

W ł a d y s ł a w Z u z i a k

Czy aksjologia może przezwyciężyć ponowoczesny kryzys wartości?

Słowa kluczowe: *aksjologia, cele społeczne, filozofia egzystencji, kryzys wartości, kultura, metanarracja, modele racjonalności, sens*

W artykule staram się wskazać możliwości przezwyciężenia kryzysu aksjologicznego, który, jak sygnalizują od ponad wieku filozofowie, istnieje i wciąż się pogłębia. Ten permanentny kryzys, w moim przekonaniu, wiąże się z kryzysem filozofii, która odchodzi od problemów praktycznych, dotyczących konkretnego człowieka. Swoista emancypacja, jaka dokonuje się w epoce odrzucenia „wielkich metanarracji” zmusza nas do powrotu do źródła, czyli do działającego, poszukującego, czującego podmiotu. Kolejnym problemem jest rozdział pomiędzy formalnie uznawanymi celami społecznymi określonymi przez współczesne „metanarracje” a praktyką życia społecznego i indywidualnego.

Możliwym wyjściem z impasu wydaje się zmiana perspektywy badawczej, dostrzeżenie, że każda działalność człowieka u swoich źródeł posiada „zawartość normatywną”, która wyprzedza postrzeganie i porządkowanie rzeczywistości. Spojrzenie na epistemologię, ekonomię czy politykę jako na projekty aksjologiczne mogłoby się przyczynić do eliminacji wielu „problemów teoretycznych”, które próbują rozwikłać te dziedziny.

Przyjmuję, że źródłem kryzysu wartości nie jest zanikanie wartości, ale funkcjonowanie „nadmiaru” równorzędnych hierarchii wartości, które „absolutyzują” swoje wartości naczelne i redukują wszystkie inne do tych wyróżnionych. Brakuje odpowiedniego horyzontu poznawczego, w który stanowiąca dynamicznie przekształcającą się „strukturę” różnorodność hierarchii mogłaby być włączana i w którym mogłaby być rozumiana.

Szansę stworzenia takiego horyzontu dostrzegam w aksjologii, która badałaby aspiracje indywidualne, grupowe i kulturowe, wyrażające się w różnych

hierarchiach wartości. Dla takiej nauki konieczne jest sformułowanie bardziej pojemnego niż obowiązujące obecnie pojęcia racjonalności. Zaproponowany poniżej model racjonalności aksjologicznej, obejmujący problemy sfery emocjonalnej, potrzeby duchowe, a także dynamikę egzystencji, realizującej różne projekty, pozwala uchwycić rzeczywistość ludzką w znacznie szerszym zakresie niż „statyczne” modele racjonalności i lepiej zrozumieć sytuację współczesnego człowieka.

Racjonalność aksjologiczna

Punktem wyjścia każdej teorii musi być metafizyczne założenie, że „coś jest”. Od wieków filozofowie spierają się o naturę tego „czegoś” i o to, co w uprawniony sposób o tym „czymś” można orzekać. Różne teorie w różnych epokach triumfalnie ogłaszały, że potrafią rozstrzygać, co jest i które opisy są adekwatne do rzeczywistości. Jednak za każdym razem, co staram się wykazać, poszukiwana adekwatność zachodziła jedynie w odniesieniu do postulowanego przez teorię stanu idealnego. Krytyka roszczeń filozofii ukształtowanej po Oświeceniu przez egzystencjalizm, strukturalizm, tzw. postmodernę, filozofię nauki, uświadamia nam, że dotychczasowe ujęcia teoretyczne pozostają jedynie konstrukcjami rozumu ludzkiego.

Postmoderniści wykazali słabość projektu modernizmu, który chciał odnaleźć porządek rzeczywistości poprzez odwzorowanie jej w siatce pojęć i teorii. Idąc za Nietzschem dowiedli niemożności dokonania takiego odwzorowania. Skoro nie docieramy do „rzeczy samych w sobie”: „analiza procesu poznania ujawnia, że nie jest ono niczym innym, jak tylko serią procesów metaforyzacji: od rzeczy do myślowego wyobrażenia, od wyobrażenia do słowa oddającego stan ducha jednostki, od niego z kolei do słowa uznanego za «właściwe» na mocy społecznych konwencji; a potem znowu od owego kanonicznego słowa do rzeczy, z której postrzegamy tylko cechy najłatwiej poddające się metaforyzacji za pomocą odziedziczonego przez nas słownika” (Vattimo 2006: 156). Kolejnym błędem projektu poświeceniowego, jak wykazano, była próba zredukowania sfery tego, co poznawalne do dziedzin objaśnianych przez tzw. nauki ścisłe, wyposażone w aparaturę matematyczną, i uznanie tej sfery za dziedzinę prawdy obiektywnej, jedynie ważnej dla badania i poznania. Takie zredukowanie rzeczywistości ludzkiej wydaje się arbitralne. Prawda w tym modelu utożsamiona jest z tym, co już zostało określone przez teorie, a zatem taka prawda ogranicza nasze możliwości poznawcze. Projekt ten okazał się chybiony także i dlatego, że próba uchwycenia w siatkę pojęciową pozbawia rzeczywistość części jej „żywości”, źródłowości, którą intuicyjnie jeszcze potrafimy czasem odnaleźć.

Wydaje się, że wobec powstałego w wyniku postmodernistycznej krytyki chaosu (uznanego przez część jej reprezentantów, takich jak J.-F. Lyotard i R. Rorty, za stan faktyczny, permanentny, a co za tym idzie – niemożliwy do przewyciężenia (por. Deleuze, Guattari 2000: 222–242) oraz niemożności zrozumienia świata i nas w tym świecie, pozostaliśmy bez punktu odniesienia. Jak przekonuje R. Rorty, jesteśmy zdani na ironiczne podtrzymywanie rozmowy i na niekończące się interpretacje, które, wobec przypadkowości świata i nas w tym świecie, nie mają żadnego znaczenia. Tymczasem istnieje punkt odniesienia, który pozostaje wciąż, od tysiącleci faktem niezbywalnym i warunkiem koniecznym wszystkich dotychczasowych sporów – jest nim żyjący, czujący, działający, pragnący i realizujący pragnienia człowiek. Zatem filozofia, chcąc przeciwstawić się współczesnemu chaosowi aksjologicznemu, a równocześnie rozpoznawać i rozwiązywać problemy istotne i rzeczywiste, musi stać się „filozofią egzystencji”. Taka filozofia, jak wskazywał K. Jaspers, „nie chce być jednym z owych chaotycznych prądów skierowanych przeciw rozumowi, lecz raczej kontruderzeniem we wszystko, co wprowadza chaos i gotuje zgubę, a co występuje zarówno w ludzkiej szacie racjonalnej rozumności, jak i w otwartym sprzeciwie wobec rozumu” (Jaspers 1991: s. 144). Taka filozofia może odnaleźć źródła współczesnego pomieszania języków i związanych z tym nieporozumień.

W moim przekonaniu jednym z głównych źródeł tych nieporozumień, co będę się starał udowodnić, są uproszczone i zarazem upraszczające wizję świata formy myślenia i racjonalności. Przede wszystkim należy dostrzec, że w rzeczywistości ludzkiej, którą bada filozofia egzystencji, trudno mówić, że „coś jest”, raczej dostrzegamy, że wciąż „coś się staje”. Teorie próbujące uchwycić dynamiczne procesy odsłaniają nam słabość wszelkiego myślenia teoretycznego, ale też naszego myślenia w ogóle – ono usiłuje dziejącą się rzeczywistość zatrzymać, przed-stawić, zredukować. Możemy już, dzięki analizom dokonywanym przez takich filozofów, jak M. Heidegger czy L. Lavelle, dostrzec, że takie ujęcie było błędem większości dotychczasowych teorii, zaciemniającym znaczenie samego procesu oraz sprawczości człowieka dokonującego tego „przed-stawiania”.

Człowiek żyje w dziejącym się świecie, który porządkuje i przekształca – to fakt, któremu trudno zaprzeczyć. Rzeczywistość staje się, niezależnie od tego, jak ją określimy. Również niezależnie od tego, jak rozumiemy istotę człowieka, człowiek staje się wraz z nią. Możemy zasadnie powiedzieć, że człowiek w tej rzeczywistości uczestniczy, starając się w niej „odnaleźć” – określić swoje miejsce w dziejących się procesach i swoje cele, konstytuujące sens owego uczestnictwa. Kwestie: jak uczestniczy, jak porządkuje, jak przekształca, możemy badać korzystając ze świadectw historycznych i z badań aktualnej praktyki społecznej.

W perspektywie historycznej dostrzegamy jedną stałą tendencję – do racjonalizowania zastanego świata. Naszym przodkom wydawał się on groźny, tajemniczy, wymagał zatem ujęcia w pojęcia i kategorie, które mogłyby go wytłumaczyć, oswoić, uczynić bardziej bezpiecznym. Sfera tego, co irracjonalne, znajdowała się znacznie bliżej niż obecnie, gdy jesteśmy zewsząd otoczeni przez wytwory tego długotrwałego procesu. Na czym ten proces racjonalizowania rzeczywistości polegał? Jaki jest wspólny mianownik myślenia magicznego, antycznych, średniowiecznych i nowożytnych wizji świata? Każda z nich dekretowała jakies „jest”, a raczej – jak, w mniemaniu twórców owych wizji, „powinien” być rozumiany świat.

Trzeba zauważyć, że w pojęciu racjonalności zawiera się element normatywny. Coś jest racjonalne, a więc w domyśle lepsze, niż coś, co jest określone jako nieracjonalne. Racjonalne bywa też utożsamiane z rozumnym – coś jest nierozumne, czyli gorsze od rozumnego, skoro nie spełnia wymogów racjonalności uznawanych przez wydającego sąd. Taka normatywność wszelkiej racjonalności jest efektem naszego „jedynie możliwego” myślenia o świecie i form zdobywania o nim wiedzy. I tu odnajdujemy najważniejsze źródła nieporozumień, ale też, być może, tu znaleźć możemy klucz do zrozumienia tego świata.

Mówiąc „to jest stół” porównujemy przedmiot, który tak nazwaliśmy, z definicją określającą, jak powinien wyglądać przedmiot taki, jak „stół”, określamy więc w jakimś stopniu „wartość” przedmiotu, który „jest taki, jaki powinien być” (por. Elzenberg 1966: 15). Niemniej jednak uznajemy (!), że wydajemy obiektywny bezstronny sąd o rzeczywistości. Podobnie, uogólniając indukcyjne spostrzeżenia na każdy temat, stwierdzamy „tak jest”. Nie mówimy warunkowo, że „w związku z dotychczasowymi obserwacjami powinno być tak, że wszystkie następne napotkane kruki będą czarne”, tylko obwieszczamy, że „wszystkie kruki są czarne”. W konsekwencji uważamy za to, co „jest”, to, co w naszej opinii „powinno być”.

Przyjmując tę perspektywę możemy dostrzec, że także nauki szczegółowe nie badają *tego, co jest*, ale co w świetle danej teorii *powinno być*. Każdy eksperyment jest związany z jakąś hipotezą, którą weryfikuje. Warto zdać sobie sprawę z tego, że takie spojrzenie eliminuje słynny paradoks D. Hume’a (por. Hume 1963: 259–260). Zdania normatywne nie mogą wynikać z opisowych, ale takie wynikanie zachodzi w drugą stronę. Żadna ilość obserwacji nie jest wystarczająca do ustalenia, że kolejny kruk będzie czarny a słońce znowu wstanie – są to sądy, które dopiero przyszłość może zweryfikować, jednak przyszłość zawsze jest przed nami. Wszelkie doświadczenia pozwalają jedynie formułować hipotezy co do tego „jak powinno być”.

Błąd logiczny naszego rozumowania wynika zatem z założenia, że człowiek poznaje to, co jest, i według tej wiedzy wyciąga wnioski, dotyczące przyszłości – podczas gdy nasze myślenie jest „życzeniowe”. Każda posta-

wa, każdy sąd są zakorzenione w praktyce, która ustanawia swoje konstrukcje i cele idealne, i poprzez te konstrukcje ocenia rzeczywistość.

Trzeba przy tym dostrzec, że nie ma żadnej dziedziny ludzkiej egzystencji *sensu stricto* niezależnej i „bezinteresownej”. Również dziedzina poznania nie jest oddzielona od sfery emocjonalnej i od wartości pozapoznawczych. Zwracał na to uwagę H. Elzenberg, wskazując, że wśród naukowców są zarówno odkrywcy, „żeglarze”, którzy preferują ryzyko i zapuszczają się poza rejony wyznaczone przez teorię, jak i „szczury lądowe” – badacze skoncentrowani na „bezpiecznym” eliminowaniu możliwości popełnienia błędu w obrębie przyjętej teorii (por. Elzenberg 1966: 15). Każda z tych postaw ma swoje uzasadnienie i swoje ograniczenia. Obie są też w ramach własnego paradygmatu racjonalne. W perspektywie rozwoju nauki obie są równie niezbędne.

Nie ma w dostępnych nam wymiarach rzeczywistości żadnego bezinteresownego obserwatora-badacza. Obserwator zawsze jest „stronniczy”, tj. dokonuje wyboru pomiędzy jakimiś „lepszymi” i „gorszymi” rozwiązaniami, ze względu na jakąś przyjmowaną hierarchię wartości. Podkreślała to m.in. M. Ossowska: „Aczkolwiek nauka wypiera się ocen i usiłuje się od nich uwolnić, wślizgują się one różnymi drogami do rozważań teoretycznych, kierują w rozmaity sposób procesami definiowania (...) i coraz to ktoś wynajduje jakieś założenia aksjologiczne, milcząco zaakceptowane, w takich np. dziedzinach, jak demografia czy ekonomia” (Ossowska 1970: 15). Jak zauważa A. Niemczuk, wynika to pośrednio z naukowego założenia (!) o neutralności rzeczywistości. Nie jest to jednak teza możliwa do udowodnienia, bowiem „aksjologiczna neutralność bytu nie jest czymś pierwotnym, lecz stanowi rezultat abstrahowania od wartości, czyli przyjęcia czysto teoretycznego punktu widzenia” (Niemczuk 2005: 281). Takie teoretyczne podejście, rozstrzygające, że coś „wiemy”, już w założeniu jest fałszywe, skoro wiedzy dopiero poszukujemy.

Formułowane przez naukę hipotezy nie są nigdy racjonalne w znaczeniu, które nadawała racjonalności poświeceniowa epistemologia. Zawsze pozostają w nich pierwiastki „irracjonalne” – pragnienia, marzenia, intuicje, które przekraczają stan aktualnej „wiedzy” i możliwości techniczne. Ponadto nie możemy z tego, co wiemy, orzekać o tym, co jest, ani nawet o tym, co jest możliwe, skoro wiele naszych teorii ma charakter „samospelniających się przepowiedni” (*self-fulfilling prophecy*). W psychologii badany jest np. efekt Pigmaliona, samospelniania się jakiejś tezy, gdy w określonej sytuacji zaczynamy zachowywać się zgodnie z oczekiwaniami innych. Również teoria dysonansu poznawczego L. Festingera, dotycząca selektywnego doboru informacji, wskazuje, że ludzie aktywnie poszukują informacji zgodnych z własnymi przekonaniami, a ignorują sprzeczne z nimi. Dzieje się to nawet za cenę fałszowania prawdy, gdyż potrzeba ochrony poczucia własnej wartości bywa silniejsza niż chęć uzyskania realnej wiedzy.

Wobec tych obiekcji, racjonalność, tj. prawdziwość możemy zasadnie określić jako sferę tego, co zrozumiane, wobec tego, co wymyka się możliwościom wyjaśnienia. Należy się zgodzić z tezą K. Jaspersa, że „prawda zawiera jakiś *dający się pomyśleć dla mnie sens*” (Jaspers 1991: 116). W podobnym duchu wypowiada się W. Stróżewski: „coś ma sens, jeśli jest racjonalne, dające się rozpoznać, wytłumaczyć, uzasadnić. Coś jest bezsensowne, jeśli tych postulatów nie spełnia” (Stróżewski 1994: 425). Nasze myślenie wydobywa z rzeczywistości sens, wciąż rozszerzając pole rozumienia tej rzeczywistości.

Myślimy, rozumiemy, poszukujemy sensu, nie wiedząc, czy „prawda” jest obiektywna, czy subiektywna, czy możemy mówić o jej adekwatności, czy tylko możemy uznać jej wymiar pragmatyczny. Racjonalizmy wytworzone w oparciu o uznanie którejkolwiek definicji prawdziwości pozostają arbitralne, gdyż nie mogą być rozstrzygalne. O prawdzie możemy powiedzieć zasadnie jedynie, że jest ona jedną z wartości i odnosi się do innych wartości, które są „realizowane” w rzeczywistości ludzkiej.

Możemy powiedzieć, że nie mamy bezpośredniego dostępu do obiektywności w sensie takim, w jakim definiują ją metafizyka czy epistemologia, skoro nie ma bezinteresownego obserwatora, który mógłby istnienie takiej obiektywności stwierdzić. Bytu nie możemy odnaleźć, zatem metafizyka i epistemologia zaledwie kreują własne opowiadania o świecie, o tym, co jest, co było i co powinno być, i w takim sensie ich teorie są swoistymi „metanarracjami”. Jeżeli nie istnieje podstawa bytowa, o której sensownie moglibyśmy orzekać, niektórzy filozofowie, jak Lyotard i Rorty, sugerują, byśmy porzucili dotychczasowe „wielkie metanarracje” i, pogodzeni z przypadkowością świata, skoncentrowali się na kontemplacji teraźniejszości, swobodnie płynąc z prądem zdarzeń.

Jednak postmoderniści ci nie dostrzegają, że cała kultura jest jedną wielką „metanarracją”, w obrębie której żyjemy i w obrębie której ujawniają się nasze aspiracje. Również nasze życie to opowieść, w której usiłujemy odnajdywać sens i znaczenie własnej egzystencji. Czerpiemy inspiracje z przeszłości, z teraźniejszości, od innych ludzi i, konstruując własną fabułę, wciąż modyfikujemy naszą wizję przeszłości i teraźniejszości. Wciąż zarazem dostrzegamy nowe cele, które mogą redefiniować składowe tradycji, do której inspiracji się odwołujemy. Zatem obiektywna pozostaje rzeczywistość ludzkich dążeń i pragnień, ludzkich działań tworzących kulturę i mających na celu porządkowanie świata oraz czynienie go lepszym. Ta rzeczywistość może być badana, konsekwencje realizowania poszczególnych dążeń mogą być weryfikowane. Uznanie istnienia kontinuum tych dążeń i wizji wcale nie skazuje nas na relatywizm, przeciwnie – absolutyzowanie jednej wizji świata wydaje się znacznie bardziej arbitralną, źle uzasadnioną i szkodliwą decyzją. Równocześnie porzucenie części aspiracji, ujawniających się w dorobku ludzkości, rezygnacja z dalszych poszukiwań, jak tego chcą Lyotard czy Rorty, byłoby równoznaczne

z zaniechaniem współtworzenia kultury – a więc z rzeczywistą zgodą na chaos i przypadkowość.

Wybór mamy niewielki, jak wskazywał H. Elzenberg: „Jeśli się od tworzenia kultury uchylimy, to kultury nie będzie: za nas nikt jej nie wywiedzie z niebytu. Jeśli ją tworzyć będziemy, to i wtedy nie uzyskamy pewności, czyśmy stworzyli kulturę rzeczywistą, czy tylko jej pozór, bo wartości w niej ujawnione może jednak i nie są (...) w razie wysiłku są szansę stworzenia kultury; w razie wstrzymania się, nie ma żadnej” (Elzenberg 1966: 152–153). Dokonując tego wyboru, tworzenia bądź zaniechania, już wkraczamy w świat wartości, gdyż każde działanie zamierzone w założeniu domaga się istnienia wartości. Może zatem, jak proponuje Elzenberg, należałoby rozumieć kulturę jako „sumę rzeczy, których stworzenie jest w zakresie możliwości człowieka, a które są rzeczami wartościowymi” (Elzenberg 1966: 151)? Dla ludzkiego działania *musi być* coś cennego, by móc do tego dążyć. Ekstrapolowanie tego spostrzeżenia doprowadziło Arystotelesa do teleologicznej wizji świata, a jego następcy uznali, że byt i dobro są tożsame (*ens et bonum convertuntur*). Kartezjańskie oddzielenie aktów poznawczych podmiotu od bytu, rozumianego jako przedmiot poznania, zamazało tę tożsamość. Krytyka ujęć pokartezjańskich wskazała jednak, że, o ile nie możemy zasadnie wypowiadać się o bycie, to możemy mówić o dobru – o wartościach, które ujawniają się w naszych działaniach. Podobną intuicję wyrażał już przeszło wiek temu F. Znaniecki: „Musimy przypuścić, że bezpośrednia rzeczywistość jest nieograniczoną różnorodnością oddzielnych konkretnych wartości, że tylko wartości są nam bezpośrednio dane i nic więcej” (Znaniecki 1910: 114).

Każda dziedzina aktywności ludzkiej „wytwarza” jakieś modele racjonalności, oparte na różnych konfiguracjach wartości. Na innych wartościach opiera się „ekonomiczna i administracyjna racjonalność”, a na zupełnie innych „racjonalność komunikacyjna” (por. Habermas 1998: 33–34). Podobnie jest ze wspomnianymi racjonalnościami „metafizyczną” i „epistemologiczną”. Każdy model racjonalności opiera się na pewnym wyobrażeniu człowieka i świata. W ramach wytworzonego wokół tej wizji paradygmatu określa cele oraz oparte na przyjmowanej hierarchii wartości kryteria, według których te cele mają być realizowane. Sądy i działania pozostają racjonalne, o ile nie podważają przyjętej wizji i wiążących się z nią hierarchii wartości. Nieco upraszczając możemy stwierdzić, że za racjonalne przyjmuje się działania i sądy, które w danej grupie odpowiadają celom, ustalonej hierarchii wartości i regułom uznanym za słuszne dla realizacji wyznaczonych celów.

Każdy rodzaj racjonalności odwołuje się przy tym do jakiegoś wyobrażenia rozumności i do jakiejś formy rozumu, który tę rozumność, według określonych zasad, mógłby wydobywać. Wiele już napisano o Logosie czy oświe-

eniowym Rozumie, moim zdaniem jednak warto odwołać się do propozycji „rozumu transwersalnego” W. Welscha. Sformułowana przez niego definicja chyba najlepiej oddaje intuicyjne wyobrażenie o tym, czym rozum „powinien” być: „Rozum jest zdolnością zastanawiania się (*überlegendes Vermögen*). (...) nie chodzi o rodzaj wyższego intelektu, który dawałby gotowe miary, jakimi mierzyłby wszystko, lecz o sprawdzanie w tym eksplikacyjnym działaniu struktur i wewnętrznych wymogów danych racjonalności, nie o dekretowanie, lecz o wyjaśnianie, artykułowanie, porównywanie i dzięki temu korygowanie pomyłek w obrębie poszczególnych form racjonalności oraz o odkrywanie luk w profilu racjonalności i o zachętę do opracowania dalszych pól racjonalności oraz umożliwienie ich rozwoju. Rozum jest zdolnością metaracjonalną” (Welsch 1998: 420). Ponadto, jak dodaje Welsch, „rozum należy w zasadzie rozumieć jako proces (*Geschehen*) – nie jako zdolność. Nie jest on już więc oparty na stałym zbiorze pojęć i kryteriów, którego poszukują ciągle obiektywności rozumu i nigdy nie mogą znaleźć, charakteryzuje się natomiast otwartą procesualnością” (Welsch 1998: 425). Rozumność może być ujmowana jako proces, który wciąż przekracza kolejne modele racjonalności.

Welsch dostrzega, że rzeczywistość postmodernistyczna opisywana jest w różnych rodzajach racjonalności, a te wydają się do siebie nieprzystawalne, jednak „poszczególne typy racjonalności mogą, po pierwsze, odnosić się do zadań istotnych dla wszystkich typów racjonalności i, po drugie, mogą chociażby przez analogię same z siebie nawiązywać do podstawowych cech innych typów racjonalności” (Welsch 1998: 416). Estetyka wiąże się z ekonomią (wzornictwo, przemysł rozrywkowy, rynek dzieł sztuki...), nauka z biznesem i polityką. Wszystkie sfery działalności człowieka są powiązane, a określające je „poszczególne typy racjonalności nie istnieją monadycznie, ale przy całej swej autonomii określone są również przez wielość powiązań z innymi typami racjonalności” (Welsch 1998: 418). Człowiek, uczestniczący równocześnie w wielu typach racjonalności, „fragmentaryzowany” przez konieczność identyfikowania się z różnymi rolami (por. MacIntyre 2009: 283 i n.), potrzebuje dla zrozumienia siebie, innych i świata dziedziny, która unaocznia te powiązania w sferze wartości. Jest to również ważne ze względu na rozwój wiedzy w ogóle. Myślenie według wartości jest myśleniem intuicyjnym, dokonującym się w bezpośrednim kontakcie z rzeczą, sytuacją, problemem. Sytuacje decyzyjne umożliwiają wykraczanie poza wzorzec racjonalności, który przyjęliśmy wcześniej.

Wybory dokonywane intuicyjnie racjonalizowane są oczywiście w kategoriach jakoś już dostępnych, ale sądy na nich oparte przyjmują postać domniemania – jeżeli tak odczuwam, to powinno być tak a tak. Intuicja pozostaje bodźcem do tworzenia hipotez, które staramy się weryfikować. Hipotetyczność poznania wyjaśnia, w jaki sposób to, co ujawnia się w praktyce, może być odniesione do ujęć teoretycznych. W drugą stronę ta zależność też zachodzi,

choć w mniej wyraźny sposób. Hipotezy zostają wybrane ze względu na jakąś ich „lepszość” wobec konkurencyjnych – w przekonaniu dokonującego wyboru. Zatem u samego początku procesu racjonalizacji ujmujemy doznawaną rzeczywistość aksjologicznie. Nasze myślenie wyrasta z przesłanek wartościujących i w tym sensie racjonalność aksjologiczna może być pomostem dla rozumienia różnych rodzajów racjonalności i kluczem do rozumienia świata.

Perspektywy aksjologii

W połowie ubiegłego wieku E. Lévinas postulował, by etyka stała się „filozofią pierwszą” (por. Lévinas 1998: 367). W świetle tego, co napisaliśmy dotychczas zauważyć jednak trzeba, że etyka musi być odniesiona również do innych wartości. Już M. Ossowska dostrzegła, że „uwikłania wartości moralnych i pozamoralnych zdają się przemawiać za tym, że aksjologia ogólna jest dyscypliną wcześniejszą od etyki; wcześniejszą nie w czasie, tylko w tym sensie, w którym logika jest wcześniejsza od matematyki” (Ossowska 1970: 222). Etyka powiązana jest z wartościami wykraczającymi poza moralność, co więcej, na co zwracał uwagę W. Tatarkiewicz, sama moralność w pewnym sensie jest wtórna wobec działania: „Wartość moralną posiada ten, kto zabiega o inne wartości: to te zabiegi wytwarzają w nim *superadditum* – wartość moralną. Wartość ta zdaje się być wyższa od innych, niemniej jest wtórna” (Tatarkiewicz 1971: 316).

Dopiero aksjologia uwzględniająca wszystkie pojawiające się w działaniu ludzkim wartości oraz dostrzegająca zależności pomiędzy nimi pozwalałaby badać rzeczywistą sytuację współczesnego człowieka oraz zwiększać poziom jego samoświadomości.

Dotychczas, jak zauważyliśmy, zarówno metafizyka, jak i epistemologia starały się przedstawić świat, unieruchomić go w teorii, jednak rzeczywistość ma charakter dynamiczny, wciąż ujawnia nowe aspekty, które podważają teoretyczne ujęcia. Można o niej wiele powiedzieć, ale niczego nie można powiedzieć „z całą pewnością”. Aksjologia, świadoma tego, powinna dążyć do rozumienia rzeczywistości ludzkiej w działaniu, być, jak postulował M. Henry, „teorią działania”, która badałaby, jak człowiek realizuje własne pragnienia, artykułując je poprzez wartości i cele (por. Henry 2010: 74–75).

O ile wcześniejsze koncepcje filozoficzne skupiały się, poprzez przyjęcie różnych modeli racjonalności, na odkrywaniu poszczególnych aspektów poznawanej rzeczywistości, w ujęciu aksjologicznym możliwe jest dokonanie syntezy, która ułatwi zrozumienie dotychczasowych ludzkich wysiłków oraz ich efektów.

Aksjologiczna perspektywa nie jest relatywistyczna, gdyż badaniu podlegają rzeczywiste projekty „najlepiej urządzonego świata”, „najlepiej przeżytego

życia” itd., które stworzyli i stwarzają ludzie. Te projekty zawsze opierają się na jakichś hierarchiach wartości, które preferują realizację określonych celów. Będąc wyrazem nadziei i oczekiwań różnych osób czy grup, kształtują one aktywnie różne, ale przecież równie ważne sfery rzeczywistości. Każdy, kto realizuje cel oparty na danej hierarchii wartości, „chce dobrze”, choć często przyjmuje błędne, lub przynajmniej uproszczone, przesłanki. Problemem pozostaje wskazanie błędów i pogodzenie różnych dążeń w ramach jednego projektu, który uwypuklałby to, co w dotychczasowej praktyce społecznej było złe, a co dobre, co warto zachować, a co powinniśmy naprawić.

Możemy zgodzić się z tezą, że „jedność społeczeństwa ludzkiego osiągnana jest w pierwszym rzędzie dzięki wspólnocie ostatecznych wartości i celów” (Davis, Moore 1975: 468), jednakże wszystkie wartości są ze sobą powiązane, zatem absolutyzowanie czy wyróżnianie jakichś wartości może powodować ich degenerowanie. N. Hartmann zwracał ponadto uwagę, że absolutyzowanie wartości, czy usamodzielnienie się „wartości pośrednich”, jak obecnie np. „użyteczności”, prowadzi do „ślepoty na wartości”. Ta „ślepotą” może stać się trwałym elementem percepcji społecznej (por. Hartmann 2007: 618).

Szkodliwość absolutyzowania jednego wzorca, opartego na wyróżnionym zespole wartości, ilustrował już przeszło pół wieku temu R. Merton w badaniach amerykańskiego modelu celów społecznych. Merton wskazywał m.in., że w takich modelach „działania początkowo uznawane za instrumentalne przekształcają się w zachowania samowystarczalne, pozbawione dalszej celowości. Początkowe zamierzenia ulegają zapomnieniu, a staranne przestrzeganie przepisanych instytucjonalnie poczynań staje się rytuałem. Konformizm jako taki staje się podstawową wartością” (Merton 1982: 197). Oprócz konformizmu mogą się pojawiać inne formy „dostosowywania”: innowacyjność, rozumiana jako osiąganie celu środkami nielegalnymi, rytualizacja, czyli ucieczka w rutynę, wycofanie – odwrócenie się od wzorca, bunt oraz popadanie w resentyment, przejawiające się w dążeniu do zmiany zawartości wartości (Merton 1982: 203 i n.). Co więcej, jak dostrzegał Merton, „Proces wyniesienia celu ponad wszystko inne powoduje dosłowną *demoralizację*, to znaczy deinstytucjonalizację środków” (Merton 1982: 199). Nacisk na osiąganie celu (sukcesu) prowadzi coraz częściej do działań niezgodnych z prawem i z normami moralnymi, przy równoczesnej akceptacji społecznej takich działań. Również w Polsce dostrzegamy przyzwolenie społeczne na bogacenie się w nieuczciwy sposób. To kolejny problem, na który aksjologia może i powinna zwrócić uwagę – dlaczego reguły realizacji celów społecznych przestają być respektowane.

Jeżeli model społeczno-kulturowy prowadzi do coraz liczniejszych anomii i zachowań dewiacyjnych, należy się zastanowić nad strukturą wartości, która konstytuuje ten model. Socjologia i psychologia dostarczają danych dotyczących skutków wadliwej struktury, lecz nie są w stanie wskazać komplekso-

wego rozwiązania, gdyż to wykracza poza ich kompetencje, określone przez narzędzia językowe oraz dziedziny ich badań.

Aksjologia może formułować rozwiązania w tym zakresie, gdyż jej domeną jest konkretny człowiek i jego pragnienia. Te pragnienia zawsze koncentrują się wokół jakichś celów idealnych i zawsze są odniesione do celów idealnych innych ludzi, grup, formacji kulturowych itd., a także do różnych możliwości realizacji siebie. Tutaj ponadto aksjologia może wypełnić lukę, którą wskazywał w naszej wiedzy Habermas: „Publicznie dopuszczalne definicje obejmują to, czego chcemy od życia, ale pomijają to, jak chcielibyśmy żyć, gdyby badanie osiągalnych potencjałów dało nam wiedzę o tym, jak moglibyśmy żyć” (Habermas 1977: 389–390).

Co więcej, aksjologia może wpływać na odabsolutyzowanie narzucanych w ramach modelu celów społecznych, może przerzucać kładkę pomiędzy różnymi modelami kulturowymi, pomiędzy skrajnymi postawami, wyznaczanymi przez różne paradygmaty racjonalności – może ułatwić „żeglarzowi” zrozumienie ostrożności „szczura lądowego”, a temu drugiemu wskazać intencje żeglarza. Aksjologia może uświadamiać, że w społeczeństwie każdy wyposażony jest w jakieś odmienne możliwości, co kształtuje odmienne preferencje i różne, indywidualne hierarchie wartości. W ramach tych hierarchii poszczególne wartości mogą mieć różną ważność, jednak istotne pozostaje, by system społecznych celów nie deprecjonował ani nie eliminował jakiegś ich grupy, gdyż wszystkie one są ważne dla społecznego rozwoju. Spojrzenie z zewnątrz – dzięki perspektywie aksjologicznej – na własne normy i przyzwyczajenia może ponadto budzić krytyczną czujność i wyzwać ze stereotypów, które uważamy za oczywiste i niezmiennie. Wiele z tych stereotypów stanowi ograniczenie zarówno możliwości twórczych, rozwojowych, jak i wrażliwości moralnej. Ważnym celem aksjologii byłby przy tym rozwój umiejętności rozumienia nie tylko intencji innych, ale także własnych intencji i pragnień, choćby po to, by te umieć utrzymywać na wodzy wobec przyjętej (afirmowanej) hierarchii wartości. Wspomnieliśmy już, że w rzeczywistości ponowoczesnej nie tylko istnieją hierarchie wartości reprezentatywne dla różnych grup, lecz także każdy poszczególne człowiek, realizując różne role, uczestniczy w różnych grupach, wyznających hierarchie często wzajemnie sobie przeciwstawne. Trudno w takiej sytuacji o zrozumienie siebie, o konsekwencję – o odnalezienie własnej tożsamości. Pomoc w odnalezieniu w tej różnorodności „siebie” byłaby zatem kolejnym celem aksjologii.

Wobec różnorodności występującej w pluralistycznych społeczeństwach, oczywiste jest, że realizowanie ostatecznych celów i wartości społeczeństwa nie może dokonywać się poprzez realizowanie tego samego wzorca przez wszystkich, ale raczej poprzez harmonizowanie wielu hierarchii, projektów, narracji. Stworzenie takiego ideału wymagałoby jednak zmiany głównego założenia

współczesnej liberalnej kultury, że egzystencja jest nieustanną rywalizacją: grup, jednostek, racji itd., że jest ona walką o panowanie, w której zasadą sprawiedliwości jest formuła T. Hobbesa: „Kto czyni wszystko i pozwala sobie na wszystko w stosunku do innych ludzi, którzy również pozwalają sobie na wszystko, i wydziera tym, którzy rabują, ten czyni sprawiedliwie” (Hobbes 1956: 252).

W dotychczasowym utylitarnym modelu zakłada się podporządkowanie celowi nadrzędnemu – osiągnięciu sukcesu, innych wartości. Wiąże się to z deprecjacją wartości nieutylnych. Wartości utylitarne zaliczające się, używając terminologii Seneki, do kategorii rzeczy dobrych: *pretium* (cenne) i *necessarium* (potrzebne), przesłaniają te posiadające *dignitas* (godność) (Seneka 2010: LXXI, 33). Tymczasem każda deprecjacja jakiejś grupy wartości może okaleczyć człowieka, który próbuje dążyć do odnajdywania i realizowania swojego najlepszego życia. Skutki takich okaleczeń są już widoczne: obojętni na wymiar moralny, fałszujący wyniki badań naukowcy, nieuczciwi przedsiębiorcy, ekonomiści i marketingowcy. Wspomniana już ślepotą na wartości, która jest efektem ich deprecjacji, staje się źródłem kryzysów ekonomicznych, politycznych, klęsk ekologicznych, ale też powszechnego już kryzysu tożsamości, zarówno w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym, czego wyrazem są powszechne frustracje, depresje itd.

Aby przekształcać obecne społeczeństwo liberalne i pluralistyczne w eunomiczną, zharmonizowaną i zintegrowaną jedność, co było przecież pierwotnym założeniem twórców liberalizmu, trzeba przywrócić ludziom wiarę w drugiego człowieka. Trzeba też przywrócić ludziom wiarę w ich wartość, w to, że ich pragnienia, aspiracje, nadzieje, nie tylko te określone przez odgórnie wyznaczone cele społeczne, mają sens. Wreszcie trzeba przywrócić ludziom wiarę w ich rzeczywistą wolność.

Kwestia wolności w ponowoczesnym społeczeństwie liberalnym nie jest problemem trywialnym. Wydaje się, że jest ona naszym podstawowym prawem, ale nikt w nią nie wierzy. Być może przyczyną jest, jak to już zauważył E. Fromm, „dysproporcja między wolnością od wszelkich więzów a brakiem możliwości pozytywnej realizacji wolności i osobowości” (Fromm 1970: 53).

Wolność jest pojęciem niejednoznacznym, ale nie będąc ani zaprzeczeniem konieczności, ani celem samym w sobie, ani też jedną z wartości podobną do wielu innych, pozostaje faktem pierwotnym. Człowiek nie jest w pełni zeterminowany przez instynkty, zatem jest „z konieczności” wolny, tzn. musi dokonywać wyborów. Wolność manifestuje się w praktyce i to zarówno wolność negatywna, jak i pozytywna. Równocześnie ta ostatnia wprowadza nas w świat wartości, wskazując, że to my wybieramy wartości, którymi będziemy kierować się w życiu. Taka wolność wiąże się z odpowiedzialnością, i być może dlatego jest tak często odrzucana.

Przywrócenie wiary w wolność otwiera na sferę wartości. Pozwala uświadomić, że wartości (nie tylko użyteczne) realnie istnieją w rozpoznawanej przez nas rzeczywistości psychicznej i społecznej, oraz że realnie oddziałują na nasze sądy, decyzje, działania. Bez popadania w sprzeczności obiektywizmu i sceptycyzmu wartości te możemy rozumieć jako relacje, pojawiające się pomiędzy człowiekiem a rzeczą, drugim człowiekiem, grupą, a także w obrębie świadomości. Im więcej tych relacji się ujawnia, tym więcej zyskujemy możliwości rozwoju.

Trzeba zatem nauczyć ludzi dokonywania wyborów z całego spektrum wartości, które oferuje świat, a nie tylko spośród tych, które są narzucane przez wąskie wzorce kulturowe, szczególnie, gdy wzorce te są tak aksjologicznie ubogie, jak współczesny wzorzec liberalny. Trzeba też przypominać, że to wartości nadają życiu sens – i mogą to czynić zarówno poszukiwanie prawdy, rozpoznawanie piękna czy dążenie do stworzenia nowego rozwiązania technicznego. Jak wspominaliśmy, wartości stają się wartościowe dopiero w działaniu, dopiero dzięki ich afirmacji i wcielaniu dowartościowują one dziejącą się egzystencję. Istotne jest aktywne, afirmujące zaangażowanie podmiotu, zatem trzeba też pobudzać odwagę do poszukiwań i do czynnego uczestnictwa w życiu społecznym.

Może się to dokonywać jedynie, gdy istnieje jakaś alternatywna dla aktualnej wizji świata i nas w tym świecie. Propozycja współtworzenia eunomicznego, harmonijnego społeczeństwa, w którym ludzie mogą się rozumieć, szanować i wspierać, może być atrakcyjną alternatywą dla tych, którzy odczuwają, że świat współczesny to nie jest jeszcze „najlepszy ze światów”. Równocześnie, wobec wspomnianych kryzysów, wdrażanie takiej alternatywnej wizji może się przyczynić do łagodzenia, a nawet rozwiązywania części problemów współczesności, co powinni wziąć pod uwagę zarówno decydenci, jak i inni ludzie tworzący współczesną kulturę.

Aksjologia, której domeną jest to, co ludzie chcieliby realizować, mogłaby zaproponować taką ogólnie zarysowaną wizję świata i, badając warunki konieczne do jej realizacji, mogłaby ją równocześnie upowszechniać. Nowe spojrzenie na rzeczywistość ludzką mogłoby przyczynić się do „odideologizowania” wielu dziedzin życia ludzkiego, poprzez wskazywanie zawartych w nich niejawnych i nieuprawnionych przesłanek normatywnych.

Badania tego, „czego ludzie pragną”, powinny objąć analizy historyczne, psychologiczne, socjologiczne, jak i prakseologiczne, przy czym prakseologię należałoby rozumieć nieco szerzej, obejmując nią nie tylko werbalizowane cele, lecz także uwarunkowane emocjonalnie, historycznie i środowiskowo intencje, preferencje i intuicje moralne. Następnie te kodyfikowane przez aksjologię badania powinny być wzbogacane i weryfikowane w praktyce społecznej, w której ujawnia się „zawartość normatywna” ludzkich działań, i w której wartości i cele rzeczywiście są realizowane.

Narzędziami weryfikacji hipotez aksjologicznych mogłyby się stać ukierunkowane aksjologicznie psychologia i socjologia, podejmujące obserwacje i eksperymenty, sprawdzające wyniki teoretycznych uogólnień aksjologów, oraz etyka mediacyjna, badająca, poprzez szeregi etyków-praktyków, sytuacje konfliktowe i wydobywająca z nich ową „zawartość normatywną”. Trzeba dostrzec, że kształcenie etyków-mediatorów, zajmujących się rozwiązywaniem rzeczywistych problemów w różnych dziedzinach życia społecznego – od środowisk „wykluczonych”, „zbuntowanych”, po napięcia międzysrodowiskowe i międzyosobowe – potrafiących dostrzec intencje stron i doprowadzać do wzajemnego zrozumienia, byłoby dużym wyzwaniem dla aksjologii.

Być może jeszcze większym wyzwaniem byłoby przygotowanie zmian w edukacji, umożliwiających przełamywanie dotychczasowych stereotypów, które wynikają z ograniczeń różnych rodzajów racjonalności.

Naszkicowany powyżej projekt ukazuje, jak wiele trzeba by zrobić, aby taka naukowa aksjologia powstała i, jako dziedzina praktyczna, mogła pozytywnie oddziaływać na rzeczywistość społeczną. Mając na względzie wyobrażenie ogromu pracy, która musiałaby zostać wykonana, a także ogromnej ilości ludzi, którzy musieliby się w tę pracę zaangażować, wydawałoby się, że projekt ten jest nierealny. Ale taka nauka „powinna” powstać, gdyż jest współczesnemu człowiekowi potrzebna do zrozumienia siebie i otaczającego go świata, dlatego warto dyskutować o możliwości jej powstania oraz o szansach, jakie mogłyby z tego wynikać.

Bibliografia

- Davis K., Moore W.E. (1975), *O niektórych zasadach uwarstwienia*, przeł. D. Niklas, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki (red.), *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa.
- Deleuze G., Guattari F. (2000), *Co to jest filozofia*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk.
- Elzenberg H. (1966), *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń.
- Festinger L. (2007), *Teoria dysonansu poznawczego*, przeł. J. Rydlewska, Warszawa.
- Fromm E. (1970), *Ucieczka od wolności*, przeł. A. i O. Ziemilscy, Warszawa.
- Habermas J. (1977), *Technika i nauka jako ideologia*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Czy kryzys socjologii*, wybór i wstęp J. Szacki, Warszawa, s. 342–385.
- Habermas J. (1998), *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków, s. 25–46.

- Hartmann N. (2007), *Zarys metafizyki poznania*, przeł. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Warszawa.
- Henry M. (2010), *Etyka i kryzys współczesnej kultury*, przeł. M. Murawska, w: A. Gielarowicz, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry – fenomenolog życia*, Kraków, s. 73–82.
- Hobbes T. (1956), *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, t. II, Warszawa.
- Hume D. (1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa.
- Jaspers K. (1991), *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. C. Piecuch, Warszawa.
- Lévinas E. (1998), *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa.
- MacIntyre A. (2009), *Etyka i polityka*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa.
- Merton T. (1982), *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Werterslein-Żuławski Warszawa.
- Niemczuk A. (2005), *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Lublin.
- Ossowska M. (1970), *Normy moralne*, Warszawa.
- Seneka (2010), *Listy moralne do Lucylusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa.
- Stróżewski W. (1994), *Istnienie i sens*, Kraków.
- Tatarkiewicz W. (1971), *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa.
- Vattimo G. (2006), *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków.
- Welsch W. (1998), *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa.
- Znaniecki F. (1910), *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa.

Streszczenie

W artykule wskazuję możliwości przewyciężenia kryzysu aksjologicznego. Źródłem tego kryzysu jest funkcjonowanie „nadmiaru” hierarchii wartości. Dla zrozumienia tej wielości hierarchii konieczne jest stworzenie nowej perspektywy badawczej oraz sformułowanie odmiennego niż obecne modelu racjonalności. Wskazuję, że dotychczasowe modele nie uwzględniają dynamicznego charakteru ludzkiego poznania i wspierają się na niejawnych przesłankach aksjologicznych, które absolutyzują. Model racjonalności aksjologicznej, który proponuję, uwzględnia zawartość normatywną różnych modeli racjonalności, a także problemy związane ze sferą emocjonalną, wolitywną oraz z dynamiką

egzystencji. Badania aksjologii opartej na nim obejmowałyby aspiracje indywidualne, grupowe i kulturowe oraz ograniczenia możliwości ich realizacji zawarte w strukturze społecznej i w sferze ideologicznej. Aksjologia miałaby za zadanie stworzenie horyzontu poznawczego, dzięki któremu człowiek mógłby się lepiej odnajdywać w dynamicznym świecie wartości.