

Oblicza
doświadczenia
aksjologicznego
studia i rozprawy

Redakcja naukowa
Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub

Akademia Ignatianum
Wydawnictwo WAM

Kraków 2011



UNIVERSUM
philosophiae

Seria pod redakcją Andrzeja Gielarowskiego i Piotra Janika

- *Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy* pod redakcją Piotra Duchlińskiego i Grzegorza Hołuba

- *Ludwig Wittgenstein „przydzielony do Krakowa”/„Krakau zugeteilt”*, wydawcy/herausgeber Józef Bremer, Josef Rothhaupt
- *Rozum – Serce – Smak. Pamięci Profesor Izydory Dąbskiej (1904-1983)*, red. naukowa Jerzy Perzanowski, red. tomu Piotr Janik
- *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy*, pod red. Piotra Duchlińskiego i Grzegorza Hołuba
- *Michel Henry – fenomenolog życia*, pod red. Andrzeja Gielarowskiego i Roberta Grzywacza
- *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, pod redakcją Piotra Duchlińskiego

Publikacje ukazujące się w ramach serii „Universum Philosophiae” kierowane są do czytelnika zainteresowanego refleksją filozoficzną na poziomie akademickim. Celem serii jest przede wszystkim prezentacja badań naukowych pracowników Instytutu Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie.

© Akademia Ignatianum, 2011
31-501 Kraków, ul. Kopernika 26

Recenzent: Prof. dr hab. Ryszard Wiśniewski, UMK – Toruń

Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych
na działalność statutową
Wydziału Filozoficznego WSFP „Ignatianum”
w 2011 roku

Projekt okładki: Joanna Panasiewicz
Opracowanie techniczne: Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-094-0 (Ignatianum)
ISBN 978-83-7505-882-6 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. 12 62 93 200 • fax 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-256 • fax 12 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA INTERNETOWA
<http://WydawnictwoWAM.pl>
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 012 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM • ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

Spis treści

PIOTR DUCHLIŃSKI, GRZEGORZ HOŁUB	
<i>Wstęp</i>	9
Studia i rozprawy	
Część I	
Doświadczenie aksjologiczne w wybranych koncepcjach filozoficznych	17
ANTONI SIEMIANOWSKI	
<i>O udziale i roli uczuć w doświadczeniu wartości</i>	19
KRZYSZTOF STACHEWICZ	
<i>Doświadczenie aksjologiczne w perspektywie wyrażalności i niewyrażalności</i>	41
RYSZARD MOŃ	
<i>Wielowymiarowość doświadczenia moralnego</i>	61
LESŁAW HOSTYŃSKI	
<i>Doświadczenie wartości utylitarnych</i>	79
WIESŁAW WÓJCIK	
<i>Doświadczenie aksjologiczne a filozoficzna kategoria podobieństwa</i>	99
WANDA KAMIŃSKA	
<i>O doświadczeniu aksjologicznym na gruncie postmodernizmu. Próba analizy etycznej</i>	113

KRZYSZTOF SERAFIN	
<i>Doświadczenie aksjologiczne w filozoficznym ujęciu Ks. Józefa Tischnera</i>	143
JAROSŁAW KUCHARSKI	
<i>Czy wartości istnieją obiektywnie? Teoria błędu Johna Mackiego</i>	161
BARTŁOMIEJ SAPIŃSKI	
<i>O doświadczeniu wartości pierwszej. Esej o różnicy aksjologicznej</i>	187
ALICJA KARŁOWSKA	
<i>Słowo i czyn w perspektywie aksjologicznej. Analiza i interpretacja wybranych zagadnień w tekstach H. Arend</i>	211
PAULINA KORPAL-JAKUBIEC	
<i>Od pocieszenia do utrapienia. Przeżycie wartości estetycznych w ujęciu Fryderyka Nietzschego</i>	227
JAN PIASECKI	
<i>Ontologia wartości a etyka. Na marginesie teorii wartości R. Ingardena</i>	241
PIOTR DUCHLIŃSKI	
<i>Epistemologiczne i ontologiczne założenia wypowiedzi normatywnych w etyce teoretycznej R. Ingardena. Analiza semiotyczno-fenomenologiczna</i>	259
ANNA MARKIEWICZ	
<i>Sztuka zwykłego doświadczenia w estetyce Johna Deweya</i>	295
MACIEJ BAŁA	
<i>Aksjologiczny charakter doświadczenia religijnego</i>	319
JOANNA MYSONA BYRSKA	
<i>Demokracja, mass media i gra wartościami</i>	333
Część II	
Doświadczenie aksjologiczne w wybranych naukach szczegółowych	349
BOGUSŁAW WÓJCIK	
<i>Intencjonalność biologiczna podłożem pierwotnego doświadczenia aksjologicznego</i>	351
MONIKA STANKIEWICZ-KOPEĆ	
<i>O wartościach w czasach zagrożenia. O konflikcie wartości w „Konradzie Wallenrodzie” Adama Mickiewicza w kontekście pokoleniowych doświadczeń rówieśników poety</i>	363

BEATA LEGUTKO	
<i>Filozofia i psychologia. Między powinnością a wartością</i>	383
AGNIESZKA KACZMARCZYK-THIER	
<i>O aksjologicznym doświadczeniu świata przyrody. Między antropocentryzmem a biocentryzmem</i>	401
AGNIESZKA KOWALIK-LEKKA	
<i>Doświadczenie wartości – konstytutywny element uprawiania nauki</i>	423
ADAM ŚWIERZYŃSKI	
<i>Doświadczenie wartości w poznaniu naukowym</i>	441
STEFAN FLOREK	
<i>Kognitywistyka wobec problematyki aksjologicznej</i>	465
AGNIESZKA SALAMUCHA	
<i>Intuicja a doświadczenie aksjologiczne. Studium z odniesieniem do pedagogiki</i>	487
MAŁGORZATA GRUCHOŁA	
<i>Doświadczenie aksjologiczne w ujęciu socjologicznym</i>	501
DANUTA ŁUGOWSKA	
<i>Etyka zawodu terapeuty a relacja z pacjentem uzależnionym. Impresje psychologiczno-aksjologiczne</i>	527
Summary	539
Noty o Autorach	543

PIOTR DUCHLIŃSKI
GRZEGORZ HOŁUB

Wstęp
O wieloaspektowości
doświadczenia aksjologicznego

Zorganizowana i krytyczna refleksja nad doświadczeniem aksjologicznym jest dziełem przede wszystkim nowożytności i współczesności. Jednakże jej pierwociny sięgają daleko wstecz historii ludzkiej myśli, spotykamy je już w mitologii starożytnych Greków. Mitologia nie jest bowiem aksjologicznie neutralna. Przedstawia ona uporządkowany system wierzeń, wartości i przekonań aksjologicznych, odnoszących się do relacji zachodzącej między człowiekiem a bogami olimpijskimi. Niektóre przedstawiane przez grecką mitologię wzorce etycznego zachowania, jak np. legendarna już Antygona, główna bohaterka tragedii Sofoklesa, po dziś dzień stanowią trwałe, wręcz paradygmatyczne punkty odniesienia w kulturze europejskiej w rozwiązywaniu różnych konfliktów i dylematów etycznych. Możemy zatem stwierdzić, że od zarania swojego istnienia *homo sapiens* borykał się z kwestią wartości, ich doświadczenia i realizacji w życiu codziennym. Dawał temu wyraz najpierw poprzez mitologię, za pomocą której starał się racjonalizować świat, a potem przez filozofię, która jako narodziny logosu i przewyższenie mitu do wyjaśnienia natury doświadczenia wartości, użyła rozumu, a nie wyobrażeń opartych na mniej lub bardziej trafnych analogiach opartych na świecie zmysłowym, a dziś daje wyraz tym intuicjom aksjologicznym poprzez spektakularne odkrycia naukowe, które nierzadko przekraczając naszą wyobraźnię, stanowią

przestrzeń doświadczania, a także urzeczywistniania różnych wartości, takich jak: dobro, prawda oraz piękno.

Jest tak niewątpliwie dlatego, że człowiek jest istotą na wskroś aksjologiczną. Znaczy to, że człowiek jest nie tylko *homo sapiens*, *homo religiosus*, *homo socialis* czy *homo politicus*, ale także *homo axiologicus*. Stwierdzenie to, choć nie jest wolne od kontrowersji i trudne jest do uzasadnienia, zdaje się od zrazu rozstrzygać pewien skomplikowany teoretyczny problem odnoszący się do natury człowieka i wartości, a wyrażający się w pytaniu, czy człowiek jest z natury istotą aksjologiczną, tzn. bytem poszukującym wartości na podstawie inklinacji swojej natury, czy może przeciwnie, to kultura, preferowany w danej np. epoce historycznej styl wychowania, socjalizacja społeczna, która indukuje człowiekowi potrzebę poszukiwania wartości jako konieczną dla przetrwania i egzystencji we wspólnocie osób, decydują o jego aksjologiczności o tendencji do poszukiwania, przyswajania i realizowania wartości. Aksjologiczności tej doświadcza, człowiek, jak powiadają filozofowie, nieustannie – tak w spotkaniu ze światem zewnętrznym (przyrodą), jak i z drugim człowiekiem, którego wartościuje, jak wreszcie w spotkaniu z samym sobą, które to spotkanie należy, jak powiadają niektórzy, do najtrudniejszych. Doświadczenie świata, innych i samego siebie nigdy nie jest neutralne.

Doświadczenie aksjologiczne jest, w naszym przekonaniu, integralnym elementem potocznej świadomości każdego człowieka. Poddając badaniu to doświadczenie, nie tworzymy go, lecz zastajemy (napotykamy) w codziennej praktyce moralności. Zakres tego doświadczenia jest bardzo pojemny, co widać już przy analizie danych potocznych. Obejmuje bowiem doświadczenie wartości (etycznych) moralnych, estetycznych, witalnych, hedonistycznych, użytecznych, religijnych, kulturowych, poznawczych, ekonomicznych czy społecznych. Ujawnia się w praktyce poprzez różnego rodzaju wartościowanie. A wartościowanie to ma swoje źródło w doświadczeniu tego, co wartościowe, czyli zakłada jakieś jego poznanie. Na gruncie aksjologii te potoczne wartościowania i doświadczenia, mogą być analizowane i ubierane w garnitur różnych pojęć i kategorii. Nie wykluczone jest również rozpatrywanie czegoś takiego, jak kategoria doświadczenia wartości w ogóle, o której potocznie raczej nie myślimy. W tej materii mają duże zasługi np. fenomenologowie. Każde z tych szczegółowych doświadczeń, o których

wspomnieliśmy powyżej, jeśli zostanie poddane właściwemu teoretycznemu opracowaniu, może prowadzić do ukonstytuowania się szczegółowej nauki o danym typie wartości. I tak np. mamy różne aksjologie szczegółowe, jak etyka, estetyka czy teoria wartości hedonicznych, utylitarnych lub poznawczych. Historycznie przecież było tak, że zanim ukonstytuowała się aksjologia ogólna, jako pierwsze powstawały aksjologie szczegółowe, badające wielorakie typy wartości i ich doświadczeń.

Potocznie – podkreślmy to szczególnie mocno – każdy człowiek, posiada mniej lub bardziej rozwinięte przedrozumienie tego, czym jest doświadczenie wartości. Co należy do owego przedrozumienia, trudno jednoznacznie stwierdzić. Ono samo jest wielostronnie uwarunkowane przez kulturę, tradycję, etos, historię, indywidualne style i preferencje aksjologiczne. Warto podkreślić, że przedrozumienie to, jak pisał w swoim znakomitym *Wprowadzeniu do etyki*, niemiecki filozof Arno Anzenbacher, jest dla uprawiającego etykę niezmiernie ważne. Dostarcza dla teorii fundamentalnych danych w postaci inspiracji, intuicji, pomysłów czy też pierwszych wskazówek, które dopiero na gruncie teorii mogą uzyskać usystematyzowanie, wyjaśnienie, jeśli rzecz jasna przyjmujemy, że aksjologia ma odgrywać funkcję nie tylko opisowo-klasyfikującą, ale też wyjaśniającą. Intuicje stanowiące strukturę przedrozumienia, mogą być w dalszej kolejności albo potwierdzane i rozwijane przez teorię albo też radykalnie odrzucane jako naiwne i niczego niewnoszące dla wyjaśnienia natury wartości. Nigdy jednak nie powinny być w punkcie wyjścia lekceważone i bezzasadnie kwestionowane. Nieliczenie się z nimi może prowadzić do egzotycznych teorii aksjologicznych, przeczących temu, co w swoim własnym doświadczeniu nosi każdy człowiek. Zachodzi zatem wyraźny związek kontynuacji lub też odrzucenia między danymi potocznymi a filozoficznym i naukowym ich objaśnieniem.

Dlatego już tutaj, na samym wstępie, jeszcze przed przystąpieniem do badania doświadczenia, musimy dokonać jakże istotnego rozróżnienia, na samo doświadczenie aksjologiczne i jego teorię. To pierwsze jest czymś subiektywnie i pierwszoosobowo przeżywanym przez każdego indywidualnego człowieka, jest stanem intencjonalnej świadomości odniesionej do czegoś uznanego za wartościowe. To drugie natomiast jest zawsze tylko pewną, mniej lub też bardziej udaną próbą zobiektywizowania tego doświadczenia, przy

pomocy określonych środków konceptualnych. Te zaś uwarunkowane są postulowaną koncepcją filozofii i jej ewentualnymi związkami z naukami szczegółowymi, dotyczącymi wartości. Teoria, można powiedzieć, jest ujęciem tego doświadczenia z perspektywy trzecioosobowej, obiektywnej. Adekwatna teoria aksjologiczna, musi uwzględniać te dwa aspekty – czynnik pierwszoosobowy, subiektywny i ten trzecioosobowy, obiektywny, czyli podmiotowy i przedmiotowy. Inaczej może to prowadzić do zniekształcenia samego doświadczenia, czego już nie raz byliśmy świadkami w długiej historii zmagania się ludzkiego rozumu z tym problematem.

Potoczne przedrozumienie tego, czym jest doświadczenie aksjologiczne, choć jest nieprecyzyjne i niejasne, a nierzadko bywa, że pełne wewnętrznych sprzeczności, naleciałości z religii, kultury, tradycji, jest jednak koniecznym warunkiem wstępnym każdej teorii doświadczenia aksjologicznego. Kierunek teoretycznego badania może zmierzać w następujące strony:

- i) albo w stronę potwierdzenia słuszności potocznego przedrozumienia; w tym wypadku badanie będzie polegało na pewnym usystematyzowaniu i wyjaśnieniu potocznych intuicji;
- ii) albo też może pójść w stronę całkowitego zakwestionowania potocznego przedrozumienia, uznania go za fałszywe, z obranego przez teorię eksplanacyjną punktu widzenia; tym samym może prowadzić albo do częściowego zmodyfikowania go lub też do całkowitego odrzucenia.

Nie brakowało w historii refleksji nad doświadczeniem aksjologicznym obydwu wspomnianych rozwiązań. Pytanie o doświadczenie aksjologiczne pojawia się w różnych systemach etycznych wprost lub w uwikłaniu w inne zagadnienia. Zasadniczo problem doświadczenia aksjologicznego należy do dziedziny szerokokorozumianej epistemologii (etyki czy aksjologii). Doświadczenie bowiem jest pojmowane, przez większość filozofów, przede wszystkim jako źródło wiedzy, rozumiane jest jako początek, z którego winna startować wszelka refleksja aksjologiczna. Doświadczenie to można badać, kładąc nacisk albo na przeżywający to doświadczenie podmiot, albo też na jego przedmiot, który odsłania się w jego matni. Ten priorytet epistemologicznego podejścia do doświadczenia wartości potwierdza szereg historycznych przykładów. Szczególnie ważną rolę doświadczenie aksjologiczne odrywa w poszukiwaniu podstaw (fundamentów) aksjologii ogólnej lub też aksjologii szczegółowych.

Współcześnie, wobec notorycznie pojawiających się głosów odmawiających naukowego charakteru aksjologii ogólnej, jak również aksjologiom szczegółowym, pytanie o doświadczenie aksjologiczne, jest jak najbardziej zasadne. Warto za cenę choćby tylko względnych ustaleń, podjąć je raz jeszcze. Trzeba zatem ponownie, niejako źródłowo spojrzeć na samo doświadczenie, aby odkryć przede wszystkim jego wielowymiarowość.

Problematyka doświadczenia aksjologicznego nie ogranicza się tylko do aspektu epistemologicznego. Oprócz niego, należy uwzględnić ustalenia metafizyczne i antropologiczne. Struktura bytu (rzeczywistości) oraz koncepcja człowieka, a w niemałym stopniu także koncepcja poznania naukowego, rzutują na rozumienie doświadczenia aksjologicznego, rozstrzygają o jego walorach epistemicznych, przedmiocie i zakresie obowiązywania.

W niniejszej monografii, którą oddajemy do rąk polskiego czytelnika, chodziło o ukazanie różnych oblicz doświadczenia aksjologicznego, które na przestrzeni wieków ujawniały się w wybranych nurtach filozoficznych i w naukach szczegółowych. Ową różnorodność podejść do problematyki doświadczenia aksjologicznego, postanowiliśmy oddać terminem „oblicze”. Nie jest to może najszczęśliwszy termin, choćby przez to, że wywołuje konotacje estetyczne, które mogą prowadzić do różnych nieporozumień. Wyłączając jednak poza nawias te konotacje, przez słowo „oblicze” rozumiemy tutaj wieloaspektowość i różnorodność teoretycznych konceptualizacji aksjologicznego doświadczenia. Dowodem na rzecz owej różnorodności jest bogata historia zmagania myśli ludzkiej z naturą tego doświadczenia i jego przedmiotem, jakim są wartości. Historia uczy nas, że nie ma jednej teorii doświadczenia aksjologicznego. Jest tylko wiele różnych jego ujęć, które można badać na rozmaite sposoby, uwzględniając już to aspekty przedmiotowe czy też metateoretyczne, czy wreszcie historyczne.

Książka *Oblicza doświadczenia aksjologicznego* wyrasta z idei interdyscyplinarnego podejścia badawczego. U jej podstaw znajduje się metodologiczne przekonanie, że istnieją takie zagadnienia, których jedna nauka nie jest w stanie dostatecznie (zadawalająco) wyjaśnić ze względu na strukturalną złożoność tych zagadnień. Kiedy próbuje to czynić w imię przeważnie maksymalistycznie pojętych rozszczeń, to niechybnie popada w jałową jednostronność, a nierzadko też i w dogmatyzm, zamykający jakąkolwiek możliwość dyskusji

i konfrontacji ze stanowiskami przeciwnymi. Bez wątplenia do takich zagadnień, w naszym przekonaniu, należy kwestia doświadczenia aksjologicznego, jego struktury kognitywnej, przedmiotu, wartości poznawczej, podmiotowych i przedmiotowych uwarunkowań. Doświadczenie aksjologiczne jest rzeczywistością treściowo tak bogatą, że jedna nauka, np. filozofia w różnych swoich historycznych formach, nie jest w stanie w pełni go objaśnić. Ta jego złożoność sprawia, że jest ono przedmiotem, do którego z konieczności należy zastosować podejście wieloaspektowe. Podejście to wyznacza niejako *a priori* struktura samego przedmiotu. W podejściu wieloaspektowym, chodzi o uwzględnienie tego, co o doświadczeniu tym może powiedzieć, nie tylko filozofia w różnych swoich historycznych przejawach, jako pewien określony typ wiedzy, ale również nauki szczegółowe, posługujące się empirycznymi metodami badania zjawisk.

Doświadczenie aksjologiczne nie jest zatem problemem *stricte* filozoficzny. Można powiedzieć, że szczególnie w XX wieku filozofia utraciła monopol na jego badanie. W tej kwestii wiele interesujących rzeczy mają dziś do powiedzenia nauki szczegółowe, zajmujące się tym doświadczeniem, przy wykorzystaniu metod empirycznych. Dlatego też w niniejszym projekcie badawczym, kierując się przyjętą określoną koncepcją filozofii, jako wiedzy autonomicznej w punkcie wyjścia, jednakże metodologicznie i epistemologicznie otwartej na dane niesione przez nauki szczegółowe, postanowiliśmy oddać tym naukom i ich przedstawicielom głos. Wsłuchać się z uwagą w to, co mają do powiedzenia na jego temat w oparciu o stosowane w nich metody empiryczne i zdeterminowane cele badawcze. Takie podejście prowadzi do poszerzenia wiedzy na temat doświadczenia aksjologicznego, pokazuje, że między aksjologią filozoficzną (ogólną i szczegółowymi) a empirycznymi naukami o moralności, możliwa jest realna współpraca i wymiana zdobytej wiedzy, prowadząca do wzajemnego ubogacenia i precyzowania wyników po obydwu stronach. Wiedza empiryczna, niesiona przez nauki szczegółowe, może odgrywać ważną rolę w tworzeniu teorii doświadczenia aksjologicznego. Może bowiem weryfikować niektóre teorie z zakresu aksjologii filozoficznej, które zapomniały, że w dążeniu do rzetelnej wiedzy aksjologicznej nie wystarczy tylko unosić się na „skrzydłach wyrafinowanej spekulacji”, ale że potrzeba też „ołowiu empirii i konkretności”.

Monografia *Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy* przedstawia szereg wybranych zagadnień związanych z różnymi teoriami doświadczenia aksjologicznego z dziedziny filozofii i nauk szczegółowych. Chodzi w niej o ukazanie, jak doświadczenie to jest pojmowane w wybranych kierunkach (systemach) filozoficznych oraz w szczegółowych naukach o wartościach, takich jak: psychologia, pedagogika, socjologia i kognitywistyka.

Zamieszczone studia i rozprawy, przedstawiają różne oblicza doświadczenia aksjologicznego, nie wyczerpując rzecz jasna całości problematyki z doświadczeniem tym związanej. Dlatego czytelnik podchodzący do tej pracy ze zbyt maksymalistycznie przyjętymi oczekiwaniami, może doznać pewnego rozczarowania, patrząc na wielość ujęć, zagadnień, które nierzadko przeczą sobie wzajemnie, jak to na filozofię i naukę przystało. Oczekiwania te nie mogą być zaspokojone, albowiem wyczerpująca odpowiedź na pytanie o istotę czy ostateczną prawdę doświadczenia aksjologicznego nie pojawia się w tej pracy. Jednakże nie chodzi o jakieś zaspokojenie czy też nie zaspokojenie maksymalistycznie nastawionych oczekiwań! „Ambicje poznawcze”, naszego projektu, jeśli można tak powiedzieć, są o wiele bardziej wyważone, skromne, raczej minimalistyczne, niż maksymalistyczne. Aspiracje te, ukształtowała świadomość historycznej oraz merytorycznej (przedmiotowej) złożoności poruszanego zagadnienia. Nie można go postawić inaczej, jak tylko w duchu wieloaspektowego podejścia badawczego, uwzględniającego pluralizm różnych ujęć i perspektyw składających się na owe oblicza, ujęte w poszczególnych studiach i rozprawach monografii. Dlatego możemy powiedzieć, że dzieło to jest niedokończone. Jest tylko małym krokiem na drodze do pełniejszego zrozumienia prawdy o naturze doświadczenia aksjologicznego. Otwiera raczej, a nie zamyka, obszar badań nad problematyką doświadczenia różnych wartości.

Przy zawieszeniu maksymalistycznych ambicji, pozostaje dążenie do ukazania, że samo doświadczenie aksjologiczne posiada różne zdeterminowane oblicza teoretyczne. Oblicza, które kształtowały się w filozofii i w nauce, na przestrzeni wieków, pod wpływem różnych czynników, społecznych, kulturowych czy też osobistych. Nie możemy bowiem zapomnieć o tym, że za każdą teorią tego doświadczenia, znajduje się konkretny żywy człowiek – badacz, który na swój sposób doświadczał świata w jego wartościowości. Posiadał taką, a nie inną osobistą hierarchię wartości, ukształtowaną pod

wpływem różnych doświadczeń, tak tych pozytywnych, jak i negatywnych, które nierzadko mocniej znalazły odbicie w teorii i dały o sobie znać w praktycznych konsekwencjach (np. E. Lévinas). To osobiste widzenie świata wartości znajduje ujście w każdej teorii aksjologicznej.

Przedstawienie różnych aspektów doświadczenia aksjologicznego było zasadniczym celem niniejszego projektu. I jeśli ten skromny cel został zrealizowany, to możemy powiedzieć, że te minimalne „ambicje poznawcze” zostały urzeczywistnione. Nie byłoby to jednak nigdy możliwe, gdyby nie nasi autorzy, specjaliści z różnych środowisk akademickich w Polsce, którzy podzielili się swoimi autorskimi refleksjami i analizami na temat doświadczenia aksjologicznego w wybranych nurtach filozoficznych oraz w naukach szczegółowych.

Dziękujemy recenzentowi monografii Panu prof. dr. hab. Ryszardowi Wiśniewskiemu za cenne uwagi, które pozwoliły nam dopracować w miarę możliwości niektóre uchybienia niniejszej pracy. Pragniemy wszystkim wyrazić wdzięczność za wzięcie udziału w projekcie.

CZĘŚĆ I

Doświadczenie aksjologiczne w wybranych koncepcjach filozoficznych

ANTONI SIEMIANOWSKI

Uniwersytet Adama Mickiewicza
Poznań

O udziale i roli uczuć w doświadczeniu wartości

Wprowadzenie

Temat wartości jest niezwykle żywym tematem w życiu publicznym. W różnych kontekstach słyszymy o odwoływaniu się do wartości czy o powoływaniu się na wartości jako pierwsze i ostateczne racje. Mówi się nawet o wyznawaniu wartości. I rzecz charakterystyczna, owo powoływanie się na wartości najczęściej oznacza zarazem odwoływanie się do najgłębszych subiektywnych racji. Przy tym jednak po cichu zakłada się, że te racje są pozaracjonalne czy niesprawdzalne, ale w tej właśnie postaci spełniają rolę najwyższych założeń i rozstrzygnięć. Lecz takie, nie zawsze wyraźnie wyartykułowane zapatrywania, z miejsca sprowadzają wszelki dyskurs o wartościach na mielizny subiektywizmu, relatywizmu i sceptycyzmu. Wszystko to sprawia, że język, jakim mówimy o wartościach, jest dziś pełen wieloznaczności i niejasności i z trudem prowadzi do wzajemnego porozumienia.

W roku 1972 Hanna Garewicz-Buczyńska zauważyła chaos wokół pojęcia wartości¹. W czterdzieści lat później w mówieniu o wartościach nie widać żadnego postępu w kierunku

¹ Zob. H. Garewicz-Buczyńska, *Chaos wokół pojęcia wartości*, „Etyka” 10/1972, s. 180-183.

wzajemnego porozumienia i zrozumienia; gorzej, daje się nawet zauważyć już nie chaos, ale wprost bełkot aksjologiczny. Przyznać trzeba, że spostrzeżenia te są w dużej mierze usprawiedliwione stanem naszej teoretycznej wiedzy – a raczej niewiedzy – o wartościach.

Beztraska semantyczna i metodologiczna w posługiwaniu się terminami wartościującymi, ich kumulowanie jak w zbitce pojęciowej moralno-etycznej, zastępowanie uzasadnień naciskiem emocjonalnym, to praktyka, która jest skutkiem pozostawienia sfery wartości poza programami edukacji. Wartościowanie wymaga nauki tak samo, jak opisywanie świata. Pozostawienie świadomości wartościującej i komunikowania wartości żywiołowej praktyce to jednak problem, do którego przyczynili się sami filozofowie².

Mimo że dziś terminy wartość, aksjologia, aksjologiczny są w powszechnym obiegu, to jednak pojęcia i teorie dotyczące wartości są nie tylko zróżnicowane, ale wręcz wydają się zupełnie oderwane od źródłowej wiedzy o wartościach. Bo nie tylko nie mówią nic jasnego o samych wartościach, lecz na ogół podważają ich obiektywny charakter, czyniąc z wartości subiektywne upodobania czy oceny. A jeśli opinie te przyjmują, że przynajmniej niektóre wartości istnieją obiektywnie, to mimo to nie mówią, jak istnieją i jako c.o. Czy jako realne sc. naturalne przedmioty w świecie? Czy może jako cechy tychże przedmiotów? Czy może wyłącznie jako specyficzne przedmioty kultury? Wiele teorii aksjologicznych utrzymuje, że wartości istnieją jako projekcje naszych uczuć, jako poglądy „ożywiające” przedmioty naturalne; albo jako „osad” naszych sądów. Niejasności zdają się piętrzyć i w tej sytuacji łatwo nie tylko o nieporozumienia, ale o sceptycyzm czy nawet o nihilizm aksjologiczny.

Aksjologia jako teoretyczne dociekania nad wartościami, jest stosunkowo młodą dyscypliną filozoficzną; powstała zaledwie przeszło sto lat temu. Ale już w początkach nie uznawano jej za wyartykułowanie nowej problematyki filozoficznej, lecz za swego rodzaju nieudane remedium na dziewiętnastowieczny kryzys w filozofii i w naukach humanistycznych. Aksjologia miała zastąpić

² R. Wiśniewski, *Bełkot aksjologiczny w komunikacji międzyludzkiej*, w: *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. Okońska i K. Stachewicz, Poznań 2009, s. 158.

metafizykę i uzasadnić sens świata pozbawionego sensu, zwłaszcza po „przewrocie wartości”, jaki proklamował Fryderyk Nietzsche. Tak to interpretował m.in. Martin Heidegger.

Jest faktem, że aksjologia powstawała pod koniec XIX wieku w atmosferze kryzysu filozofii. Wcale to jednak nie znaczy, żeby była nieudanym remedium na kryzysową sytuację i nie podejmowała doniosłych zagadnień. Od początku uprawiano ją jako próbę znalezienia możliwie racjonalnych odpowiedzi na podstawowe pytania o to, co w różnych dziedzinach życia pojawiało się jako mające swój własny sens – i co tym samym było wartościowe. I tak w nauce – pytania o sens prawdy, w etyce – pytania o sens dobra i zła moralnego, o sens norm; w estetyce – o sens tego, co wzniosłe, co się podoba, co uznajemy za cenne. W humanistyce – pytania o sens tworców kultury. Ale od samego początku – jest to jedno ze źródeł licznych wypaczeń w aksjologii – wartości traktowano jako odrywane od bytu, od szeroko rozumianej rzeczywistości czy od faktów, którymi zajmują się nauki, i traktowano je jako odrębną dziedzinę norm i powinności, dla których nie znajdowano podstaw w doświadczeniu naukowym. W wyniku tego, wartości w jakimś sensie „wisały w powietrzu” i przeciwstawiono je faktom naukowym jako racjonalnie uzasadnionym konstatacjom, mającym swe źródłowe uzasadnienie w doświadczeniu, zwłaszcza w doświadczeniu nauk przyrodniczych. Wartości, oderwane od bytu i pozbawione racjonalnego uzasadnienia, mogły być jedynie przedmiotem ocen i spekulacji filozoficznej, ale nie przedmiotem racjonalnej nauki, w której obowiązują prawda lub fałsz. Takie rozumienie wartości znalazło swój wyraz w metodologicznej regule – obowiązującej w teorii nauki jak swego rodzaju „dogmat” – że zdania należy odróżniać jako prawdziwe lub fałszywe należy odróżniać od ocen, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Zdania według tej reguły są prawdziwe lub fałszywe, gdyż opisują rzeczywistość – szeroko rozumiane fakty – natomiast oceny są pozbawione prawdy lub fałszu i jako takie puste. Dlaczego? Zwyciężył pogląd, wywodzący się jeszcze od Dawida Hume’a³, że wartości są

³ M.in. Hume pisał: „Jeśli w ogóle można oprzeć się na jakiegokolwiek prawdziwie podanej przez filozofię, to można, jak sądzę, za zupełnie pewną i niewątpliwą uważać tę, która nas uczy, że nie ma nic, co by samo przez się było wartościowe czy bezwartościowe, pożądane czy nienawistne, piękne czy brzydkie, lecz że cechy te są wynikiem specjalnej konstytucji i mechanizmu ludzkich przeżyć

jedynie ekspresją subiektywnych upodobań, pragnień i nastawień. Stąd jedynie nauki pozytywne miały prawo uchodzić za racjonalną wiedzą o tym, co jest. A oceny, czyli wypowiedzi o wartościach, mogły być jedynie owocem refleksji nad tym, co jest wyrazem subiektywnych życzeń i pragnień, lub nad tym, co nim być powinno, ewentualnie też próbą racjonalnego wyjaśnienia obowiązywalności subiektywnych pragnień, życzeń i nastawień. W ostateczności wartości mogły mieć sens jedynie jako owoc refleksji nad tym, co i dla jakich racji obowiązuje, ale co nie istnieje jako rzeczywiste, obiektywne. Jako obiektywne w najlepszym przypadku wartości mogły być jedynie „osadem ocen” albo jakimś ożywieniem przedmiotów natury lub ich emocjonalnym zabarwieniem.

Taki pogląd na wartości zdominował kulturę europejską XX wieku. Wartości zostały zepchnięte w sferę subiektywną, a w aksjologii mógł panować – jako racjonalnie prawomocny – subiektywizm, relatywizm, sceptycyzm czy nawet nihilizm.

Wartości jako pierwotne dane⁴ są bardzo trudną dziedziną badań. Jest ich – wbrew tendencjom do ujednolicania – nieskończenie wiele i to różnych typów i odmian. Dlatego podstawowe pytania o wartości trzeba stawiać bardzo ostrożnie, a jeszcze ostrożniej formułować pojęcia i teorie oraz wszelkie uogólnienia.

Spośród wielu problemów teoretycznych chciałbym się zatrzymać na jednym, ale niezwykle doniosłym, a mianowicie na związku wartości ze sferą subiektywną, a zwłaszcza z uczuciami. Wartości bowiem są nam poznawczo dostępne przy współdziałaniu uczuć jako koniecznym warunkiem możliwości ich doświadczenia. Czy jednak za pośrednictwem emocjonalnych przeżyć – wzruszeń i poruszeń serca, całej gamy możliwych doznań i odczuć – możemy poznawczo dotrzeć do wartości i uchwycić ich obiektywny sens? A może ta subiektywna strona naszego aksjologicznego doświadczenia nie jest właściwą drogą do uzyskania obiektywnej wiedzy o wartościach,

i afektów. To, co dla jednego stworzenia jest najsmaczniejszym pokarmem, dla innego jest wstrętne; to, co wzbudza w jednym uczucie zachwyty, wywołuje u drugiego przykrość. (...) przedmioty same przez się nie mają żadnej wartości czy ceny. Wartość swą czerpią z namiętności” (*Eseje*, Warszawa 1955, s. 122 i 127). Przypnać trzeba, że Hume choć słusznie dostrzegł związek wartości z uczuciami, to w kontekście powyższego cytatu musiał wartości uznać za fikcje.

⁴ H. Kuhn, *Werte – eine Urgegebenheit*, w: *Philosophische Anthropologie, Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler*, Stuttgart 1975, t. 2, s. 343-373.

lecz właśnie sposobem projekcji wartości, które później błędnie przypisujemy przedmiotom jako obiektywne kwalifikacje?

Nie ma żadnego doświadczenia poznawczego bez osobowego podmiotu, bez jego subiektywnych aktów i operacji. Tym bardziej do wartości nie mamy żadnego dostępu bez współdziałania subiektywnych przeżyć podmiotu, a zwłaszcza uczuć. Co więcej, w doświadczeniu wartości uczucia mają szczególnie ważny, bo źródłowy udział. Dlatego, mówiąc o doświadczeniu wartości, mówimy raczej o ich przeżywaniu. Ale czy to już miałoby znaczyć, że przeżywając wartości, wytwarzamy ich obiektywny sens? Mówiąc inaczej, czy wartości w ogóle mogłyby być projekcją naszych uczuć?

1. Wartości jako obiektywne dane doświadczenia

Żyjemy wartościami i dla wartości dlatego, że ich sens jest nam dany jako obiektywny w różnych odmianach przeżyć emocjonalnych. Wzruszamy się, zachwycamy się czymś, podoba się nam coś, wzrusza nas coś, czcimy coś lub kogoś, kochamy coś lub kogoś. I kochamy kogoś dlatego, że nam się podoba, że nas wzrusza i zachwyca. Sens owego zachwyty, podobania się, wzruszania się dochodzi do naszej świadomości – poprzez doznania i odczucia naszego serca – jako coś obcego, jako coś, co odkrywamy po stronie jego nosicieli odpowiednio kwalifikowanych. Tym odkrywanym po stronie nosicieli sensem wzruszamy się, zachwycamy. Za pośrednictwem naszych emocjonalnych doznań i wzruszeń dochodzi do naszej świadomości coś wzruszającego od przedmiotów. Mówiąc jednak o obiektywnym sensie jako o czymś, co jest nam dane w emocjonalnych przeżyciach, musimy pamiętać – o niczym jeszcze nie przesądzając – że ów sens źródłowo nie może być nam dany inaczej jak właśnie w subiektywnych przeżyciach – doznaniach i wzruszeniach. Wartości – i to żadnych wartości – nie poznajemy, gdy dopiero o nich myślimy, gdy je definiujemy lub gdy wypowiadamy o nich sądy, lecz właśnie wtedy, gdy je bezpośrednio czujemy sercem, tzn. gdy się wzruszamy tym, co się nam podoba, gdy smucimy się tym, co smutne, a zachwycamy się tym, co budzi nasz zachwyty. Słowem, gdy na wartości osobiście odpowiadamy uczuciami. Takie źródłowe doświadczenie wartości nazywamy emocjonalną percepcją wartości czy emocjonalną intuicją wartości.

Jednak w wypadku emocjonalnego doświadczenia wartości jest ważne, aby wszystkie dane tegoż doświadczenia – zarówno dane po stronie podmiotu, jak i dane po stronie przedmiotów – przyjąć do wiadomości tak, jak są nam dane, i w tych granicach, w jakich są nam dane; uznać ich własny sens, adekwatnie go rozpoznać i pojęciowo określić. Dla aksjologii jako nauki filozoficznej ma to podstawowe znaczenie. Tak nakazuje fenomenologiczna zasada zasad⁵.

W tym miejscu warto nawiązać do wyników badań Dietricha von Hildebranda czy Romana Ingardena, fenomenologów, którzy do aksjologii jako filozoficznej nauki o wartościach wnieśli twórczy wkład. W swych badaniach szli oni tropami Husserla i Schelera, ale właśnie w imię wierności bezpośrednim danym doświadczenia aksjologicznego umieli sprzeciwić się mistrzom i szukać możliwie adekwatnych pojęć i wyjaśnień dla danych doświadczenia. Swoje twierdzenia formułowali wprawdzie na marginesie dociekań w etyce czy w estetyce, ale ich pojęcia i twierdzenia mają ogólne znaczenie dla aksjologii jako nauki filozoficznej.

Aksjologii jako nauki filozoficznej nie możemy rozpoczynać od arbitralnie tworzonych definicji. W badaniach nad wartościami musimy wychodzić od istotowego wglądu w dane doświadczenia. „Definicja nie jest nigdy w stanie ogarnąć pełni treściowej istoty czegoś i jej koniecznościowego charakteru – pisze Dietrich von Hildebrand. Te treści można tylko opisać, wskazując jakiś istotny ich rys, który pozwala odgraniczyć jedną istotę czegoś od drugiej. Definicja m.in. jest środkiem do uściślenia treści wieloznacznego pojęcia”⁶.

Poznawczemu otwarciu się na pełnię danych doświadczenia aksjologicznego doskonale sprzyja metoda fenomenologiczna, a zwłaszcza jeden z jej zasadniczych wymogów, jakim jest konieczność zawieszenia prawomocności wszelkich dotychczas uznawanych i przyjmowanych poglądów, zaczerpniętych bądź z nauki, bądź z milieu kulturowego, w jakim żyjemy. Według Hildebranda, krok ten nie jest jednak tożsamy z *epoché* Husserla; nie jest też żadną miarą aktem wątpienia w wartość dotychczasowej wiedzy. Jest to jedynie akt świadomego zawieszenia prawomocności dotychczasowych poglądów i przyjmowanych ustaleń w celu optymalnego

⁵ Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, t. 1, Warszawa 1967, s. 78-79.

⁶ *Ethik*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973, s. 21.

otwarcia się na „głos” doświadczenia, na jego pełną ontologiczną wymowę. Dla postawy badawczej filozofa-fenomenologa jest to bardzo ważny krok, gwarantuje mu bowiem wyzwolenie się od wszelkich pseudooczywistości i fałszywych *a priori*, jak na przykład m.in. od poglądu o pozytywistycznej proveniencji o różnicy między zdaniem a oceną. To zdystansowanie się od założeń umożliwia fenomenologowi swobodne otwarcie się na ujęcie zarówno istoty poszczególnych fenomenów, jak i istoty związków między współwystępującymi w doświadczeniu aksjologicznym fenomenami, na przykład między uczuciowym przeżyciem a jego sensem jako racją motywującą uczuciowe przeżycie. Takie nastawienie poznawcze chroni go przed dedukowaniem pojęcia wartości z ogólnych zasad metafizycznych czy epistemologicznych; przed redukowaniem wartości wyższych do niższych, przed wprowadzaniem przedwczesnych podziałów czy systematyzowaniem wartości. Istoty wartości nie możemy ustalać na podstawie zasad metafizycznych w oderwaniu od bezpośrednich danych doświadczenia. Wartości trzeba bezpośrednio widzieć i odczuwać ich sens, aby można cokolwiek rozumnie odpowiedzialnego o nich twierdzić.

W przedwczesnej systematyzacji wartości kryje się m.in. niebezpieczeństwo, że logika systemu czy logika interpretacji weźmie górę i narzuci odczytywanie bezpośrednich danych doświadczenia. Ideałem jest bezwzględna gotowość do rewidowania osiągniętych już wyników, do zmiany lub nawet do odrzucenia każdej hipotezy, której nie można utrzymać wobec nowych danych.

Badanie istoty danych musi bezwzględnie wyprzedzać ustalanie związku danych z innymi przejawami bytu, nie można bowiem poprawnie rozwiązać problemu tego związku, jeżeli wpierw istota badanego przejawu nie uprawomocni tego związku⁷.

I tak w analizie moralnych zachowań łatwo, wychodząc od niewątpliwych konstatacji, oderwać wartości moralne od realnych zachowań i je idealizować, gdyż w moralnym postępowaniu często chodzi właśnie o urzeczywistnienie tego, co być powinno, a mianowicie idealnie określonej powinności, a ponadto niektóre zachowania motywowane są świadomością idealnego charakteru wartości (na przykład wierności). Ale czy to już upoważnia do twierdzenia,

⁷ Tamże, s. 23.

że w każdym wypadku mamy do czynienia z realizacją idealnej powinności, która nadaje moralny charakter zachowaniu? Dlatego według Hildebranda regułą powinno być:

W obliczu niepowątpiewalnych danych doświadczenia należy zdobyć się na cierpliwość i powiedzieć sobie: widzę jedne dane z absolutną pewnością, ale widzę też nowe dane z równie absolutną pewnością. Jedne i drugie muszę więc uznać, chociaż nie wiem, jak te dane ze sobą uzgodnić⁸.

Przyjmując prymat bezpośrednich danych doświadczenia – i wolne od uprzedzeń nastawienie na ujęcie ich istoty – można, według Hildebranda, sformułować trzy następujące reguły fenomenologicznego postępowania w odczytywaniu doświadczenia aksjologicznego:

1. Wszystko, co się odsłania z pełną oczywistością i co jest dane jako niepowątpiewalne – ma pierwszeństwo przed wszelkimi hipotezami, wyjaśnieniami czy systematyzacją.

2. Do badania wszelkich odmian bytu musimy przystępować z gotowością do uznania nowych danych, a szczególnie tych, które mają własny i zasadniczo nowy sens, jak na przykład przejawy życia osobowego, poznania, postępowania moralnego.

3. Cały rozpoznany wysiłek należy kierować tam, gdzie w nowych danych spodziewamy się znaleźć uprawomocnienie dla pojęć i sądów. W analizie danych doświadczenia aksjologicznego nie wolno kierować się żadną zasadą prostoty poznania czy wyjaśnień, redukcją do hipotez prostszych czy sprowadzania faktów do już znanych zasad. Wszelkie redukcje są niezwykle niebezpieczne.

Fenomenologiczny sposób postępowania w aksjologii jest szczególnie cenny. Stosowanie reguł metody fenomenologicznej pozwala badaczowi zachować nieuprzedzony kontakt z całym bogactwem danych doświadczenia, zarówno danych po stronie przedmiotowej, jak i danych po stronie podmiotowej, a więc przeżyć, postaw, zachowań i działań. Nastawienie na ujęcie istoty pozwala dostrzec pełnię związków między przeżyciami a ujmowanymi wartościami jako czymś obiektywnym. Wszystko to gwarantuje pojęciom kontakt z doświadczeniem i pozwala weryfikować w tymże doświadczeniu wyniki wszelkich analiz i syntez poznawczych w wypadku

⁸ Tamże, s. 24.

tworzenia pojęć i źródłowych uzasadnień dla formułowanych hipotez i sądów.

Wartości są różnorodne i pozostają w złożonych związkach z ich nosicielami i między sobą, a dla nas stanowią nie tylko *magna pars* naszego życia wartościami i dla wartości, ale jednocześnie są źródłem egzystencjalnego sensu życia. Zarazem wartości same w sobie stanowią stosunkowo jednolitą, aczkolwiek bardzo złożoną dziedziną bytu, ów inny świat sensu niż świat natury, który to sens jedynie człowiek zdolny jest odczytywać. Dlatego aksjolog w swych badaniach nie może się ograniczyć do jednego typu wartości, nie wolno mu na przykład zajmować się wyłącznie wartościami po stronie przedmiotów, a pomijać wszystko, co dzieje się po stronie podmiotu; ani też wyłącznie skupiać się na przeżyciach podmiotu. Aksjolog musi być otwarty na wszystkie fenomeny doświadczenia aksjologicznego, w których dochodzi do głosu różny sens wartości: to, co wzrusza i porusza, co zachwyca, co swym sensem wytrąca nas z obojętności, co wzniosłe i cenne. Etyk na przykład nie może się zacieśnić wyłącznie do badania wartości moralnych; musi się także otworzyć na inne dane, m.in. na wszelkie dane dotyczące wartości pozamoralnych, bo przecież nasze życie związane jest z różnymi wartościami pozamoralnymi, a więc z naszymi troskami i staraniami o dom, o drugich itp. Stąd tak wiele pojęć wartości, stąd tyle dziedzin wartości. Etyk musi to wszystko uwzględniać. Ponadto musi uwzględniać obszerny materiał antropologiczny⁹, musi brać pod uwagę nie tylko te przeżycia, w których ucieleśniają się wartości moralne, ale całą strukturę osoby (rolę serca i rozumu, rolę wolności, rolę spontaniczności i zreflektowanego działania) jako podmiotu działań i zachowań, w ogóle podmiotu życia wartościami.

Dlatego Dietrich von Hildebrand dane doświadczenia aksjologicznego rozumie bardzo szeroko. Pod jednym tylko względem je „organizuje”: jako filozof we wszystkich danych doświadczenia aksjologicznego usiłuje ująć istotę badanych zjawisk.

⁹ Pomijamy tu spór o intencjonalny charakter uczuć. Musimy przyjąć – w formie założenia – że uczucia nie są tylko stanami podmiotu (jak dobre samopoczucie czy jakiś nastrój), ale przeżyciami skierowanymi ku przedmiotowym stanom rzeczy poza podmiotem. I tak radość jest moim przeżyciem skierowanym na przedmiotowy stan rzeczy, który mnie cieszy i który jako taki uzasadnia czy motywuje moją radość. Szerzej na temat intencjonalnego charakteru uczuć zob. D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1985.

Ale to nie znaczy, że inne aspekty są dla niego mało ważne. Pisze m.in.:

„Dane”, które tu bierzemy pod uwagę i które przeciwstawiamy wszelkim teoriom, interpretacjom i hipotezom, to każda dająca się pojąć w swej treściowej konieczności istota, która stanowi przedmiot filozofii: byt, prawda, poznanie, przestrzeń, czas, człowiek, sprawiedliwość, niesprawiedliwość, liczba, miłość, wola i inne. Przez „przedmiot” rozumiemy tutaj to, co posiada własną konieczną i dającą się określić istotę, co się narzuca samo naszemu umysłowi, co odsłania się i ukazuje jako samo w sobie ważne, gdy ogarniamy je w akcie intuicji umysłowej¹⁰.

Mówiąc inaczej, za „dane” w doświadczeniu wartości trzeba uznać wszystko, czego sens odkrywamy jako coś „obcego” i co przyjmujemy do wiadomości jako tak, a nie inaczej ukształtowane bycie takim (*Sosein*). W aksjologii takimi danymi doświadczenia są także akty emocjonalnego ujęcia wartości, dostarczające treści dla umysłowej intuicji.

Intuicyjne ujęcie danych doświadczenia aksjologicznego nie jest czymś ani łatwym, ani prostym, czymś, co samo przychodzi „z góry” w formie oświecenia, bez żadnego intelektualnego wysiłku, jako niesprawdzalne natchnienie czy uniesienie. Wprawdzie akty emocjonalne dokonują się spontanicznie, lecz nie są żadnym niesprawdzalnym, nieuchwytnym, irracjonalnym doznaniem, któremu dopiero akty refleksji rozumu musiałyby nadać sens i uzasadnić prawomocność samoobecnej w nich treści. Akty emocjonalne nie są także żadnym „ubarwianiem” czy „ożywieniem” przedmiotów, aczkolwiek tego rodzaju złudzenia nie są wykluczone i mogą się zdarzać. Akty emocjonalne dostarczają źródłowego materiału dla uchwycenia samoobecnej w nich zawartości treściowej. Za ich pośrednictwem odczuwamy bezpośrednio wartości jako jakości przysługujące przedmiotom.

Bezpośrednie odczucia wartości po stronie przedmiotów zachodzą spontanicznie, lecz nie bez odpowiedniego usposobienia i nastawienia z naszej strony.

Gdy się czymś spontanicznie wzruszam, gdy zajmuję postawę, wtedy nie reflektuję się i nie zastanawiam się nad samym przeżyciem, nie uświadamiam sobie podstaw i zasad dla przeżywanych wzruszeń.

¹⁰ D. von Hildebrandt, *Ethik*, dz. cyt., s. 17.

Filozoficzne ujęcie istoty tego wszystkiego, co spontanicznie przeżywam – moich wzruszeń, mojego zachwytu, mojej miłości – niejako oczekuje z mojej strony odpowiedniej postawy poznawczej i refleksji nad sensem tego wszystkiego, co w spontanicznie przeżywanych aktach jest mi dane. „Danych”, które analizujemy – pisze Hildebrand – i w których zawartość treściową staramy się wniknąć, aby uchwycić ich własny immanentny sens, nie możemy utożsamiać po prostu z rzeczami, które otaczają nas w życiu, a które każdy jakoś-tam-zna i umie je odpowiednio określić. Rzeczy są nam dane, ale nie wszystkie dane są rzeczami. Poza rzeczami są jeszcze inne obiektywne dane, które musimy uznać i których sens musimy przyjąć do wiadomości, a które często w życiu potocznym wymykają się naszej uwadze, nie widzimy ich i dlatego dla nas nie istnieją. Dane nie są równoznaczne z doświadczeniem jako takim ani tym bardziej z potocznym naiwnym ujęciem świata. Filozofia nie jest prostym opisem świata. Jest ona przede wszystkim pełnym poznaniem wszystkich danych w naszym rozumieniu jako istoty czegoś, czego odkrycie jest jednak zadaniem trudnym. Dlatego trzeba postępować ostrożnie. Filozoficzne poszukiwanie pełnego ujęcia istoty danych nie dokonuje się w prostym opisie, lecz w intuicji koniecznych w swej treści stanów rzeczy, które mają swoją podstawę w istocie danego bytu.

Jest to aktywne odczytywanie treści emocjonalnego doświadczenia wartości po stronie przedmiotów.

Te konieczne w swej istocie treści, według Hildebranda, to treści, które jawią się świadomości w sposób niepowątpiewalny, których sens bycia takim, jak miłość, sprawiedliwość – domaga się uznania i którego uznanie jest dla nas w pełni rozumnie uzasadnione i jako takie zrozumiałe. Miłość czy sprawiedliwość nie są czymś, czego sens sobie dowolnie stworzyliśmy w wyobraźni. Oczywiście, spostrzegając pewne fenomeny, możemy się łudzić co do właściwego odczytania ich sensu, mogą się nam jedynie wydać być przejawami miłości czy sprawiedliwości. Lecz możliwość popadnięcia w złudzenie nie przekreśla obiektywnego sensu miłości czy sprawiedliwości, jaki dostrzegamy w faktycznych przeżyciach czy zachowaniach; gdy raz ten sens uchwycimy jako obiektywny, nie możemy nie wiedzieć, co to jest miłość czy sprawiedliwość. Zarazem tego obiektywnego sensu miłości czy sprawiedliwości nie możemy uważać za zwykłe wyobrażenie, na przykład takie, jak wyobrażenie złotej góry czy za zwykłą iluzję.

Otóż wszystko, co w doświadczeniu jawi się jako takie oto i czego sens narzuca się nam jako sam w sobie zrozumiały, musimy przyjąć

do wiadomości i uznać za obiektywny. Według Hildebranda, trzeba jednak umieć odróżnić obiektywnie ważny i samozrozumiały sens fenomenów od czysto subiektywnych doznań i iluzji. Te ostatnie same w sobie są jedynie czymś, co przybiera pozory obiektywnych danych (jak złamanie kija zanurzonego w wodzie) albo jest czymś po prostu zmyślonym. Miłość i sprawiedliwość, o ile są nam faktycznie dane, nigdy nie są czymś takim, co tylko przybiera pozory obiektywności lub co my zmyślamy. W licznych swych przejawach, podobnie jak treść innych pojęć, sens miłości czy sprawiedliwości nie jest ani czysto subiektywnym zmyśleniem, ani tym bardziej złudzeniem.

Hildebrand zwraca także uwagę, że w doświadczeniu pełni sensu jakiegoś przedmiotu należy odróżnić te jego jakości, które się zawsze ujawniają, od tych, które są jego możliwymi przejawami. W wypadku wartości jest to ważne, bo w pojęciowym określaniu właściwej istoty przedmiotu łatwo ulec złudzeniu. Na przykład nietoperz zachowuje się jak ptak, a przecież ptakiem nie jest. Otóż pewnych przypadkowych przejawów nie wolno mieszać z istotnymi przejawami, koniecznymi, czyli z naturą przedmiotu. W doświadczeniu wartości jest to niezmiernie ważne.

Hildebrand, wprowadzając powyższe rozróżnienie, pragnął się ustrzec w analizie danych aksjologicznych przed braniem właściwych danych – wskazujących na obiektywne wartości (treści po stronie przedmiotów) – za czysto subiektywne doznania lub za drugorzędne przejawy przedmiotów. Otóż te subiektywne doznania w badaniach nad wartościami odgrywają niezmiernie doniosłą rolę. Przecież to dzięki nim możemy w ogóle dotrzeć do wartości. Co więcej, są one składową naszego doświadczenia aksjologicznego. Przecież to wartości wytrącają nas z obojętności, budzą emocjonalne poruszenia, które przekształcają się we właściwe uczuciowe odpowiedzi na wartości. Wartości nigdy nie możemy uczynić przedmiotem obojętnej obserwacji, nie możemy ich przeżywać neutralnie bez uczuciowego zaangażowania. Owo emocjonalne przeżywanie wartości jest absolutnie niezbędnym warunkiem dostępu do nich i pełnego poznania ich własnego sensu, absolutnie koniecznym warunkiem ich źródłowego doświadczenia. Innymi słowy, wartości doświadczamy i źródłowo poznajemy jedynie wtedy, gdy je emocjonalnie przeżywamy. Nie możemy żadną miarą prawidłowo i adekwatnie uchwycić ich sensu, nie biorąc pod uwagę tego, co

przeżywamy w chwili zetknięcia się z nimi. „Tylko wiedza o tym – pisze Hildebrand – czym zachwycił się człowiek, pozwala nam uchwycić istotę i sens egzystencjalny jego zachwyty”¹¹.

Wartości wzruszają nas i porywają; zachwycamy się tym, co piękne i urzekające, a z obrzydzeniem odnosimy się tego, co odrażające, godne pogardy. Zajmujemy wobec nich postawy, odpowiadamy głębszymi uczuciami. W ten sposób osobiście – sercem – wnikiemy w ich sens. Wszystko to przeżywamy jako właściwą źródłową percepcję wartości, jako właściwe doświadczenie aksjologiczne. Te osobiste przeżycia emocjonalne trzeba uznać za niezbędny składnik wszelkiego doświadczenia aksjologicznego. O wartościach inną drogą nie możemy uzyskać żadnej źródłowej wiedzy, jeżeli ich nie przeżywamy emocjonalnie, jeżeli osobiście nie odczuwamy ich sensu. Tylko za pośrednictwem emocjonalnego odczuwania natura wartości jest nam źródłowo dana, czyli – jak mawiał Husserl – „we własnej osobie”.

2. Co nam utrudnia doświadczenie wartości?

Pytanie o tyle ważne, że zwolennicy relatywizmu czy sceptycyzmu usprawiedliwiają swoje poglądy różnymi trudnościami w uzyskaniu obiektywnej wiedzy o wartościach. Otóż źródłem trudności w doświadczeniu aksjologicznym na pewno nie jest ontologiczna „chwiejność” samych wartości po stronie przedmiotów-nosicieli. Źródłem trudności nie jest także labilność sfery emocjonalnej. Choć przeżycia emocjonalne mogą nas mamić iluzjami, na przykład bogata wyobraźnia może kogoś zwodzić i uwodzić w odczuwaniu obiektywnego sensu wartości, zwłaszcza kogoś bezkrytycznego o egocentrycznym usposobieniu. Są to jednak w pewnym sensie defekty wrodzone, które czynią człowieka niezdolnym do prawidłowej percepcji wartości. Natomiast źródłem trudności są na pewno błędne poglądy i teorie, które w jakimś sensie człowieka zaślepiają i zniekształcają jego prawidłowe odczuwanie wartości. Kto na przykład uważa, że uczucia są w człowieku niższą, bo zwierzęcą warstwą i jako takie są poznawczo „ślepe” i dlatego muszą być kierowane przez rozum, ten zawsze błędnie zinterpretuje swoje

¹¹ D. von Hildebrandt, *Serce*, dz. cyt., s. 33.

bezpośrednie emocjonalne odczucia wartości i nie „doczyta” się w nich nic obiektywnego po stronie przedmiotów-nosicieli. Podobnie, kto uczucia uważa za puste subiektywne ekspresje, ten bezpośrednio odczucia podziwu, zachwytu, radości, wszelkie wzruszenia czy uniesienia uzna z mety za irracjonalne w swej treści poruszenia i będzie dla nich szukał „racjonalnego” wyjaśnienia. Bardziej jednak od „rozumowca” niebezpieczny jest naturalista, który uznaje tylko to, co rzeczowe, naturalne, a co można uchwycić, spożytkować na jakieś racjonalne cele, na przykład w opanowywaniu natury. Człowiek o takim nastawieniu z góry uzna wartości za nienaturalne, a tym samym za subiektywne projekcje „nałożone” na świat natury, co najwyżej podtrzymywane przez kulturę jako obiektywnie ważne. Jeszcze większe trudności w bezpośrednim odczuwaniu wartości ma człowiek wyznający nihilistyczne poglądy na wartości; dla niego obiektywne są jedynie ludzkie potrzeby i dążenia; za wartości uzna jedynie to, co służy ich zaspokojeniu. Lecz kto błędnie zapatruje się na przeżycia uczuciowe i uważa, że wartości – w tym, za co je uważamy – zależą wyłącznie od upodobań podmiotu, ten naprawdę nie jest zdolny prawidłowo przeżyć swych subiektywnych odczuć, zniekształca więc te wszystkie dane, które kryją w sobie uczucia i sam sobie uniemożliwia prawidłowe „odczytanie” ich obiektywnego sensu. Przez to jednak moralnie nie staje się od razu człowiekiem niegodziwym. I tak, kto Chopina słucha, wzruszając ramionami, ten nie ubliża ani muzyce, ani Chopinowi; po prostu piękno muzyki jest mu obce, nie staje się jego udziałem, a on sam jest duchowo ubogi. Ale inaczej przedstawia się sprawa z tym, kto wyznając rasistowskie poglądy, odwraca się od człowieka znienawidzonej narodowości i pogardza nim – ten już w jakimś stopniu znieważa w drugim człowieczeństwo i staje się moralnie niegodziwy. Błędne poglądy na wartości moralnie doniosłe nie są zatem bez znaczenia dla życia wartościami.

Bardziej niż poglądy prawidłowe odczuwanie wartości i życie nimi utrudniają utrwalone postawy i zachowania. I tak hedonista nie wzrusza się wyższymi wartościami estetycznymi; dla niego bowiem ważne jest tylko to, co sprawia mu przyjemność niższego rzędu. Podobnie praktyczny utylitarysta (a tego odróżniałbym od teoretycznego) patrzy na wartości jedynie pod kątem ich użyteczności czy przydatności, jakiegoś pożytku osobistego czy społecznego. Dlatego utylitarysta ma trudności nie tylko ze zrozumieniem sensu

miłosierdzia, wielkoduszności, przebaczenia, ale też z kontemplacją wartości estetycznych. Urok jakiegoś dzieła sztuki nie istnieje dla niego obiektywnie. Natomiast człowiek, który sam moralnie źle postępuje, nie potrafi odczuć nic niewłaściwego w niesprawiedliwym pobiciu człowieka, w zemście, w krzywdzie, w kradzieży. Ale nie widzi nic niewłaściwego nie dlatego, że takie zachowania nie mają obiektywnego sensu, lecz dlatego, że sam jest egoistycznie usposobiony lub może nawet kradnie i oszukuje.

Człowiek zdolny jest przeżyć doświadczenie aksjologiczne i może odczuć obiektywny sens wartości, żyć nimi i dla nich. Ale może też je znieważać, wprowadzać przewroty w świecie wartości, zniekształcać ich obiektywny sens czy żyć wartościami iluzorycznymi lub zniekształconym obrazem wartości rzeczywistych. Słowem człowiek może mieć różny etos. Dzieje się tak dlatego, że jest wolny. Wolność została mu dana, aby sam z siebie mógł żyć wartościami i dla wartości, kierować się ku nim i stawać się uczestnikiem ich obiektywnego sensu. Z tej racji jego życie jest pełne paradoksów, gdyż nie jest kierowane determinizmami zewnętrznymi czy wewnętrznymi, jak życie zwierzęce. Ale za to jest wiecznie nienasycony, ciągle odczuwa – w sobie i wokół siebie – brak wartości. Życie jego jest rozumne i pełne sensu w najwyższym stopniu, gdy umie wsłuchiwać się w „wezwania” płynące ze świata wartości, prawidłowo je odczytywać i nasycać się ich obiektywnym sensem. Albo jest puste, płytkie, irracjonalne, pełne bezsensu, gdy jest ślepy i głuchy na ich obiektywny sens.