

Andrzej L. Zachariasz

Wartości: geneza pojęcia, ich status i funkcje

Folia Philosophica 13, 101-121

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Uwagi wstępne

Pojęcie wartości w rozważaniach filozofii wieku dwudziestego jest jednym z zasadniczych. Już pod koniec minionego stulecia F. Nietzsche postulował filozofowanie młotem, czyli wartościami, a kulturze europejskiej wyznaczył zadanie przewartościowania wartości. Na przełomie wieków dziewiętnastego i dwudziestego w neokantowskiej szkole badeńskiej W. Windelbanda, H. Rickerta i E. Laska sformułowano ideę filozofii jako nauki o wartościach. Wartości były przedmiotem rozważań między innymi w filozofii M. Schelera i N. Hartmanna. Teorie wartości formułowano w filozofii marksistowskiej oraz w tzw. filozofii spotkania i dialogu. W tej ostatniej postulowano nawet „myślenie według wartości”¹.

Dodam, że w kulturze wieku dwudziestego pojęcie to jest nie tylko kategorią poznawczą, ale funkcjonuje również w sferze działań praktycznych człowieka. O wartościach mówi się w przypadku twórczości artystycznej, zachowań religijnych, a nawet politycznych i ekonomicznych. Tym samym stało się ono kategorią wyznaczającą rzeczywistość kulturową. Uwzględniając ten stan rzeczy, można by nawet przyjąć, że wartości – niezależnie od zasadności formułowanych koncepcji na temat ich statusu – są podstawowymi nie tylko dla wyjaśniania struktury rzeczywistości kulturowej, ale również dla zrozumienia rzeczywistości kultury współczesnej.



ANDRZEJ L. ZACHARIASZ

Wartości:
geneza pojęcia,
ich status i funkcje



¹ Por. J. Tischner: *Myślenie według wartości*. Kraków 1993, zwłaszcza rozdział IX, s. 506, 523.

Geneza pojęcia wartości

W formowaniu się w dziejach kultury europejskiej pojęcia wartości można wyróżnić co najmniej trzy drogi (czy też trzy nurty). Pierwsza z nich związana była z tradycją starożytną myśli filozoficznej. Ze względu na perspektywę teoretyczną, która wyznaczała stosunek myślicieli do kwestii wartości, można by ją także określić mianem teleologicznej. Początków drugiej można by się doszukiwać przede wszystkim w praktyce ekonomicznej i w angielskiej ekonomii politycznej. W wieku dziewiętnastym i dwudziestym znalazła ona swoją artykulację również w psychologii i filozofii. Tę drogę formowania się pojęcia wartości określe także jako ekonomiczno-psychologiczną lub wręcz scjentyistyczną. Trzecia, która wiąże się przede wszystkim z filozofią I. Kanta i neokantyzmem, jest utożsamiana z tzw. transcendentalizmem.

Nie znaczy to bynajmniej, że poszczególne z nich kształtowały się we wzajemnej izolacji, że tym samym na kształt pierwszej i trzeciej nie miały wpływu zaszczości praktyczne, a druga kształtowała się w izolacji od refleksji filozoficznej. Mówiąc tu o drogach, pragnę raczej wskazać na pewne tendencje, niż dowodzić ich wzajemnej (choć niewątpliwie taką stosunkowo łatwo wykazać) niezależności czy też odrębności. Chciałbym jednak podkreślić, iż wskazanie na te tendencje jest o tyle istotne, że pozwala, przynajmniej w pewnej mierze, na uświadomienie różnic znaczeniowych, jakie wiązały się z analizowanym tu pojęciem. Do pierwszej wśród nowożytnych koncepcji myślowych można zaliczyć tradycję platońską, arystotelesowską oraz neotomizm. Do drugiej: między innymi klasyczną ekonomiczną myśl angielską, marksizm, filozofię życia, pragmatyzm, ekonomiczną szkołę austriacką, filozofię i psychologię brentanistów. Tę drogę kontynuuje aksjologia Schelera. Znajduje ona także swoją artykulację w modnej również tzw. filozofii spotkania i dialogu.

Ontologia teleologiczna wobec pojęcia wartości

Podjęwając kwestię wartości, trudno byłoby wskazać na głębsze zakorzenienie tej kategorii w dziejach myślenia filozoficznego. Obca jest ona przede wszystkim antycznej myśli filozoficznej. Nie funkcjonuje również w tradycji myśli chrześcijańskiej. Ta bowiem posługiwała się bądź to pojęciem *cnoty*, bądź pojęciem *dobra*. Tak czynili zarówno św. Augustyn Aureliusz, jak i św. Tomasz z Akwinu. Stanowisko to znajdowało swoje uzasadnienie w obowiązującej w ówczesnym myśleniu koncepcji bytu. Właściwie w tym paradygmacie myślenia mieściła się również nowożytna filozofia racjonalistyczna. Także tutaj istnienie i jego formy rozważano jedynie w kategoriach ontologicznych.

Przedstawiciele współczesnego nurtu myśli chrześcijańskiej nawiązującego do Arystotelesa, neotomiści, też zachowują rezerwę wobec pojęcia wartości. Czołowy przedstawiciel tej szkoły M. A. Krąpiec pisze na przykład: „Jedną

z charakterystycznych cech współczesnego myślenia filozoficznego i dziennikarskiego [podkr. — A. L. Z.] jest odwoływanie się do wartości, które miałyby uzasadniać sensowność moralności ludzkiego postępowania. Przy tym rozumienie samej »wartości« nie jest wyjaśnione i przez to bardzo dowolne. Wprawdzie pojawiły się rozprawy o wartościach, ale zazwyczaj były one albo ekspozycją zajmowanych pierwotnych (apriorycznych) stanowisk, albo były amalgamatem różnych stanowisk, raczej niespójnych.”²

Powracając do kwestii braku pojęcia wartości w filozofii starożytnej i średniowiecznej, należy zauważyć, że nie było ono przydatne w myśleniu o rzeczywistości tego czasu. W myśli tej bowiem nie przeciwstawiano powinności bytowi. Przeciwnie. Powinność znajdowała tu uzasadnienie w bycie. Była jego konsekwencją. Uzasadniała ją z jednej strony zasada teleologizmu, z drugiej — hierarchicznego pojmowania rzeczywistości. Byt, czyli „to, co jest”, jest tu utożsamiany z dobrem. Myśl tę *explicite* wyraził św. Augustyn. Co więcej, zasady te powinność określonych „zachowań” bytu „niższego” wobec „wyższego” czyniły naturalną i logicznie zrozumiałą. Byt mniej doskonały dąży tu do bardziej doskonałego. Tak jest w koncepcji Platona i Arystotelesa. Chrześcijaństwo tę regułę, poza jednym wyjątkiem, przyjęło. O ile bowiem absolut Arystotelesa (a w pewnym sensie całej myśli klasycznej) jako byt doskonały jest pogrążony w sobie samym i jest tym samym zamknięty na świat, to Bóg chrześcijański w swej doskonałości i miłości jest skierowany na świat i człowieka.

Ekonomia klasyczna oraz psychologizm wobec kwestii wartości

Źródeł drugiego stanowiska w kwestii wartości należy poszukiwać nie tyle w samej myśli filozoficznej, ile w ekonomii. Choć pojęcie to znajdujemy już w *Traktacie drugim o rządzie* J. Locke’a³, to jednak jako jedna z centralnych kategorii do poznania teoretycznego, a więc również filozoficznego, weszło ono za pośrednictwem prac ekonomicznych. Tej zatem sfery działań ludzkich, która szczególnie bliska jest nie ideałom moralnym, estetycznym czy też religijnym, ale interesom materialnym⁴. Uwzględniając ten moment, można by zatem *cum grano salis* stwierdzić, że grzech interesów materialnych był u początku rodzenia się pojęcia wartości.

² A. Krąpiec: *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*. W: *Idem: Wprowadzenie do filozofii*. Lublin 1992, s. 68.

³ Por. J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie*. Przeł. Z. Raju. *Traktat drugi* 46 i 49. Warszawa 1992, s. 195 i 197.

⁴ *Nota bene* J. Locke pojęcia wartości używa także w znaczeniu ekonomicznym. Wartość pojawia się tu w kontekście takich przedmiotów, jak: srebro, złoto i diamenty, o których pisze: „[...] ludzkie upodobania bądź ugoda miały większą wartość niż pożytek [...]”. *Ibidem*, s. 195, oraz kiedy pisze o „wartości pieniędzy” (por. s. 197). Por. również: *Two Treatises of Government*. Ed. P. Laslett. Cambridge 1960, s. 48 i 49.

W tym też kontekście użył Adam Smith (1725—1790) pojęcia „wartości” w swoim dziele pt. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* — choć nie wykluczam, że funkcjonowało ono we wcześniejszych pracach ekonomicznych⁵. Funkcjonowało ono niewątpliwie w potocznym języku angielskim, nim użył go J. Locke, właśnie jako *value* — „cena”, „cenić”, „szacować” (no i oczywiście, we współczesnym znaczeniu jako wartość, w każdym razie w tłumaczeniu na język polski, czy też jako *valuable* — „podlegający ocenie”). Smith nadaje jednak temu pojęciu walor kategorii teoretycznej, definiując ją i wprowadzając do swoich analiz jako jedną z podstawowych, a właściwie podstawową dla swej ekonomii. Píše: „W y r a z [podkr. — A. L. Z.] wartość należy to zaznaczyć — ma dwa różne znaczenia: czasem oznacza użyteczność pewnego przedmiotu, czasem zaś możliwość nabycia innych dóbr, jaką daje posiadanie tego przedmiotu. Pierwszą możemy nazwać »wartością użytkową«, drugą — »wartością wymienną«. Rzeczy, które mają najwyższą wartość użytkową, mają częstokroć nader małą wartość wymienną lub też jej wcale nie mają. Nie ma chyba — dodaje — rzeczy bardziej użytecznej niż woda, a jednak nie za nią nabyć nie można; chyba żadnej rzeczy nie sposób otrzymać za nią. Przeciwnie, diament nie posiada żadnej wartości użytkowej, a przecież można zań często otrzymać bardzo znaczną ilość innych dóbr.”⁶

Ugruntował to pojęcie w ekonomii David Ricardo (1772—1832), w dziele pt. *Zasady ekonomii politycznej i opodatkowania*. Podjął w nim kwestię wartości, zwłaszcza w kontekście ustalenia ich miernika⁷. Wartości utożsamia D. Ricardo z cechami rzeczy lub samymi rzeczami, nie przeciwstawia ich zatem temu, co istnieje. Smith i Ricardo⁸ pojęciu wartości nadali wymiar teoretyczny, dzięki czemu pojęcie to wkroczyło także do utylitaryzmu brytyjskiego wieku dziewiętnastego. W rozprawach J. St. Milla⁹ pojawia się ono w kontekstach wyraźnie wskazujących na pojmowanie go jako derywatu „czynu moralnego” czy też

⁵ Za rzecznika tzw. empirycznego kierunku w myśleniu ekonomicznym zwykło uważać się Williama Petty’ego (1623—1687). Petty, autor stwierdzenia: „Praca jest ojcem, a ziemia matką wszelkiego bogactwa”, miał w swoich badaniach ekonomicznych zastosować takie kategorie jak: cena rynkowa i naturalna, renta, procent, płaca, a nawet cena ziemi. Należałoby dodać, że najwybitniejszym przedstawicielem angielskiego merkantyliżmu i w pewnym sensie jednym z jego twórców był Tomasz Mun (1571—1641).

⁶ A. Smith: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Przeł. O. Einfeld. T. 1, ks. I. Warszawa 1954, s. 37 i nast.

⁷ Por. D. Ricardo: *Zasady ekonomii politycznej i opodatkowania*. Przeł. J. Drewnowski. Warszawa 1957, s. 7—52.

⁸ Ekonomista ten kwestii wartości poświęcił również rozprawę pt. *Absolute Value and Exchangeable Value*. Nie ukazała się ona jednak za jego życia. Wartości absolutne utożsamiał on tutaj z wartościami użytkowymi.

⁹ Por. J. St. Mill: *Utylitaryzm*. Przeł. H. Ossowska. Warszawa 1959, s. 34 i 35, oraz o „wartości dóbr” (ibidem, s. 94). J. Bentham píše wyraźnie o zasadzie użyteczności. — *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. Przeł. B. Nawroczyński. Warszawa 1958, s. 18 i nast.

„moralnych czynów ludzkich”. Autor używa go w analogicznym kontekście do takiego rozumienia „wartości” jak wartość użytkowa lub wymienna określonego przedmiotu. Tak jak rzecz nie jest sama wartością, ale jedynie „ma wartość”, tak również „moralność” nie jest tu tożsama z wartością. Co więcej, sama moralność — jeśli jest rozumiana aksjologicznie, a nie opisowo — stanowi pochodną „zasady użyteczności” czy też „prowadzi do szczęścia”. Mill nie określa jednak samej zasady użyteczności jako wartości. Nie jest nią także szczęście ani jego suma. Suma szczęścia, czyli *summum bonum*, to — jak sama nazwa wskazuje — suma dóbr czy też najwyższe dobro moralne. Jedną z dwu podstawowych dróg, a właściwie szeroką bramą, przez którą weszło pojęcie wartości do filozofii wieku dziewiętnastego, jest przede wszystkim twórczość Marksa. Można by zatem twierdzić, że współcześni zwolennicy wartości w myśli filozoficznej (być może poza transcendentalistami) to w jakiejś mierze jego kontynuatorzy; choć oczywiście Marks pojęcia „wartość” także używa przede wszystkim w rozważaniach dotyczących kwestii ekonomicznych. Późniejszy marksizm adaptuje je jednak w pełni do myśli filozoficznej.

Pojęcie wartości okazało się, być może, najbardziej brzemiennie w konsekwencji teoretyczne oraz praktyczne. Przede wszystkim prowadziło ono do ideologizacji i światopoglądowej myślenia filozoficznego. Wyrazem tego była nie tylko filozofia marksistowska, ale również filozofia życia oraz tzw. filozofia spotkania i dialogu.

Niejako za kontynuację tego sposobu myślenia należy uznać psychologizacyjne (czy też właściwe scjentyzacyjne¹⁰) koncepcje wartości ukształtowane pod koniec wieku dziewiętnastego i funkcjonujące w wieku dwudziestym. Można tu przede wszystkim wskazać na badaczy wywodzących się ze szkoły F. Brentana. W. Werkmeister pisząc o tzw. współczesnej koncepcji wartości, wskazuje na brentanistów A. Mainonga¹¹ i Ehrenfelsa¹². Nie bez znaczenia dla kształtowania się tego rozumienia wartości były również koncepcje ekonomiczne. Należy tu wymienić tzw. austriacką szkołę ekonomiczną, a zwłaszcza dwóch jej przedstawicieli C. Mengera i Schmollera¹³. W kręgu tej myśli kształtowała się również filozofia Brentana. Na kształt tej koncepcji niewątpliwie wpłynęły także idee R. Lotzego i F. Nietzschego. Ten ostatni przyczynił się przede wszystkim do rozpowszechnienia terminu wartości. Nie bez znaczenia dla losów tej kategorii we współczesnej kulturze europejskiej był zwłaszcza postulat filozofowania młotem, czyli wartościami, oraz słynne *Umsertung*. Daje się również

¹⁰ Pisząc w tym przypadku o scjentyzmie, mam na myśli wnikanie tego sposobu myślenia w poznanie dyscyplin szczegółowych: ekonomię polityczną oraz psychologię.

¹¹ Por. prace A. Mainonga: *Philosophisch – Ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, oraz: *über Werthaltung und Wert*. In: *Archiv für systematische Philosophie*, 1985, Bd. 1, s. 327, 346.

¹² Por. H. W. Werkmeister: *Historical Spectrum of Value Theories*. Nebraska 1970, Vol. 1 (*The German – Language Group*), rozdz. II, III i IV, s. 27, 117.

¹³ Por. E. O. Eaton: *The Austrian of Values*. Norm 1930, s. 21.

odczytać zbieżności między myślą Nietzschego oraz psychologistyczną koncepcją wartości Ehrenfalsa. Uczeń Brentana i autor jednych z pierwszych prac o wartościach pt. *Werttheorie und Ethik* (1893/1894) oraz *System der Werttheorie* (1897/1898)¹⁴, wartości definiował jako „przedmiot pożądania człowieka”.

Jednym z teoretyków funkcjonujących współcześnie koncepcji wartości jest M. Scheler. Koncepcja tego filozofa kształtowała się pod wpływem psychologistycznych idei szkoły brentanistów, choć zarazem należałoby dodać — w opozycji do sposobu, w jaki pojmował wartości Nietzsche, oraz do formalizmu neokantyzmu badeńskiego. Ten chrześcijański, a nawet katolicki w pewnych okresach myśliciel, odwołując się do tzw. podmiotu aksjologicznego mieszczącego się w swoich aktach poznawczych w sferze przeżyciowo-uczuciowej, tworzy *de facto* irracjonalistyczną lub, używając innego pojęcia, emocjonalistyczną koncepcję wartości. Pod tym względem jego pojęcie wartości jest — mimo deklarowanej opozycyjności — raczej zbieżne z odwołującą się do życia, a właściwie woli mocy, ideą Nietzschego. Opozycyjność sprowadza się tu raczej do tego, że Scheler sferę emocjonalno-przeżyciową umieszczał w duchu, natomiast Nietzsche źródła przeżyć poszukiwał w instynktach i popędach bytu ludzkiego.

Oczywiście, sam Scheler podkreśla opozycyjność formułowanej przez siebie koncepcji wartości wobec ich pojmowania subiektywistycznego¹⁵. Twierdzi on, że wartości istnieją materialnie bądź idealnie. W obu przypadkach są obiektywne w znaczeniu „niezależne od podmiotu”. Rolą tego ostatniego jest jedynie ich percepcja. O ile jednak Scheler dość rozbudował koncepcję doświadczenia znaczeń przez tzw. podmiot aksjologiczny, to jednak trudno znaleźć w jego filozofii rozwiązanie zagadnień związanych z ontologią wartości¹⁶, istnieniem wartości, a zwłaszcza relacji między bytem aksjologicznie neutralnym a wartościami. Dotyczy to zarówno bytu materialnego, jak i idealnego. Jeśli wartości tożsame są z bytem, to tym samym są tożsame z pojęciem dobra. Jeśli natomiast pozostają poza dobrem, nasuwa się pytanie o możliwość ich istnienia. Kwestię tę rozwinął N. Hartmann. Ten filozof wartości utożsamiał z jedną z dziedzin bytu idealnego. Jak pisze Z. Zwoliński: „Są one [...] przedmiotami idealnymi jakby zawieszonymi (*frei schwebende*) ponad przestrzenią realnych zdarzeń międzyludzkich, emitując do intuicji »instancji odbiorczej« w człowieku określone nakazy moralne.”¹⁷ Tego rodzaju dywagacje, jeśli pragniemy widzieć w nich rezultat wysiłku intelektualnego, który ma na celu rozwiązanie pewnych kwestii teoretycznych, w najlepszym przypadku można uznać za pewne supozycje

¹⁴ Por. Ch. von Ehrenfels: *Werttheorie und Ethik*. In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. Bd. 17 i 18. Leipzig 1983 i 1984; Idem: *System der Werte*. 2 Bd. Leipzig 1897—1898.

¹⁵ Por. M. Scheler: *Resentyment a moralność*. Przeł. J. Garewicz. Warszawa 1977, s. 167, 174 i nast.

¹⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz: *Scheler a filozofia wartości*. W: M. Scheler: *Resentyment a moralność...*, s. 16.

¹⁷ Z. Zwoliński: *Byt i wartości u Nicolaia Hartmanna*. Warszawa 1974, s. 24 i nast.

intelektu wobec aktów wartościujących tzw. podmiotu aksjologicznego. Trudno jednak byłoby mówić o obowiązywaniu tego rodzaju supozycji, a tym bardziej wywodzić z nich powinność.

Powracając do podmiotu aksjologicznego, należy stwierdzić, że instynkty, popędy, uczucia, emocje — to krąg możliwości wyznaczających sferę irracjonalności bytu ludzkiego. One także wyznaczają zakres podstawowych, pozaintelektualnych potrzeb człowieka i tym samym sposób ich bytowania biologiczno-emocjonalnego. W istotnym wymiarze jest on tożsamy z codziennością człowieka jako jestestwa żyjącego. W tej sferze kształtuje się także pojęcie podstawowych, egzystencjalnych (materialno-emocjonalnych) interesów człowieka. Można zatem stwierdzić, że odwoływanie się w pojmowaniu wartości do tej sfery jest równoznaczne z pojmowaniem ich przez pryzmat *interesu*. Uwzględniając fakt, że poszczególni filozofowie akceptują tego rodzaju przesłanki w procesie kształtowania się wartości, można by stwierdzić, że jeśli w marksizmie mamy do czynienia z pojmowaniem wartości poprzez *interesy grupowe*, czyli z socjologizacją i ekonomizacją wartości, to w koncepcji Schelera z ich antropologizacją. Niemniej, tu i tam wartości są wyrazem potrzeb, a więc wynikającego z dążenia do ich zaspokojenia interesu.

Transcendentalizm kantowski wobec pojęcia wartości

Nurtem odrębnym w pojmowaniu wartości — który zapewne najpełniej uwzględnia doświadczenie intelektualne racjonalizmu nowożytnego — jest tzw. transcendentalizm neokantowski. O ile Kant sformułował podstawy, o tyle neokantyści — zwłaszcza badeńscy — nadali wartościom wymiar tzw. kategorii transcendentalnych.

Przesłanki transcendentalnego pojmowania wartości sformułowane zostały w filozofii nowożytnej, wraz ze zmianą koncepcji rzeczywistości. Nie bez znaczenia było — mimo, jak to stwierdziłem wcześniej, rozważania rzeczywistości w kategoriach ontologicznych — wprowadzanie przez Descartes'a pojęcia idei (w ich zsubiektywizowanym wobec koncepcji Platona znaczeniu) jako kategorii rozumu. Kolejnym krokiem w procesie subiektywizacji bytu (i w efekcie sformułowania subiektywistycznej koncepcji rzeczywistości jako przedmiotu poznania) było sprowadzenie idei do danych percepcji, czego dokonali Locke, a następnie G. Berkeley i D. Hume. Tego rodzaju subiektywizacja bytu była przesłanką dla ukształtowania idei wartości jako kategorii podmiotowych. Oczywiście, rozwiązanie Descartes'a znalazło swoje różne konkretyzacje. Jedną z nich jest, omówiona poprzednio, koncepcja psychologiczna wartości; drugą — pojmowanie wartości w paradygmacie myślenia transcendentalnego Kanta.

Pojęcie rzeczywistości uległo także istotnym przeobrażeniom wraz z odejściem od teleologicznego pojmowania bytu na rzecz ujmowania go w związku przyczynowo-skutkowym. Oznaczało to rezygnację z kreacjonizmu na rzecz determi-

nizmu. Ten sposób myślenia upowszechnił się już w myśli przedhumowskiej. W filozofii Kanta przyczynowość stanowi jeden z warunków transcendentálnych (kategorii) intelektu, czyli myślenia naukowego. W wieku dziewiętnastym determinizm był synonimem myślenia naukowego. W strukturze związku przyczynowo-skutkowego „był staje się” nie ze względu na cel, ale ze względu na przyczynę. Inaczej mówiąc, dla tego „stawania się” nie jest konieczna żadna powinność. Resumpcji tej sytuacji teoretycznej (jeszcze przed Kantem), a zarazem decydującego kroku dla ukształtowania filozoficznego pojęcia wartości dokonał D. Hume. Wprowadził on bowiem istotne, nie tylko dla opisu naukowego, ale i działań praktycznych, rozróżnienie. Dowodził mianowicie, że z opisu faktów, a zatem i samych faktów, nie wynikają powinności. To rozróżnienie na fakt i powinność prowadziło nie tylko do ich przeciwstawienia, ale również do pytania o status powinności. Odpowiedź na nie istotna była zwłaszcza dla uzasadnienia działania, czyli zachowań kulturowych człowieka, w strukturze myślenia filozoficznego. Filozofia bowiem pozbawiona hierarchicznej i teleologicznej struktury rzeczywistości oraz wynikającej z bytu powinności nie była w stanie dowieść, nie odwołując się do kategorii metafizycznych, zasadności jakichkolwiek powinności w sferze rzeczywistości kulturowej — także więc zasadności działań moralnych, religijnych czy poznawczych. Za znamienny dla tej sytuacji należy uznać fakt, że Kant, który podjął się uzasadnienia moralności w nowej teoretycznej sytuacji, nie zrezygnował bynajmniej z zasady teleologizmu w sferze rzeczywistości, którą zgodnie ze współczesną terminologią należy określić kulturą. Nie zrezygnował również z *do bra* jako kategorii uzasadniającej działanie ludzkie. Jej wyrazem jest przede wszystkim tzw. *do bra w o l a* jako swoiste *summum bonum*. W niej także znalazł twórca transcendentalizmu ostateczne uzasadnienie swojej koncepcji moralności, której wyrazem była zasada imperatywu kategorycznego¹⁸.

¹⁸ Pojęcia wartości używał już Kant. Pisze on między innymi w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* o „prawdziwej wartości moralnej (s. 18), o cechach, którym: zdolności pożądanego podmiotu nadają wartość”, o istnieniu czegoś, „co samo w sobie posiada wartość” (s. 60), czy też o „absolutnej wartości człowieka” (s. 77) oraz o „wartości [...]”, która ma być tak wielka, że nigdzie żaden większy interes istnieć nie może”; o stanie, dzięki któremu człowiek „odczuwa swoją osobistą wartość” (s. 91). Niemniej, konteksty użycia tego pojęcia nie wskazują — jak sądzę — na to, aby używał go w znaczeniu, jakie nadali mu na przykład neokantyści badeniscy — tzn. odrębnej, nie znajdującej uzasadnienia w bycie kategorii. Przeciwnie, wartość znajduje tu swoje uzasadnienie (jako wartość względna) bądź to w rzeczach (które służą do realizacji celów), bądź też (jako wartość bezwzględna) w człowieku (a właściwie w każdej istocie rozumnej) jako cele same w sobie. Jest ona zatem związana w obu przypadkach z bytem, z określonym jestestwem. Stąd też można by wnosić, że pojęcie wartości w znaczeniu, w którym używa go Kant, bliższe jest treści tego pojęcia w ekonomii brytyjskiej niż późniejszym koncepcjom wywodzącym się z jego filozofii. Por. I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przeł. M. Wartburg. Warszawa 1971.

Doceniając przesłanki teoretyczne sformułowane w myśli Kanta, za krok istotny w kształtowaniu się tzw. transcendentalnego pojęcia wartości należy jednak uznać filozofię R. Lotzego. Ten bowiem myśliciel dokonał nowej, uwzględniającej założenia transcendentalizmu Kantowskiego, interpretacji Platonańskiej koncepcji idei. Ontologicznej interpretacji idei Platonańskich, wyrażających Parmenidejski byt, a więc to, co „jest” i „jest niezmiennie”, przeciwstawił on interpretację zgodną z Kantowskimi transcendentaliami. Inaczej mówiąc, uznał idee za formy, którym nie odpowiada istnienie, ale jedynie obowiązywanie (*gelten*). Następnym krokiem w ramach neokantyzmu badeńskiego było wprowadzenie na ich określenie pojęcia wartości.

Pojęcie wartości w każdym razie spotykamy w koncepcji H. Cohena i W. Windelbanda, a także H. Rickerta, E. Laska, P. Natorpa i E. Cassirera. Oczywiście, nasuwa się pytanie: Skąd wartości w neokantyzmie? Można dowodzić, że słowo funkcjonuje — choć brak samej koncepcji wartości — na określenie pewnych sytuacji, czy też stanów, już w myśli Kanta. Niemniej w czasach neokantyzmu było to pojęcie na tyle modne — spotyka się je nie tylko w filozofii życia, zwłaszcza w koncepcji Nietzschego, ale również w marksizmie, w myśli brentanistów — że jego geneza nie jest tu istotna. Ważny natomiast jest fakt, że neokantyści nadali temu pojęciu nową treść, w istotnej mierze odbiegającą od koncepcji ekonomicznych i psychologizacyjnych.

Teorię wartości w duchu kantyzmu sformułował i rozwinął przede wszystkim Rickert. Inspirację dla niej znalazł w koncepcji wartości W. Windelbanda. Nie bezzasadnie zarzucał on Windelbandowi psychologiczne i subiektywistyczne pojmowanie wartości. Rickert w swoich wczesnych pracach definiuje wartości jako „to, co nie istnieje, choć równocześnie obowiązuje i z czego wynika określona powinność”. Można by zatem stwierdzić, że niejako powraca on do Lotzeańskiej koncepcji pojmowania idei Platonańskich, a tym samym przeciwstawia wartości bytowi. Takie pojmowanie wartości narażone jest na zarzut *contradictio in adjecto*. Było ono bowiem równoznaczne z twierdzeniem, że wartości są tym, co nie istnieje, ale obowiązuje i z czego wynika powinność. Absurdalność tego rozwiązania była zapewne powodem, że Rickert w późniejszym okresie swego filozofowania, a zwłaszcza już w kolejnych wydaniach *System der Philosophie*, koncepcję tę zmienił na tyle, że dopuszczał istnienie wartości, choć odmawiał im egzystencji. Tę ostatnią przyznał jedynie bytom czasowo-przestrzennym, dostępnym w percepcji zmysłowej. Nie chroni to jednak idei wartości Rickerta przed kolejnymi, równie poważnymi zarzutami. Oznacza to bowiem, że wartości istnieją poza wszelką konkretyzacją, a więc jako tzw. czyste formy.

Pojawia się zatem kwestia sposobu istnienia wartości jako tzw. kategorii czysto formalnych, kategorii istniejących poza wszelką treścią. Są one tu — jak się niekiedy twierdzi — „wolno szybującymi formami”. W każdym razie, to pojęcie wartości, choć niewątpliwie w ramach myślenia racjonalnego jedno

z najbardziej teoretycznie dopracowanych, wikła się w istotne trudności i ograniczenia teoretyczne. Droga, którą zaproponował Rickert, stała się *de facto* ślepą uliczką dla polumowskiej koncepcji rozróżniania na „byt” i „powinność”. Okazało się bowiem, że wartości trudno w jakikolwiek sposób skonkretyzować, a więc określić jako „coś”. Nie będąc zatem „niczym z tego, co jest coś”, *de facto* są nic-cością (nicością). Czy zatem — można by zapytać — z „nicości” może wynikać powinność?

Świadomość braków i niekonsekwencji stanowiska Rickerta nieobca była już przedstawicielom szkoły badeńskiej. Znalazła ona wyraz w próbach E. Laska. Filozof ten formułując tezę o identyczności bytu i powinności (*Sein = Sollen*), podjął mianowicie próbę ufundowania wartości w bycie. Nadał im więc wymiar ontologiczny¹⁹. K. Hobe jednak tezę tę, nie bez racji, uznał za zerwanie z Rickertowską filozofią wartości²⁰.

Wartości jako subiektywizacja bytu

Neokantowską koncepcję wartości w wersji zaproponowanej przez Rickerta współcześni właściwie zarzucili. Dominuje koncepcja wartości — odwołująca się do rozwiązań zaproponowanych jeszcze przez ekonomistów angielskich — w marksizmie, w filozofii życia oraz filozofii Schelera. Koncepcja lokująca wartości w przeżyciowo-emocjonalnej sferze istnienia bytu ludzkiego, dla której podstaw należałoby poszukiwać w popędach i instynktach, wymaga szczegółowej analizy, zwłaszcza jeśli się zważy, że to ona wyznacza w istotnym wymiarze przestrzeń intelektualną kultury wieku dwudziestego.

W psychologiczno-ekonomicznym pojmowaniu wartości mamy *de facto* do czynienia z utożsamieniem wartości z rzeczywistością czy też mówiąc dokładniej: z pewnym jej aspektem lub wymiarem. Wymiarem, który jest odpowiedzią na „potrzeby bytu ludzkiego”. Wartości są tu sprowadzone do tego w rzeczywistości, co te potrzeby zaspokaja bądź też zaspokojenie ich umożliwia. Ten sposób myślenia jest szczególnie widoczny w takich koncepcjach, w których o wartościach mówi się jako o konkretnych stanach czy też przedmiotach. Tak zatem dzieje się, gdy wartość bywa utożsamiana z życiem czy chlebem (pożywieniem) bądź też z pokojem (w znaczeniu brakiem wojen), mądrością, wiedzą, zbawieniem, Bogiem itp. W każdym z tych przypadków wartością jest bądź to pewien stan, bądź to przedmiot, oceniany jako pożyteczny dla bytu ludzkiego. Wartości zatem to nic innego jak z subiektywizowana rzeczywistość przedmiotowa.

¹⁹ Por. A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii*. Poznań 1993, s. 79.

²⁰ Por. ibidem oraz K. Hobe: *Zwischen Rickert und Heidegger*. In: „*Philosophisches Jahrbuch*”. Freiburg-München 1971, s. 365 i nast.

De facto każde ujęcie rzeczywistości przez podmiot wiąże się z jej subiektywizacją. Także w przypadku jego ujęcia teoretycznego. Niemniej, w obu mamy do czynienia z innym podmiotem, a zatem z inną perspektywą subiektywizacji. W pierwszej: subiektywność (*resp.* — przedmiotowość) określają instynkty, popędy, emocje. Jest to zatem subiektywność wskazująca na przypadkowość bytu ludzkiego jako podmiotu. W drugiej jest to podmiot teoretyczny, a więc konstytuujący się ze względu na to, co ogólne i konieczne; co znajduje wyraz w określanych kategoriami pojęciach, które ujmują formy istnienia rzeczywistości, oraz w regułach ich używania intersubiektywnego (*resp.* — umożliwiającego porozumiewanie się), czyli regułach logiki. Inaczej mówiąc: w kategoriach i regułach konstytutywnych dla intelektu. O ile zatem podmiot w przypadku poznania teoretycznego nastawiony jest w swojej intencjonalności na ujmowanie rzeczywistości w pojęciach ogólnych i koniecznych, o tyle w przypadku tak rozumianych wartości koncentruje się na jej ujęciu w perspektywie tego, co „korzystne” dla człowieka jako konkretnego i indywidualnego jestestwa, na ujęciu jej ze względu na potrzeby człowieka.

W rezultacie byt w ten sposób „zaksjologizowany” to byt „zsubiektywizowany”. Oczywiście, aksjologizacja — zgodnie z tym rozumieniem wartości — nie musi przebiegać i bynajmniej nie przebiega jedynie w perspektywie człowieka jako pewnego indywiduum. Rzeczywistość bowiem może tu być pojmowana zarówno w perspektywie egzystencjalnych czy też indywidualnych bądź osobniczych potrzeb człowieka, jak i interesów grupowych, klasowych, narodowych itp. Zgodnie także z przypisywanym tego rodzaju zbiorowościom podmiotowości dowodzi się istnienia tzw. wartości jednostkowych, społecznych (klasowych, narodowych), a nawet ogólnoludzkich.

Za zasadne zatem należy uznać te sądy, w których (zwłaszcza w odniesieniu do zaprezentowanego tu pojmowania) kwestię wartości przedstawia się jako należącą do tzw. filozofii podmiotu. Tak rozumiane wartości funkcjonujące w postaci znaczeń kulturowych, byłyby niczym innym jak pewnymi preferencjami (wyrastającymi z psychofizycznej struktury jestestwa ludzkiego) utrwalonymi w rzeczywistości kulturowej.

W rezultacie świat, rzeczywistość pojmowana w kategoriach aksjologicznych, w wyznacznikach tego, co pozytywne i negatywne, dobra i zła — tak, jak te pojęcia są rozumiane — to rzeczywistość przedstawiona przez pryzmat biologiczno-psychologicznych potrzeb człowieka, wyzwanych na ich podstawie emocji, uczuć, pożądań, a nawet żądz. Byt, świat, rzeczywistość są podzielone ze względu na sfery interesu, a istnienie, jego formy podporządkowane wymogom — jeśli jeszcze w tym wypadku można mówić o rozumie — rozumie praktycznego.

Odwołanie się w pojmowaniu rzeczywistości kulturowej do tego rodzaju koncepcji — obojętnie, czy jest to myślenie „wobec wartości” czy „wedle wartości” — oznacza wypieranie intelektualnego, należałoby powiedzieć: rozu-

mowego ujmowania czy też pojmowania świata i zastępowanie go myśleniem funkcjonującym w znaczeniach, którym kształt nadają odczucia oparte na popędach, instynktach, przeżyciach lub też na mających w nich źródło interesach. Konsekwencją jest ideologizacja i światopoglądowa zmiana myślenia ludzkiego, a tym samym kultury. Niewątpliwie ten sposób myślenia jest szczególnie znamienny właśnie dla naszego czasu — epoki ideologii, światopoglądów, różnego rodzaju ruchów profetycznych i chiliastycznych, wieszczona końca rozumu (racjonalizmu) i końca filozofii. Jest to, jeszcze inaczej mówiąc, czas pragmatyzacji kultury, a tym samym — mimo że tak pojęte wartości miałyby odpowiadać potrzebom człowieka — pragmatyzacji bytu ludzkiego. Człowiek w tak pojętym świecie prezentuje się sobie samemu jako jestestwo, którego sens znajduje spełnienie w realizacji potrzeb i które służy realizacji potrzeb.

Ten sposób myślenia ma jednak jeszcze inne konsekwencje. Wypieranie kategorii intelektualnych (rozumu) — jako tych, które służą przedstawieniu kultury — oznacza pozbawienie tej ostatniej refleksji, która zdołałaby się wznieść ponad kategorie wyrosłe z życia, a więc ponad partykularyzm rozumu praktycznego, którego efektem są właśnie wartości. Prowadzi to do pozbawienia kultury nie tylko jej krytycyzmu, ale i samowiedzy. Jednocześnie ujmowanie bytu w formach zsubiektywizowanych — w których nie znajduje wyrazu świadomość ich subiektywności — przedstawianych jako uniwersalne, prowadzi do ich absolutyzacji. W przekładzie na dobra kulturowe jest to równoznaczne z absolutyzacją pewnego systemu aksjologicznego i z jednoczesną negacją wszelkich innych. Ta ostatnia wyraża się w braku tolerancji dla tego, co nie mieści się w ramach uznawanych przez pewne grupy społeczne systemów wartości lub nie pozostaje z nimi w zgodzie. Prosta już konsekwencją nietolerancji są takie zjawiska naszego wieku, jak nacjonalizmy, faszyzmy, wojny ideologiczne, religijne, prześladowania polityczne, narodowościowe.

Przedstawione tu rozumienie wartości należy do tych, które nie tylko utrwaliło się we współczesnej myśli filozoficznej (a także w codzienności), ale w istotnej mierze wyznaczało jej oblicze. Ponadto dla wielu badaczy pełni funkcję kategorii wyjaśniającej rozumienie rzeczywistości kulturowej. W uwagach dotychczasowych pragnęłam jednak wskazać, że takie rozumienie w filozofii współczesnej czyni z niego przede wszystkim formułę subiektywistycznego pojmowania rzeczywistości, jej zsubiektywizacji. Pojęcie to w przedstawionym tu rozumieniu nie tyle wskazuje na jakiś szczególny aspekt rzeczywistości (bytu), ile jest tożsame z tym, co w tradycji filozoficznej rozumiano pod pojęciem *d o b r a*. Choć należałoby dodać — w jego zsubiektywizowanej (wobec choćby koncepcji dobra, jaką daje się wyprowadzić z myśli św. Augustyna) wersji. Oczywiście, w tej sytuacji rodzi się pytanie o zasadność wprowadzenia w myśli filozoficznej odrębnej kategorii pojęciowej. Brak teoretycznych podstaw zasadności wprowadzenia tego pojęcia odnosi się zarówno do wartości pojmowanych jako tzw.

kategorii transcendentale, jak i ontologiczne. Ani bowiem z faktu istnienia aktów wartościujących, ani z formułowanych w ich rezultacie sądów nie wynika istnienie samych wartości. Tak samo zresztą, jak z aktów teoretycznych i powstających w ich wyniku sądów nie wynika istnienie odpowiadających im bytów, na przykład z sądów metafizycznych istnienie bytów metafizycznych. Ponadto w pierwszym przypadku oznacza to odwołanie się do wewnętrznie sprzecznych konstrukcji pojęciowych, w drugim zaś – dublowanie pojęcia „dobro”. Jediną sensowną przesłanką usankcjonowania tego stanu rzeczy może być teza, zgodnie z którą pojęcie „dobro” byłoby używane na określenie ontologicznych, a pojęcie „wartość” – subiektywistycznych rozwiązań tej kwestii. Niemniej takie rozróżnienie nie miałoby uzasadnienia w samej strukturze form istnienia. Odwołanie się natomiast do formułowanych poglądów mogłoby jedynie oznaczać tworzenie rzeczywistości za pośrednictwem pojęć. Zabieg taki nie jest jednak, zwłaszcza w wypadku filozofii, pod żadnym pozorem zasadny.

Wartości jako formy znaczeń (próba ontologizacji)

Krytyczne uwagi pod adresem przedstawionych tu koncepcji wartości, a *de facto* ich odrzucenie, nie oznaczają bynajmniej, że tym samym neguję zasadność samego pojęcia wartości. Pojęcie to nie tylko utrwaliło się we współczesnej kulturze, ale – jak można sądzić, opierając się choćby na dotychczasowych intuicjach filozofów – jest ono jednym z istotnych dla wyjaśnienia samej rzeczywistości. Fałszywość dotychczasowych rozwiązań nie jest zatem rezultatem niejako apriorycznej nieadekwatności tego pojęcia wobec rzeczywistości, ale raczej nieadekwatności teoretycznego ujęcia rzeczywistości. Oczywiście, nasuwa się tu kolejne pytanie: Wobec jakiej rzeczywistości jako przedmiotu poznania można mówić o adekwatności tej kategorii? Czy zatem poznanie jest adekwatne do form istnienia w ogólności, czy też jedynie do pewnego obszaru istnienia, czyli pewnej rzeczywistości? Pełna odpowiedź na te kwestie wymagałaby rozważenia zarówno samego istnienia, jak i jego koniecznych oraz konstytutywnych form. Oczywiście, przedstawienie wartości w tym kontekście nie jest tu możliwe. W pewnym sensie, dla wyłożenia formułowanej tu koncepcji, nie jest również konieczne. Odpowiedź bowiem na tego rodzaju kwestie będzie niejako *implicite* zawarta w rozważaniach dotyczących omawianej tu rzeczywistości.

Pojęcie wartości rozważę zatem w związku z rzeczywistością kulturową. W tym kontekście zresztą bywa ono najczęściej używane i pojmowane. Aby jednak odpowiedzieć na pytanie o związek wartości z kulturą, należałoby poddać analizie przede wszystkim samą rzeczywistość kulturową.

Co zatem określonej rzeczywistości pozwala się konstituować w postaci kultury czy też, inaczej mówiąc, co stanowi jej tworzywo? Odpowiadając,

można — jak sądzę — stwierdzić, że właśnie wszystko to, przez „co” jawi się jako „rzeczywistość znacząca”. Trudno bowiem mówić o kulturze tam, gdzie istnienie, jego formy funkcjonują poza znaczeniami. Jednocześnie wszystko, co jawi się w polu zarówno naszego postrzegania, jak i myślenia, jest znaczące. Mogłoby to zatem oznaczać, że wszystko, cokolwiek stanowi tzw. świat człowieka, jest zarazem rzeczywistością kulturową. Niewątpliwie tak też jest. Trzeba by tu w sposób szczególny podkreślić pojęcie świata człowieka. Wszystko bowiem, co poza tym światem jest, istnieje poza znaczeniami i tym samym nie wyznacza rzeczywistości kulturowej. Kulturą jest zatem zarówno rzeczywistość wytworzona przez człowieka (a więc dzieła sztuki, obrzędy religijne, utwory literackie, naukowe itp.), jak i przyroda. Ta także, choćby z tego względu, że jej formy istnienia również każdorazowo jawią się jako znaczące. Inaczej mówiąc, przyroda (w jej obrazie przekazanym i przez codzienność, i naukę) stanowi część czy też element kultury.

Określenie kultury, zgodnie z którym jest ona tożsama z rzeczywistością znaczącą, jest zatem jednoznaczne z uznaniem znaczeń nie tylko za jej tworzywo, ale także kategorię dla niej konstytutywną. Jednocześnie należy zauważyć, że zgodnie z dotychczasowymi stwierdzeniami, ale także choćby z potocznym doświadczeniem — znaczenia są zawsze związane z tym, co fizyczne bądź też psychiczne. Inaczej mówiąc, powstają na podłożu tego, co materialne, łącznie tworząc dzieła sztuki, dzieła nauki, utwory muzyczne, przedmioty użytku codziennego itp. Te także określe pojęciem „dobra”. Inaczej mówiąc, kultura to każdorazowo system dóbr. Dobrem bowiem jest życie, chleb, dom, państwo, kościół, religia itp. Tak pojmowane dobra służą właśnie zaspokajaniu potrzeb ludzkich. Są one również tożsame z omawianymi poprzednio wartościami.

Już dotychczasowe uwagi pozwalają stwierdzić, że w przypadku dóbr daje się wyróżnić zarówno to, co fizyczne czy psychiczne, jak i znaczenia. Pierwsze z nich, jako że są dostępne w doświadczeniu zmysłowym i w swym istnieniu niezależne od aktów podmiotowych, określimy mianem realnych. Drugie, jako że nie mogą istnieć jedynie w związku z tym, co realne, czy też właściwie: „w-tym-co realne” (*in - n > r - reale*), nazwiemy tu irrealnymi. W rezultacie też, tak jak w każdym z dóbr, daje się wyróżnić zarówno to, co realne, jak i to, co irrealne, tak i w każdym z nich można wyróżnić dwa momenty bytowe. Są nimi: treść oraz forma. Tak więc, o treści i formie możemy mówić zarówno w odniesieniu do bytu fizycznego, jak i do znaczeń. Formę tych ostatnich określimy tu właśnie jako wartości. Inaczej mówiąc, w znaczeniach da się wyróżnić każdorazowo: określaną treść i określającą ją wartość. Tak więc sąd, jeśli ma charakter teoretyczny, ujmuje, czy też wyraża, w swojej pojęciowej treści przedstawianą rzeczywistość i jednocześnie jest sądem prawdziwym lub fałszywym. Analogiczna sytuacja zachodzi w wypadku tworu plastycznego czy też zachowania człowieka wobec człowieka. W tych przypadkach poza faktem, że znaczenia tego rodzaju dóbr kulturowych przedstawiają sobą „coś”, zachowują

one określoną formę bądź też jej nie zachowują. Mogą być piękne bądź brzydkie, moralne lub niemoralne itp. Ze względu na ich rodzaje, formy znaczeń określamy — odwołując się do zwyczaju językowego — jako teoretyczne, artystyczne czy też moralne, polityczne itp. Pojęcie formy, czyli wartości, należy zatem odnosić do pewnego tworu znaczeniowego. Niemniej, tym ostatnim jest zarówno poszczególny sąd teoretyczny, jak i cały traktat czy też system filozoficzny, a nawet dziedzina kulturowa, jaką jest filozofia. Analogiczna sytuacja zachodzi również w przypadku innych dzieł i innych dziedzin kultury: sztuki, religii, moralności itp. W rezultacie możemy mówić o wartościach jako koniecznych i konstytutywnych formach poszczególnych z nich. W nauce będzie nią prawda, w sztuce — piękno, w religii — świętość itp.

Jednocześnie podkreślę, że pojmowanie wartości jako form znaczeń określonych dóbr kulturowych jest równoznaczne z uznaniem ich za konstytutywne i konieczne dla nich momenty istnienia. Wartość zatem pojmuje się jako moment istnienia, a nie „coś”, co w jakikolwiek sposób „jest” poza istnieniem (bytem). Konieczny i konstytutywny ich status oznacza natomiast, że „jako takie”, obowiązują one dla określonych dóbr kulturowych czy też ich rodzajów. Tak więc trudno byłoby mówić o nauce czy też o filozofii tam, gdzie neguje się prawdę, o sztuce tam, gdzie pomija się wartość piękna, a o religii w sytuacji, gdy brak miejsca na świętość, itp.

Wartości nie są tu zatem pojmowane — tak jak w neokantyzmie — jako kategorie oderwane od rzeczywistości czy też, mówiąc ogólniej, od bytu. Związane z nim każdorazowo, są zarazem — w swoim obowiązywaniu — ograniczone do pewnych znaczeń, których granice wyznacza ich system. Można tu mówić o wartościach jako formach określających treść, znamiennej dla pewnej dziedziny czy też formacji kulturowej, na przykład o wartościach znamiennej dla kultury chrześcijańskiej czy też islamskiej, o wartościach kultury renesansowej czy też romantyzmu. Zawsze będą tu jednak wartości związane z „pewną rzeczywistością kulturową” i jej właściwe. Także ich treściowe określenie, podanie ich definicji, opisu, na przykład określenie miłości czy też miłosierdzia chrześcijańskiego, będzie równoznaczne z wyrażaniem ich w formie znaczeń.

Nie oznacza to jednak, że tym samym nie sposób mówić o wartościach jako tzw. kategoriach ogólnych. Na możliwość takiego ich pojmowania zwróciłem uwagę już poprzednio. Należałoby jednak podkreślić, że tak pojmowane wartości *de facto*, podobnie zresztą jak pojęcie człowieczeństwa czy też idealnego człowieka, stołu w ogóle itp., są jedynie pojęciami ogólnymi, abstraktami.

Konkludując można stwierdzić, że dotychczasowe nieporozumienie wokół określania wartości było rezultatem próby ich wyjaśnienia bądź to w ramach tzw. ontologii ogólnej, a więc bytu jako takiego, bądź to sprowadzenia do tzw. filozofii subiektywności bytu ludzkiego. Pierwsza droga (jeśli zachowywała konsekwencje logiczne) musiała prowadzić do fundowania dóbr w sferze bytów metafizycznych.

zycznych. Oznaczała ona ich utożsamienie z osobowym bytem boskim i bytami stworzonymi przez Boga (św. Augustyn) bądź też przybierała formułę panteizmu. W tym ostatnim przypadku istnienie (*resp.* — bycie) i jego formy — tak jak to ma miejsce w filozofii Laska i Heideggera — przedstawiane są jako sensowne. Teza, że byt sam w sobie jest sensowny, wymaga jednak przyjęcia jego immanentnej racjonalności. Oznacza ona zatem odwołanie się do religii (a właściwie do aktów wiary) bądź stanowi ukrytą formułę panteizmu, która w perspektywie myślenia krytycznego może być odczytana jedynie jako konstrukcja pojęciowa nie znajdująca uzasadnienia teoretycznego. Druga droga oznaczała subiektywizację rzeczywistości z perspektywy podmiotowości konkretnego bytu ludzkiego. Obie zatem formułowały koncepcje dobra, choć pierwsza z nich nadawała mu wymiar metafizyczno-teologiczny i absolutystyczny, druga natomiast empiryczno-aksjologiczny i relatywistyczny.

Wartości a problem ich obiektywności, absolutności i partykularności

Odrzucenie metafizycznego — zarówno w jego wersji teistycznej, jak i panteistycznej — uzasadnienia wartości oznacza, że do ich zaistnienia, które utożsamiliśmy tu z formami znaczeń, konieczna jest subiektywność, a więc działający podmiot. Można by więc stwierdzić, że już przez sam ten fakt kultura jako pewna rzeczywistość, a więc także wyznaczające ją wartości, ma charakter subiektywny. Jednocześnie jednak kultura jest tym, co istnieje niezależnie od konkretnego, indywidualnego, jednostkowego bytu ludzkiego. To bowiem człowiek każdorazowo zostaje „wrzucony” w pewien system kulturowy. Ten także, jako pewien system znaczeń czy też właściwie dóbr, determinuje jego subiektywność oraz wyznaczającą przestrzeń realizacji aktywności człowieka jako podmiotu. W takim też stopniu istnieje ona obiektywnie. Uznając zatem obiektywność kultury chrześcijańskiej czy też islamu bądź hinduizmu, możemy mówić o obiektywnym istnieniu właściwych im form wartości chrześcijaństwa, islamu, hinduizmu itp. Tym samym wartości chrześcijańskie determinują treści religii chrześcijańskiej, islamskie — treści specyficzne dla islamu itp.

Pojawia się tu kwestia wyróżnienia i określenia tego rodzaju wartości w drodze ich poznania i pojęciowego określenia. Oznacza to — jak zauważyłem — wyrażanie ich w formie znaczeń. Jeśli zatem za takie wartości w przypadku chrześcijaństwa uznamy miłosierdzie, samarytanizm, miłość, nadzieję, pokorę, świętość chrześcijańską itp., będzie to kwestia określenia znaczeń tego rodzaju pojęć. Jeśli przedmiotem badań jest doktryna religijna, na przykład Ewangelie, jest to kwestia określenia ich znaczeń za pomocą doktryny. Przedmiot badań może również stanowić religia jako pewne zjawisko kulturowo-społeczne. Będzie

to wówczas kwestia określenia tego rodzaju wartości w drodze badania ich konkretyzacji, czyli zachowań chrześcijan.

Fakt istnienia wielu kultur pozwala na wyodrębnienie różnych systemów wartości. Wielość ich jest równoznaczna z ich partykularyzacją.

Już zatem dotychczasowe uwagi wskazują, że uznanie obiektywnego statusu wartości nie musi bynajmniej oznaczać, że tylko jednym z nich przypiszemy prawo do tego miana lub że uznamy je za wartości właściwe, innym odmawiając tego statusu albo przypisując na przykład status *quasi*-wartości przynajmniej w tym znaczeniu, że akceptując wielość systemów kulturowych, tylko formy jednej z nich uznajemy za wartości, odmawiając tego miana form znaczeń innym. Prowadziłoby to do nieadekwatności wobec samej rzeczywistości kulturowej; byłoby wyrazem ewidentnej niekonsekwencji formułowanego stanowiska. Jednocześnie należy dodać, że akceptacja wielości systemów wartości oznacza przyjęcie tezy nie tylko o ich partykularności, ale również o ich wzajemnej relatywności.

Jednocześnie partykularyzacja i relatywność systemów wartości wobec siebie nie oznaczają, że w ramach poszczególnych z nich wartości nie są i nie mogą być odczytywane jako konieczne. Takimi są przede wszystkim ze względu na tożsamość określanego przez nie systemu kulturowego. W tym sensie są również absolutne. O tym ich statucie można mówić wtedy, gdy są pojmowane jako kategorie teoretyczne. Takie ich określenie jest jednoznaczne z tezą, że poza nimi nie sposób ująć adekwatnie określonej kultury, dlatego też są konieczne do jej teoretycznego (w tym także adekwatnego) przedstawienia. Funkcjonują zatem jako wyznaczniki tożsamości rzeczywistości kulturowej. Chcąc zatem ująć określoną religię czy też moralność w systemie ogólnie ważnych i koniecznych pojęć, zachowując ich tożsamość, nie sposób jej nie przedstawić ze względu na konstytutywne dla niej wartości, na przykład chrześcijaństwa przez właściwy mu system wartości. Podobnie zresztą będzie się działo w przypadku innych religii, systemów moralnych, artystycznych itp. Oznacza to jednak także, że próbując z perspektywy jednych systemów znaczeniowych (religijnych, moralnych czy też artystycznych) dokonać określenia innych, z zasady — jako że nie spełniają one wymogów akceptowanego systemu — dochodzi do ich negacji.

Rozważania te ilustrowałem znaczeniami czy raczej odwoływaniami się do pojęcia wartości konstytutywnych dla poszczególnych religii bądź innych dziedzin kulturowej działalności człowieka, a więc sztuki, nauki, moralności, polityki. Tak jednak jak w przypadku każdej z tych dziedzin, mimo wewnętrznej różnorodności charakterystycznej dla poszczególnych jej dóbr, daje się wyróżnić formy konstytutywne, tak samo można wskazać — odwołując się do abstrakcji

wartości konstytutywne dla całych systemów kulturowych czy też dziedzin działalności kulturowej — na wartości konstytutywne dla kultury europejskiej, hinduskiej lub chińskiej bądź też działalności religijnej, artystycznej itp. Można zatem tu mówić na przykład o świętości jako naczelnej wartości

religijnej, o prawdzie jako formie konstytutywnej dla poznania teoretycznego, o pięknie w przypadku sztuki itp.

Wartości a myślenie według rozumu (uwagi końcowe)

Marks, odkrywca myślenia według interesu, i Nietzsche zwolennik filozofowania młotem, czyli wartościami, są tymi, którzy położyli fundament pod dwudziestowieczne myślenie według wartości. Myślenie to, przy utożsamieniu wartości z zsubiektywizowaną rzeczywistością, musiało zaowocować ideologizacją, światopoglądową i mitologizacją nie tylko filozofii, ale również całej kultury europejskiej. Subiektywizacja ta znalazła wyraz także w prywatyzacji myślenia. W rezultacie oznaczało to irracjonalizację filozofii. Jeśli zgodzimy się, że filozofia stanowi domenę intelektu i rozumu, to stan ten jest jednoznaczny z zastępowaniem kategorii intelektu pojęciami ukształtowanymi w przeżyciach, emocjach, aktach wiary, a także w doświadczeniach związanych z zaspokajaniem instynktów i popędów.

W rezultacie myślenie według wartości, w którym wartość utożsamia się z dobrem zaspokajającym określone stany emocjonalne, uczuciowe czy też biologiczne, niewiele wspólnego ma z formułą teoretycznego ujęcia i pojęciowego przedstawienia rzeczywistości. Jest to bowiem *de facto* myślenie na temat konkretnych dóbr kulturowych, ze względu na osobiste, społeczne, religijne itp. preferencje, a nie ze względu na ogólne i konieczne kategorie teoretyczne. Myślenie ze względu na tego rodzaju odniesienia jest myśleniem znamienym dla sfery działań praktycznych, działań mających na celu osiągnięcie określonego dobra, które zaspokaja życiowe czy też duchowe potrzeby człowieka. Obojętnie, czy są to potrzeby związane z jego bytowaniem w tym świecie, czy też związane z zapewnieniem sobie wieczności. Myślenie, u którego podstaw tkwią tak pojęte wartości, nie spełnia zatem wymogów poznania teoretycznego.

Filozofia w przyjętym tu rozumieniu, podobnie jak i nauka, jest poznaniem teoretycznym. Oznacza to między innymi, że jej cel stanowi ujęcie rzeczywistości, bez względu na indywidualne preferencje, w systemie ogólnych i koniecznych pojęć. W tym sensie nie jest ona także myśleniem według preferencji ludzkich, ale myśleniem wedle bytu, wedle samej rzeczywistości. Współczesna filozofia czy raczej myśl, która pretenduje do tego miana, uwikłana w tego rodzaju wartości (a właściwie *quasi*-wartości, jako że chodzi tu o dobra), nie spełnia zatem warunku poznania teoretycznego.

W związku z przedstawioną sytuacją należałoby postawić pytanie o przyczyny tego stanu rzeczy. Zauważę, że jest to nie tylko pytanie o możliwość teoretycznego ujęcia rzeczywistości kulturowej w ramach dyscyplin szczególnych. Wbrew także ewentualnym sądom, które nie dostrzegałyby związku między tymi dziedzinami, należy stwierdzić, że znamienne dla owych dziedzin sytuacje

wzajemnie się warunkują. Inaczej mówiąc: obraz współczesnej filozofii jest w istotnej mierze funkcją stanu teoretycznego tzw. humanistycznych nauk szczegółowych i *vice versa*²¹.

Zauważę zatem, że właściwie do połowy wieku dziewiętnastego obowiązywał w myśli filozoficznej jednolity obraz rozumu teoretycznego. Rozumu, który to, co indywidualne i przypadkowe (czyli istniejącą różnorodność rzeczywistości), ujmuje ze względu na ogólne i konieczne kategorie. Ta formuła myślenia (której artykulację stanowią reguły matematyki i *mathesis universalis*) realizację wobec podstawowych form istnienia znalazła w filozofii, a wobec przyrody — w naukach przyrodniczych. W wieku dziewiętnastym jako ewentualny przedmiot poznania pojawiła się kultura i dzieje. Problem ten stał się szczególnie aktualny w myśli teoretycznej pod koniec wieku dziewiętnastego. Jego rezultatem były próby podjęte w nurtach *Geisteswissenschaften* i *Kulturwissenschaften*. Próby, podkreślę, chybione. Nie tylko dlatego, że w przypadku neokantyzmu badeńskiego prowadziły one do formalno-transcendentalnych konstrukcji teoretycznych, które nie przystawały do rzeczywistości, a w przypadku filozofii życia popadały w pułapkę praktyczno-subiektywistycznego myślenia właściwego rozumowi praktycznemu, ale przede wszystkim dlatego, że niejako u swoich podstaw zakładały *contradictio in adjecto* poznania teoretycznego. Ich autorzy próbowali bądź to godzić (Rickert) indywidualistyczną i opisową tradycję poznania historycznego (*resp.* humanistycznego) z zasadami myślenia teoretycznego, bądź też zupełnie ignorować (Windelband i Dilthey) te drugie. W obu przypadkach prowadziło to do negacji zasad rozumu teoretycznego. Dodam, że w wieku dwudziestym (zapewne ze względu na niemożność realizacji teoretycznego zamysłu Rickerta) dominującą, a zarazem wyznaczającą wzorzec rozumu (o ile w ogóle można tu mówić o rozumie) okazała się tradycja związana z myślą hermeneutyczną. Ten sposób myślenia — przez filozofię Heideggera i Gadamera — stał się dominujący nie tylko w szczegółowych dyscyplinach humanistycznych, ale również w samej filozofii. Co więcej, ta ostatnia — bez żadnych rozsądnych powodów i wbrew swej tradycji — sama została uznana za tzw. naukę humanistyczną.

Współczesny rozum nauk humanistycznych — to zatem nie rozum określający się za pośrednictwem kategorii ogólnych i koniecznych, ale w dalszym ciągu definiujący się poprzez próbę opisu tego, co indywidualne i przypadkowe. Tym samym humanistyka nie przekroczyła jeszcze progu myśli naukowej. Nie wypracowała potrzebnego do tego narzędzia: humanistycznego rozumu teoretycznego. Rozum natomiast, którym aktualnie rozporządza — jak to

²¹ Oczywiście, nie sposób sprowadzić sytuacji współczesnego rozumu teoretycznego wyłącznie do wspomnianej zależności. Kwestia ta jest znacznie bardziej skomplikowana i nie tu miejsce na jej pełne omówienie. O przyczynach, które doprowadziły do rozbicia racjonalizmu nowożytnego, piszę między innymi w artykule pt. *Stary Rzym czy nowe średniowiecze* (por. „Edukacja Filozoficzna” nr 12).

staralem się wykazać — w dalszym ciągu pozostaje uwikłany w myślenie mitologiczne, ideologiczne, światopoglądowe itp. Negatywną konsekwencją tego stanu — w przypadku utożsamienia humanistyki z filozofią — jest irracjonalizacja tej ostatniej, a w efekcie — jeżeli filozofia jest racjonalnością kultury — irracjonalizacja samej kultury.

Nie oznacza to bynajmniej, że „winę” (jeśli w tego rodzaju sytuacjach można mówić o winie) za przedstawiony stan ponoszą dyscypliny humanistyczne. Zadanie to należy przede wszystkim do filozofii i filozofów. Oni także nie byli w stanie wypracować — inaczej niż kiedyś Tales z Miletu, który w pojęciu *αρχε* tego rodzaju zasadę wypracował dla filozofii — zasad myślenia rozumu nauk o kulturze. Przewyciężenie zatem tego stanu rzeczy — to przede wszystkim wskazanie na kategorię czy kategorie, które można uznać zarówno za konieczne, jak i konstytutywne dla rzeczywistości kulturowej. One także pozwalają na ujęcie i określenie rzeczywistości kulturowej nie tylko przez pryzmat tego, co konieczne ale zarazem ogólne i konstytutywne dla rzeczywistości kulturowej będącej przedmiotem poznania.

Andrzej L. Zachariasz

VALUES: THE GENESIS OF THE CONCEPTION, THEIR STATUS AND FUNCTIONS

Summary

In the conception of values forming in the history of European culture may be distinguished at least three paths, or streams. The first, that is teleological, is associated with the ancient classical tradition of philosophical thought; the second, economic-psychological (described by the author also as subjectivist), was shaped by the economic thinking of AngloSaxon empiricism and by the psychologicistic conceptions of the twentieth century; the third, so-called transcendental, is associated with the philosophy of I. Kant and neoKantism. The first of these, elucidating reality in the categories of expediency, made use of the concept of good and de facto did not have recourse to the concept of values. The neoKantian conception, in the understanding of H. Rickert, waylaid by significant theoretical contradictions, did not explain the status of values. However, the economic-subjectivist conceptions become reduced not so much to defining the status of values, but to subjectivisation of reality.

In this situation the present author proposed to conceive of values as forms of existence of cultural reality, that is forms of meanings. This signifies the recognition of values as a moment of being specific for the cultural reality. The fact of the existence of many cultures permits to distinguish not only many systems of values, but also to particularise them. Hence we may speak each time of constitutive values both for particular fields and also for whole cultural systems; thus of holiness as the primary religious value, of truth as a constitutive form theoretical cognition, or again of beauty in the case of art.

Formulating concepts of values of these types the author rejects the so-called thinking of values in the subjectivised form of reality. In his conviction thinking of this type leads to ideologisation, world outlook philosophisation and mythologisation not only of philosophy, but of the whole European culture. Both philosophy in the understanding accepted in this article, and also science is theoretical cognition. This means that its aim is to apprehend reality, irrespective of individual preferences, in a system of general and necessary conceptions. In this sense this is thinking not according to preferences, but thinking as regards being, according to reality itself. At the same time the author, referring to the conception of values as forms of meanings, proposes the idea of humanist cognition, conceiving this from cultural reality, which for its existence and definition is not only necessary, but at the same time general and constitutive.

Анджей Л. Захариаш

ЦЕННОСТИ: ГЕНЕЗИС ПОНЯТИЯ, ИХ СТАТУС И ФУНКЦИИ

Резюме

В формуловании в истории европейской культуры понятия ценности можно, по крайней мере, выделить три пути или три направления. Первое, телологическое, связано с традицией древней философской мысли; второе, экономически-психологическое (определяемое автором также субъективистическим) было сформировано экономической мысли, англосакском эмпиризме, а также психологических концепциях двадцатого века; третье, так наз. трансцендентальное, связанное с философией И. Канта и неокантизмом. Первое из них объясняет действительность в категориях целенаправленности оперировало понятием добра и *de facto* не обращалось к понятию ценности. Неокантовская концепция, в подходе к ней Х. Риккерта, попадая в существенные теоретические противоречия, не объясняла статуса ценности. Это экономически-субъективистические концепции ведут не столько к определению статуса ценности, сколько к субъективизации действительности.

В такой обстановке автор статьи предложил понимание ценности как форм существования культурной действительности, или форм значений. Обозначает это признание ценности как специфический для культурной действительности бытовой момент. Факт существования многих культур позволяет выделить не только систем ценностей, но означает также их партикуляризацию. Можно затем говорить каждый раз о конститутивных ценностях так для отдельных областей, как и для целых культурных систем; а именно о святости как о начальной религиозной ценности, об истине как конститутивной форме для теоретического познания, или также о красоте в случае искусства.

Формулируя этого рода концепцию ценности автор отказывается от так наз. мышления перед ценностью в субъективизированной форме действительности. Мышление этого рода ведёт в его мнению к идеологизации, мировоззренности и митологизации не только философии, но всей европейской культуры. Так философия, в принятом понимании, как и наука являются теоретическим познанием. Обозначает это, ещё что целью является охватить действительность несмотря на индивидуальные преимущества, в системе общих и необходимых понятий. В этом смысле это мышление не по преимуществам, но мышление перед бытием перед самой действительностью. Одновременно автор указывает, обращаясь к концепции ценности как форм значений, идею гуманитарного познания, подходящей к этому с культурной действительности, что для её существования и определения является только необходимым, но и общим и конститутивным.