posiada tak zwanego Ojca założyciela. Może to być mityczny twórca państwa, król, albo też Bóg, jako metafizyczny Ojciec w niebie. Pojęcie Ojca założyciela funkcjonuje w świadomości społecznej jako pojęcie tego, kto sprawuje władzę i nadaje porządek gwarantujący bezpieczne trwanie i rozwój. Jest on twórcą imperatywów zapoczątkowujących oparte na normach relacje interpersonalne. Owa struktura widoczna jest na różnych szczeblach i w różnych kontekstach życia społecznego. Występujące w społeczeństwie instytucje społeczne, takie jak rodzina, sądy, szkoły, szpitale, przedsiębiorstwa, a także państwo, jako takie muszą mieć swojego Ojca założyciela. Jednocześnie Legendre zaznacza, że w każdego rodzaju instytucji istnieje procedura awansu i dochodzenia do władzy. Istnieje więc rodzaj żłobka-nowicjatu dla tych, którzy aplikują początkowo do asystowania w ważnych dla instytucji procedurach, a potem mogą przejąć władzę. Permutacja

pokoleń w rodzinie, czy kadr w instytucjach odbywa się za przyzwoleniem Ojca założyciela, który w zasadzie dobrowolnie wycofuje się, robiąc miejsce dla swego młodego następcy, czyli robiąc miejsce dla podmiotu-Syna, który przyjmuje po odpowiedniej edukacji rolę Ojca, staje się Ojcem.

Nie sposób nie zauważyć, że figury Ojca i Syna mają dla Legendre'a – twórcy rozprawy o zbrodni kaprała Lortiego – znaczenie symboliczne. Ich sens jest czysto formalny, ponieważ stanowią one jedynie oznaczenia pozycji w jakiejś strukturze. Dlatego też symbolem Syna można oznaczać także kobiety, a Ojcem może być Państwo, którego Ojcem założycielem może być na przykład Bóg. Tworzenie mitów i rytuałów, zdaniem Legendre'a, wynika z racjonalności człowieka, z zasady *principium rationis*, rozumu rozumności (franc. *principe de maison*, ang. *principle of reason*). O rozumności człowieka decyduje jego podmiotowość, czyli to, że w oparciu o ustanowione prawo, normatywność, człowiek zyskuje swoisty rodzaj autonomii, polegający na oddzieleniu się od innych i wpasowaniu się w istniejący „dany z góry” porządek gwarantujący bezpieczeństwo. Mity i rytuały to skondensowany w czasie sposób na oswojenie przez nowych członków społeczeństwa wchodzenia w nową rolę społeczną. Poprzez mit i różnego rodzaju rytuały człowiek dotyka początku, tak zwanego mitu założycielskiego, owego prapoczątku, gdy instytucja, państwo, rodzina zaczynały dopiero istnieć. Ta wiedza okazuje się niezbędna dla podmiotu, który musi znaleźć swoją podstawę, musi poznać swoje korzenie. Według Legendre'a ową podstawą jest właśnie zasada ojcostwa.

Mity i rytuały to swoista kulturowa podświadomość, to rodzaj metafizyki społecznej, która tworzy najgłębsze zasady teatru społecznego. Inspiracją dla poglądów Legendre'a stała się psychoanaliza Freuda oraz poglądy Jacquesa Lacana. Legendre bowiem jest przekonany, że człowiek to zwierzę metafizyczne, ponieważ żyje w świecie symbolicznych wyobrażeń ujawniających się poprzez marzenia i sny. To właśnie one są podstawą egzystencji społecznej. Legendre stwierdza, że:

„Społeczeństwo, system organizacji – ono śni, a nawet ono wytwarza symptomy, całą konfekcję symptomów, neurotyczny mit”⁴⁵.

Co z tego wynika? Czy w dobie rozwiniętych technologii analiza marzeń sennych i przypominanie sobie rytualnych zachowań naszych przodków, przypominanie Ojców założycieli ma jakkolwiek sens? Czy to spowoduje, że znając swoją genealogię poczujemy się bezpieczniejsi i pewniejsi siebie? Zdaniem Legendre’a – tak, bowiem istnieje „determinizm symboliczny mówiącego zwierzęcia”, jak nazywa on człowieka, i ów determinizm kształtuje kulturę, także współczesną. Nie uciekniemy ani nie wyzwolimy się od niego. A kultura mówiących zwierząt jest ciągiem obrazów, szeregiem figur, których status egzystencjalny jest wprawdzie chwiejny i niepewny, ale jest to jedyny konieczny porządek, na bazie którego staramy się fundować naszą bezpieczną egzystencję. Jeśli go zlekceważymy lub zaniechamy, to popadniemy w szaleństwo, tak jak się to dzieje w przypadku kaprała Lortiego, czy osób targających się na życie innych ludzi i swoje własne. Czy zatem zdając sobie sprawę z tego symbolicznego determinizmu, rozumiejąc jego konieczność, będziemy bardziej bezpieczni?

Gdy zinterpretujemy przypadek kaprała Lortiego jako ponadczasowy przykład ojcobójstwa, to w nieco przerysowanej formie ukaże się nam współzależność dwóch stron strukturalnego zakazu: kazirodztwa i zabójstwa, które wywracają porządek świata, gdy nie są ani wyparte przez podmiot, ani stłumione, czyli skanalizowane przez cywilizowane transpozycje w kulturze⁴⁶. Zdaniem Legendre’a, jeśli na nowo nie przepracujemy owych zagadnień, popadniemy w chaos normatywny. Brak publicznego dyskursu na ten temat niesie ze sobą niebezpieczeństwo naiwnych heroizacji zabójców w bezmyślnej medialnej eksploatacji gorących newsów. Zabójca może być bowiem potrakto-

⁴⁵ P. Legendre, *L'Empire de la verite. Introduction aux espaces dogmatiques industrielles*, s. 41; cyt. za: W. Rymkiewicz, *Sofokles w Quebecu*, wstęp do książki: P. Legendre, *Zbrodnia kaprała Lortiego...*, dz. cyt., s. XVI.

⁴⁶ P. Legendre, *Zbrodnia kaprała Lortiego...*, dz. cyt., s. 4.

wany jako „ambiwalentny przedmiot nienawiści i fascynacji”. Według francuskiego filozofa istnieje niebezpieczeństwo czynienia z morderców medialnych bohaterów, których patologiczne, zbrodnicze czyny działają jak narkotyk na świadomość niedojrzałych, pozbawionych odpowiednich wartości młodych ludzi. Pisze on:

Naiwnie heroizując zabójcę, nowy obskurantyzm fabrykuje idealne obrazy morderców – jeśli wolno mi tak rzec, prywatnych Hitlerów rzuconych na żer przypadkowym podmiotom. Przykładem inny dramat, który w 1989 roku kosztował życie czternastu młodych kobiet, zamordowanych w Montrealu przez kolejnego zagubionego syna, wielbiciela Lortiego⁴⁷.

Normatywną równowagę, która staje się gwarancją bezpieczeństwa społecznego, można próbować przywrócić poprzez ponowne przemyślenie wśród współczesnych ludzi zakazu zabójstwa, a więc powrócić do początku ustanowienia owego zakazu, czyli jak mówi Legendre, do symbolicznego wyobrażenia Ojca, który stanowi „rdzeń prawnych konstrukcji danego społeczeństwa”⁴⁸. Dlatego postanawia on postawić zasadnicze pytanie, które brzmi:

[J]ak zadanie komuś śmierci ma się do naszego człowieczeństwa. (...) W oparciu o dzieje prawa rzymskiego i kanonicznego, o teologię pokuty i wielkie dzieła kryminologiczne tradycja dzieli zabójstwa na dwie podstawowe klasy. Z jednej strony zabójstwa uprawnione, dokonywane przez żołnierza czy kata (...) z drugiej zaś zabójstwa nieuprawnione, podległe kazuistyce karnej, w epoce mas wzbogaconej praktykami obrony społecznej⁴⁹.

Skoro, zdaniem Legendre’a, istnieje „determinizm symboliczny mówiącego zwierzęcia” i ów determinizm kształtuje kulturę, to wszelkie nakazy i zakazy tworzone są nie tylko na podstawie reguł prawnych wypowiedzianych *explicite*, ale także niezbędna do funkcjonowania

⁴⁷ Tamże, s. 5.

⁴⁸ Tamże, s. 10.

⁴⁹ Tamże, s. 21.

norm jest ich teatralność, inscenizacja, która przekracza działania mowy w relacjach interpersonalnych i posługuje się „niewypowiadalnym” komunikatem wskazującym na zakaz.

Jednakże czy bezwzględne posłuszeństwo prawu ustanowionemu przez Ojca, Ojca założyciela, nie prowadzi do stagnacji? Dlaczego bunt przeciwko ojcu, ojcobójstwo, w rozumieniu oczywiście symbolicznym, jest czymś niedopuszczalnym? Dlaczego owa zależność ma fundować porządek społeczny? Negacja starego oczywiście nie zawsze jest znamię rozwoju, ale w wielu przypadkach jednak ten rozwój rozpoczyna. Czy zmiana i rozwój są złem, a trwanie w pierwotnie ustanowionej strukturze jest dobre i bezpieczne?

Legendre, analizując sposób stanowienia prawa, zastanawia się, czy można ustanowić prawo, które jednym pozwala żyć i się rozwijać, a drugim zakazuje życia. Ma tu na myśli europejskie doświadczenie nazizmu, ale można tu przytoczyć także przykłady różnych innych eksterminacji nie tylko w Europie, ale również w obu Amerykach, Azji i Afryce. Europa nie jest w tym względzie miejscem szczególnym. Dla Legendre’a rzeczą niezmiernie ważną jest zbadanie normatywnych konstrukcji, a więc zasad moralnych, a przede wszystkim prawnych, dzięki którym kolejne pokolenia podmiotów uzyskują status ludzi. Podstawowym pojęciem pojawiającym się w tym kontekście jest filiacja, czy jak pisze Legendre:

uniwersum filiacji (...) filiacja jest piętą Achillesową dwudziestowiecznej ludzkości. Nie rozumiemy już zabójstwa, ponieważ nie rozumiemy już polityki filiacji, to znaczy normatywnych konstrukcji, które nadają filiacji wartość prawdy⁵⁰.

A więc filiacja, czyli pochodzenie rodowe, pochodzenie od ojca, genealogia, rodowód, jest czynnikiem ustanawiającym rodzaj bezpiecznego porządku. Brak filiacji rodzi chaos i niebezpieczeństwo.

⁵⁰ Tamże, s. 23.

Legendre, analizując przypadek tytułowego bohatera swojej książki – kaprala Lortiego, zadaje pytanie:

Dlaczego mielibyśmy uznać Lortiego za ojcobójcę – zabójcę krewnego – skoro fizycznie nie zabił swojego rodzica ani dziecka?⁵¹

Kim był kapral Lorti i dlaczego jego losy Legendre poddał tak głębokiej analizie? Kanadyjska prasa, przedstawiając życiorys tego niebezpiecznego, zagrażającego porządkowi społecznemu człowieka, pisała:

Urodzony w 1959 roku w niezamożnej rodzinie Lortie był jednym z młodszych spośród ośmiorga rodzeństwa. W czasie omawianych wydarzeń (8 maja 1984 r.) miał więc dwadzieścia pięć lat. Jako siedemnastolatek wstąpił do wojska. Ożenił się i miał dwoje dzieci – w 1980 roku urodził mu się syn, w 1983 roku córka. Był przydzielony do bazy wojskowej w miejscowości Carp. Po trzech latach służby na niszczycielu „Skeena” Lortie miał opinię dobrego chłopaka. Jeden z jego dawnych przełożonych ocenił go przed sądem słowami: *very good, extremely good*⁵².

Legendre, interpretując przypadek zbrodni kaprala Lortiego, ukazuje współzależność dwóch podstawowych w naszej kulturze zakazów – kazirodztwa i zabójstwa, które jeśli są przekraczane, wprowadzają niebezpieczeństwo i wywracają „porządek świata”. Dzieje się tak, gdy owe zakazy nie są skanalizowane przez „cywilizowane transpozycje w kulturze”⁵³.

Ojciec Denisa Lortiego – stary Lorti – był apodyktycznym tyranem prześladowającym swoją rodzinę i utrzymującym kazirodcze stosunki z jedną ze swoich córek. Syn w czasie przesłuchania wspominał, jak ojciec wpadł w szał, gdy dowiedział się, że jego matka jest w ciąży z ósmym dzieckiem. Lorti, zeznając przed sądem, mówił, że nie chciał

⁵¹ Tamże, s. 33.

⁵² Tamże, s. 109.

⁵³ Tamże, s. 4.

być taki, jak jego ojciec. Piętno ojca-tyrana, ojca, którego twarz ukazała się kapralowi Lortiemu w chwili, gdy atakował budynki rządowe w Quebecu, mogła być chwilowym wcieleniem się syna w ojca. Czy agresywny, autorytarny ojciec daje społeczeństwu autorytarne i równie niebezpieczne jak on sam syna lub córkę? Kapral Lorti w czasie przesłuchania twierdził: „Rząd Quebecu miał twarz mojego ojca”. Chciał on zaatakować Zgromadzenie Narodowe w Quebecu, by zbuntować się przeciwko władzy i społeczeństwu. Na taśmie magnetofonowej nagrał swoje przesłanie, które miało tłumaczyć motyw jego ataku. Oznajmił, że zniszczy Partię Quebecu, która, jego zdaniem, szkodziła językowi francuskiemu. Narzekał także na warunki życia żołnierzy, nadużywanie przez nich narkotyków i alkoholu, apelował o pomoc tym, którzy są na „ziemi zmiążdżeni”⁵⁴. Kapral kanadyjskiej armii Denis Lorti wchodzi z bronią w rękę do gmachu Zgromadzenia Narodowego Quebecu z postanowieniem dokonania zamachu. Chce zabić członków rządu. Okazuje się jednak, że nie może do końca zrealizować swego zamiaru, gdyż w dniu 8 maja 1984 roku nie odbywa się posiedzenie Zgromadzenia Narodowego. Lorti, zdezorientowany, zasiada w fotelu przewodniczącego i wtedy widzi twarz swojego ojca. Zezna potem, że rząd Quebecu miał twarz jego ojca. Zanim zostanie unieszkodliwiony przez policję, zabije trzy osoby, a osiem zrani. Chciał, by jego zbrodnia nabrała medialnego rozgłosu, by została zauważona przez społeczeństwo. Dlatego też w przeddzień zamachu zabójca na trzech kasetach nagrał przesłanie skierowane do żony, do kapelana wojskowego i do dziennikarza radiowego. Żadna z tych kaset nie dotarła jednak w odpowiednim momencie do odbiorców. Nikt z adresatów nie mógł więc zapobiec zaplanowanej przez Lortiego zbrodni⁵⁵.

⁵⁴ Tamże, s. 77.

⁵⁵ Na podstawie jego relacji można zrekonstruować cały scenariusz przygotowań do zamachu. Kapral Lorti 5 maja, w sobotę, spisał inwentarz w zbrojowni bazy wojskowej. Do swojej torby zapakował wyposażenie, które normalni żołnierze

Umiejscawiając przypadek kaprała Lortiego w, jak to określa Legendre, „podstawowej antropologicznej rzeczywistości”, musimy przyjrzeć się bardzo skomplikowanemu momentowi stawania się ojcem. Człowiek jako posiadający samoświadomość podmiot nie zajmuje

automatycznie miejsca ojca wobec nowonarodzonego dziecka, musi to miejsce wywalczyć, rezygnując z własnego statusu dziecka, a więc musi umrzeć jako dziecko, by ustąpić miejsca swojemu dziecku. Wbrew pozorom nie wynika to samo z siebie, takie przesunięcie może się dokonać tylko pod warunkiem, że kiedyś jego własny ojciec odstąpił dzisiejszemu ojcu swoje miejsce dziecka i tak dalej (...). W tym świetle jasno widać, jak niebezpieczny dla nowych i przyszłych pokoleń jest społeczny obraz Ojca (...). Za każdym razem, gdy w nowym pokoleniu ojciec nie rezygnuje ze swojej pozycji dziecka, gra założycielska (stanowienie społeczeństwa z nowych następujących po sobie pokoleń) obrazu Ojca okazuje się sfalszowana⁵⁶.

używali w czasie ćwiczeń. Zabrał ze sobą także maskę przeciwgazową i apteczkę. Miał nadzieję, że zatrzymają go na posterunku kontrolnym, ale jednak nie został on przyszukany i udało mu się wynieść broń poza teren bazy wojskowej. W niedzielę 6 maja z bronią i bagażem udał się w stronę Quebecu. W trakcie jazdy przez moment chciał zrezygnować z powziętego zamiaru i zostać w lesie, gdzie żyłby samotnie, polując z karabinem na zwierzynę. Porzucił jednak ten pomysł, bo zatrzymał go autostopowicz, którego zawiózł we wskazane miejsce. Później, niż to pierwotnie planował, przybył do Quebecu, zatrzymał się w jednym z moteli i wieczorem wyruszył na rekoniesans wokół Cytadeli, która znajdowała się niedaleko Zgromadzenia Narodowego. Rankiem 8 maja 1984 roku kapral Denis Lorti ubiera się w pieczołowicie wyprasowany mundur polowy, wkłada wypastowane buty, przypina do kurtki wojskowe insygnia – ostatni dzień swego życia zaczyna w nieskazitelnym stroju. Zabiera ze sobą, jak na prawdziwego żołnierza przystało, jedynie książeczkę wojskową. Po obiedzie wysłał na adres żony swoje rzeczy osobiste i przygotowaną dla niej kasetę, zostawia w radiu kasetę dla dziennikarza Andre Arthura i udaje się samochodem do Cytadeli. Jest wyposażony jak na ćwiczenia wojskowe, ma kilka pistoletów maszynowych, rewolwery i przepisową maskę przeciwgazową. Parkuje auto koło Cytadeli, to znaczy w pobliżu Zgromadzenia Narodowego. Jest gotów (por. tamże, s. 125).

⁵⁶ Tamże, s. 84.

Można zatem powtórzyć jeszcze raz, że Legendre, analizując problem tożsamości człowieka i jej instytucjonalne determinanty, dochodzi do wniosku, że ludzkość jest światem dzieci. Jest on przekonany, że prawo tak naprawdę nie ma początku. Prawo objawia się poprzez tradycję, autorytet, wartości wyrażane w zakazie zabójstwa, ojcobójstwa, zakazie kazirodztwa czy pedofilii. Zatem prawo nie może być wobec człowieka czymś zewnętrznym, prawo powinno tkwić w nas. Być intuicyjnie wyczuwane, być kontemplowane. Człowiek potrzebuje prawa, a ta potrzeba jest widoczna poprzez konstruowanie relacji: dziecko–rodzice, dziecko–inni ludzie. Bezpieczne współistnienie podmiotów potrzebuje prawa. Prawo jest więc swoistą gramatyką społeczną. Legendre nazywa relację Ojciec–Syn „instytucjonalną tratwą”, na której w każdej kulturze człowiek może przepłynąć życie. Najistotniejszym elementem owej socjalizującej matrycy jest prawo. Jeżeli prawo jest niewłaściwie stanowione, to pojawia się niebezpieczeństwo braku możliwości „konfrontacji z obrazem” – mówiąc językiem Legendre’a. Konfrontacja z obrazami, emblematami, pierwowzorami, które reprezentują również różne instytucje i urzędy w danym społeczeństwie, może powodować pojawienie się szaleństwa. Szaleństwo, zarówno to indywidualne, jak i to społeczne czy polityczne, jest także konfrontacją z obrazem Ojca. Najniebezpieczniejsze są szalone państwa, szalone rządy i szaleni obywatele.

Akty szaleństwa szalonego państwa pozostają przecież aktami prawnymi – jeśli mamy polegać w naszym myśleniu na definicjach państwowych aktów wojny i pokoju, które zgromadziła kultura nowożytna. (...) Przypadek państwa nazistowskiego jest wyjątkowy, gdyż jego praktyki eksterminacyjne uderzyły w najczulszy punkt zachodnich konstrukcji kulturowych (...). [P]aństwo to popełniło samobójstwo. (...) Tymczasem współczesne zjawiska takie jak zamachy czy branie zakładników mają ten sam mechanizm, co interesujące mnie tu ojcobójstwo. (...) [I]stnieją dwa logiczne czasy filiacji i dwie wersje ojcobójstwa. Pierwsza polega na zabiciu swoich rodziców – w szerokim lub wąskim znaczeniu, zgodnie z definicjami właściwymi każdemu systemowi prawnemu. Z drugą wersją mamy do czynienia w sprawie Lortiego (...). Tradycja prawa dostarcza nam wielu przykładów (...) chociażby pojęcia

ojcóbójstwa republiki – *parricida republicae* – stosowanego do tych, którzy targnęli się na ojczyznę⁵⁷.

W pewnym sensie rolę „pozaprawnej sceny prawa”, posługując się nazewnictwem Legendre’a, odgrywają dzisiaj media, gdyż na oczach milionów odbiorców tworzone są w sposób rytualny symboliczne wyobrażenia praworządności. Dlatego też każda medialna relacja z miejsca, gdzie zabito ludzi, czy to z pola walki, czy zamachu terrorystycznego, czy zabójstwa, a więc każda medialna relacja z miejsca zbrodni, jest swoistą inscenizacją owej zbrodni. Legendre stwierdza jednak:

Faktem jest, że w krajach totalitarnych inscenizacja może zostać przekształcona w nakaz milczenia – polityczna władza lęka się nie tyle zaraźliwości zbrodni, ile destytucji (zakłamania) dyskursu społeczeństwa Tryumfującego nad Zbrodnią (por. ZSRR, który długo ukrywał przestępczość, uznając ją za cechę świata kapitalistycznego). Z kolei w krajach liberalnych można swobodnie dawać upust dzięki rytualizacji, co kończy się pominięciem etapu społecznego przez sprywatyzowanie języka przyczynowości, a tym samym dyskwalifikacją konstrukcji prawnych⁵⁸.

Pośpiech współczesnych mediów w przekazywaniu newsów na temat zbrodni, zamachów i szeroko pojętej agresji odpowiada jednej z podstawowych ludzkich potrzeb, która domaga się, by morderstwo, jako sytuacja dla każdego człowieka graniczna, było jak najszybciej zinterpretowane, skomentowane, czyli społecznie zwerbalizowane i ocenione. Dlatego też każdy odbiorca medialny, poddany tak zwanej komunikacji wypływającej z rytualnego przymusu, uczestniczy w celebrowaniu zasady praworządności dającej medialne poczucie bezpieczeństwa. Jeśli więc zabójstwo zostało „scenicznie” zwerbalizowane w mediach, w społecznym dyskursie, to wymiar sprawiedliwości

⁵⁷ P. Legendre, *Zbrodnia kaprala Lortiego...*, dz. cyt., s. 89–91.

⁵⁸ Tamże, s. 100–101.

owego społeczeństwa ma szansę być czymś więcej niż „maszyną administrującą społecznym i podmiotowym łąkiem”⁵⁹.

Zbrodnia kaprala Lortiego wpisuje się w perspektywę nazwaną przez Legendre’a „sprawiedliwością genealogiczną”, która jest symptomatyczna dla procesu socjalizacji i swoistego dziedziczenia bezpieczeństwa. Pokazuje ona tym samym, jak normatywne struktury zwane Państwem Prawa rozgrywają swoją partię w porządku genealogicznym – niezwykle trudną partię, od której zależy przyszłość idei prawomocności, czyli ostatecznie instytucjonalna zdolność do ucłowieczania współczesnego podmiotu⁶⁰.

Fundamentalny problem współczesnych społeczeństw polega na odpowiedzi na pytanie, jak w ramach nowoczesnego namysłu nad gatunkiem ludzkim tworzyć konstrukcje moralno-prawne i tym samym zrozumieć funkcję zakazu, np. zakazu zabójstwa i kazirodztwa. Legendre ma negatywny stosunek do tak zwanych pustych mendedżerskich tez, które morderstwo i kazirodztwo interpretują w kategoriach kulturowych i określają jako „prosty problem społecznej regulacji i materialnego przetrwania”⁶¹. Jego zdaniem należy umożliwić ludziom życie przez założenie jego podstaw w mowie. Innymi słowy, aby zapewnić bezpieczne trwanie ludziom w danym społeczeństwie, należy podjąć fundamentalny namysł nad wytworzeniem „żywotnego minimum genealogicznych reguł i możliwych do przyjęcia interpretacji tych reguł”⁶². Jednakże, by móc mówić o minimum genealogicznych reguł i ich interpretacji, należy wyjaśnić, czym jest zakaz. Legendre twierdzi, że zakaz, zanim wypowiedziano go w formułach prawnych, które są do dziś praktykowane chociażby w społeczeństwach Europy, był pierwotnie przekazywany poprzez różnego rodzaju inscenizacje, które wyrażały prawdę o Prawach Ojca Założy-

⁵⁹ Tamże, s. 103.

⁶⁰ Tamże, s. 141.

⁶¹ Tamże, s. 146.

⁶² Tamże.

ciela, czy Prawodawcy. A więc zakaz, który nabiera swoistej, niepodważalnej rangi poprzez ustanowioną moralność i prawo, jest niczym innym jak ostatnim ogniwem systemu normatywnego. Legendre podsumowuje:

Każde społeczeństwo jest zmuszone wyrazić (zdefiniować) zbrodnię, wiążącą ją z Prawem. Uchwycenie, jak i przez jakie instancje fakt mordu na Ojcu jest mitycznie wyobrażany i wyrażany przyniosłoby wielką korzyść współczesnej kulturze⁶³.

Co ciekawe, zeświecczenie, czy też odczarowanie współczesnych społeczeństw, pokazuje nowe pole dla badań, które mogą wskazywać, jak tworzenie współczesnych reguł zwanych przez Legendre'a „industrialną dogmatyką” przemieściło się z pola oddziaływań religijnych na płaszczyznę nowoczesnego dyskursu zapoczątkowującego proces zakazu, wcześniej inicjowany przez mitologie i religie. Jego zdaniem w całym ludzkim świecie w konstrukcjach zakazu nie sposób rozłączyć zabójstwa i kazirodztwa. Ojcobójstwo i kazirodztwo z matką – dwie wielkie zbrodnie człowieka, o których mówi Freud w swoim dziele *Totem i tabu* – pozostają ze sobą w ścisłym związku⁶⁴.

Dyskurs na temat stanowienia zakazów inicjowanych przez prawo musi oprzeć się na pojęciu odniesienia. Odniesienie pełni bowiem funkcje oddzielające⁶⁵, czyli sortuje, rozróżnia, separuje. Odniesienie to jednocześnie władza i samoograniczenie, ale to także umiejętność stawiania granic. Podmiotowe zróżnicowanie występujące w społe-

⁶³ Tamże, s. 158.

⁶⁴ Na przykład w Torze znajdujemy wykaz przypadków kazirodztwa ze strony zarówno ojca jak i matki. Na pytanie, jak było za czasów biblijnego Adama, można odpowiedzieć, że część tradycji kładzie nacisk na kazirodztwo matki z synem, córka zaś nie jest ojcu zakazana. Można to nazwać ekonomią środków, która pokazuje punkt węzłowy tematu kazirodztwa: syn, który odmawia sobie matki (czy jej substytutu), będzie ojcem, który odstąpi swoją córkę, z czego wypływa zakaz kazirodztwa ojciec–córka, nawet jeśli nie jest jawnie oznajmiony.

⁶⁵ Tamże, s. 168.

czeństwie jest ufundowane na samoograniczaniu i respektowaniu granic. W każdej kulturze toczony jest dyskurs dotyczący prawa i jego respektowania, dyskurs z zasady zewnętrzny wobec każdego jednostkowego podmiotu, który wprowadza fundamentalne wyobrażenie instytucjonalnie kierujące najwrażliwszym elementem ludzkiej egzystencji – czyli popędami. Legendre, powołując się na Freuda i jego spekulacje antropologiczne dotyczące zakazu zabójstwa i kazirodztwa wśród pierwotnej ludzkości, dochodzi do wniosku, że istotą dyskursu praworządności jest wyobrażenie mitycznego Ojca, z którym gramy o nasze życie, czyniąc go oznaką absolutnego odniesienia, by w rezultacie każdy konkretny ojciec otrzymał *ipso facto* ograniczony status – polegający na tym, że on sam nie jest absolutem. Analizowany przypadek kaprała Lortiego wskazuje na to, że jego ojca można nazwać „Ojcem hordy”, czyli osobą posiadającą władzę absolutną nad swoją rodziną. Ojciec kaprała Lortiego stosował wobec rodziny przemoc i seksualne nadużycia. W mediach kanadyjskich podczas procesu kaprała Lortiego mówiono o tym, że wraz z resztą rodzeństwa wychowywane było dziecko Lortiego – ojca i jednej z wykorzystywanych przez niego córek.

Współczesne nauki społeczne i humanistyczne w pewnym sensie przejęły funkcje nadawania struktury nowo narodzonym pokoleniom. Jest to zadanie niezmiernie trudne i odpowiedzialne, bowiem funduje ono rodzaj aksjologii bezpieczeństwa społecznego ustanawianego na zasadach normatywności opartej na właściwie pojętych granicach generujących nakazy i zakazy, a więc tworzących prawo. Jak w takim razie musi być uporządkowany dyskurs źródeł zakazu, by wywoływał skutki normatywne nieniszczące struktury społecznej, czyli aby nowo wstępującym w życie społeczne dzieciom dawał możliwość podmiotowego współistnienia? Studium przypadku kaprała Lortiego, który posłużył jako przykład zakłóconego działania prawa w rodzinie i tym samym w społeczeństwie, pokazuje, że wywrotowe działanie konkretnego ojca prowadzi do zakłóceń i patologii w działaniach syna. Legendre takie wywrócone oddziaływanie na podmiotowość syna lub

córki nazywa „rozbojem”. Ów krach ojca odnosi się do obu płci, do kobiet i mężczyzn. Konsekwencją tego „rozboju” są trudności z „symboliczną międzypokoleniową permutacją miejsc”, która odbywa się nie tylko w prywatnych domach jednostkowych rodzin, ale występuje także w płaszczyźnie kulturowej różnych społeczeństw. Legendre, negatywnie oceniając liberalne demokracje, uważa, że posuwają się one do inscenizowania genealogii konsumenckiej, w której podstawowe pytanie brzmi: „jakiego chcesz ojca? Wybieraj”⁶⁶.

Nowe pokolenie dzieci pozbawia się więc możliwości afiliacji i potrzeby afiliacji. Dlatego kwestia bycia synem lub córką tego oto ojca i tej matki staje się w eksponowanej liberalnej aksjologii niezbyt istotna. Legendre, zajmując wobec takiego stanu rzeczywistości aksjologicznej krytyczne stanowisko, określa dosadnie to nastawienie wywołane specyficznie liberalnym, opartym na użyteczności wartościowaniem rodziców wobec dzieci: „by oszczędziły sobie kwestii synostwa (...) by szły do przodu, szły do diabła, w piekło tych, którzy nie mają swego miejsca”⁶⁷.

Pojawia się więc pytanie, kto zapłaci za to spustoszenie społeczne, za brak poczucia bezpieczeństwa, które przede wszystkim dziedziczy się po w miarę normalnie funkcjonującej rodzinie. Kto zapłaci za szkody społeczne? Czy każemy zapłacić je innym, przerzucając na przyszłe pokolenia konsekwencje promocji niedojrzałego i niepewnego syna?

Odpowiedzi na to pytanie nie sposób znaleźć w eksponowanej w dzisiejszych czasach aksjologii opartej na wartościach liberalnych, które przesadnie lansują indywidualizm. Jestem przekonana, po przeprowadzonej analizie poglądów Legendre’a, że wartości powstają w tak zwanej sytuacji aksjologicznej, której centralnym punktem jest człowiek. Dlatego więc owa sytuacja aksjologiczna, którą można także nazwać wydarzeniem aksjologicznym, musi być ufundowana na

⁶⁶ Tamże, s. 220.

⁶⁷ Tamże.

odpowiednio ukształtowanej świadomości i tożsamości człowieka-podmiotu w relacji do innych ludzi, która determinowana jest także, czy tego chcemy, czy nie, przez stosunek człowieka do rzeczywistości. Sytuacja aksjologiczna powiązana z cechami rzeczywistości oraz aspiracjami człowieka warunkują się wzajemnie. A początkiem i podstawą sytuacji aksjologicznej, wydarzenia aksjologicznego jest uświadomienie sobie przez człowieka kontrapunktów, zarówno w sobie jak i świecie, oraz wzięcie odpowiedzialności za ich przewyżczenie, które może doprowadzić do „aksjologizacji antroposfery”⁶⁸, czyli inaczej mówiąc – do intensywnego nasycenia świadomości wartościami.

⁶⁸ M. Gołaszewska, *Istota i istnienie wartości. Studium o wartościach estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*, PWN, Warszawa 1990, s. 168.

ROZDZIAŁ 8.

NORMATYWNOŚĆ JAKO RACJA DZIAŁANIA. NORMY MORALNE I PRAWNE

Pojęcie normy występuje w etyce i prawie. Zakłada się zatem, że w etyce norma jest formułowaniem warunków, jakie powinny spełniać czyny ludzkie, by można je było uznać za dobre pod względem moralnym. Natomiast w prawie jest to kierunek stanowienia zasad prawa, dla którego podmiotem prawa nie są zjawiska społeczne, lecz przede wszystkim powinności zapisane w normach prawnych.

Normy moralne są więc imperatywnymi składnikami różnych systemów etycznych. Występują w systemach moralnych w postaci nakazów i zakazów moralnych. Norma moralna stanowi konieczną rację postępowania, swoistą determinantę wolnej woli do działania w określony sposób. Norma może występować w postaci sądów kategorycznych i bezwzględnych, na przykład: „nie oszukuj”; może także przybrać formę sądu hipotetycznego, który brzmi: „jeżeli nie będziesz oszukiwał, zyskasz zaufanie otoczenia”.

Nakaz należy rozumieć w tym kontekście jako polecenie, któremu trzeba się podporządkować pod groźbą sankcji. W sensie etycznym nakaz jest rozumiany jako specyficzny rodzaj presji wewnętrznej, składającej do działania lub zaniechania działań. Nakaz moralny wynika z internalizacji normy. Proces internalizacji polega na psychologicznym

procesie stopniowego przekształcania wartości, norm i postaw (w tym także moralnych) pierwotnie zewnętrznych wobec jednostki i narzucanych jej przez środowisko społeczne w zespół poglądów początkowo tylko tolerowanych, potem akceptowanych przez jednostkę, a następnie uznanych przez nią za własne. Ostatecznym efektem działania internalizacji jest podejmowanie działań zgodnych z przyswojonymi regułami, odczuwanie ich nie jako wyniku zewnętrznego nacisku, ale jako wyrazu wewnętrznej potrzeby¹.

Przeciwieństwem nakazu jest zakaz, który w postaci przepisu lub normy zabrania podejmowania jakichś działań. Przestrzeganie zakazu jest obwarowane różnymi sankcjami.

Normy moralne można poklasyfikować według kilku kryteriów:

- 1) Ze względu na sposób uzasadniania norm:
 - a) mogą być one kategoryczne – czyli podawane bez uzasadnienia i obowiązujące bezwarunkowo (np. norma „nie zabijaj”);
 - b) mogą także być hipotetyczne – wtedy uzasadnienie następuje poprzez wskazanie celu, któremu owa norma ma służyć. Obowiązuje ono pod warunkiem zaakceptowania tego celu (np. „jeśli chcesz być uczciwy, powinieneś zawsze oddawać długi”).
- 2) Ze względu na zakres ich obowiązywania można wyróżnić normy moralne:
 - a) absolutne, czyli obowiązujące bezwzględnie, zawsze i wszędzie;
 - b) względne, obowiązujące w zależności od sytuacji, przy czym ta sama norma może być interpretowana jako absolutna, np. „mów prawdę”, albo jako relatywna, np. „mów prawdę pod warunkiem, że wydaje ci się ona w danej sytuacji lepsza od kłamstwa”.
- 3) Ze względu na genezę norm:

¹ I. Lazari-Pawłowska, *Metaetyka*, PWN, Warszawa 1975.

- a) tetyczne – tego rodzaju normy obowiązują dlatego, że zostały ustanowione przez jakiś autorytet (np. Boga) lub instytucję (np. parlament). Tego typu normy obowiązują więc właśnie dlatego, że zostały uchwalone. Taki charakter mają między innymi normy i przepisy prawa państwowego, a także normy moralne, jeśli organowi, który je ustanowił, przypisuje się prawo do ich stanowienia. Uzasadnieniem obowiązywania owych norm jest wskazanie organu ustawodawczego;
 - b) teleologiczne – czyli normy oparte na celu; według tego kryterium dobro moralne nie jest jednak celem samym w sobie, lecz stanowi środek osiągania celów pozamoralnych, np.: szczęścia (eudajmonizm), pożytku (użyteczność), samowiedzy, przyrostu mocy, postępu społecznego, zbawienia.
- 4) Ze względu na to, kogo dotyczy czyn nakazany normą:
- a) samego sprawcy – np. „powinieneś rozwijać swoją osobowość”, „powinieneś się doskonalić”,
 - b) innych ludzi – np. „dotrzymuj danych komuś obietnic”, „bądź wiarygodny”.
- 5) Ze względu na
- a) uniwersalny, czyli elementarny lub
 - b) partykularny charakter norm.
- 6) Ze względu na formalną postać norm:
- a) rozkazujące, np. „czcij rodziców”,
 - b) oparte na zasadzie, np. „największym dobrem jest maksymalne szczęście maksymalnej liczby osób”².

Norma prawna jest regułą należącą do systemu prawnego i podobnie jak norma moralna nakazuje, zakazuje lub wskazuje sposób postępowania. W każdym społeczeństwie, państwie czy wspólnocie obowiązują normy prawne, które tworzą systemy prawne. Normy prawne spotykamy więc, podobnie jak normy moralne, w każdej dziedzinie

² M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.

życia, zarówno w stosunkach międzyludzkich cywilnych, pracowni-
czych, w rodzinie, w sferze gospodarczej, czyli w handlu, przemyśle,
budownictwie, jak również w administracji, oświacie, nauce, polityce³.

Definiując normę prawną, możemy ją uznać za regułę będącą czę-
ścią systemu prawa. Z norm prawnych zbudowane są przepisy prawa.
W przeciwieństwie do norm moralnych normy prawne są ustana-
wiane i uznawane za obowiązujące przez państwo. Dlatego też ich
nieprzestrzeganie jest karane przez instytucje państwowe.

Norma prawna składa się z trzech podstawowych elementów:

- 1) Hipotezy – czyli reguły wynikającej z przepisów prawa i pre-
cyzującej adresata i właściwe zachowanie się. Jeżeli adresat
określony jest słowami „każdy” lub „kto”, oznacza to gene-
ralny charakter normy. Jeżeli jednak w hipotezie występuje
jasno określony adresat, oznacza to, że norma ma charakter
indywidualny.
- 2) Dyspozycji – która ustala, jak należy się zachować albo jak
nie należy się zachowywać. Dyspozycja określa zatem reguły
zachowania, czyli nakazy, zakazy lub dozwoleństwo, w sytuacji,
która została określona w hipotezie.
- 3) Sankcji – kary za nieprzestrzeganie normy prawnej.

Normy prawne zalicza się przede wszystkim do norm tetycznych⁴,
ponieważ zostały one ustanowione przez podmiot, np. państwo,
zdolny do wyegzekwowania od adresatów norm zachowań, które są
z nimi zgodne. Podstawą tej zdolności jest najczęściej dysponowa-
nie środkami przymusu lub autorytetem. Można także rozpatrywać
normy prawne pod względem częstości ich użycia przez adresatów
norm. Stąd też normy, które nie są faktycznie stosowane, mimo ich

³ Z. Ziemiński, *Wstęp do aksjologii prawników*, Wydawnictwo Prawnicze,
Warszawa 1990.

⁴ J. Woleński, *Z zagadnień analitycznej filozofii prawa*, PWN, Kraków–War-
szawa 1980.

ustanowienia tracą moc obowiązywania, bowiem w prawie zakłada się, że obowiązują normy rozstrzygające konkretne sprawy.

Rzeczą niezmiernie istotną jest to, że norma prawna musi mieć uzasadnienie aksjologiczne w ocenach moralnych. Oznacza to, że prawny zakaz lub nakaz zachowania zgodnego z przepisami prawa stanowionego musi być następstwem oceny tego zachowania w kategoriach dobra lub zła, które wskazują na określony system wartości moralnych. Można więc sądzić, iż normy moralne są nadrzędne wobec norm prawnych.

Normy prawne można podzielić⁵ ze względu na zakres swobody adresata tej normy w jej stosowaniu. Istnieją więc normy bezwzględnie obowiązujące – co oznacza, że każdy, do kogo norma jest skierowana, musi zachować się tak, jak to zostało określone w normie, nie ma więc swobody wyboru postępowania. Istnieją także tak zwane normy względnie obowiązujące, gdzie dopuszcza się wybór innego zachowania niż określonego w rozważanej normie prawnej. Należy także wspomnieć o tak zwanych normach semiimperatywnych, które dają swobodę postępowania stronom stosunku prawnego, ale tylko w pewnych granicach. Przykładem norm semiimperatywnych może być prawo konsumenta, które zakłada, że konsument ma prawo odstąpienia od umowy z przedsiębiorcą w ciągu określonego czasu bez podania przyczyny.

Normy prawne, podobnie jak normy moralne, można podzielić na:

- a) nakazujące – określające, co adresat normy powinien uczynić, by postępować zgodnie z treścią normy prawnej;
- b) zakazujące – wskazujące, od jakiego rodzaju postępowania adresat normy prawnej powinien się powstrzymać;
- c) zezwalające – uprawniające lub upoważniające do określonego zachowania adresata normy prawnej.

⁵ W. Lang, J. Wróblewski, S. Zawadzki, *Teoria państwa i prawa*, PWN, Warszawa 1986.

Należy bezwzględnie podkreślić rolę wartościowania w stanowieniu i interpretowaniu prawa. To spójne z moralnością ujęcie prawa wskazuje na istnienie statycznych i dynamicznych wykładni prawa. Analityczne podejście do prawa polega na analizie argumentów uzasadniających decyzję interpretacyjną po to, by uzyskać operacyjną wykładnię prawa. Natomiast ujęcie hermeneutyczne obejmuje rozumienie aspektów kulturowych determinujących prawo. Zarówno analityczne jak i hermeneutyczne podejście do relacji moralność–prawo wykazuje niezmiernie ważną rolę wartości moralnych w wykładni prawa i podkreśla determinowanie owej wykładni poprzez konkretną sytuację rozumienia, co wskazuje na jej powiązanie z konkretnymi kanonami i dyrektywami interpretacyjnymi określonych teorii wykładni prawa⁶.

Słowo „normatywny” według *Słownika Języka Polskiego PWN* oznacza po pierwsze: ustalający obowiązujące normy, stosujący, zawierający normy; po drugie: podlegający normom lub przez nie określany; po trzecie: dotyczący nauk normatywnych czyli nauk, których głównym zadaniem jest ustalanie tego, co być powinno, a nie tego, co jest. Słowo to może oznaczać także: dający wzorzec, ustalający normy, klasyczny, konwencjonalny, tradycyjny, typowy, umowny, zwyczajowy. Nas będzie jednak najbardziej interesowało to znaczenie, które wskazuje przede wszystkim na stanowienie norm moralnych i prawnych.

Normatywność⁷ moralności i prawa bywa redukowana do tak zwanej normatywności reguł dyskursu praktycznego. Często także przy okazji rozważań nad normatywnością postuluje się istnienie racji, jako swoistej kategorii ontologicznej. Konieczne jest więc zdefiniowanie

⁶ Z. Ziemiński, dz. cyt.

⁷ Krytyczne rozważania na temat normatywności jako racji działania, które stanowią bardzo ważny głos w dyskusji na temat istoty wartości, były częściowo prezentowane w moim artykule opublikowanym w języku angielskim pod tytułem *Normativity as the reason for action*, w: M. Gołębiewska (red.), *Cultural normativity. Between philosophical apriority and social practices*, Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2017, s. 61–71.

pojęcia normatywności. Można na przykład określić normatywność jako „cechę pytań i twierdzeń dotyczących tego, co powinniśmy czynić. Albo też stwierdzić, że prawo jest normatywne, ponieważ pełni funkcję przewodnika (*may be used as guidance*)”⁸. Uznaje się przecież, że reguły moralne i prawne mają wpływ na nasze zachowanie. Najbardziej rozpowszechniona definicja normatywności głosi, że „reguła postępowania jest normatywna, jeśli stanowi rację działania”⁹.

Definicję normatywności jako racji działania można zaakceptować, ponieważ pozwala ona odróżnić rację działania, inaczej mówiąc: potrzebę zadziałania skutecznego, niezbędnego w pewnych okolicznościach, od motywów działania, które wynikają z naszego psychicznego nastawienia. Rodzi to, być może, kontrowersyjną tezę, że racje działania są obiektywne, a motywy tegoż działania subiektywne. Nie ma jednak teoretycznych przeszkód w stworzeniu także takiej koncepcji normatywności, która będzie eksponowała tylko motywy konieczne do podjęcia pewnych działań. Mimo wszystko zasadne jest pytanie: Co oznacza teza, że reguły, normy moralne i prawne stanowią obiektywne racje działania? To pytanie generuje następne, które może brzmieć: Czym są normy moralne i prawne?

W filozofii istnieją dwa podstawowe sposoby odpowiedzi na te pytania. Pierwszy stanowi monizm ontologiczny, a drugi – dualizm ontologiczny. Monizm głosi, że istnieje tylko świat fizyczny, czyli to, czego doświadczamy empirycznie. W takim razie według monistów świat norm postępowania oraz świat wartości nie może istnieć realnie. Zakładając, że monizm ontologiczny w odniesieniu do normatywności jest błędny, należy rozważyć inną koncepcję, zwaną dualizmem

⁸ B. Brożek, *Normatywność prawa. Szkic teorii (Normativity of law. Outline of a theory)*, „Logos i Ethos” 2010, nr 1(28), s. 29–66; artykuł dostępny na stronie www.academia.edu.

⁹ Ch.M. Korsgaard, *The sources of normativity*, “The Tanner Lectures on Human Values” XV, Salt Lake City 1994, https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/k/korsgaard94.pdf [dostęp: 19.05.2019].

ontologicznym. Dopuszcza ona istnienie dwóch odrębnych sfer, czyli sfery bytu i sfery powinności. W myśl tych założeń reguły moralne i prawne należą do sfery powinności i są z definicji obiektywnymi racjami działania człowieka. Uta Bindreiter¹⁰ poddaje analizie przykład dualizmu ontologicznego w poglądach Hansa Kelsena. Zdaniem Kelsena norma podstawowa generuje i transmituje normatywność. Bindreiter opisuje to następująco:

Norma podstawowa pozytywnego porządku prawnego – dynamiczna, uzasadniająca norma podstawowa – pozwala wygenerować i transmitować, poprzez organy prawa, zobowiązaniowy charakter – czyli normatywność prawa. Dzięki kompetencjom przysługującym organom prawa (kompetencjom wynikającym z normy podstawowej) niższe normy systemu otrzymują swą wiążącą moc¹¹.

Oczywiście norma podstawowa nie jest ustanowiona, a jedynie pomyślana, ma więc tylko charakter hipotetyczny. Kelsen jako dualista ontologiczny uważa, że normy prawne są wyrazem czystej powinności (*Sollen*) i są niezależne od sfery bytu. Bartosz Brożek, powołując się na Stanleya Paulsona¹², poddaje krytyce koncepcję Kelsena i dochodzi do wniosku, że sfera powinności w jego ujęciu ogranicza się jedynie do norm prawnych, pozostawiając niewyjaśnione inne fenomeny normatywne, takie jak moralność i racjonalność. Owa interpretacja, oparta na dualistycznej ontologii, zawiera w świecie powinności jedynie normy prawne i ewentualnie normy moralne. Pozostawia jednak poza tym światem inne typy reguł, na przykład reguły racjonalności, reguły językowe, czy konwencjonalne reguły gier. Brożek stwierdza zatem:

podział świata na sfery bytu i powinności zdaje się wykluczać takie zjawiska, które ani nie należą do sfery faktów, ani nie są czystymi powinnościami. (...)

¹⁰ U. Bindreiter, *Why Grundnorm?*, Kluwer, Dordrecht 2002.

¹¹ Tamże, s. 23.

¹² S.L. Paulson, *Four phases in Hans Kelsens legal theory? Reflections on a periodization*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1998, nr 18, s. 153–166.

[C]zym są teorie naukowe? Czym są problemy? Czym są wartości estetyczne? Czym jest umysł? Naturalna odpowiedź brzmi, że zjawiska te przynależą do sfery bytu. Rzecz w tym, że różnica pomiędzy wartością estetyczną a jakimkolwiek bytem fizycznym, albo pomiędzy umysłem a mózgiem, wydaje się równie wielka, jak między bytem fizycznym a powinnością. (...) [T]rudno będzie bronić tezy o niezasypywalnej przepaści między bytem a powinnością¹³.

Krytyka obu tych koncepcji jest powodem poszukiwania „trzeciej drogi”. Zdaniem Brożka inspiracją do wyjścia z tego ontologicznego impasu jest koncepcja trzech światów Poppera. Może się ona okazać bardzo pomocna w rozważaniach dotyczących normatywności zarówno moralności, jak i prawa.

Popper pisze:

W świetle tej filozofii pluralistycznej świat składa się przynajmniej z trzech ontologicznie różnych podświatów: pierwszy jest światem fizycznym, światem stanów fizycznych; drugi jest światem duchowym lub światem stanów umysłowych, trzeci zaś jest światem intelligibiliów (to co jest tylko poznawane rozumowo) lub idei w obiektywnym sensie, jest to świat możliwych przedmiotów myśli: świat teorii samych w sobie¹⁴.

W świecie nr 3 Poppera można też, jak sądzi Brożek, umieścić w sposób uprawniony reguły postępowania oraz wartości. Zdaniem Poppera świat 3 jest realny, istnieje realnie, gdyż istnieją te przedmioty, które posiadają zdolność oddziaływania na siebie. Stąd też Popper wyraża przekonanie:

Teorie same w sobie, przedmioty abstrakcyjne same w sobie, uważam za realne dlatego, że możemy wchodzić z nimi w interakcje. Jest to rzeczywiście warunek wystarczający do uznania realności świata¹⁵.

¹³ B. Brożek, dz. cyt., s. 9.

¹⁴ K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. Adam Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 194–195.

¹⁵ Tenże, *Wiedza a zagadnienia ciała i umysłu. W obronie interakcji*, tłum. T. Basznia, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 68.

Świat 3 jest, zdaniem Poppera, autonomiczny, ponieważ musimy przestrzegać reguł na przykład budowy domu, bo inaczej go nie zbudujemy albo budowla się zawali. A więc człowiek, dokonując jakiegoś wynalazku w obrębie świata 3, musi zdawać sobie sprawę z tego, że determinuje on dalsze nasze postępowanie. Przy czym „odkrycie” i „wynalazek” łączy według Poppera duże podobieństwo, ponieważ oba te pojęcia mają w sobie „pierwiastek twórczej wyobraźni” człowieka. Świat 3 powstał na drodze ewolucji, gdyż Popper, inaczej niż Platon, twierdzi, że byty istniejące w świecie 3 nie są „nadludzkie, boskie i wieczne”. Są one bowiem efektem długotrwałego procesu ewolucyjnego, któremu podlega człowiek. Świat ów stanowi więc efekt naszego przystosowania, jest emergentny, czyli podlega nieustannemu rozwojowi, podczas którego powstają nowe wyższe jakości. Brożek stwierdza, że Popper rozumie emergencję w klasyczny sposób. Jego zdaniem:

w procesie ewolucji pojawiają się nowe rzeczy i zdarzenia, które są nowe w tym sensie, w jakim wielkie dzieło sztuki określić można jako nowe¹⁶.

Popper, asekurowując się przed zarzutami, które mogą podważać jego koncepcję świata 3, mówi, że ta wzbudzająca kontrowersje ontologia nie powinna być odczytywana dosłownie, bo jest ona jedynie „dogodną konwencją”, metaforą. Zaznacza jednak, mimo tych wszystkich ostrożności, że jest ona „krokiem w dobrym kierunku”. Brożek, analizując tę koncepcję, twierdzi, że

podział rzeczywistości na trzy światy ma wyłącznie charakter heurystyczny. Ma skłonić nas do tego, byśmy dostrzegli autentyczne problemy, przede wszystkim zaś niezwykłą rolę naszych teorii¹⁷.

¹⁶ K. Popper, J. Eccles, *The self and its brain*, Springer Verlag, New York 1977, s. 22.

¹⁷ B. Brożek, dz. cyt., s. 12.

Zdaniem Poppera obiekty świata 3, w skład którego wchodzi normy zarówno moralne jak i prawne oraz teorie naukowe, istnieją realnie. Dlatego jako byty emergentne nie mogą być one zredukowane do świata 2 – czyli świata zjawisk psychicznych.

Brożek – autor propozycji trzeciej drogi w określaniu normatywności oraz przeciwnik monizmu i dualizmu w traktowaniu norm moralnych i prawnych – uzupełnia koncepcję świata 3 Poppera stwierdzeniem, że ów świat nie istnieje bez języka. Dlatego pomysł na świat 3 Poppera uzupełnia on o koncepcję Wittgensteina¹⁸ dotyczącą języka i kierowania się regułą. Wittgenstein zakłada, że aby zrozumieć kierowanie się regułą, należy wziąć pod uwagę zarówno reakcje społeczne, w jakie wchodzi ludzie, jak również ich stany mentalne. Brożek wspomina, że ową ciekawą myśl przejął od Wittgensteina Herbert Hart¹⁹, gdy twierdził, że o istnieniu reguł społecznych możemy mówić, gdy spełniają one równocześnie test wewnętrznego i zewnętrznego punktu widzenia²⁰. Píše on:

Najważniejsza modyfikacja, którą wprowadzam do koncepcji Poppera, polega zatem na odrzuceniu sugestii, jakoby świat 3 wyłaniał się wyłącznie ze świata 2. Twierdzę, iż lepsza jest hipoteza, zgodnie z którą świat 3 superwenuje równocześnie na stanach mentalnych (należących do świata 2) i zachowaniach społecznych (należących do świata 1). Modyfikacja ta polegająca w istocie na „pożenieniu” Poppera z Wittgensteinem, nie jest aż tak absurdalna, jak mogłoby się wydawać. (...) [G]dyby Wittgenstein uznawał konstruowanie ontologii za zajęcie sensowne, musiałby zaproponować koncepcję podobną do Popperowskiej, a przynajmniej bliższą niej niż platonizmowi, kartezjanizmowi itd.²¹

¹⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, wyd. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997; tenże, *Dociekania filozoficzne*, tłum. i wstęp B. Wolniewicz, wyd. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

¹⁹ H. Hart, *Eseje z filozofii prawa*, tłum. J. Woleński, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001.

²⁰ B. Brożek, dz. cyt., s. 13.

²¹ Tamże.

Popper odrzuca długo obowiązujący, bo aż od czasów Kartezjusza, model „myślenia jako widzenia”. Z tego powodu koncepcja „uchwytywania” nie zakłada, że w człowieku istnieje jakieś „oko duszy”. A więc, jego zdaniem, nie posiadamy żadnego organu postrzegania mentalnego. Mamy natomiast zdolność do wytwarzania przedmiotów świata 3, a chodzi tu szczególnie o twory i obiekty językowe. Owa zdolność to wynik praktyki, która wymusza na człowieku uczenie się poprzez wytwarzanie rzeczy w odpowiednich sytuacjach kulturowych. Zatem konstruujemy przedmioty świata 3 poprzez praktykę, poprzez „trening”. Zdaniem Brożka Wittgenstein ma podobne poglądy na ten temat, z tą jednak różnicą, iż

Popper uznaje (inaczej niż Wittgenstein) – głównie w związku z olbrzymim sukcesem nauki, ale także rolą sztuki – że nie powinniśmy się na tym zatrzymać w naszym opisie, że więcej wyjaśnimy, rozwiążemy więcej problemów, jeśli przyznamy, że owe praktyki – w drodze ewolucji – wytworzyły autonomiczny wobec nas świat 3. Wittgensteina przed taką konkluzją powstrzymuje jego terapeutyczna metafizyka. Z tego samego powodu Wittgensteinowska koncepcja ma kłopot w wyjaśnieniu natury matematyki, czy sukcesu nauki²².

Wprawdzie Wittgenstein programowo milczał o metafizyce, a Popper uważał, że jeśli odróżnimy metafizykę od nauki, to wtedy stanie się ona sensowna, ale zarówno jeden jak i drugi filozof jest przekonany, że wszelkie reguły językowe, etyczne, prawne, matematyczne czy logiczne są efektem ewolucyjnego rozwoju społeczności ludzkich.

Dla prowadzonych rozważań istotna jest konkluzja, iż reguły moralne i prawne znajdują się w świecie 3, a więc problemy z monizmem i dualizmem ontologicznym przestają nas blokować. Należy przypomnieć, że świat 3 jest wynikiem ewolucji emergentnej i superwenuje równocześnie na stanach mentalnych świata 2 i zachowaniach społecznych świata 1. Ów pluralizm ontologiczny ułatwia zatem wygłoszenie tezy, że reguły postępowania – zarówno moralne

²² Tamże s. 14.

jak prawne – istnieją, ale także obok nich istnieją reguły językowe, matematyczne, różne teorie i wartości.

W tym kontekście warto wyjaśnić pojęcie superweniencji. Można je znaleźć w poglądach Jaegwona Kima wyrażonych w książce *Umysł w świecie fizycznym*²³. Według niego superweniencja to przyczynowe oddziaływanie sfery mentalnej na sferę fizyczną. Jak to się dzieje, że niefizyczny umysł przejawia swoje moce przyczynowe w świecie, który jest fizyczny? Zdaniem Kima możliwość ludzkiego działania w sposób oczywisty wymaga, aby nasze stany mentalne, czyli przekonania, pragnienia i intencje, posiadały swoje skutki w świecie fizycznym.

Percepcja, nasze jedyne okno na świat, wymaga aby przedmioty fizyczne znajdujące się wokół, były przyczynami percepcyjnych doświadczeń oraz przekonań. Rozumowanie, dzięki któremu uzyskujemy nową wiedzę i przekonania na podstawie wiedzy już istniejącej, zakłada przyczynową determinację nowego przekonania przez stare. Pamięć jest złożonym procesem przyczynowym zakładającym interakcje między doświadczeniami, ich fizyczne przechowanie oraz odtworzenie w postaci przekonań. Rezygnując z percepcji, pamięci i rozumowania, rezygnujemy niemal z całej wiedzy ludzkiej²⁴.

Stąd też, zdaniem Kima, możliwość zaistnienia wiedzy ludzkiej zakłada istnienie przyczynowania mentalnego.

Można przyjąć proponowaną przez Brożka argumentację dotyczącą koncepcji świata 3 superweniującego zarówno ze świata 2, czyli świata stanów mentalnych, jak i ze świata 1, czyli świata zachowań społecznych. Oczywiście autor asekuruje się przed zarzutami dotyczącymi owej koncepcji, chociażby przez wskazanie, że teoria ta uwzględnia więcej zjawisk, a dzięki temu jest bardziej pojemna ontologicznie, a także jako hipoteza jest lepsza od hipotez monizmu i dualizmu ontologicznego. Można także zauważyć, że koncepcja ta ma walory

²³ J. Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, tłum R. Poczobut, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.

²⁴ Tamże, s. 41.

heurystyczne, bowiem z większym powodzeniem tłumaczy zagadnienia normatywności moralności i prawa. Zdaniem Brożka

świat 3 niejako u swych podstaw jest światem reguł. Tworzymy teorie, mówimy o wartościach itd., ale uwarunkowane jest to tym, że możemy, potrafimy posługiwać się regułami – głównie regułami językowymi²⁵.

Pojawia się więc pytanie, w jaki sposób reguły mogą stać się wzorem postępowania. Próbując na nie odpowiedzieć, trzeba zwrócić uwagę, że nie można wyobrazić sobie postępowania zgodnego z regułą i kierowania się regułą poza wspólnotą – ponieważ to przede wszystkim reakcja wspólnoty, a także regularność w zachowaniach i postępowaniu wspólnoty stanowi pewnego rodzaju podstawę i punkt wyjścia w tworzeniu wzoru postępowania przez tę wspólnotę. A poza tym, należy też zwrócić uwagę na szczególną ludzką zdolność do utożsamiania się z przedstawicielami własnego gatunku oraz umiejętność uczenia się przez naśladownictwo. Te wszystkie czynniki umożliwiają nie tylko powstanie kultury, a więc świata 3, ale także gwarantują transmisję międzypokoleniowego przekazu kulturowego²⁶.

W ciekawym tekście na temat normatywności Brożek, po przeprowadzeniu analizy stanu wyjściowego problemu stanowienia zasad moralności i prawa, zakłada istnienie trzech rodzajów reguł. Są to reguły rudymentarne (pierwotne, elementarne, podstawowe), reguły pośrednie oraz reguły abstrakcyjne. Czym są owe tajemnicze reguły „pośrednie”? Otóż zdaniem autora tej koncepcji reguły pośrednie posiadają pewne cechy reguł rudymentarnych i pewne cechy reguł abstrakcyjnych. System tych reguł jest „zawieszony” pomiędzy systemem rudymentarnym i abstrakcyjnym. Reguły pośrednie są najistotniejszym wymiarem wszelkich reguł i normatywności. Są to tak naprawdę reguły, wedle których „faktycznie postępujemy”. Reguły pośrednie to reguły w działaniu. Autor tej koncepcji wyjaśnia:

²⁵ B. Brożek, dz. cyt., s. 16.

²⁶ Por. tamże, s. 17.

Odwoluję się tu, rzecz jasna, do wprowadzonego przez realistów amerykańskich podziału na prawo w księgach i prawo w działaniu, modyfikując go jednak zasadniczo na dwa sposoby. Po pierwsze, mówię o wszelkich typach reguł, a nie jedynie o prawie. Po drugie, głoszę iż na poziomie pośrednim reguły mają moc normatywną. Nie jest to zatem poziom zwykłych regularności w zachowaniach (a tak można odczytywać realistyczne pojęcie prawa w działaniu)²⁷.

Reguły rudymenarne (podstawowe) to swego rodzaju analityczna fikcja, ale być może te pierwotne, czy elementarne reguły istniały na początku ludzkiego świata 3; nie można tego kategorycznie wykluczyć. Brożek zakłada, że w jego koncepcji stanowią one pewien rodzaj użytecznej fikcji, dzięki której będzie można określić to, co nazywa regułami pośrednimi. Przedstawia on 6 tez, które mają określić reguły i normatywność rudymenarną oraz abstrakcyjną.

Teza I zakłada, że warunkiem podstawowym pojawienia się reguł jest praktyka społeczna. Jest tak w przypadku zarówno reguł rudymenarnych, jak i reguł abstrakcyjnych. Jednakże reguły abstrakcyjne muszą być sformułowane w języku, a to wskazuje na istnienie tak zwanego świata 3, który jest możliwy dzięki istnieniu rudymenarnego lub pośredniego systemu reguł.

Teza II głosi, że na poziomie rudymenarnym wszystkie reguły powstają spontanicznie, natomiast geneza reguł abstrakcyjnych jest abstrakcyjna. Według Brożka:

Powstanie reguł rudymenarnych związane jest z wyłonieniem się jakiejś nowej regularności w zachowaniach społecznych, która w pewnym momencie zostaje rozpoznana jako reguła (posiadająca „siłę normatywną”). Z kolei na poziomie abstrakcyjnym reguły powstają w ten sposób, że ktoś je formuluje. Jest to warunek wystarczający, by nowa reguła stała się mieszkańcem świata 3²⁸.

²⁷ Tamże, s. 19.

²⁸ Tamże, s. 20.

Teza III mówi, że istnieje tylko jeden rodzaj normatywności rudymen-
tarnej, ponieważ istnieje wyłącznie jeden rodzaj reguł rudymen-
tarnych. Natomiast poziom reguł abstrakcyjnych generuje różne poję-
cia normatywności, gdyż pojęcie racji działania jest uzależnione od
przyjętej koncepcji racjonalności. W kontekście tej tezy pojawia się
pytanie, czy normatywność reguł moralnych jest pierwotna w sto-
sunku do normatywności reguł racjonalności. Brożek stwierdza, że:

Na poziomie rudymen-
tarnym można mówić o jakiejś „sile normatywnej”, ale
nie w sensie abstrakcyjnym – sens ten pojawia się dopiero wraz z teoretyczną
refleksją nad zjawiskiem kierowania się regułami²⁹.

Przy czym można założyć, że istnieje tak zwana logika ewolucji,
zgodnie z którą kształtuje się normatywność abstrakcyjna. Dlatego też:

- a) normatywność abstrakcyjna kształtuje się stopniowo, czyli nie
może być żadnego przeskoku z normatywności rudymen-
tarnej do abstrakcyjnej;
- b) normatywność abstrakcyjna jest efektem „sprzężenia zwrot-
nego”, które występuje pomiędzy teorią a praktyką. Oznacza to
więc, że kolejne tworzone przez człowieka teorie reguł i źródeł
normatywności mają wpływ na nasze działanie – czyli naszą
praktykę normatywną;
- c) normatywność abstrakcyjna stanowi rozwinięcie normatywno-
ści rudymen-
tarnej i nie może stać w opozycji do niej. Z tego
powodu reguły powstałe na poziomie rudymen-
tarnym muszą
posiadać choćby „załączkową formę obiektywności i być w jakiś
pierwotny sposób racjami”³⁰.

Teza IV głosi, że na poziomie rudymen-
tarnym reguły istnieją
tylko w ramach pewnej struktury, czy systemu wielu reguł. Nato-
miast poziom reguł abstrakcyjnych pozwala na samodzielne istnie-
nie, niezależne od struktury. W praktyce społecznej na poziomie

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

rudymenarnym nie stwierdzono możliwości wytworzenia tylko jednej reguły, bowiem możliwość kierowania się regułą rudymenarną determinowana jest istnieniem złożonego systemu reguł. Natomiast w przypadku reguł abstrakcyjnych można ustanowić system, który składa się tylko z jednej lub dwu reguł.

Teza V stwierdza, że na poziomie reguł rudymenarnych nie ma poznawczych kryteriów indywiduacji wszystkich reguł. Z kolei na poziomie reguł abstrakcyjnych owe reguły można indywidualizować.

nie oznacza to wszakże, iż reguł rudymenarnych w ogóle nie da się wyróżnić, bo tworzą one strukturę o zamazanych konturach. Chodzi raczej o to, iż reguły rudymenarne można indywidualizować na wiele sposobów. Dopiero, gdy zaczynamy dokonywać refleksji nad naszymi praktykami społecznymi i z pomocą języka zaczynamy formułować (wypowiadać) reguły, przypisywać je do poszczególnych podsystemów itd., można mówić o jednoznacznym ich wyróżnianiu³¹.

Teza VI głosi, że normatywność na poziomie reguł rudymenarnych jest holistyczna, ponieważ przypisana jest pierwotnie całemu systemowi reguł. Natomiast normatywność na poziomie reguł abstrakcyjnych jest antyholistyczna, a więc może, lecz nie musi być przypisana pierwotnie poszczególnym regułom.

Z tych tez można wyprowadzić następujący wniosek: na poziomie rudymenarnym (pierwotnym, podstawowym, elementarnym) wszystkie reguły mają charakter normatywny, a więc posiadają to, co Brożek nazywa „siłą normatywną”. Natomiast reguły w sensie abstrakcyjnym pojawiają się w wyniku rozwoju abstrakcyjnego pojęcia reguły i nie są obiektywnymi racjami działania. Autor tej koncepcji jest przekonany, że w codziennej praktyce dokonywania wyborów moralnych nie kierujemy się ani regułami rudymenarnymi, ani abstrakcyjnymi, ale regułami pośrednimi. Reguły pośrednie, posiadające jednocześnie pewne cechy systemu rudymenarnego i pewne cechy systemu

³¹ Tamże, s. 21.

abstrakcyjnego, mogą pojawiać się zarówno spontanicznie jak i abstrakcyjnie. System tak zwanych reguł pośrednich spełnia podstawową rolę w społecznej egzystencji człowieka, gdyż jest ufundowany na praktyce społecznej. Pomysł na wprowadzenie do systemu reguł tak zwanych reguł pośrednich, które stają się swoistym rusztowaniem dla tego, co „tradycyjnie traktuje się jako przedmioty świata 3”, jest interesującym uzupełnieniem koncepcji Poppera. Można więc stwierdzić, że system reguł pośrednich wpływa na zachowanie i postawy ludzi na zasadzie sprzężenia zwrotnego i tym samym „wzmacnia regularność praktyk społecznych”. W oparciu o reguły pośrednie możemy tworzyć obiekty abstrakcyjnego świata 3.

Zagadnienie normatywności i stanowienia reguł moralnych oraz prawnych, w myśl poczynionych tu ustaleń, można podsumować następująco. Istnieje w odniesieniu do moralności i prawa normatywność abstrakcyjna oraz normatywność pośrednia. To stwierdzenie daje odpowiedź na interesujące nas pytanie, w jaki sposób reguły moralne lub prawne stają się racjami naszego działania. Nie można jednak na podstawie tych rozważań dać odpowiedzi na pytanie, które reguły powinny być racjami działania.

Kolejnym ważnym wnioskiem jest to, że nie istnieje tak zwane źródło normatywności. Nie ma więc fundatora normatywności.

Normatywność nie jest wynikiem niczyjej decyzji (ani woli suwerena, ani woli społeczności wyrażonej w umowie społecznej, nie jest też nakazem rozumu praktycznego). Nie jest też ona elementem struktury rzeczywistości, nie wynika z *sui generis* charakteru norm moralnych czy prawnych³².

Czym w takim razie jest normatywność?

Przedstawiona tu propozycja zakłada, że normatywność jest wytworzona poprzez stany mentalne człowieka, czyli odpowiednie nastawienie psychiczne, jak również poprzez regularności występujące w zachowaniach społecznych. Ludzie od swoich narodzin aż do

³² Tamże, s. 24.

śmierci zachowują się w pewien określony sposób; oczywiście owa regularność zachowań społecznych uzależniona jest od kultury danej społeczności. Jednakże mocą sprzężenia zwrotnego te regularności są także generowane poprzez istniejące już reguły. Krytyczne uwagi pod adresem monizmu i dualizmu ontologicznego nie zaowocowały jednak w tym przypadku zbyt oryginalnym pomysłem. Bowiem powoływanie się na tak zwany świat 3 Poppera oraz reguły języka w oparciu o założenia Wittgensteina, a także stworzenie niezbyt jasnej koncepcji reguł pośrednich, od których przede wszystkim ma zależeć postępowanie człowieka przestrzegającego, lub też nie, reguł moralnych i prawnych, nie jest pomysłem w pełni przekonującym. Koncepcja ta tym bardziej budzi zastrzeżenia, bowiem jest oparta na nie do końca wyjaśnionej teorii emergencji i superwencji. Pomysłowość teoretyków moralności i prawa bazująca na zasadzie jakiejś pierwotnej formy normatywności zawodzi, z kolei założenie istnienia absolutu w postaci Boga, czy rozumu praktycznego, który narzuca pierwotnej (dzikiej) naturze człowieka abstrakcyjne reguły i wartości, również nie satysfakcjonuje. Być może w takim razie źle formułujemy pytanie o normatywność. Może bardziej zadowalające efekty przyniosłoby pytanie nie o istotę normatywności, ale o praktyczne i społecznie użyteczne zastosowanie reguł moralności i prawa.

ZAKOŃCZENIE

Jestem przekonana, że myślenie o wartościach to nie kaprys abstrakcyjnego umysłu, lecz praktyczna potrzeba człowieka, który żyje i działa wśród innych ludzi w określonym czasie i miejscu oraz który pragnie, by jego życie było sensowne i szczęśliwe. Naukowy namysł nad wartościami początkowo nie skupiał się w sposób szczególny na pojęciach sensu życia i szczęścia, bowiem koncentrował się przede wszystkim na ontologicznej analizie wartości. Jednakże sens życia nie może być eliminowany z tego typu rozważań, bo wówczas, mówiąc o wartościach, zapominamy o człowieku, który ma je stosować i którego one dotyczą. Zatem podstawowe pytanie nurtujące ludzi, a dotyczące sensu życia i szczęścia, można zrozumieć tylko wtedy, gdy w refleksji nad nim odwołamy się do wartości. To wartości bowiem, jako istotne czynniki naszej egzystencji, ów sens determinują. Problem ten rozważam w monografii, odwołując się zarówno do poglądów Platona i Arystotelesa jako reprezentantów tak zwanego okresu przedakcyjologicznego, jak również do refleksji aksjologicznej: między innymi Hartmanna, Rickerta oraz Marquarda. Możemy o sobie powiedzieć, że nasze życie ma sens wówczas, gdy w sposób suwerenny i zaplanowany podejmujemy decyzje dotyczące tego, co w życiu robimy. Dlatego kolejnym problemem poddanym analizie jest wynikanie zachodzące między kategorią wartości i wolnością. W tym kontekście pojawia się refleksja nad pojęciem wolnej woli, wolnego stanowienia i ograniczeń z tym związanych.

Po określeniu płaszczyzny, w której działają wartości, a są nimi niewątpliwie kategorie sensu i wolności, przystępuję do przyjrzenia się różnym koncepcjom wartości. Zaczynam od poglądu stwierdzającego, że wartości są obiektywnymi własnościami przedmiotów i determinują uczucia, które mają charakter poznawczy (Lotze). Potem przedstawiam intuicjonizm i intencjonalność, prowadzące między innymi do tak zwanej logiki uczuć (Brentano, Husserl, Scheler). Pokazuję również, że świat faktów, czyli to, co stanowi przedmiot wiedzy obiektywnej, nie zawiera wartości jako takich (Wittgenstein), bo wartości są wprowadzane w świat poprzez wolę podmiotu.

Jedną z dominujących we współczesnej refleksji aksjologicznej jest jednak koncepcja traktująca wartości jako relacje zachodzące między człowiekiem jako poznającym podmiotem i przedmiotem poznania. Wartości będące przedmiotem aksjologii są w tej koncepcji traktowane jako akt wyobraźni podmiotu, ale jednocześnie nie powinny one zbyt dowolnie odbiegać od konkretnych rzeczy realnie istniejących (Whitehead). Istnieje zatem specyficzna relacja zachodząca między podmiotem i przedmiotem, a pole tych relacyjnych oddziaływań nie jest zamknięte, ale jednak ograniczone zespołem działań doskonalących życie człowieka. Koncepcja relacyjności wartości jest w tej monografii dookreślona postrzeganiem ich jako *modus entis*, czyli wartości są traktowane jako sposób istnienia (Czeżowski), jako jedna z modalności. Dlatego też sens egzystencji człowieka ma ścisły związek z sądami o wartościach, bowiem pojęcie sensu życia i sensu działania można orzec tylko wtedy, gdy posiada ono właściwą, harmonijną i celową formę. Kolejnym według mnie istotnym dookreśleniem wartości jako swoiście postrzeganej relacyjności jest potraktowanie jej jako wydarzenia (*l'évènement*). Ten sposób widzenia wartości (Badiou) daje nam oryginalną i inspirującą płaszczyznę rozważań. Wartość potraktowana jako wydarzenie powinna być związana i wynikać z transświatowej uniwersalnej wartości, czyli z nauki, sztuki, polityki i miłości.

Prezentowany w monografii sposób widzenia wartości generuje następny problem, który dotyczy wpływu wartości na kształtowanie

tożsamości podmiotu. Nowoczesna tożsamość jest najczęściej determinowana przez ekspozycję takich wartości jak zysk i konsumpcja, rodzących postawy oparte na egoizmie oraz narcyzmie. Upowszechnianie owych postaw wśród ludzi staje się powodem ucieczki od wolności i uchylania się od odpowiedzialności za swoje czyny. Dlatego mówi się o kryzysie wynikającym z niedojrzałej tożsamości ludzi, którzy infantylizują się, nie są w stanie funkcjonować samodzielnie w życiu, cierpią na depresję i egzystencjalną bezradność, są nadmiernie agresywni i roszczeniowi (Legendre). Potrzeba afiliacji i normatywności (Brożek) jest jednym ze sposobów zapobiegania kryzysowi „płynnej” tożsamości. Dlatego tak istotną rzeczą jest uświadomienie sobie oddziaływania norm moralnych i prawnych ufundowanych na wartościach.

Przedstawione w tej monografii rozważania dotyczące przedmiotu aksjologii i dyskusji na temat natury wartości moralnych stanowią autorską propozycję uporządkowania tej bardzo ważnej problematyki. Mimo obaw dotyczących niekompletności owych rozważań starałam się przedstawić pewien metaetyczny schemat dotyczący wartości. Zamiarem moim była więc próba ukazania swoistej refleksyjnej kwerendy „cЕННОści” dynamizujących i uszlachetniających nasze życie, dzięki którym możemy porozumieć się w sprawie człowieka. Zawsze jednak istnieje wrażenie niedosytu, niedopowiedzenia i niezakończenia tego typu dyskusji. Tym bardziej jest to widoczne, gdy autorka owych rozważań nie chce popaść w jakiegokolwiek ideologiczne zamknięcie. Poza tym często można odnieść wrażenie, że pojęcie wartości jest nadmiernie wykorzystywane w kontekstach całkowicie zaprzeczających jego właściwemu użyciu. Chciałabym, by ta monografia w jakiejś mierze przyczyniła się do odpowiedzialnego stosowania słowa „wartość”. Często bowiem się zdarza, że refleksja filozoficzna i moralna, oddając się abstrakcyjnej spekulacji czy wąskim teoretycznym rozważaniom, upodabnia się do hermetycznej wiedzy dostępnej tylko dla wtajemniczonych. Czy tego typu refleksja ma stać się jedynie sztuką dla sztuki? Moim zdaniem – zdecydowanie nie. Rolą filozofa,

etyka zajmującego się problematyką aksjologiczną, jest bowiem także okazywanie pomocy i zrozumienia tym, którzy chcą świadomie określić własny los i znaleźć sens własnego życia, by nie odwracać się od niego z rozpaczą czy niesmakiem.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1956.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1956.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Andrzejewski A., *Uwagi o funkcjonowaniu eksperymentów myślowych w filozofii*, „Edukacja Filozoficzna” 2012, nr 54.
- Augustyn, *Contra adversarias Legis et Prophetarum*, w: J. Salij, *Rozmowy ze świętym Augustynem*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1977.
- Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2001.
- Badiou A., *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Paris 1998.
- Badiou Badiou A., *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.
- Badiou A., *Conditions*, Bloomsbury Academic, London 2017.
- Badiou A., *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Paris 1998.
- Badiou A., *Etyka. Szkice o świadomości zła*, tłum. P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Badiou A., *The event as trans-being*, w: A Badiou, *Theoretical writings*, tłum. R. Brassier, A. Toscano, Continuum International Publishing Group, London–New York 2004.
- Badiou A., Torby F., *La philosophie et l'évènement*, Éditions Germina, Paris 2010.

- Badiou A., *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Nous, Caen 2003.
- Badiou A., *Logiques des mondes. L'être et l'évènement*, t. 2, Seuil, Paris 2006.
- Badiou A., *Manifesty dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Badiou A., *Métaphysique du bonheur réel*, PUF, Paris 2015.
- Badiou A., *Petit manuel d'inesthétique*, Seuil, Paris 1997.
- Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Korporacja Ha!art, Kraków 2007.
- Baumann Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- Baumann Z., *Tożsamość – jaka była, jest i po co?*, w: A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*, Wydawnictwo LTW, Warszawa 2010.
- Bindreiter U., *Why Grundnorm?*, Kluwer, Dordrecht 2002.
- Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Brajdak J., *Cierń w ciele. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Brandt R.B., *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, tłum. B. Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Bremer J., *Kilka uwag o tożsamości podmiotu*, „Diametros” 2006, nr 7.
- Brentano F., *O źródle poznania moralnego*, PWN, Warszawa 1989.
- Brentano F., *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis*, Verlag Meiner, Hamburg 1955.
- Brożek B., *Normatywność prawa. Szkic teorii. (Normativity of law. Outline of a theory)*, „Logos i Ethos” 2010, nr 1(28), s. 29–66.
- Brubaker R., Junqua F., *Au – delà de „l'identité”*, „Actes de la recherche en sciences sociales” 2001, nr 139, www.persee.fr/doc/arss, [dostęp: 25.02.2019].
- Butler J., *Bodies that matter*, Routledge, London 1993.
- Cassirer E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Verlag Mohr, Tübingen 1932.
- Czeżowski T., *Czym są wartości?*, w: T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*, PWN, Warszawa 1965.
- Czeżowski T., *Etyka jako nauka empiryczna*, w: P. Smoczyński (red.), *Pisma z etyki i teorii wartości*, Ossolineum, Wrocław 1989.
- Czeżowski T., *Pisma z etyki i teorii wartości*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa 1989.
- Czeżowski T., *Transcendentalia – przyczynek do ontologii*, „Ruch Filozoficzny” 1977, t. XXXV, nr 1–2.

- Derrida J., *Χώρα/Chora*, tłum. M. Gołębowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Dewey J., *Theory of valuation*, University of Chicago Press, Chicago 1939.
- Drabarek A., *Kategoria ojca w poglądach Pierre Legendre*, „Psychologia Wychowawcza” 2014, t. XLVIII(LXII), nr 6.
- Drabarek A., *Kłopoty z pojęciem tożsamości*, w: Z. Melosik, M.J. Szymański (red.), *Tożsamość w warunkach zmiany społecznej*, APS, Warszawa 2016, s. 152–162.
- Drabarek A., *Normativity as the reason for action*, w: M. Gołębowska (red.), *Cultural normativity. Between philosophical apriority and social practices*, Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2017.
- Drabarek A., *O poznawaniu dobra moralnego. Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.
- Drabarek A., *Podmiot wartościowanie działanie*, Wydawnictwo APS, Warszawa 2011.
- Drabarek A., *The problem of intuitive perception of moral values in Lvov-Warsaw School of Philosophy*, w: J. Bobryk (red.), *Language, values, actions. The Lvov-Warsaw School and selected problems of modern psychology, semiotics and philosophy*, Instytut Psychologii PAN, Warszawa 2016.
- Drabarek A., *Stawanie się egzystencji poprzez sytuacje graniczne w filozofii S. Kierkegarda*, w: S. Jaranowska (red.), *Człowiek w sytuacji granicznej. Filozoficzne, kulturowe i historyczne wymiary refleksji i jej implikacje pedagogiczne*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji – Państwowego Instytutu Badawczego, Radom 2015.
- Drabarek A., *Wartości moralne i działanie w procesie edukacji dla bezpieczeństwa*, w: A. Skrabacz, L. Kanarski (red.), *Edukacja dla bezpieczeństwa. Teoria i praktyka*, Wojskowe Centrum Edukacji Obywatelskiej, Warszawa 2014.
- Drwięga M., *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998.
- Dziadkowiec J., *Tworzenie świata – stwarzaniem Boga. Metafizyka Samuela Aleksandra i Alfreda Northa Whiteheada*, w: M. Czarnuch, J. Oko (red.), *Finding design in nature? Interdyscyplinarna dyskusja wokół ewolucji*, Wydawnictwo Emmanuel, Katowice 2007, s. 15–27.
- Fabian R., *Christian von Ehrenfels Leben und Werk*, Rodopi, Amsterdam 1986.
- Filek J., *Z badań nad istotą wartości etycznych*, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996.

- Fodor J., *O niemożliwości nabywania silniejszych struktur*, w: K. Rosner (red.), *Noama Chomsky'ego próba rewolucji naukowej*, IFiS PAN, Warszawa 1995.
- Ford L.S., *Tomasz z Akwinu a współczesne prądy filozoficzne*, tłum. I. Mazurek, w: J. Życiński (red.), *Bóg i przyroda w filozofii procesu*, „Znak-Idee” 1992, nr 5.
- Fuller L.L., *Moralność prawa*, tłum. S. Amsterdamski, PIW, Warszawa 1978.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993.
- Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje. Wybór pism*, tłum. K. Michalski, PIW, Warszawa 1979.
- Galewicz W., *Analiza dobra*, Wydawnictwa UJ, Kraków 1988.
- Galewicz W., *N. Hartmann*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.
- Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Gilson E., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Kraków 1958.
- Goffman E., *Rytuał interakcyjny*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Gołaszewska M., *Istota i istnienie wartości. Studium o wartościach estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*, PWN, Warszawa 1990.
- Goninlock J., *John Dewey's philosophy of value*, Humanities Press, New York 1972.
- Hall S., *Introduction: Who needs 'identity'?*, w: *Questions of cultural identity*, Stuart Hall & Paul du Gay, London 1996.
- Hart H., *Eseje z filozofii prawa*, tłum. J. Woleński, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001.
- Hartmann N., *Metafizyczny problem wartości*, w: W. Galewicz (red.), *Z fenomenologii wartości*, Wydawnictwo PAT, Kraków 1988.
- Hartmann N., *Problem wartości w filozofii współczesnej*, w: W. Galewicz, *N. Hartmann*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.
- Hegel G.W., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Zweiter Teil: Die Naturphilosophie (1830)*, (wersja online), <http://www.hegel.de>.
- Hegel G.W., *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1999.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa 1977.

- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Gesamtausgabe*, II. Abt.: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. K. Held, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1990.
- Heidegger M., *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über Humanismus*, Francke, Bern 1947.
- M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1995.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1985.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1928.
- Husserl E., *Medytacje Kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1988.
- Jakuszko H., *Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutra do Herdera*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.
- James W., *Pragmatyzm*, tłum. Cezary Ciesliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995.
- Janikowski W., *Transcendentalia w teorii wartości Tadeusza Czeżowskiego*, w: W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Tadeusz Czeżowski (1889–1981). Dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, s. 161–169, <https://www.academia.edu/4215310/Trans> [dostęp: 19.05.2019].
- Jedynak S., *Myśl etyczna Clarence’a I. Lewisa*, w: S. Jedynak, L. Gawor (red.), *Etyka XX wieku*, t. 1, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.
- Jusiak J., *Subiektywistyczny aktualizm*, w: J. Dębowski, M. Hetmański (red.), *Szkice epistemologiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990, s. 139–150; <http://bacon.umcs.lublin.pl/~jjusiak/dokumenty/artykuly/SubiektywistycznyAktualizm.pdf> [dostęp: 19.05.2019].
- Jusiak J., *Filozofia nauki i teoria poznania Alfreda Northa Whiteheada*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.
- Jusiak J., *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.

- Kaniowski A.M., *Filozofia praktyczna Immanuela Kanta – jej siła i słabości*, „Diametros” 2004, nr 2.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Karpiński P., *Paul Ricoeur w poszukiwaniu tożsamości człowieka. Osoba i jej tożsamość*, „Kwartalnik Naukowy” 2013, nr 4(16).
- Kim J., *Umysł w świecie fizycznym*, tłum R. Poczobut, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.
- Kłoskowska A., *Kultura narodowa u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Kłosowicz S., *O wierności wydarzeniu. Studium na temat poglądów etycznych Alaina Badiou*, Wydawnictwo Stowarzyszenia Filomatów, Redakcja Liberi Libri, Warszawa 2016, <https://liberilibri.pl/klosowicz> [dostęp: 19.05.2019].
- Korsgaard Ch.M., *The sources of normativity*, “The Tanner Lectures on Human Values”, t. XV, Salt Lake City 1994 (wersja online), https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/k/korsgaard94.pdf [dostęp: 19.05.2019].
- Kubera J., *Po postmodernizmie, czyli silne identyfikacje i słabe tożsamości*, „Nauka” 2013, nr 1.
- Kubiński G., *Alain Badiou. Ontologia mnogości*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2009.
- Kuźniarz B., *Pierwszy krok w chmurach: o teorii siedliska wydarzeniowego Alaina Badiou*, „Diametros” 1984, nr 37, s. 69–84, czasopismo internetowe, www.diametros.iphils.uj.edu.pl [dostęp: 23.02.2019].
- Kropiwnicki A., *Uniwersalizm, który nadszedł*, „Le Monde Diplomatique” 2007, nr 5.
- Lang W., Wróblewski J., Zawadzki S., *Teoria państwa i prawa*, PWN, Warszawa 1986.
- Lawrence N., *Time, value and the self*, w: I. Leclerc (red.), *The relevance of Whitehead: philosophical essays in commemoration of the centenary of the birth of Alfred North Whitehead*, Allen & Unwin, London 1961.
- Lazari-Pawłowska I., *Metaetyka*, PWN, Warszawa 1975.
- Legendre P., *Zbrodnia kaprala Lortiego. Traktat o Ojcu*, tłum. A. Dwulit, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2011.

- Lewis C.I., *An analysis of knowledge and valuation*, Open Court, La Salle, Illinois 1946.
- Liebert A., *Das Problem der Geltung*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1920.
- Lipiec J., *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, FALL, Kraków 2001.
- Lipiec J., *W przestrzeni wartości. Studia z ontologii wartości*, Harcerska Oficyna Wydawnicza, Kraków 1992.
- Locke J., *O tożsamości i różnicy*, w: J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955.
- Lotze R.H., *Logik*, Weidmann, Leipzig 1843.
- Lotze R.H., *Metaphysik*, Weidmann, Leipzig 1841.
- Lotze R.H., *Über Bedingungen der Kunstschönheit*, w: D. Peipers (red.), *Kleine Schriften*, Hirzel, Leipzig 1885.
- Lotze R.H., *Über den Begriff der Schönheit*, w: D. Peipers (red.), *Kleine Schriften*, Hirzel, Leipzig 1885.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Lubowicka G., *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000.
- Łagodzki W., Pyszczek G. (red.), *Filozofia. Leksykon PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Łukasiewicz D., *Analiza i egzystencja w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego i Mariana Przełęckiego*, „Analiza i Egzystencja” 2011, nr 15.
- Łukasiewicz D., *Kilka uwag do metaetycznych poglądów Kazimierza Twardowskiego*, „Etyka” 2004, nr 37.
- Łukasiewicz D., *Źródła, zasady i perspektywy realizmu moralnego Tadeusza Czeżowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 2009, t. LXVI, nr 4.
- Marchart O., *Nothing but a truth: Alain Badiou's „philosophy of politics”*, „Heideggerians Poligraph” 2005, nr 117.
- Marquard O., *W sprawie dietyki oczekiwania na sens*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 1988, nr 6.
- Meinong A., *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, Leuschner & Lubensky, Graz 1894.
- Messer A., *Wertphilosophie der Gegenwart*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1930.
- Metallmann J., *Filozofia przyrody i teoria poznania A.N. Whiteheada*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1924, z. 4.

- Moń R., *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.
- Moore G.E., *Zasady etyki*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1919.
- Mościcki P., *Polityka teatru. Eseje o sztuce angażującej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.
- Mounier E., *Co to jest personalizm*, tłum. A. Krasieński, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1960.
- Niemczuk A., *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii. Relacjonistyczne próby przezwyciężenia trudności obiektywizmu i subiektywizmu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1994.
- Niemczuk A., *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005.
- Niemczuk A., *Błąd teoretyzmu w aksjologii*, „Kultura i Wartości” 2012, nr 3.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Jakuba Mortkowicza, Warszawa 1910.
- Nowakowski D., *Św. Augustyn a paradoks zła*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica” 2010, nr 23.
- Oakeshott M., *Filozofia polityki*, w: M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Parfit D., *Racje i osoby*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Parfit D., *Reasons and persons*, Oxford University Press, Oxford 1984.
- Paulson S.L., *Four phases in Hans Kelsens legal theory? Reflections on a periodization*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1998, nr 18, s. 153–166.
- Perry R.B., *The general theory of value*, Longmans, Green, New York 1926.
- Picard M., *Values, immediate and contributory, and their interrelations*, New York University Press, New York 1920.
- Platon, *Gorgias*, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.
- Polin R., *Le création des valeurs*, Presses Universitaires de France, Paris 1944.
- Polin R., *The philosophy of values in France*, w: M. Farber (red.), *Philosophy thought in France and the United States*, University of Buffalo, Buffalo, New York 1950.
- Polin R., *Values beyond science*, w: E. Laszlo, J.B. Wilbur (red.), *Human values and natural science*, Gordon & Breach, New York 1970.

- Popper K., J. Eccles, *The self and its brain*, Springer Verlag, New York 1977.
- Popper K., *Wiedza a zagadnienia ciała i umysłu. W obronie interakcji*, tłum. T. Baszniak, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.
- Popper K., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Rickert H., *System der Philosophie*, Band I, Verlag Mohr, Tübingen 1921.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Rosiak M., *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów metafizycznych*, TAIWPN Universitas, Kraków 2011.
- Sartre J.-P., *Drogi wolności*, tłum. J. Rogoziński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Sartre J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1979.
- Sartre J.-P., *Wolność i odpowiedzialność*, w: L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1927.
- Schelling F.M., *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 2003.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831–1939*, tłum. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Sennett R., *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwa Literackie Muza, Warszawa 2009.
- Shaftesbury A. et al., *The British moralists*, t. 2, Clarendon Press, Oxford 1897.
- Sidgwick H., *Outlines of the history of ethics*, Macmillan, London 1949.
- Skowroński L., *Jaki sens ma „dobro” w księdze I Etyki nikomachejskiej?*, „Przeгляд Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 1(61).
- Sosnowski L., *L. Wittgenstein – transcendentalizm a problem wartości*, w: J. Lipiec (red.), *Studia z ontologii i epistemologii wartości*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1990.

- Szahaj A., *O komunikacyjnym zwrocie w teorii krytycznej Jurgena Habermasa*, w: A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Szkuclarek T., Melosik Z., *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 1998.
- Szyszkowska M., *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
- Taylor Ch., *What is Human Agency*, „Human Agency and Language. Philosophical Papers”, t. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 15–44.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6: *Człowiek*, tłum. P. Belch, „Veritas”, Londyn 1980.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 2, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2007.
- Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne, Pisma zebrane*, t. 1, PWN, Warszawa 1971.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, PWN, Warszawa 1988.
- Tischner J., *Epizody sensu*, „Logos i Ethos” 1999, nr 1.
- Tischner J., *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006.
- Tischner J., *Wstęp do filozofii osoby*, w: N. Cieślińska, P. Rudziński (red.), *Fermentum massae mundi. Jackowi Woźniakowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Agora, Warszawa 1990.
- Twardowski K., *Etyka*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994.
- Twardowski K., *O treści i przedmiocie przedstawień*, w: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.
- Twardowski K., *Wykłady z etyki*, „Etyka” 1974, nr 13.
- Twardowski K., *Wykłady z etyki naukowej*, „Etyka” 1973, nr 12.
- Wasilewski A., *Antyponowoczesność Alaina Badiou*, „Diametros” 2016, nr 50.
- Whitehead A.N., *The function of reason*, Princeton University Press, Princeton 1929.
- Whitehead A.N., *Matematyka i dobro*, tłum. J. Jusiak, „Colloquia Communia” 1987, nr 3–4.

- Whitehead A.N., *Nauka i świat nowożytny*, tłum. i wstęp M. Kozłowski i M. Pieńkowski OP, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1987.
- Whitehead A.N., *Nieśmiertelność*, tłum. J. Jusiak, „Colloquia Communia” 1987, nr 3–4.
- Whitehead A.N., *Process and reality. An essay in cosmology*, first edition: Macmillan, New York 1929; corrected edition: Free Press, New York 1978.
- Whitehead A.N., *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1997.
- Weisenbeck J.D., *Alfred North Whitehead's philosophy of values*, Mt. St. Paul College, Waukesha, Wisconsin 1969.
- Werkmeister H.W., *Historical spectrum of value theories*, Johnsen Publ. Co., Nebraska 1972.
- Wiśniewski R., *Belkot aksjologiczny w komunikacji międzyludzkiej*, w: E. Okońska, K. Stachiewicz (red.), *Co się dzieje z wartościami. Próba diagnozy*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009, s. 157–172.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. i wstęp B. Wolniewicz, wyd. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1970 (wyd. 1), 1997 (wyd. 2).
- Woleński J., *Z zagadnień analitycznej filozofii prawa*, PWN, Kraków–Warszawa 1980.
- Ziembiński Z., *Wstęp do aksjologii dla prawników*, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1990.
- Żegleń U., *Refleksja metodologiczna nad kategorią umysłu*, w: W. Dziarnowska, A. Klawiter (red.), *Mózg i jego umysły*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2006.

Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej
Wydanie pierwsze
Arkuszy drukarskich 12,75
Skład i łamanie: AnnGraf Anna Szelağ
Druk ukończono w czerwcu 2019
Druk i oprawa: Fabryka Druku

[Publikacja] zmusza czytelnika do poważnego zastanowienia się nad tym, czy jego dotychczasowe poglądy w ogóle są spójne i czy mogą nadal służyć jako fundament dla dokonywanych interpretacji życia społecznego i oceny już istniejących propozycji. W wywodach autorki rozważania aksjologiczne mają charakter metafizyczny, gdyż są mocno osadzone w ontologii, epistemologii, logice, a także mają bliski związek z problemami estetycznymi. Autorka daje do zrozumienia, że w zasadzie nie da się prowadzić poważnych dyskusji w etyce bez wyrobienia sobie spójnego stanowiska w kwestiach aksjologicznych.

Z recenzji dr hab., prof. UZ Stefana Konstańczaka

Przedłożony do recenzji tekst książki Anny Drabarek zasługuje na uwagę. Podejmuje ona w nim ważny problem dotyczący natury i sposobu istnienia wartości. W jednym z rozdziałów przywołuje poglądy A. Badiou, który napisał, nieco zgryźliwie, że ciężkie zadanie czeka filozofa, który chce wyzwolić nazwy od prostytuujących je sposobów użycia [...]. Chodziło mu o nazwę „etyka”. Myślę, że to cięte stwierdzenie dałoby się doskonale odnieść do nazwy/pojęcia „wartość”. Dlatego też popieram pomysł zaprowadzenia pewnego porządku w tym względzie. Przysłuchując się dyskusjom na temat wartości europejskich, chrześcijańskich, ludzkich, odnoszę wrażenie, że słowo to stało się swoistym wytrychem. Jakikolwiek uporządkowanie problematyki związanej z naturą wartości czy sposobem ich istnienia zasługuje na docenienie. Publikacja książkowa pozwoli, mam nadzieję, na bardziej precyzyjne wypowiedzianie się na ten temat i uświadomi ogrom problemów z tym związanych.

Z recenzji ks. prof. dr hab. Ryszarda Monia

ISBN 978-83-66010-30-7

