

LESZEK KOPCIUCH

Głos w debacie *Dlaczego nie wystarczy być*

(5 czerwca 2012, Instytut Filozofii UMCS, Lublin)

Formułowane poniżej refleksje są budowane na fundamencie fenomenologicznym, i w tym sensie zdają jedynie sprawę z tego, jak wartości prezentują się w ludzkim przeżywaniu. Jest to zatem tylko punkt wyjściowy. Opis tego doświadczenia, namysł nad nim, a następnie próba jego intersubiektywnie zrozumiałego i poddającego się racjonalnemu osądowi wykładu – to jak sądzę, konieczny początek i fundament dla możliwej tutaj teorii aksjologicznej.

Wybór perspektywy fenomenologicznej jako punktu wyjściowego, nie jest czymś przypadkowym. Z jednej bowiem strony oferuje ona owocny początek dla dalszej analizy – co zwłaszcza w wypadku wartości jest pierwszorzędno znaczenia, gdyż, by nie spekulować i nie popaść zaraz w konstrukcje – o wartościach możemy mówić jedynie w odniesieniu do świadomego, przeżywającego, świadomego świat i siebie podmiotu. Obszar doświadczenia tego podmiotu jest niwą, na której są odkrywane wartości. Z drugiej zaś strony, w obszarze aksjologii fenomenologicznej można znaleźć wiele trafnych wglądów dotyczących wartości, wartościowości, powinności i innych momentów związanych z wartościami – co przyznają nawet ci autorzy, którzy mają do aksjologii fenomenologicznej krytyczny stosunek.

Nie chcę twierdzić, że opisy fenomenologiczne nie były pozbawione swoich trudności i wad. Ale podobnie jest z popularnymi dzisiaj koncepcjami analitycznymi – nawet jeśli można niekiedy odnieść wrażenie, że ich przedstawiciele – myślę, że zupełnie niezamierzenie – jakby przemycają heglowskie przekonanie o ostatecznym charakterze swoich koncepcji. Przyjmowany w nich scjentyzm wymaga, by wszystkie teorie traktować wstrzeźliwie i z ostrożnością. Już w kilku innych miejscach dawałem wyraz przekonaniu, że lepsze niż w koncepcjach wcześniejszych uchwycenie problematyki aksjologicznej będzie możliwe dopiero po dokonaniu syntezy, łączącej trafne rozeznania zawarte w różnych tradycjach. Dotyczy to także tradycji fenomenologicznej oraz koncepcji analitycznych. Nie jestem w tym przekonaniu odosobniony. Bardziej jednak niż w innych koncepcjach kładłbym nacisk na tymczasowość i nieostateczny charakter takiej syntezy. Gdyby posłużyć się szkolnym epistemologicznym

podziałem na dogmatyzm, sceptycyzm i krytycyzm, postulowany projekt byłby projektem aksjologii krytycznej – również w tym szkolnym, epistemologicznym znaczeniu.

CZYM WARTOSCI RÓŻNIĄ SIĘ OD FAKTÓW?

Sam sposób postawienia pytania jest już oparty na pewnych założeniach, jeżeli bowiem abstrahować od odróżnienia świata przyrodniczego oraz świata kulturowego (zwykle przyjmuje się, że pierwszy to sfera faktów, drugi to sfera ufundowana na wartościach), to trzeba uznać, że dziedzina człowieka, ten obszar, który jest obszarem jego aktywności jest już źródłowo nasycony ocenami, wyborami, postawami – te zaś mają fundament w wartościach. Nie jest przypadkiem, że spory w obrębie humanistyki, a zwłaszcza w obrębie nauk o kulturze i historii, koncentrowały się wokół pytania o możliwość zwykłego opisu uwolnionego od wszelkiego wartościowania – rezultat był taki, że zasadę Rankego – ująć historię tak, jaka ona była naprawdę – uznano za nierealizowalną mrzonkę – jeszcze skrajniejszy wyraz daje temu współczesne ujmowanie dziejopisarstwa jako narracji.

W świetle tego, jedyne fakty, jakie dałoby się stwierdzić w obszarze kultury, byłyby wyrażalne w zdaniach stwierdzających zajście pewnego wypadku czy zdarzenia. Pozostałe fakty kulturowe miałyby budowę ufundowaną aksjologicznie.

Stąd zaś będzie wynikać, że opis ludzkiego świata, w jego specyfice i swoistości, nie będzie nigdy opisem nie uwzględniającym wartości – również w odniesieniu do kulturowych faktów.

Tego typu ujęcie można śledzić u różnych autorów, zarówno dawniejszych, jak i bardziej nam bliskich. Aby oddać preferencje teoretyczne wypowiedzianego te słowa, nich będą wymienione dwa nazwiska, z jednej strony Husserl i jego koncepcja świata życia codziennego, który stanowi podstawę dla wszelkich późniejszych wyidealizowanych i skonstruowanych światów teoretycznych. Z drugiej strony krytyczny względem Husserla Nicolai Hartmann – który dokonywał podziału na dwa typy etyki (aksjologii): etyki jako refleksji praktycznej (rozumianej jako dyscyplina stymulująca do określonych, zmierzających w pewnym kierunku działań praktycznych) oraz etyki jako filozofii praktyki, która ukazuje strukturę owej praktyki i występujące w niej momenty składowe: człowieka, jego pozycję w ontycznym świecie, jego zdolności i realne możliwości, jego wolę i jej strukturę, wartości, ich budowę i rodzaje, wreszcie słaby sposób wychodzącej od nich determinacji).

Tego typu ujęcie pozostaje, jak sądzę, kompatybilne z zasadniczym schematem aksjologii fenomenologicznej, gdyż czołowi jej przedstawiciele – Scheler, Hartmann, von Hildebrand, Reiner – jako akty źródłowo ujmujące źródłowo wartości pokazują zawsze przeżycia zaangażowane praktycznie: postawy, oczekiwania, odczuwanie, preferowanie, podobać, szanowanie itd. W szczególności widać to również u Hartmanna, który właśnie w codziennej sytuacji praktycznej i naszych w niej reak-

cyjach dopatruje się właściwego pola, na którym jest ujmowana wartość. Ale widać to także w koncepcji Schelera, wedle której skierowanie uwagi na przeżycie, w którym jest dana wartość, utrudnia czy wręcz uniemożliwia ujęcie tej wartości. Uważam zatem, że rola Husserla, a zwłaszcza rola jego transcendentalnej redukcji jest tutaj drugoplanowa. W kontekście aksjologii bardziej zasadnicze znaczenie przysługuje raczej „późnemu” Husserlowi i jego koncepcji nasyconego już wartościowaniami „świata codziennego”.

Gdy rozszerzyć pytanie na byt w ogóle i wartości, to moja odpowiedź jest następująca:

1) Sposób sformułowania pytania wskazuje, że idzie o fakty oraz o jakoś im równoważne obiekty aksjologiczne, tj. zbudowane z jakichś momentów, posiadające jakiś sposób istnienia, modalność, sposób ufundowania itp.

2) struktura tak rozumianej wartości jest złożona i obejmuje materię, wartościowość oraz związany z nimi moment roszczeniowości (nazywany domaganiem się, powinnością, niekiedy apelem o urzeczywistnienie; ten moment roszczeniowości nie występuje w zwykłym obiekcie ontologicznym

3) fakty (przeszłe lub teraźniejsze) stanowią elementy łańcucha przyczynowego (lub innych pokrewnych typów determinacji), podczas gdy wartości są w większości przypadków, gdy idzie o wartości realizowalne w działaniu) elementami łańcucha motywacyjnego

4) fakty determinują się bezpośrednio; wartości determinują (w znaczeniu „motywują”) w sposób pośredni, tj. gdy zostaną uświadomione i dane jakoś w przeżyciu;

5) wartości istnieją zatem w relacji do człowieka, to odniesienie nie oznacza jednak, by były one zawsze przez człowieka wytwarzane (choć dzieje się tak niekiedy w wypadku wartości subiektywnych).

Zarazem trzeba rozróżnić kilka rodzajów tego odniesienia. Przykłady:

- Wartość estetyczna jest odniesiona do podmiotu jako tego bytu, który na odpowiedniej podstawie może ją ukonstytuować i dostrzec. Natomiast wartość moralna apeluje w ogóle o to, by ją nie tylko dostrzec, ale przede wszystkim zrealizować.
- Apel wartości estetycznej nie ma fundamentu w wolności podmiotu, istnienie bądź nieistnienie tej wolności jest obojętne dla percepcji tej wartości. Wartość moralna pozostaje do tej wolności w swoim apelu odniesiona – nawet jeśli w niektórych koncepcjach mówi się, że odpowiedzialność przysługuje również takim podmiotowym działaniom, które nie mogą być wykonane inaczej niż są faktycznie wykonane (nie przysługuje im zatem wolność negatywna).
- To zaś należy dobrze rozumieć. W działaniu nieufundowanym w wolnym wyborze, realizuje się co prawda materia wartości, ale nie realizuje się to, co nadaje tej wartości charakter iście aksjologiczny – tj. wartościowość.

Ona może się zrealizować tylko na barkach wolnego decydowania podmiotu. Przy jego braku, brak jest również realizacji wartościowości.

6) fakty (bez uwzględnienia ich aspektu aksjologicznego) nie angażują reakcji, przeżyć, odpowiedzi emocjonalnych; wartości (o ile zostają ujęte) nie pozostawiają odbiorcy kimś obojętnym;

Właściwa lokalizacja ujmowania emocjonalnego wymaga odróżnienia treści wartości oraz samej właściwej wartości (wartościowości, wzgl. cenneści). Treść jest ujmowana niemocjonalnie, wartościowość (przynajmniej części wartości) jest odczuwana na sposób emocjonalny. Oznacza to, że poznawcza funkcja przeżycia emocjonalnego zostaje ograniczona do sygnalizowania, że w danym wypadku idzie o wartość, nie zaś tylko o jakiś pozaaksjologiczny przedmiot czy stan rzeczy.

A ponadto udział przeżycia emocjonalnego nie dotyczy w taki sam sposób wszystkich rodzajów wartości – choćby utylitarnych, przy których moment ujmowania emocjonalnego minimalizuje się. Przypisując przeżyciom emocjonalnym roli instancji informującej o wartościowości, nie traktuję ich jednakże jako nieomyłnej instancji, ich przeciwbiegunem jest ujmowanie racjonalne, choćby w formie Kantowskiego testu uniwersalizacji lub rachunku proponowanego w klasycznym utylitaryzmie i współczesnym konsekwencjalizmie. Pozwala to uniknąć posądzenia o nieintersubiektywność oraz argumentację *ad personam*. Ten pogląd można poniekąd nazwać nauką o dwóch pniach aksjologicznego poznania – tworzonych przez uczucia i rozum.

JAK MOŻNA UPRAWIAĆ ETYKĘ I AKSJOLOGİĘ PO BŁĘDZIE NATURALISTYCZNYM?

Sformułowanie teorii błędu naturalistycznego w etyce spotkało się, jak wiadomo, z różnymi reakcjami. Zarówno skrajnie pozytywnymi, jak i skrajnie negatywnymi. Do pozytywnych należy zarówno stanowisko samego Moore'a, a zwłaszcza jego intuicjonizm i uznanie wartości za niedefiniowalną, nadnaturalną jakość prostą oraz różne inne wersje myślenia intuicjonistycznego. Do reakcji negatywnych należy cały nurt etyk naturalistycznych, powiązanych zwłaszcza z filozofią analityczną, ale też wpisujący się w nurt rozwijającego się ciągle stanowiska utylitarystycznego.

Odniesienie się do tego błędu wymaga jednak uwzględnienia dwóch wymiarów stanu rzeczy opisanego w błędzie naturalistycznym. 1) wartość nie jest własnością naturalną, empiryczną, możliwą do zredukowania do własności i terminów naturalnych, empirycznych. 2) wartość nie jest w ogóle własnością złożoną, lecz jest jakością prostą.

Stosunek do tych dwóch wariantów może być albo łączny, albo wybiórczy, oznaczając akceptację obu wariantów albo tylko jednego z nich, albo też wręcz żadnego.

Punkt (2) jestem skłonny odrzucić. I to w obu rozumieniach wartości (jako tworu złożonego z materii i wartościowości, jako samej wartościowości (tego, co ściśle aksjologiczne).

- wartość w szerokim rozumieniu jest bowiem złożona co najmniej z treści oraz z wartościowości;
- wartość w wąskim rozumieniu jest złożona z pozytywnego lub negatywnego znaku wartościowości, stopnia wysokości (wzgl. podstawowości lub intensywności). Dlatego możemy układać aksjologiczne hierarchie. Dlatego również pojawiają się niekiedy sytuacje aksjologicznych konfliktów, stopień wartościowości jest wówczas taki sam.

Punkt (1) przyjmuję. Jednocześnie sądzę, że trzeba ściśle dookreślić, że odnosi się on tylko do tych stanowisk, w których następuje utożsamienie wartościowości z własnością empiryczną (wzgl. ontyczną). Np. mamy taki przypadek w prymitywnym hedonizmie, stwierdzającym, że wartościowość to przyjemność (rozumiana jako realne, psychofizyczne przeżycie podmiotu). Podobnie w utylitaryzmie. Co oczywiście, błąd naturalizmu, nie odnosi się do koncepcji samego Moore'a, wedle której, obok własności empirycznych (naturalnych) niektórym przedmiotom, działaniom, stanom rzeczy przysługuje jeszcze dodatkowo non-naturalna własność dobra (wartościowości). Wolno stąd, jak sądzę, wnioskować, że ten błąd nie odnosi się również do innych koncepcji powtarzających ten schemat – również aksjologii fenomenologicznej. Zaś trudności, w które ta koncepcja popada, są innego rzędu niż błąd naturalistyczny.

Podobnie trzeba dokonać rozdziału, gdy idzie o pytanie, jak uprawiać aksjologię i etykę po tym błędzie. Nie idzie mi tu nawet o możliwość modyfikowania odpowiedzi ze względu na przyjęty paradygmat naturalistyczny lub non-naturalistyczny, kognitywistyczny lub non-kognitywistyczny. Idzie raczej o to, że trzeba uwzględnić różne możliwe poziomy (warianty) samej aksjologii i etyki.

1) etyka (aksjologia) teoretyczna – w której idzie o ustalenie sposobu istnienia oraz sposobu poznawania wartości w ogóle (a w szczególności wartości moralnych).

2) etyka (aksjologia) praktyczna – w której idzie o sformułowanie rozwiązań dla szczegółowych rozróżnień aksjologicznych oraz sformułowanie jakiegoś rodzaju etyczno-aksjologicznego kodeksu. Przykładem takich sytuacji są np. współczesne dylematy w zakresie etyki medycznej, bioetyki, etyki globalnej, ochrony środowiska, stosunku do zwierząt *etc.* Jest uderzające, że w kontekście tych problemów cała teoria błędu naturalistycznego schodzi na drugi plan, a pierwszorzędny charakter przysługuje badaniom zmierzającym do ustalenia kryteriów aksjologicznie pożądanym, intersubiektywnie dowodliwych i akceptowalnych wyborów.

Sądzę zatem dla całej takiej praktycznej etyki(i szerzej aksjologii – gdyż nie tylko wartości moralne mogą być przedmiotem wyboru, lecz także wartości pozamoralne) cała problematyka błędu naturalistycznego wydaje się indyferentna i obojętna. Nie jest też przypadkiem, że w takim też położeniu była reguła opracowana przez samego Moore'a.

Odpowiedź wymaga wprowadzenia rozróżnień w obrębie (1) wartości; (2) powinności, (3) wolności. Konieczność takich odróżnień wynika z różnorodności samych fenomenów, które mamy wyjaśnić (wszystko jedno, czy idzie o wartość, czy o powinność i wolność), a następnie jest on zgodna z duchem projektowanej aksjologii krytycznej.

1) Niektóre z typów wartości są obojętne na wolność podmiotu. Taki charakter ma np. wartość talentu lub bycia genialnym, wartość przysługująca prawdziwości, względnie wartość przysługująca temu, co użyteczne. Co prawda, to, co użyteczne (to, co prawdziwe) może stać się efektywnym narzędziem realizowania się w wolny sposób wybranych celów (stając się tym sposobem czymś ważnym dla wolności), ale sama wolność nie jest czymś, co stanowiłoby fundament dla takich wartości. Podobnie jest z wartościami estetycznymi. Inaczej jest z wartościami moralnymi, które (przynajmniej w tradycji niemieckiej) wiąże się z wolnością jako warunkiem możliwości moralności i odpowiedzialności (inny pogląd wyraża pod tym względem H. Frankfurt, wedle którego moralna odpowiedzialność i ocena przysługuje również takim chęciom i działaniom, u których podstaw nie leży negatywna wolność wyboru spośród wielu możliwości).

2) W kontekście wolności nie wszystkie możliwe typy powinności mają takie samo znaczenie. Powinność idealna (tzw. powinność bycia) ma tylko znaczenie pośrednie, w tym sensie, że stanowi fundament dla powinności konkretnych (takich jak różne wersje powinności czynu).

Następnie, znaczenie dla ludzkiej wolności mają tylko te typy powinności, które są związane z tymi wartościami, które w ogóle są realizowalne. Powinność związana z wartościami nierealizowalnymi, a więc tymi, które nie mogą być przedmiotem świadomego i intencjonalnego dążenia do nich, nie mają bezpośredniego znaczenia dla osobowej wolności.

Następnie powinność ma znaczenie dla osobowej wolności tylko w tych przypadkach, gdy mówimy o wartościach, które wytwarzają się dlatego, że ich realizacja stała się celem i intencją działającego, natomiast nie dotyczy wartości, które wprawdzie wytworzyły się w wyniku ludzkiego działania, ale jedynie przy jego okazji, na jego barkach, jako efekt towarzyszący, nie zaś jako efekt intendowany i zamierzony.

3) Trzeba odróżnić wolność pozytywną – polega ona na autodeterminacji, a więc na tym, że osoba określa samą siebie oraz wolność negatywną – która polega na władzy i możliwości wyboru spośród kilku wariantów

Trzeba także odróżnić wolność jako modus człowieka jako nie tylko przyrodniczego bytu osobowego oraz wolność moralną, społeczną, polityczną, religijną etc. Jest jasne, że wszystkie formy świadome podejmowanej przez człowiek aktywności mają źródło w jego osobowej ponadprzyrodniczej naturze jako kogoś wolnego i zdolnego do decydowania – wolność ta ujawnia się również w generalnej przyjmowanej przez człowiek postawie wobec świata oraz życiowym projekcie.

Jednakże gdybyśmy na niej poprzestali, utracilibyśmy możliwość uchwycenia różnic między poszczególnymi wartościami ze względu na ich stosunek do wolności

4) Kluczowy dla odpowiedzi na pytanie o stosunek wolności do powinności jest jednakże kontekst moralny oraz spory internalizmu z eksternalizmem

Powinność likwiduje wolność tylko wtedy gdy przeżycie powinności interpretuje się w duchu skrajnego motywacyjnego internalizmu. Stanowisko skrajnego eksternalizmu wydaje się w ogóle zapoznawać rolę wartości i ich powinności w strukturze ludzkiego życia moralnego. Zgodnie z nim bowiem poznanie i przeżycie powinności nie wyznacza żadnego czynnika motywacyjnego. Opowiadam się za umiarkowanym internalizmem, który łączy się z elementami eksternalistycznymi. Przeżycie powinności jest koniecznym elementem pełnej struktury motywacyjnej, nie wytwarza jednak jeszcze motywacji koniecznej i pełnej. Drugim, dopełniającym ją elementem jest akt zgody woli, który, obok zaistnienia odpowiedniej sytuacji zewnętrznej, zamyka strukturę aktu motywacyjnego. To przyzwolenie woli, samo w sobie nie jest zeterminowane przez powinność, lecz ją uzupełniające ma charakter eksternalistyczny.

Wartość i powinność są zatem warunkiem ludzkiej wolności pozytywnej. Wolne uznanie woli ma charakter wolności negatywnej.

JAK UZASADNIĆ ETYKĘ?

1) Podstawą dla etyki powinna stać się w pełni pluralistyczna aksjologia krytyczna, odwołująca się do dwóch pni poznania aksjologicznego.

2) Równie ważne jest dopuszczenie różnorodności wartości w aspekcie nie tylko materialnym, lecz także formalnym.

3) Równie ważny jest podział wartości na podstawowe i wysokie oraz wypracowanie pola dla bezkonfliktowego urzeczywistniania różnych wartości wysokich.

Pomyślenie poszerzonego pluralizmu (poszerzonego, gdyż uwzględniającego nie tylko różnorodność materialną, lecz także formalną) to jednakże tylko pierwszy krok do zbudowania aksjologiczno-etycznej syntezy. Różnorodność wartości, nawet jeśli ją pojmiemy w takim szerokim wymiarze, nie jest przecież aregularna. Przeciwnie, występuje tu porządek – ujawniający się właśnie dzięki temu pluralizmowi. Rzecz w tym, by wartości uniwersalne ograniczyć tylko do wartości podstawowych (mocnych), natomiast wartości niepodstawowe uznać za nieuniwersalne.

Z jednej strony jest to perspektywa na zbudowanie aksjologii globalnej, z drugiej jest to szansa na uniknięcie aksjologicznej dowolności i związanych z nią konfliktów. Tego typu perspektywa jest jednakże wystawiona na szereg niebezpieczeństw. Leżą one zarówno po stronie teorii, jak i po stronie ludzkich postaw. Powody teoretyczne w perspektywie ontologicznej sprowadzają się do monizmu (wszystko jedno w której wersji). Ludzkie postawy stanowią jednak chyba zagrożenie większe. Ludzkiego odczuwanie sensu życia pozostaje bowiem związane z wartościami wysokimi, nie zaś podstawowymi. Wartości wysokie, co do których panuje kulturowa i zindywidua-

lizowana różnorodność, nie są tylko ornamentem życia, lecz wyznacznikiem odczuwania jego sensu. Konstrukcja aksjologicznej syntezy i jej praktyczna asymilacja wymaga zatem tolerancyjnej akceptacji te różnorodności.

LESZEK KOPCIUCH, habilitated doctor, lecturer in the Chair of the History of Modern Philosophy, Maria Curie-Skłodowska University, Lublin, Poland. E-mail: leszek.kopciuch@poczta.umcs.lublin.pl.