

KRYSTYNA STARCZEWSKA

Wartości podstawowe

Poszukując odpowiedzi na pytanie, czym są wartości, przyjmujemy na ogół jako punkt wyjścia bądź to podmiotowy akt chcenia, pożądania, preferencji, bądź też posiadający określone własności przedmiot. Zgodnie ze stanowiskiem subiektywistycznym, badanie wartości sprowadza się do badania potrzeb, chceń, pożądań czy preferencji podmiotu. Zgodnie zaś ze stanowiskiem obiektywistycznym, badanie wartości jest badaniem własności przedmiotów. Oba te tradycyjne stanowiska aksjologiczne mają charakter jednostronny i dlatego spotykają się z szeregiem uzasadnionych zarzutów.

Czy możliwe jest przekroczenie alternatywy subiektywizmu i obiektywizmu aksjologicznego? Moja propozycja polega na tym, by wyjść poza tę tradycyjną alternatywę, odnosząc pojęcie wartości nie tyle do subiektywnych aktów podmiotowych czy też wyizolowanej (tzw. obiektywnej) rzeczywistości przedmiotowej, ile do ujawniających się w doświadczeniu relacji pomiędzy podmiotem a światem. Przyjęcie „rzeczywistości doświadczenia” jako punktu wyjścia rozważań o wartościach, zamiast, jak czynili to subiektywiści, „rzeczywistości podmiotowej” czy też, jak czynili to obiektywiści, „rzeczywistości przedmiotowej” wymaga sprecyzowania tego, co rozumiem przez „doświadczenie”.

Doświadczeniem jest, w moim rozumieniu, kontakt, jaki zachodzi między podmiotem a światem dzięki podmiotowej aktywności; doświadczeniem jest więc zarówno postrzeganie — czegoś, jak i myślenie — o czymś, wyobrażenie sobie — czegoś, jak i działanie w stosunku — do czegoś, a także emocjonalne i nawet czysto somatyczne reagowanie — na coś. Idąc za sugestią Lainga, nie dzielę więc doświadczenia na „zewnątrzne” i „wewnętrzne”. Stwierdzenie, że istnieją doświadczenia „wewnętrzne”, takie jak np. wyobrażenie sobie czegoś, przeciwstawione doświadczeniu „zewnątrznemu”, np. postrzeganiu czegoś, sugeruje, że istnieje wewnętrzna „przestrzeń psychiczna” dana bez doświadczenia, przeciwstawiona danej bez doświad-

czenia zewnętrznej „przestrzeni przedmiotowej”. Sugestia, że pewne doświadczenia przebiegają w owej wewnętrznej „przestrzeni psychicznej”, inne zaś w zewnętrznej „przestrzeni przedmiotowej”, prowadzi, w moim mniemaniu, do nieporozumień. Skłonna jestem zgodzić się raczej z prostym stwierdzeniem, że „moja psychika jest moim doświadczeniem, a moje doświadczenie moją psychiką”¹.

Doświadczenie jest tym, co dane pierwotnie. Podmiot pojąć może jedynie jako „siebie doświadczającego”. Przedmiot zaś jako to, co jest doświadczane przeze mnie. „Ja” wyłania się w swojej świadomości z chaosu doświadczeń — jako „doświadczający”. Świat wyłania się w mojej świadomości z chaosu doświadczeń — jako to, co jest lub może być doświadczone przeze mnie. Moja podmiotowość odsłania mi się jedynie w akcie doświadczenia: w reakcjach na świat, w działaniach skierowanych na określone obiekty. Podobnie świat odsłania mi się jedynie w doświadczeniu: w obiektach mojej percepcji, w materiałach i narzędziach moich działań, w dostępnym tworzywie mojej aktywności.

Pojęcie „doświadczenia” ma więc szerszy zakres niż pojęcie „świadomości”. Psychologia głębi odsłoniła znaczenie, jakie dla życia podmiotowego mają doświadczenia pozostające poza świadomością — wyparte, zapomniane, przeżyte w okresie niemowlęcym, a nawet w życiu embrionalnym. Świadomość może być z tego punktu widzenia porównywana do snopu światła, który oświetla pewne jedynie fragmenty pola mego doświadczenia. Świadomość jest jakby nadbudowana nad doświadczeniem, jest aktualnym uprzytamnianiem sobie doświadczenia przeżywanego w tej oto chwili lub przeżytego w przeszłości.

„Chcenia” podmiotu wyznaczają kierunek jego aktywności w świecie, decydując o charakterze jego doświadczeń. „Chcenia” podmiotu nie są jednak, jak twierdzą egzystencjaliści, nie uwarunkowaną domeną podmiotowej wolności. To, czego chce podmiot, jest uwarunkowane przez świat — a więc przez pole możliwych doświadczeń podmiotu, przez charakter obiektów, z którymi się styka i które stają się bodźcem jego aktywności i tworzywem jego działania.

Poprzez niepoliczalną różnorodność możliwych jednostkowych doświadczeń ujawniają się podstawowe relacje łączące podmiot ze światem. Ludzki sens tych podstawowych relacji wydaje się trwały. Zwerbalizowany został on w kulturze Zachodu już w czasach antycznych, w dobrze znanych nam pojęciach: pożytku, prawdy, piękna i dobra moralnego. Oznaczają one ostateczny sens podstawowych ludzkich doświadczeń, które mogą mieć charakter praktyczny, poznawczy, estetyczny lub personalny.

¹ R. D. Laing, *The Politics of Experience*, Harmondsworth 1973, s. 19.

Poszukując odpowiedzi na pytanie, czym są wartości, warto powrócić do owych najstarszych i najprostszych zarazem pojęć, które określano mianem wartości podstawowych.

Pożytek

Pojęcie „pożytku” oznacza sens praktycznych doświadczeń człowieka. Praktyczne doświadczanie świata zakłada ustosunkowanie się do niego jak do zbioru materiałów i narzędzi służących memu trwaniu i trwaniu zbiorowości, z którą się identyfikuję. Pojęcie „pożytku” określa więc sens tych moich działań, które zmierzają do zapewnienia mnie samemu i członkom mojej wspólnoty najlepszych szans na przetrwanie. Pożyteczne jest to wszystko, co bezpośrednio służy memu trwaniu lub przyczynia się do stworzenia lepszych warunków tego trwania.

W ramach pragmatycznej relacji łączącej podmiot ze światem za wartościowe uznawane są wyłącznie działania pożyteczne dla podmiotu, a więc te, które zapewniają mu najkorzystniejsze warunki przetrwania. Zjawiska i przedmioty wartościowe — to wyłącznie te zjawiska i przedmioty, których użyteczność dla trwania podmiotu da się stwierdzić.

Kryteria tego, co pożyteczne, są — rzecz jasna — historycznie zmienne. Co innego było pożyteczne dla człowieka z epoki kamienia łupanego, co innego jest pożyteczne dla mnie, istoty ludzkiej żyjącej w drugiej połowie dwudziestego wieku. Inne kryteria pożytku obowiązują też w różnych systemach kulturowych, które wykształciły specyficzne dla siebie wzory działań użytecznych. Zmiana akceptowanego powszechnie wzoru tego typu działania jest jednym ze znamiennych objawów przemian zachodzących w kulturze. Zmiana taka wynika na ogół z obiektywnych konieczności dostosowania ludzkiej aktywności do nowych warunków, wyznaczonych przez przeobrażenia zachodzące w otoczeniu człowieka, jest wynikiem oddziaływania „świata” na podmiotowe „chcenia”.

Ten sam przedmiot czy wzór działania, ta sama zasada czy norma regulująca ludzką aktywność mogą być w określonych warunkach oceniane jako wartościowe z punktu widzenia przyjmowanych aktualnie kryteriów użyteczności, w innych zaś jako wartości pozbawione. Trwały jednakże i niezmienny, bo wynikający z egzystencjalnej sytuacji człowieka w świecie, jest sam fakt przyznawania wartości przedmiotom, zjawiskom i ludzkim działaniom, które okazują się dla jednostki i gatunku pożyteczne.

Sprowadzenie jednakże całej mnogości możliwych doświadczeń człowieka do wymiaru doświadczeń praktycznych, sprowadzenie całej ak-

tywności podmiotowej do zabiegów o zapewnienie sobie maksymalnie korzystnych szans na przetrwanie prowadzi do swoistego aksjologicznego monizmu. Tego typu monizm charakteryzuje np. postępowanie badawcze funkcjonalistów, którzy uznają za ostateczny cel wszelkiej ludzkiej aktywności „przetrwanie”, a więc tym samym traktują „pożytek” jako pojęcie określające sens wszelkiego typu możliwych doświadczeń człowieka, jako pojęcie oznaczające sens wszelkiego typu relacji podmiotu ze światem. Traktowanie „pożytku” jako wartości nadrzędnej dla wszelkich możliwych systemów ocen sprawia, że interpretacja preferencji, wyborów czy ocen, funkcjonujących w obrębie jakiegokolwiek badanej kultury, opiera się zawsze na tym samym schemacie — wyjaśniającym, w jaki sposób to, co cenione w danej zbiorowości, służy jej trwaniu.

Sprowadzenie wszelkich możliwych relacji człowieka ze światem do zabiegów przystosowawczych, zmierzających do zapewnienia szans na przetrwanie podmiotu, do osiągnięcia jego homeostazy z otoczeniem czy też do ulepszenia warunków jego trwania wydaje się jednak znacznym interpretacyjnym zubożeniem rzeczywistości ludzkiego doświadczenia.

W pragmatyczno-uitylitarnym obrazie ludzkich relacji ze światem nie mieszczą się bowiem doświadczenia typu poznawczego, estetycznego bądź też personalnego.

Prawda

Mogę przecież doświadczać świata nie tylko jako zbioru materiałów i narzędzi, które wykorzystuję do zapewnienia sobie jak najlepszych szans na przetrwanie. Mogę nie tylko chcieć manipulować swoim otoczeniem w celu osiągnięcia praktycznych korzyści, lecz mogę także chcieć „bezinteresownie” wiedzieć, jak się w rzeczywistości rzeczy mają. Ustosunkowuję się wówczas do świata jak do zbioru przedmiotów poznania. Poznawcze doświadczenie świata nie jest, jak usiłują to zasugerować pragmatyści, tożsame z jego doświadczeniem praktycznym.

Pojęciem określającym sens doświadczeń praktycznych jest pojęcie „pożytku”, pojęciem oznaczającym sens doświadczeń poznawczych jest pojęcie „prawdy”. Pojęcia te oznaczają sens dwu różnych typów doświadczeń, dwu różnych typów relacji łączących podmiot ze światem.

Ekonomista opracowujący plan gospodarczy traktuje pożytek jako pojęcie określające ostateczny sens jego działalności. Poznanie mechanizmów rządzących rzeczywistością, na którą pragnie on praktycznie oddziaływać, traktowane jest przez niego jedynie jako środek służący do

realizacji celów użytecznych. Uczony, pracujący nad odkryciem własności przedmiotu swej obserwacji, traktuje prawdę jako pojęcie określające sens jego poczynañ poznawczych. Pożytek, jaki przynieść mogą jego odkrycia, ma dla niego znaczenie uboczne, nie przesądza o ocenie wytworów jego działalności. To, czego chce uczony — to wiedzieć, że jest tak a tak, a więc znać prawdę. I choć w dziejach ludzkiej myśli przyjmowano różne kryteria prawdy, choć zmieniały się paradygmaty nauki wyznaczające drogi poznania, osiągnięcie prawdy, czyli wiedzy o tym, jak się w rzeczywistości rzeczy mają, traktowane było zawsze jako sens ostateczny poznawczego ustosunkowania się człowieka do świata. Prawda stanowiła też ostateczne kryterium oceny wypowiedzianych o rzeczywistości sądów. Stwierdzenie: „to jest fałsz”, dyskwalifikuje nieodmiennie każdy sąd o charakterze poznawczym.

Piękno i ekspresja

Mogę jednak doświadczać świata nie tylko jako zbioru materiałów i narzędzi wykorzystywanych do zapewnienia sobie najdogodniejszych warunków przetrwania lub jako zbioru przedmiotów poznania, mogę także doświadczać świata w sposób kontemplacyjny, dostrzegając sens w bezinteresownym przeżywaniu niepowtarzalnego układu jakości otaczających mnie przedmiotów i dostępnych mojej obserwacji zjawisk.

Estetyczne doświadczenie świata wolne jest zarówno od nastawienia pragmatyczno-użytecznego, jak i od nastawienia poznawczego, choć zdarza się i tak, że możliwość pełnego doświadczenia jakości określonego przedmiotu poprzedzona być musi pewną praktyczną nim manipulacją czy też poznawczą analizą.

Sens relacji estetycznej łączącej podmiot ze światem określają często pojęcia „piękna” i „ekspresji”. Są to pojęcia oznaczające sens tych moich doświadczeń, w których nie zmierzam ani do osiągnięcia pożytku, ani też do poznania prawdy, lecz „pograżam” się jakby w przeżywaniu określonych doznań, wywołanych bezinteresowną kontemplacją niepowtarzalnych zestawów jakości danych mi w doświadczeniu przedmiotów.

Kanony piękna i wymagania stawiane ludzkiej ekspresji zmieniały się w dziejach ludzkiej kultury, podobnie jak zmieniały się kryteria pożytku i prawdy. W różnych epokach inne jakości przedmiotów i inne formy wyrazu traktowane były jako godne kontemplacji. Nieodmiennie jednak pewnym przedmiotom, zjawiskom, ludzkim działaniom przyznawano wartość wyłącznie dlatego, że uznawane były one za piękne lub pełne wyrazu.

Dobro moralne

Doświadczenie świata w sposób praktyczny, poznawczy i estetyczny ma charakter jednostronnej przedmiotowo-podmiotowej relacji. W ramach tego typu relacji odbieram obiekty mego doświadczenia jako przedmioty mojej percepcji czy manipulacji. Sytuacja moja jako podmiotu (tego, kto doświadcza) jest więc sytuacją „uprzywilejowaną”, to ja — podmiot — jestem stroną aktywną, wybieram z pola mego możliwego doświadczenia przedmioty poznawczego oglądu, praktycznej manipulacji czy estetycznej kontemplacji.

Mój kontakt z tobą, kimkolwiek jesteś, przekracza jednak ramy tego typu jednostronnej podmiotowo-przedmiotowej relacji. Twoja podmiotowość jest mi bowiem dana w bezpośrednim doświadczeniu w sposób ani mniej, ani bardziej oczywisty, niż dane mi są własności innych doświadczanych przeze mnie obiektów. Twoje skierowane na mnie spojrzenie, twoje reakcje na moje zachowanie, to, że mówisz do mnie, że czegoś ode mnie chcesz, że usiłujesz skłonić mnie do czegoś — odbieram nie mniej bezpośrednio niż barwę kwiatu, podmuch wiatru czy dźwięk przejeżdżającego samochodu. Reaguję nie tylko na twoje zachowanie wobec mnie, ale także na wyobrażoną przez siebie treść twoich doświadczeń. Wyobrażam sobie twoje uczucia i zamiary, które zrodziło w tobie zetknięcie się ze mną. Podstawowym moim doświadczeniem w kontakcie z tobą jest bowiem doświadczanie ciebie jako doświadczającego mnie. Mimo że treść twoich przeżyć jest dla mnie niedostępna, mimo że pozostaną one zawsze dla mnie „niewidzialne”, że mogę domyślać się ich jedynie z twojego zachowania — doświadczam cię w sposób bezpośredni i oczywisty jako tego, kto doświadcza. Doświadczam cię zatem jako podmiot, a nie jedynie jako przedmiot mojej percepcji i manipulacji. Dlatego właśnie mój kontakt z tobą ma inny charakter niż kontakt z jakimkolwiek innym dostępnym memu doświadczeniu obiektem. Moja pozycja jako podmiotu traci w kontakcie z tobą swój uprzywilejowany charakter. Doświadczanie ciebie odsłania mi zarówno mą podmiotowość — jako to, kto ciebie doświadcza, jak i mą przedmiotowość — to, co jest doświadczane przez ciebie. Doświadczam ciebie jednocześnie jako przedmiotu — tego, co jest doświadczane przeze mnie, jak i jako podmiotu — tego, kto mnie doświadcza. To złożone doświadczenie jest istotą relacji personalnej. Jest tym właśnie, co różni moje spotkanie z tobą od mego kontaktu z rzeczą.

Moja emocjonalna reakcja na spotkanie z tobą może być rozmaita. Często bywa nią niejasny lęk płynący z poczucia zagrożenia mej uprzywilejowanej podmiotowej pozycji. Lęk przed „uruczawiającym spojrzeniem innego” został wnikliwie zanalizowany przez egzystencjalistów

jako jedno z fundamentalnych egzystencjalnych przeżyć człowieka. Lęk przed traktowaniem, które zaprzeczyć może mej podmiotowej autonomii, jest przeżyciem, które uświadamia mi, że podmiotowości swej przypisuje wartość.

„Bycie podmiotem — stwierdza Kazimierz Ajdukiewicz — nie jest jednak jakąś własnością wyróżniającą mnie od innych”². Płynące z tego tytułu uprawnienia są więc „uprawnieniami przysługującymi na równi wszystkim”³. O swoistości stosunków, w jakie wchodzę z innymi, decyduje nie dający się podważyć fakt, że otaczający mnie ludzie są, tak jak ja, bytami podmiotowymi, że zatem podobnie jak ja domagają się uznania uprawnień związanych z ich podmiotowością.

Uchylenie się w kontakcie interpersonalnym od wzajemnego uznania uprawnień związanych z podmiotowością obu kontaktujących się stron prowadzi do prób uwolnienia się od owego lęku przez uruchomienie mechanizmu destrukcji. Opisana przez Hegla dialektyka stosunku pana i niewolnika oddaje ambiwalentny charakter relacji, w której elementarne dla personalnego kontaktu doświadczenie cudzej podmiotowości nie zostaje zaakceptowane przez podmiot. Uchylenie się od „uznania wzajemnego” prowadzi do działań mających na celu zaprzeczenie podmiotowości innego (mechanizm sadyzmu) lub podmiotowości własnej (mechanizm masochizmu). I w jednym, i w drugim przypadku podejmuję próbę przekształcenia relacji personalnej w relację rzeczową. Nie mogę jednak nigdy do końca zaprzeczyć oczywistości doświadczania siebie jako doświadczającego mnie i nie mogę też sprawić, byś przestał mnie doświadczać jako tego, kto doświadcza ciebie.

„Jesteśmy skazani na wolność” — mówi Sartre. Parafrazując te słowa powiedzieć mogę, że jestem skazany na stałą konfrontację własnej wolności z twoją wolnością. Alternatywą dla prób wycofania się z personalnego kontaktu w nerwicowy mechanizm sadystycznej lub masochistycznej destrukcji jest akceptacja tej konfrontacji poprzez „uznanie wzajemne”. Możliwe dzięki „uznaniu wzajemnemu” doświadczenie pełnej konfrontacji mojej podmiotowej autonomii z twoją podmiotową autonomią jest tym właśnie doświadczeniem, które pozwala zrozumieć, o co chodzi w moralności.

Charakter moralny mają wszelkiego typu stosunki zachodzące między mną jako bytem podmiotowym a wszystkimi innymi bytami traktowanymi przeze mnie jako byty podmiotowe. Elementarną relacją moralną jest relacja „Ja-Ty”. Uznanie wzajemne stanowi warunek istnienia tej relacji.

² K. Ajdukiewicz, *O sprawiedliwości*, w: *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1960, s. 373.

³ Ibid.

Uznanie przeze mnie twojej podmiotowej autonomii sprawia, że stajesz się dla mnie podmiotem moralnym, twoje zaś uznanie mojej podmiotowej autonomii sprawia, że ja staję się dla ciebie podmiotem moralnym. Relację moralną określić można najkrócej jako stosunek łączący podmioty moralne. Moralność indywidualna pojawia się więc dopiero na poziomie doświadczenia personalnego. Dopiero bowiem fakt „uznania wzajemnego” sytuuje nas we wzajemnych stosunkach jako podmioty moralne.

Gdy zatem w swoim ustosunkowaniu się do innych ludzi respektuję uprawnienia wynikające z ich podmiotowości, gdy uznaję i szanuję autonomię ich „chceń” i gdy oczekuję od nich pod tym względem wzajemności — moje relacje z nimi nabierają charakteru moralnego. Sens tego typu relacji określa pojęcie „moralnego dobra”. Człowiek, z którym łączy mnie relacja, której sens określa pojęcie „moralnego dobra”, nie podlega już ocenie wyłącznie z punktu widzenia kryteriów użyteczności, nie może być traktowany wyłącznie jako obiekt poznania czy też wyłącznie jako zestaw jakości wartych estetycznej kontemplacji; jest on cenny sam w sobie jako autonomiczny byt podmiotowy. Wartość, którą mu przypisuję, jest porównywalna jedynie z tą wartością, którą przypisuję swojej własnej autonomii podmiotowej. Pojęcie „moralnego dobra” oznacza więc ostatecznie sens takich stosunków między ludźmi, w których traktowanie drugiego jako autonomicznego bytu podmiotowego, a nie jedynie jako przedmiotu określonej manipulacji, stanowi ostateczne kryterium oceny działań podejmowanych przez nich wzajemnie wobec siebie.

Uznanie kogoś za podmiot moralny to jednocześnie uznanie go za uczestnika wspólnoty, w której obowiązują określone obligacje wzajemne. Pole możliwych relacji moralnych zakreślone jest więc przez granice określające zakres moralnej wspólnoty. Wspólnotą moralną objęci mogą być jedynie członkowie własnej rodziny, własnego plemienia, własnej rasy czy narodu, wspólnota moralna obejmować może wyłącznie współwyznawców określonej religii czy ideologii, członków określonej klasy czy grupy społecznej. Granice wspólnoty moralnej to granice zakreślone między „swoimi” — tzn. tymi, których podmiotowa autonomia otoczona jest ochroną, i „obcymi” — tzn. tymi, których wolno traktować w sposób urzeczowiony, jak „nieludzi”.

Wszelkiego typu moralne kodeksy separatystyczne ostro oddzielają świat „swoich” od świata „obcych”. Starożytni mędrcy, mimo głębi swych etycznych przemyśleń, nie traktowali niewolników jako podmiotów moralnych. Biali rasiści nie traktują Murzynów jako potencjalnych partnerów w relacji „Ja-Ty”, odmawiając im tym samym współuczestnictwa w moralnej wspólnocie. Dla nazisty zabójstwo człowieka po-

chodzenia żydowskiego nie było przestępstwem moralnym, do ich wspólnoty moralnej przynależeli bowiem wyłącznie aryjscy członkowie narodu niemieckiego.

Uniwersalizm moralny odrzuca tego rodzaju podziały na „swoich” i „obcych”. Dla wyznawcy moralnego uniwersalizmu nie istnieją „oni”, tzn. ci, których z zasady, przed doświadczeniem, wyłącza się z kręgu moralnej wspólnoty. Każdy człowiek jest moim potencjalnym partnerem w relacji „Ja-Ty”. Podmiotowa autonomia każdej ludzkiej istoty podlega zatem ochronie. Wspólnota moralna obejmuje — zgodnie z postawą uniwersalisty — całą ludzką rodzinę.

Obrona tak czy inaczej zakreślonej wspólnoty, gwarantującej wszystkim jej członkom możliwość zachowania ich podmiotowej autonomii i stwarzającej szansę na personalny kontakt z innymi, stanowi — jak się wydaje — nadrzędny sens wszelkiego typu moralnych kodeksów. Uczestnictwo w moralnej wspólnocie jest równoznaczne bowiem ze zgodą na przyjęcie pewnych wzajemnych obligacji przez członków wspólnoty, jest zgodą na dobrowolne ograniczenie własnych roszczeń, które mogą zagrażać autonomii innych. Normy moralne stoją też na ogół na straży autonomii osoby ludzkiej i chroniącej tę autonomię wspólnoty.

I choć zmieniała się poprzez dzieje treść szczegółowych nakazów moralnych, choć uległy przemianom wzory działań uznawanych za godne moralnej aprobaty, choć zmieniał się zakres obowiązywania określonych norm — sens moralnych relacji między ludźmi pozostawał trwały. Moralnie dobre było nieodmiennie to, co w określonych warunkach strzegło autonomii osoby ludzkiej i jednocześnie podtrzymywało więzi łączące określoną wspólnotę międzyludzką.

Czym są wartości?

Wymienione cztery typy relacji, które łączyć mogą podmiot z jego przedmiotowym i ludzkim otoczeniem, charakteryzują egzystencjalną sytuację człowieka w świecie, określają pole jego możliwego doświadczenia.

Człowiek doświadcza więc świata w sposób pragmatyczny, ustosunkowując się do swego otoczenia jak do zbioru materiałów i narzędzi, którymi manipuluje dla swego pożytku; w sposób poznawczy, ustosunkowując się do świata jak do zbioru przedmiotów poznania; w sposób estetyczny, odnosząc się do otaczających go przedmiotów i zjawisk jak do „zestawów” jakości wartych kontemplacji; w sposób personalny, traktując innych jak autonomiczne podmioty, z którymi łączą go więzy moralnej wspólnoty.

Tradycyjne pojęcia ujmujące sens podstawowych sposobów doświadczania przez podmiot świata: pojęcia pożytku, prawdy, piękna i dobra moralnego określa się często mianem trwałych ogólnoludzkich wartości. Wartości te nie są ani samoistnymi idealnymi bytami, ani specyficznymi własnościami przedmiotów, ani też pojęciami określającymi jedynie subiektywne podmiotowe akty chcenia, pożądania, wyboru, preferencji. Są to pojęcia określające sens ludzkiego doświadczenia świata. Mówiąc to samo nieco innymi słowami: są to pojęcia oznaczające sens relacji łączących aktywny (czujący, pożądający, wybierający, działający) podmiot z przedmiotami, na które skierowana jest podmiotowa aktywność. Obiekt, czy to rzeczywisty, czy wyobrażony, który jest przez podmiot pożądany czy wybierany, określimy po prostu jako przedmiot ceniony. O tym, czy ceniony przedmiot jest przedmiotem wartościowym, decyduje fakt, czy spełnia on te kryteria oceny, które w sposób najbardziej ogólny określa wartość podstawowa, oznaczająca sens doświadczenia, w obrębie którego następuje ocena danego przedmiotu.

To, co jest doraźnie przeze mnie cenione, nie staje się automatycznie czymś wartościowym, by za chwilę, przy zmianie mego nastawienia, swą wartość utracić. Orzec o wartości czegokolwiek mogę dopiero wówczas, gdy stwierdzę, powołując się na określone racje, że np. dany w doświadczeniu przedmiot jest użyteczny, że dany sąd jest prawdziwy, że dany zestaw jakości jest piękny lub pełen wyrazu, że dany czyn jest moralnie dobry. To więc, co przeze mnie cenione, okaże się wartościowe dopiero wówczas, gdy moja preferencja uzasadniona będzie kryteriami pragmatycznymi, poznawczymi, estetycznymi lub moralnymi. Przedmiot osobiście ceniony przeze mnie niekoniecznie bowiem musi być przedmiotem wartościowym. Mogę bowiem na skutek dezinformacji czy specyficznego upodobania cenić sobie rzecz bezwartościową z punktu widzenia zarówno kryteriów pragmatycznych, poznawczych, estetycznych jak i moralnych.

Odróżnim więc pojęcia: wartości podstawowe — oznaczające sens jednej z czterech podstawowych relacji łączących podmiot ze światem, przedmiotu wartościowego — oznaczające dowolny obiekt oceniany dodatnio wedle kryteriów pragmatycznych, poznawczych, estetycznych lub moralnych, oraz przedmiotu cenionego — oznaczające obiekt wybierany, pożądany czy też budzący subiektywne zainteresowanie podmiotu.

Tak więc podstawowe wartości określają w sposób najbardziej ogólny typ kryteriów, według których oceniam przedmioty, zjawiska, działania ludzkie i ich wytwory. Do podstawowych wartości odwołuję się wówczas, gdy chcę odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wybieram te oto przedmioty dlaczego przedkładałam nad inne te oto działania. Preferuję

coś, gdy po prostu wolę to od czegoś innego, uznaję coś za wartościowsze od czegoś, gdy mogę uzasadnić swoją preferencję argumentami typu pragmatycznego, poznawczego, estetycznego czy moralnego. Odwołuję się zatem do wartości podstawowych, gdy chcę uzasadnić swój wybór, gdy chcę wskazać na sens swego działania.

To, co wartościowe z punktu widzenia pożytku, może być jednak równocześnie bezwartościowe z punktu widzenia prawdy, piękna czy moralnego dobra. Między ocenami pragmatycznymi, poznawczymi, estetycznymi i moralnymi mogą zachodzić daleko idące rozbieżności. Bywa nierzadko tak, że to, co jednoznacznie dla jednostki lub zbiorowości pożyteczne, bo zapewniające najdogodniejsze warunki przetrwania, może być zrealizowane tylko za cenę gwałtu zadanego autonomii osoby ludzkiej. Działanie wartościowe z punktu widzenia pożytku jest wówczas zaprzeczeniem działania wartościowego z punktu widzenia moralnego dobra. Zdarzały się w historii sytuacje, gdy głoszenie sądów prawdziwych, a więc poznawczo wartościowych, było sprzeczne z aktualnie przyjmowanymi kryteriami społecznego pożytku. Wartość pożytku może więc znaleźć się w konflikcie nie tylko z wartością moralnego dobra, lecz także z wartością prawdy. To, co wartościowe estetycznie, może stać w sprzeczności z tym, co użyteczne, a także z tym, co moralnie dobre.

Istnienie tego typu sprzeczności w ocenach było źródłem czynionych od wieków prób przezwyciężenia heteronomii różnych sfer wartości. W rozmaitego typu kulturach przyjmowano też różną hierarchizację podstawowych wartości, wskazującą na to, jakie kryteria mają ostatecznie, w sytuacjach konfliktowych, rozstrzygać o ocenie przedmiotów i ludzkich działań.

Hierarchizacja podstawowych wartości ujawnia się w panującym w danej epoce ethosie, czyli w systemie wartości przyjmowanym niejako bezrefleksyjnie przez daną zbiorowość. Ethos jest ze swej natury historycznie zmienny. Jak mówił Scheler — jest on określonym historycznym stanem świadomości wartości. W przemianach ethosu ujawniają się zasadnicze przeobrażenia zachodzące w kulturze.

Interesującym zadaniem dla badacza moralności byłoby, jak sądzę, ukazanie pozycji, jaką zajmują wartości moralne w dokonujących się współcześnie przemianach ethosu.

Кристина Старчевска

ОСНОВНЫЕ ЦЕННОСТИ

Стремясь избежать альтернативы аксиологического субъективизма и объективизма, в качестве исходного пункта данных рассуждений принята „действительность опыта”. Основные ценности рассматриваются как понятия, означающие смысл человеческого опыта во взаимодействии с окружающим миром, и тем самым как понятия, обозначающие смысл основных реляций между субъектом и предметом его опыта. Ценности пользы, истины, красоты — это в соответствии с принятым подходом самые общие понятия, означающие смысл практического, познавательного и эстетического опыта; моральное добро — это понятие, означающее смысл личного опыта субъекта. Практический, познавательный и эстетический опыт совершаются в рамках односторонних вещественных контактов субъекта с предметом. Специфика личного опыта состоит в непосредственном контакте с субъективностью другого человеческого существа. Испытание другого человека, как „того, кто испытывает”, составляет основу морального опыта. Ибо признание субъективной автономии партнера реляции ведет к испытыванию его как морального субъекта. Реляции между моральными субъектами носят характер моральных реляций. Такого рода реляции совершаются в рамках сообщества, членов которого обязывают определенные взаимоотношения, направленные на защиту их автономии и укрепления связей между ними, гарантирующих существование сообщества. Стремление к сохранению собственной субъективной автономии и к одновременному установлению связей с другими людьми, рассматриваемыми как автономные субъекты—является, следовательно, сущностью морального добра.

Оценка предмета человеческого опыта (вещи, явления, действия или продукта этого действия) совершается путем обращения к основным ценностям, означающим смысл опыта, в рамках которого совершается оценка. Следовательно, ценные предметы это такие предметы, оценку которых обосновывают определенные аргументы прагматического, познавательного, эстетического или морального характера. Предметы, субъективно ценимые субъектом, только тогда могут быть признаны ценными, когда будет обоснована их практическая, познавательная, эстетическая или моральная ценность с точки зрения интересующих критериев.

Krystyna Starczewska

BASIC VALUES

Trying to avoid the dilemma of axiological subjectivism and objectivism “The World of Experience” is taken as the starting point of this article. Basic values are meant to represent notions which symbolize the meaning of human experience of the world. Simultaneously these notions symbolize the meanings of the basic relations between subject and object of experience. Utility, truth and beauty are in this conception the most general notions symbolizing the meanings of practical, cognitive and aesthetic experiences. Moral goodness is a notion symbolizing the meaning of personal experiences of the subject. The practical, cognitive and aesthetic experiences occur within the frame of unilateral, matter of fact contacts of the subject with an object. The specific trait of the personal experience lies

in the direct contact with the subjectivity of another human being. The experience of another man as of "one who also experiences" is the foundation of moral experiences. Recognition of the subjective autonomy of another man leads to the experience which presents him as a moral subject. The relations between moral subjects are moral relations. These relations obtain within communities whose members observe certain rules which are adopted in order to protect their autonomy and to strengthen the bonds between them, which are a warrant of the existence of their community. The effort made to preserve one's subjective autonomy and to establish bonds with other people considered as other autonomous subjects is at the same time the essence.