

ZDZISŁAW CACKOWSKI

## DZIAŁANIE I WARTOŚCI\*

### I. WARTOŚCI I WARTOŚCI

Chcę zastanowić się tutaj nad problemem WARTOŚCI, czyli takich stanów rzeczy, typów zachowań ludzkich, struktur społecznych i elementów kultury, które wykraczają poza ramy elementarnych wartości użytkowych, albo które —ostrożniej rzecz ujmując— oddalają się od obszaru elementarnych wartości użytkowych. Można by też ten typ wartości nazywać wartościami wyższymi; tak też często wartości te bywają nazywane.

Jak się WARTOŚCI rodzą, jak społecznie funkcjonują i jaka jest ich kulturowa czy epistemologiczna natura? Oto pytania, na które chcę odpowiedzieć.

Wyjściową przesłanką naszych dalszych rozważań jest teza o istotnym związku między wartościami i WARTOŚCIAMI, czyli teza o zależności drugich od pierwszych. Inaczej mówiąc: WARTOŚCI nie mają bytu samostannego; są zakotwiczone w wartościach. Tą tezą przeciwstawiamy się zdecydowanie idealistycznemu — w tradycji filozoficznej przeważającemu— traktowaniu WARTOŚCI jako „bytów” niezależnych genetycznie i funkcjonalnie od wartości użytkowych, „przyziemnych”. W polemice swej posłużę się rozważaniami — antyidealistycznie nastawianymi — G. Lukácsa.

Jednorodność wartości — to pierwsza idea, której broni Lukács, broni jej zarówno przeciwko idealizmowi, jak i przeciwko wulgarnemu materializmowi. Postawa transcendentno-teleologiczna czy teologiczna deprecjonuje wartości materialne, ziemskie (użytkowe) na rzecz wartości czysto duchowych, absolutnie pierwszym przeciwnych. Postawę przeciwną teologii reprezentuje utylitaryzm, fizjokratyzm. Pierwsza z tych postaw odnajduje *autochtoniczną ważność aksjologiczną* wyłącznie w wartościach czysto duchowych, druga zaś — wyłącznie w wartościach bezpośrednio materialnych. Obu tym ekstremom *chodzi o to, by zakwestionować ostateczną jednorodność wartości jako realnego czynnika*

\* Fragment większej całości, przygotowywanej w ramach badań resortowych RPBP III — 22, kierowanych przez prof. dra hab. Jerzego Z. Czarneckiego.

*bytu społecznego, jednorodność, której nie podważają jakościowe, bardzo istotne przeobrażenia strukturalne wartości w toku rozwoju społecznego. T e r t i u m datur wobec obu tych ekstremów dostarczyć może wyłącznie metoda dialektyczna*<sup>1</sup>.

Utylitarystycznym błędem Oświecenia były też próby prostego wyprowadzania najwyższych cnót z samej tylko użyteczności. W wyższych wartościach użyteczność jest zachowana, ale nie w sposób prosty i bezpośredni, lecz w postaci *momentu zniesionego*<sup>2</sup>. Stanowisko przeciwstawne natomiast — idealistyczne — z pogardą odrzuca wszelki związek WARTOŚCI i wartości, wszelką ich jednorodność. Nawet H e g e l sprzeciwiał się temu metafizycznemu rozłączeniu wartości wyższych i użytkowych: moralność — jego zdaniem — nie powinna traktować użyteczności *tak oschle*, to, co w dobru — powiada H e g e l — *samo w sobie nieużyteczne, jest abstrakcją dobra jako pewnej nierzeczywistości*.

Lukács sądzi, że wartość użytkowa zawiera w sobie moment transcendujący, przekraczający ją, zawiera więc w sobie przesłankę wartości wyższego rzędu. Pierwotna forma pracy, nastawiona na wartość użytkową, zawiera w sobie ukierunkowanie na wyższy rozwój człowieka, ku wartości wymiennej, która jednak zawsze zakłada wartość użytkową.<sup>3</sup> Nie można więc realizować założeń czysto ekonomicznych. Wszelka realizacja takich założeń ma tendencję transcendującą: prowadzi do wykraczania poza ich obszar, choć — jednocześnie — to wykraczanie nigdy nie jest w stanie oderwać się od *gruntu bytu społecznego*.<sup>4</sup> *Każda utopia w swej treści i kierunku określana jest przez to społeczeństwo, które sama odrzuca; każda z jej historyczno-ludzkich kontrwizji ma związek z jakimś określonym zjawiskiem w społecznie istniejącym hic et nunc. Nie ma takiego ludzkiego problemu, który by ostatecznie nie wyłaniał się jakoś z realnej praktyki życia społecznego i który by nie był do głębi przez nią określany*.<sup>5</sup> Przeciwność każdej utopii i jej realnych społecznych korzeni jest *jedynie ważnym momentem wewnętrznej jedności*.<sup>5</sup> To ostatnie zdanie odnosi się niewątpliwie do *wewnętrznej jedności* jakościowo przecież różniących się od siebie wartości i WARTOŚCI. Wybór Antygony, aby wbrew zakazowi Kreona pochować brata i wybór człowieka pierwotnego, aby przy szlifowaniu kamienia trzymać rękę tak, a nie inaczej — przy całej ich jakościowej odmienności — zawierają

<sup>1</sup> G. Lukács: *Wprowadzenie do ontologii bytu społeczeństwa*. Cz. II: *Naj? ważniejsze kompleksy problemowe*. Warszawa 1984, s. 110.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 118—119.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 123.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 123—124.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 124.

istotny element wspólny: oba te akty związane są ogólnie z wartościowaniem.<sup>7</sup>

Konkretność wartości i wartościowania — to kolejny, ważny postulat L u k a c s a; ważny jako środek metodologiczny przeciwdziałający metafizycznemu rozłączaniu wartości i WARTOŚCI. Wartość użytkowa związana jest nieodwołalnie z istnieniem przyrodniczym, a *wartością użytkową staje się o tyle, o ile jest użyteczna w życiu ludzi.*<sup>8</sup> *Na konkretność w stosunku wartości trzeba położyć szczególny nacisk. Albowiem do elementów idealistycznego fetyszyzowania wartości należy abstrakcyjne absolutyzowanie jej obiektywności.*<sup>8</sup>

Do ostatniego zdania L u k a c s a dołączyć wypada następujący komentarz. Samo obiektywne traktowanie wartości, traktowanie ich jako obiektywnych nie pozostaje w opozycji do ich treściowego, konkretnego ujmowania. Czynnikiem antytreściowym, antykonkretnościowym jest absolutyzacja ogólności, jest absolutna generalizacja wartości, skłonność do nadawania im wartości ponadczasowych. Ta tendencja jest właśnie w doktrynach idealistycznych realizowana kosztem konkretności. Ostatecznie wtedy obiektywne istnienie przypisuje się czystym (pustym) formom wartości; zostaje wtedy owa czysta, pusta, *abstrakcyjna obiektywność*. Postulat konkretności tej właśnie — absolutnej ogólności — ma przeciwdziałać.

*To, jakie znaczenie w ramach tego procesu globalnego (współdziałania rzeczywistości i wartościowania — Z. C. ) przypada wartościom, wartościowaniu i systemom wartości, stanowi za każdym razem konkretny problem do rozwiązania, ważki problem ontologii rozwijającego się bytu społecznego.*<sup>10</sup> Natomiast zlekceważenie wymogu konkretności, przyjęcie konwencji absolutnie ogólnych prowadzi do zagubienia samej obiektywności: *Jeśli się jednak posunąć dalej, aż po logicznie zgeneralizowaną ocenę procesu globalnego, to zmieni się ocenę pomyślaną jako absolutnie obiektywna — w czystą subiektywność, charakteryzującą li tylko oceniającego, a nie to, co oceniane.*<sup>11</sup>

Obiektywność wartości nie polega na tym, że jakaś rzecz sama w sobie jest wartością; jest ona wartością w określonym, konkretnym kompleksie ludzkich działań, ale w tym konkretnym kompleksie działań jest owa rzecz wartością w sensie obiektywnym, a nie subiektywnym.<sup>12</sup>

Alternatywność — wyjściowa przesłanka sytuacji aksjologicz-

<sup>7</sup> Ibidem, s. 498.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 111—112.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 405.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 500.

nych. Dla L u k a c s a jest to sprawa o fundamentalnym znaczeniu. W pracy — powiada — wytwarzającej wartości, założona jest alternatywa tego, co przydatne i tego, co nieprzydatne do zaspokajania potrzeb<sup>13</sup>; *wartość wiąże się ściśle z alternatywnym charakterem praktyki społecznej.*<sup>14</sup> *Alternatywy są nieusuwalnym fundamentem sposobu (der Art) (realizowania się) społeczno-ludzkiej praktyki i od indywidualnej decyzji można je oderwać tylko abstrakcyjnie, nigdy zaś realnie.*<sup>15</sup>

W innym miejscu swych rozważań podnosi L u k a c s zagadnienie ludzkiej specyfiki alternatywności: *alternatywa każdorazowej praktyki nie wyraża się tylko jako „tak” lub „nie” w stosunku do pewnej wartości, lecz także w tym, jaka to wartość za każdym razem stanowi podstawę konkretnej alternatywy i z jakich powodów zajmuje się wobec niej takie a nie inne stanowisko.*<sup>15</sup> Można by to rozumieć w ten sposób, że w ludzkim wartościowaniu mamy do czynienia z sytuacjami jakby trójczłonowymi: dwa człony prostej alternatywy wobec określonego stanu rzeczy (użyteczny—nieużyteczny lub szkodliwy) oraz wartość—kryterium wyboru. Do tej sprawy jeszcze wrócimy.

A n t y n a t u r a l i z m — to ostatnia z ważnych dla koncepcji L u k a c s a kategorii, którą należy omówić. Zaczniemy od stwierdzenia, że L u k a c s bardzo dużo uwagi poświęca sprawie więzi między wartościami elementarnymi (użytkowymi) a wartościami wyższymi, a także sprawie jakościowej specyfiki tych drugich. Natomiast zbyt mało wysiłku poświęca wyjaśnieniu przejścia od wartości poziomu przedludzkiego do poziomu ludzkiego. Dzieje się tak dlatego, że o ile w ramach aksjologii ludzkiej broni jednorodności wartości i WARTOŚCI, o tyle nie dostrzega tej — najmniejszej nawet — jednorodności między wartościowaniem zwierzęcym i ludzkim. Tu nie widzi przejścia, tu nie widzi jedności, ale tylko odmienność i przeciwstawność. Tu — powiedziałbym — zapomina o metodzie dialektycznej, ustępując sugestii metafizycznego cięcia.

*Użyteczność jako własność rzeczy wydaje się na pierwszy rzut oka czymś paradoksalnym. Przyroda nie zna wcale tej kategorii, zna jedynie przyczynowo uwarunkowany, ciągły proces stawania-się-czymś innym (des Anderswerdens). Tylko w teodyceach mogły pojawiać się takie bzdurne określenia, że np. „użyteczność” zająca miałaby polegać na tym, by był pożywieniem dla lisa itd.*<sup>17</sup> To prawda, że użyteczność zająca nie polega na tym, że ma on być pożywieniem dla lisa. Użyteczność zają-

<sup>13</sup> Ibidem, s. 111.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 121.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 130.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 133.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 107.

ca dla lisa polega na tym, że on jest i bywa pożywieniem dla lisa, a w tym fakcie nie ma żadnej niedorzeczności.

Każdy produkt pracy musi być *udany lub nieudany, użyteczny lub bezużyteczny itd.*; *ukazuje się tu pewna wewnętrzna własność obiektów w bycie społecznym, najzupełniej obca wszelkiej przedmiotowości przyrodniczej*<sup>18</sup>

Nieco dalej jednak L u k a c s nie jest już tak stanowczy: *prajenomen* wolności, wyboru, czyli wartościowania — powiada — *nie polega zatem na samym tylko wyborze (Wahl) między dwiema możliwościami — coś takiego może występować także w życiu wyżej zorganizowanych zwierząt — lecz na wyborze między wartościowym i sprzecznym z wartością, ewentualnie (na wyższych szczeblach) między dwoma rodzajami wartości, kompleksami wartości, właśnie dlatego, że nie wybiera się tu między przedmiotami w jakiś ostatecznie statyczny, czysto biologicznie wyznaczony sposób, lecz dokonuje się aktywnie i praktycznie rozstrzygnięć w kwestii tego, czy i jak mogą być urzeczywistnione określone uprzedmiotowienia.*<sup>19</sup>

Zauważmy, że nawet słabe odstępstwo od owego ostrego, metafizycznego cięcia między *naturą a kulturą* staje się owocnym impulsem intelektualnym, który wywołuje analizy porównawcze, bez których nie można się (tu obejść. Pod wpływem tego impulsu można szukać specyfiki ludzkiego wartościowania: może na poziomie zwierzęcym owo wartościowanie sprowadza się do prostego rozstrzygania alternatywy między „tak” i „nie”, między otwarciem na daną rzecz lub jej repulsją, zaś na poziomie wartościowania ludzkiego włącza się jeszcze kategoria trzecia — wartość jako podstawa i kryterium rozstrzygania prostej alternatywy; może — nieco inaczej, choć podobnie, rzecz ujmując — akty wyboru na poziomie zwierzęcym sprowadzają się do wybierania między danymi możliwościami, a w przypadku wyborów ludzkich owe możliwości — przed wyborem jednej z nich — są ważne, oceniane w oparciu o kryterium inne, bardziej podstawowe.

W każdym razie, alternatywność, wybór jest faktem także w obszarze świata zwierzęcego. Nie będziemy teraz rozważali kwestii, jakiego poziomu świata zwierzęcego owa alternatywność sięga. Skoro jednak jest ona faktem, tedy stajemy przed dwoma problemami: na czym polega jednorodność zwierzęcej i ludzkiej alternatywności, czyli zwierzęcego i ludzkiego wartościowania oraz — na czym polega jakościowa różnica między wartościowaniem zwierzęcym i ludzkim? W ten sposób mamy do rozważenia nie problem jednego jakościowego przejścia (dialektycznego skoku),

<sup>18</sup> Ibidem, s. 499.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 501.

to znaczy problem stosunku swoiście ludzkich wartości i WARTOŚCI, ale problem dwu tego rodzaju —dialektycznych — przejść, czyli także problem przejścia między życiowymi alternatywami i odpowiadającymi im wartościowaniami zwierząt a elementarnymi alternatywami i wartościowaniami swoiście ludzkimi. L u k a c s uwolnił się zbyt łatwo od tego ostatniego problemu, kwestionując załączkowe formy wartościowania w świecie zwierzęcym.

## II. WARTOŚCI —DZIEŁO SYTYCH

Wróćmy teraz na grunt aksjologii swoiście ludzkiej, to znaczy do relacji między swoiście ludzkimi wartościami (wartościami elementarnymi, użytkowymi) a wartościami wyższymi.

Zacznijmy od Gombrowicza, który sądził, że WARTOŚCI (wartości sztuczne) są dziełem klas uprzywilejowanych, których potrzeby elementarne są łatwo zaspokajane, co prowadzi do aksjologicznej deprecjacji przedmiotów tych potrzeb. Swoją aktywność więc kierują te klasy w stronę wartości nadelementarnych, sztucznych. Gombrowicz uważał to swoje odkrycie za istotną przesłankę swej twórczości. Myśl ta przyszła mu do głowy w pociągu, w którym jego wuj — dziwak groził współpodróżnym pistoletem. Po incydencie potoczyła się rozmowa na temat dziwactw ziemiaństwa, które Gombrowicz tak oto wówczas wujowi wyjaśniał: *Widzisz, moim zdaniem, ludzie prości mają tę nad nami przewagę, iż żyją życiem naturalnym. Naturalność ich potrzeb sprawia, że ich wartości też są proste, prawdziwe, uczciwe. Na przykład: prosty człowiek odczuwa głód, zatem chleb będzie dla niego wartością.*

— *Co też ty opowiadasz! zauważył uprzejmie mój wujek.*

— *Tymczasem dla człowieka bogatego chleb już nie jest wartością, ponieważ ma go do przesytu. Zjemy zbyt łatwo, sztucznie. Nie mamy potrzeby walczyć o przeżycie, wynajdujemy więc potrzeby sztuczne. W ten sposób papierosy mogą stać się wartością — albo genealogia, albo psiarnie... Ta sztuczność potrzeb prowadzi do sztuczności formy — to z tego powodu jesteśmy takimi dziwakami i tak trudno nam znaleźć właściwy ton...*

Gdy ponad dziesięć lat później opowiadałem ludziom z kręgu literackiego, zebranych przy stoliku w „Ziemiańskiej”, że to właśnie dzięki nala-dowanemu pistoletowi uchwyciłem tę — jak powiedzieliby marksściści — dialektykę potrzeb i wartości, wszyscy na mnie naskoczyli, oskarżając o zmyślanie. A to była prawda! I owo pojęcie sztuczności klas wyższych miało się stać jednym z wyjściowych punktów mojej pracy pisarskiej.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> W. Gombrowicz: *Souvenirs de Pologne*. Paris 1984, s. 38—39.

Ta sama zależność między spełnieniem potrzeby a wartościowaniem jej przedmiotu (zależność odwrotna, dialektyczna) leży u podstaw prognoz, jakie formułuje A. Schaff: *wobec wzrostu bogactwa społecznego w krajach wysoko uprzemysłowionych, nastąpi prawdopodobnie odwrót od wzorców społeczeństwa konsumpcyjnego. Pęd ku konsumpcji i możliwość podsycaenia odpowiednich postaw charakteryzują ludzi „głodnych” i tylko na tym gruncie może żerować współzawodnictwo bogactwa „na pokaz”, które rodzi też konsumpcję „na pokaz”. Przekroczenie w tym względzie pewnej granicy prowadzi do przesyty i do odwrócenia trendu — snobowanie się na bogactwo „na pokaz”, lecz na odrzucenie go, również „na pokaz”. Psychologicznie jest to zrozumiałe: na taki luksus mogą sobie jednak pozwolić tylko ludzie „syci”, tzn. tacy, którzy wszystko już mają.*<sup>21</sup>

Nie jest to idea nowa; można ją znaleźć u wielu dawniejszych myślicieli. Wyraźnie jest ona widoczna w pracy Thorsteina Veblena *The Theory of the Leisure Class* (1899 r.). Z tym wszakże, że u Veblena — w przeciwieństwie do Gombrowicza — powstawanie potrzeb ponadelementarnych oraz wartości odpowiadających nie sprowadza się do tworzenia form, pustych form. Veblen interesują społeczne funkcje owych nadelementarnych wartości, ich rola w utwierdzaniu i rozszerzaniu uprzywilejowanej pozycji określonych klas społecznych; dostrzega on więc i bada społeczną instrumentalizację owych form. Nawet więc w przypadku, gdy owe formy aktywności, wyrastające z przesyty, nadmiaru, znużenia, powstające z działania dla samego działania, powstające w związku z elementarnymi potrzebami życiowymi, czyli jako życiowo puste, nawet takie puste pierwotnie formy wypełniają się niebawem funkcjami użytkowymi, choć tym razem funkcjami użytkowymi ponadelementarnego poziomu.

Veblen analizuje przede wszystkim próżniactwo na pokaz i konsumpcję na pokaz. Próżniactwo — nie jako konieczność odpoczynku, konieczność przerwy w pracy, ale jako wartość symboliczną, jako symbol (znak) niezależności własnej egzystencji od własnej pracy, a jednocześnie jako symbol bogactwa i pozycji społecznej, symbol społecznego prestiżu.

A w tym próżniactwie na pokaz jest coś więcej niż pycha i próżność. To manifestacyjne próżniactwo miało przecież w określonych strukturach społecznych (zwłaszcza feudalnych) wyraźną praktyczną, użytkową wartość. Będąc manifestacją bogactwa, było ono jednocześnie manifestacją władzy i mocy; było sygnałem środków możliwych do uruchomienia w obronie owej władzy, owej uprzywilejowanej pozycji społecznej.

Nie próżniactwo w ogóle, ale próżniactwo manifestacyjne — próżnia-

<sup>21</sup> A. Schaff: *Człowiek w poszukiwaniu systemu wartości*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 6, s. 64.

otwo jako fakt publiczny, społeczny, odróżniający lepszych od gorszych, od tych, którzy muszą wytwarzać własną pracą przedmioty potrzeb elementarnych. Próźniactwo jest wyższą wartością, bo jest „zajęciem” lepszych, uprzywilejowanych, jest wyróżnikiem lepszości i wyższości. Minimalnym warunkiem chwalebego — w pewnych klasowych strukturach społecznych — próźniactwa jest materialna bezproduktywność: *świadectwa spędzania jakiegoś okresu życia na czcigodnym próźnowaniu przybierają zwykle formę dóbr „niematerialnych”*. Takimi niematerialnymi dowodami próźnowania są *quasi-naukowe lub quasi-artystyczne osiągnięcia, a także wiedza nieużyteczna, która nie służy bezpośrednio podtrzymywaniu lub przedłużeniu życia ludzkiego*.<sup>22</sup>

Tymi niematerialnymi świadectwami próźnowania — powiada V e b l e n — mogą być i bywają także: *znajomość języków martwych i filozofii okultystycznej, znajomość zasad poprawnej wymowy, składni i prozodii; uprawianie różnych rodzajów muzyki (tylko w domu i dla przyjemności) oraz pielęgnowanie innego rodzaju „talentów”; kultywowanie mody w zakresie ubrania, umeblowania i ekwipaży; oddawanie się grom towarzyskim i sportowym, hodowanie nieużytecznych, służących rozrywce zwierząt, jak psy pokojowe lub konie wyścigowe*.<sup>23</sup>

Różne mogły być w przeszłości przyczyny i motywy kształtowania i kultywowania tego rodzaju zajęć i umiejętności. *Jednakże, gdyby nie okazały się z czasem użyteczne jako świadectwo nieprodukcyjnego użytkowania czasu, nie przetrwałyby do dzisiaj i nie stałyby się zajęciami i zainteresowaniami właściwymi klasie próźniaczej*.<sup>24</sup> Czyli, przesłanką trwałości społecznego — manifestacyjnego próźnowania musi być, zdaniem V e b l e n a, jego społeczna użyteczność, użyteczność dla klasy próźniaczej.

Analogiczną rolę spełnia kultywowanie dobrych manier, które są oznaką dominacji i podporządkowania, które są Wyróżnikiem elity społecznej. *W społeczeństwach, w których mentalność pochodząca z epoki łupieżczej i związany z nią ostry podział na panów i sługi, zwierzchników i podwładnych — wywiera do dziś wpływ na panujący styl życia, przywiązuje się dużą wagę do wszelkich zawitych subtelności etykiety, a pieczołowitość, z jaką przestrzega się wszelkich rang i tytułów, bliska jest ideałowi ustanowionemu w quasi-pokojowej fazie barbarzyńskiej kultury nomadów*.<sup>25</sup>

Klasy uprzywilejowane poświęcają więc wiele czasu i wysiłku, aby mistrzowskim opanowaniem etykiety manifestować swoje bezproduktyw-

<sup>22</sup> Th. V e b l e n: *Teoria klasy próźniaczej*. Warszawa 1971, s. 43.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 45.



ne próżniactwo, znak wysokiej pozycji społecznej. Dlatego też współzawodnictwo o doskonałość manier wymaga coraz większego wysiłku w celu ich przyswojenia, kodeks zaś dobrego wychowania szalenie się rozbudowuje; zamienia się w skomplikowaną gałąź wiedzy, której stosowanie obowiązuje wszystkich ubiegających się o dobrą opinię. W konsekwencji próżniactwo na pokaz, wobec którego dobre maniery są efektem wtórnym, zamienia się stopniowo w skomplikowaną tresurę, w mozolne kształcenie dobrego smaku i przyswajanie wiedzy o tym, które z przedmiotów konsumpcji godne są dżentelmena i jakie są właściwe sposoby ich konsumowania.<sup>26</sup>

Współzawodnictwo w prestiżowym manifestowaniu przez klasę uprzywilejowaną swego próżniactwa prowadzi, powiada V e b l e n, do tworzenia się *wtórnej klasy próżniaczej*, której członkowie próżnują zastępczo, próżnują za kogoś, manifestując swoim próżniactwem prestiż klasy panów. Klasę tę odróżnia od właściwej klasy próżniaczej jeszcze jeden charakterystyczny moment. Próżnowanie właściwej klasy wyższej jest, przynajmniej na pozór, unikaniem pracy dla własnej wygody z myślą o spotęgowaniu „pełni życia” i dobrego samopoczucia; natomiast zwolnienie od tejże pracy klasy służebnej nie odbywa się na jej własny rachunek i na ogół nie służy jej własnej wygodzie. Próżnowanie służącego nie jest jego własnością. Dopóki jest służącym w pełnym tego słowa znaczeniu, a nie członkiem niższej warstwy klasy próżniaczej, jego próżnowanie upozorowane jest wykonywaniem specjalnych usług mających na celu upiększenie życia jego pana.<sup>27</sup>

Obok próżniactwa na pokaz V e b l e n analizuje także konsumpcję na pokaz. W społeczeństwach niewolniczych klasy niższe mają ograniczone prawa konsumpcji, ograniczone do minimum życiowego. Konsumpcyjny luksus i komfort z natury rzeczy należy się tylko klasie próżniaczej.<sup>28</sup> Pewne potrawy zastrzeżone są tylko dla pana, inni zaś mogą je spożywać tylko z jego przyzwolenia i dla jego przyjemności. Luksusowa konsumpcja zaspokaja nie tylko potrzeby przyjemności i wygody; jest ona także środkiem zyskiwania prestiżu. Luksusowa konsumpcja na pokaz wymaga kształcenia smaku, specjalnej kompetencji konsumpcyjnej, która sama staje się niebawem wyróżnikiem klasy panów. Członek klasy próżniaczej musi więc kształcić swój smak, aby umieć rozróżnić szlachetne artykuły konsumpcyjne od pospolitych. Staje się znawcą wytwornych potraw i trunków, najmodniejszych gier, tańców i narkotyków. Kultywowanie tego estetycznego koneserstwa wymaga czasu i starań, toteż wymagania w tym

<sup>26</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 65.

zakresie powoli zmieniają bezczyenne życie szlachetnie urodzonych w pasmo mniej lub bardziej mozolnych wysiłków mających na celu opanowanie umiejętności prowadzenia tego bezczyennego życia w sposób właściwy. Z wymaganiem, aby szlachetnie urodzony konsumował bez ograniczeń i tylko dobra w najwyższym gatunku, ściśle związane jest wymaganie, by wiedział, jak je konsumować w sposób odpowiedni. Jego życie wypełnione próżnowaniem, musi nim być wypełnione zgodnie z zasadami dobrych jorm. Stąd właśnie biorą początek dobre maniere, których powstawanie opisaliśmy w rozdziale poprzednim. Szlachetne maniere i pański sposób życia są wynikiem podporządkowania się zasadom próżnowania i konsumpcji na pokaz.<sup>29</sup>

Z czasem ta potrzeba konsumpcji na pokaz przekracza własne możliwości jednostki, która manifestuje swe bogactwa przy pomocy przyjaciół i współzawodników, dla których urządza się kosztowne przyjęcia i rozdaje podarunki. Niezwykle kosztowne zabawy, takie jak potlach lub wielkie przyjęcie, szczególnie dobrze pełnią tę funkcję: rywal staje się jednocześnie środkiem do osiągnięcia nad nim zwycięstwa, będąc jednocześnie świadkiem konsumowania nadmiaru dóbr, z którym sam gospodarz nie dał sobie rady, a jednocześnie ma okazję stwierdzić znakomite opanowanie przez gospodarza przepisów etykiety.<sup>30</sup>

Rywalizacja o pozycję społeczną i prestiż poprzez pokazową konsumpcję — uczyty urządzone dla przyjaciół i rywali, przez obdarowywanie jednych i drugich — były praktyką znaną już plemionom pierwotnym. Ruth Benedict opisała obyczaj (zwany potlaczem) plemienia Kwakiutłów, pierwotnych mieszkańców wyspy Vancouver. Potlach był u Kwakiutłów formą manifestacji bogactwa, formą współzawodnictwa o pozycję społeczną, o prestiż. Wystawność uczyty i skala obdarowania gości — przyjaciół i konkurentów była miarą bogactwa gospodarza i jego przewagi nad obdarowywanymi, którzy czuli się w ten sposób pogiębieni, zawstyżeni i mobilizowani do rewanżu z nawiązką. *Była to prawdziwa walka. „Nie walczymy bronią. Naszą bronią jest nasza własność” — powiadają Kwakiutlowie.*<sup>31</sup> Potlacje były formą uzasadniania pozycji wodza plemiennego, jego prawa dominacji wobec innych wodzów plemiennych. Owa konsumpcja na pokaz miała wartość instrumentalną, była wartością użytkową, choć ponadelementarną. Tak wyjaśnia tę potlaczową praktykę Marwin Harris w swej książce *Krowy, świnię, wojny i czarownice.*<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Ibidem, s. 69.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>31</sup> R. Benedict: *Wzory kultury.* Warszawa 1966, s. 273.

<sup>32</sup> M. Harris: *Krowy, świnię, wojny i czarownice.* Warszawa 1985, s. 111 i n.

Jakie konkluzje teoretyczne można by wysnuć z przedstawionych wyżej informacji? Spróbujmy je wypunktować.

1. Nastawienie na wartości wyższe, ponadelementarne jest efektem zaspokojenia potrzeb elementarnych, efektem łatwej dostępności wartości elementarnych; jest to teza Gombrowicza.

2. Wydaje się, że pierwotną przesłanką aktywności nastawionej na wartości ponadelementarne jest potrzeba aktywności, potrzeba zajęcia, wypełnienia czasu, który nie jest konieczny dla działań nastawionych na tworzenie wartości elementarnych.

3. Ale — i tu już przechodzimy do idei Veblena — potrzeby ponadelementarne, przedmioty ich zaspokajania oraz formy działań, które te przedmioty tworzą, stają się w społeczeństwach klasowych wyróżnikami klas uprzywilejowanych, a przez to stają się środkami manifestowania bogactwa, prestiżu, pozycji społecznej, stają się środkami panowania. Czyli funkcjonują one w takich strukturach społecznych jako wartości użytkowe, ale wartości ponadelementarnego rzędu. Czyli owe ponadelementarne wartości użytkowe nie sytuują się poza wszelką użytkowością; są to — w dalszym ciągu — wartości użytkowe, ale ponadelementarnego poziomu.

4. Ponadelementarność tych wyższych wartości nie oznacza jednak, iż są one całkiem oderwane od wartości elementarnych, bowiem utwierdzając prestiż i wyróżnioną pozycję klas uprzywilejowanych ochraniają one tym samym wyróżniony dostęp tych klas do wartości elementarnych, choć ta funkcja owych wyższych wartości zwykle jest maskowana, ukrywana.

5. Z punktu widzenia epistemologicznego najważniejszą cechą wartości wyższej (ponadelementarnej) jest jej symboliczny charakter. Chleb na przykład jest wartością użytkową w sposób bezpośredni, bowiem jego cielesność, sama jego substancja zaspokaja elementarną potrzebę, zaspokaja głód i podtrzymuje organizm przy życiu. Konsumpcja na pokaz, ponad miarę fizjologicznych potrzeb, takiej funkcji nie spełnia, często nawet jest dla organizmu szkodliwa (obżarstwo). Ważna w tym przypadku jest nie konsumpcja, ważne tu jest owo na p o k a z, czyli symboliczność, manifestacja; treść konsumpcji nie jest tu ważna, ważna jest tylko jej forma, jej manifestacyjność oraz społeczne skutki tej manifestacji — utwierdzenie wyróżnionej pozycji społecznej, odsunięcie granic jej ewentualnego zagrożenia, przez co forma — uwolniona od jednej treści użytkowej (użytkowości elementarnej) nabiera innej użytkowej treści; tym razem jednak owa użytkowość ma charakter upośredniony. Mamy tu więc do czynienia z przejściem od wartości bezpośrednio użytkowej do wartości, owszem — także użytkowej, ale realizowanej pośrednio, przez znak, przez symbol, przez czystą formę.

6. Punkt ostatni tego podsumowania niech będzie tylko — przynajmniej na razie — pytaniem: czy forma uwolniona od swej pierwotnej — użytkowej — treści musi się wypełnić użytkowością inną; czy nie może trwać bez takiego użytkowego obciążenia; czy nie może się stać wartością autoteliczną?

### III. WARTOŚĆ—REZULTAT NIESPEŁNIENIA

Niezależnie od tego, jak odpowiemy na pytania sformułowane w ostatnim punkcie poprzedniego paragrafu, jedno można na podstawie powyższych rozważań powiedzieć: spełnienie elementarnych potrzeb materialnych owocuje „duchem”, czyli działaniami nastawionymi na wartości wyższego rzędu.

Duch jednak wyrasta nie tylko ze spełnienia; rodzi się on także z niespełnienia. Ten drugi kierunek tworzenia wartości wyższych wspominał mimochodem Gombrowicz w cytowanej wyżej wypowiedzi: *prosty człowiek odczuwa głód, zatem chleb będzie dla niego wartością*. Odnotować tu trzeba co najmniej trzy możliwe sytuacje: głód jest łatwo zaspokajany (wtedy wartość, nawet wartość użytkowa chleba ulega deprecjacji; chleb staje się wtedy zwykłą substancją odżywczą); głód jest z trudem zaspokajany, ale zaspokajany (wtedy „cena”, wartość—użytkowa wartość — chleba rośnie); wreszcie, sytuacja trzecia — głód zaspokajany nie jest: permanentne głodowanie, niedożywienie, klęski głodu — śmierci głodowej. W tym ostatnim wypadku chleb staje się trudno osiągalnym lub nieosiągalnym marzeniem — wartością wyższą, symbolem życia, świętością. W takich sytuacjach chleb już nie jest ani zwykłą substancją odżywczą, ani dostępną, choćby z trudem, wartością użytkową; staje się on tutaj WARTOŚCIĄ, wartością wyższą. Tę sakralizację chleba wynikającą z nędzy bezgranicznej doskonale opisał Wiesław Myśliwski w powieści *Kamień na kamieniu*. Dotkliwy dramatyczny brak chleba — jak wszelki tego rodzaju brak istotnej dla życia wartości użytkowej — owocował i owocuje zawsze jego sakralizacją: WARTOŚĆ jest więc efektem braku wartości. Tam i o tyle, gdzie i o ile wartość staje się dostępna, tam i o tyle zamiera jej WARTOŚĆ. Jeszcze inaczej rzecz ujmując: tam gdzie pojawia się kult jakiejś wartości użytkowej (gdzie zyskuje ona znaczenie WARTOŚCI), tam najwidoczniej owej wartości brak, lub jest dramatycznie trudno dostępna.

Analogiczne zjawisko dostrzec można analizując stosunek różnych dawnych kultur do ognia. W najdawniejszym okresie wykorzystywania ognia przez człowieka (ogień ogrzewał, rozjaśniał mroki nocy, dawał poczucie bezpieczeństwa, wykorzystywany był w przyrządzaniu pożywień-

nia... ) trudne było utrzymanie ognia, a jego wygaśnięcie (przy braku umiejętności niecenienia ognia) było istotnym zagrożeniem dla samego istnienia pierwotnej ludzkiej hordy. Ratunkiem przed zagładą było wtedy wykradzenie ognia innej hordzie. Najprawdopodobniej z tego okresu właśnie wywodzi się kult ognia, czyli traktowanie ognia jako WARTOŚCI, jako świętości, jako nie tylko wartości użytkowej, ale także jako wartości symbolicznej, symbolizującej samo istnienie ludzkiego życia. Ognia jako wartości chronili ludzie własną różnorodną zapobiegliwością, zaś jako WARTOŚCI chronili go różnymi działaniami symbolicznymi, magicznymi, włączając do tej ochrony swych przodków, herosów, bogów (Hestia, Westa, Prometheus z... ). W tym kultowym stosunku do ognia jako WARTOŚCI pierwotnie dominował strach (ogień jako żywioł groźny, jako karzące narzędzie bogów), na który z czasem zaczęło się nakładać uczucie wdzięczności, podziwu, kultu.

W miarę natomiast opanowywania żywiołu ognia przez ludzi sakralność ognia ustępuje; jego WARTOŚĆ przekształca się stopniowo w wartość, w zwykłą wartość użytkową.

#### IV. WARTOŚĆ — WARTOŚĆ — WARTOŚĆ MORALNA

W dotychczasowych naszych rozważaniach na temat wartości nie dotknęliśmy problemu, który powszechnie z pojęciem wartości jest związany. Nie mówiliśmy mianowicie o wartości moralnej. Analizowana dystrybucja — między wartością i WARTOŚCIĄ — opierała się w zasadzie na kryterium ilościowym. W istocie rzeczy WARTOŚĆ występowała w charakterze prostej lub odwróconej pochodnej wartości. Z jednej strony łatwe spełnienie potrzeby, łatwy dostęp do przedmiotu potrzeby (do wartości użytkowej) prozaizował ową wartość, rodząc potrzeby inne, wyższe; z drugiej natomiast strony, trudny dostęp do wartości użytkowych nadawał tym wartościom duży (wyolbrzymiony) wymiar, wymiar WARTOŚCI. Jak z tymi przemianami wiąże się zagadnienie wartości moralnych? Żeby zarysować hipotetyczną odpowiedź na to pytanie musimy podjąć ryzyko pewnych powtórzeń tego, co już pisaliśmy.

Powtórzmy więc, że wyjściową przedmiotową przesłanką rozważań na temat wartości i wartościowania jest obiektywne znaczenie rzeczy (cech rzeczy, stanów rzeczy) dla sprawności i istnienia określonego układu, podmiotu wartościującego, a przez wartościowanie — podmiotu wartości. Takim podmiotem nie może być dowolny przedmiot (kamień na przykład); musi to być układ — jak wyżej powiedziano — który swoim zachowaniem różnicuje elementy swego środowiska.

Czyli wartością na tym najbardziej nawet elementarnym poziomie

nie jest rzecz, czy stan rzeczy, ale rzecz lub stan rzeczy ze względu na ich znaczenie życiowe dla podmiotu. Podmiot zatem jest centralnym układem, układem odniesienia w każdej relacji aksjologicznej. Przez więź z podmiotem rzeczy nabierają wartości. Obiektywne znaczenie stanów rzeczy dla sprawności i życia podmiotu jest podstawą wszelkich relacji aksjologicznych. Ale owo aksjologiczne znaczenie rzeczy ujawnia się, manifestuje, realizuje (faktycznie istnieje) dopiero poprzez odpowiednie — selektywne — zachowanie się podmiotu wobec rzeczy.

Podmiotem zachowań wartościujących mogą być różne układy: organizm zwierzęcy, stado, gatunek zwierząt; pojedynczy człowiek, zbiorowość ludzka (społeczeństwo, czy — nawet — ludzkość jako całość).

W analizie relacji aksjologicznych wyróżnić trzeba co najmniej trzy warstwy: obiektywno-przedmiotową, podmiotowo-behawioralną oraz podmiotowo-subiektywną.

Warstwę obiektywno-przedmiotową tworzą te wszystkie właściwości rzeczy, które są faktycznie (obiektywnie) ważne dla życia i sprawności układu podmiotowego; są dla niego konieczne lub niebezpieczne. Warstwa ta jest koniecznym warunkiem relacji aksjologicznej, ale nie jest warunkiem wystarczającym. Gdyby hipotetyczny układ podmiotowy nie był wyposażony w środki selektywnego odnoszenia się do zróżnicowanych elementów swego środowiska, wówczas nie mamy do czynienia z faktyczną relacją aksjologiczną. Wtedy istnienie owego wyróżnionego układu zależy wyłącznie od losowego rozkładu środowiskowych oddziaływań dlań korzystnych i niekorzystnych; układ ów nie jest wtedy w żadnym stopniu układem podmiotowym.

Warstwa druga to warstwa podmiotowo-behawioralna. Tworzą ją rzeczywiste podmiotowe działania podmiotu, działania selektywne, różnicujące elementy otoczenia i preferujące jedne z nich oraz deprecjonujące inne. Tu mamy do czynienia z praktycznymi „ocenami” elementów otoczenia przez podmiot, z ocenami czynem, działaniem: pogoń i ucieczka, ochrona pewnych stanów rzeczy i niszczenie innych... Patrząc z zewnątrz na zachowanie się określonego podmiotu wobec swego środowiska możemy odróżniać typy rzeczy przez ten podmiot oceniane swych behawiorem jako korzystne oraz inne — jako niekorzystne.

Nie zakładamy, rzecz jasna, że owo behawioralne ocenianie rzeczy przez określony typ podmiotowy jest zawsze niezawodne, trafne. Trzeba raczej przyjąć pewną zawodność tego różnicującego behawioru, zawodność, która, jak wyżej pisaliśmy, jest przesłanką czujności, lęku, które to stany są załączkowymi formami podmiotowości subiektywnej, psychicznej, której wywołanie prowadzi nas do warstwy trzeciej wartościowania i oceniania.

Warstwa trzecia ma właśnie charakter subiektywny, psychiczny. Zawiera ona aspekt poznawczy, informacyjny (który także — choć w innej

postaci — musiał występować na poziomie czysto behawioralnego wartościowania) oraz — dodatkowo — aspekt emocjonalny. Ten ostatni prawdopodobnie jest tym silniejszy, im wyraźniej różnicowaniu poznawczemu korzystnych i niekorzystnych elementów środowiska towarzyszy niemoc praktycznego — odpowiednio — działania i przeciwdziałania. Aksjologiczne różnicowanie rzeczy i stanów rzeczy ujawnia się tu w emocjonalnym do nich stosunku, w samopoczuciu wiążącym się z ich obecnością czy ich brakiem. To samopoczucie — na wyższym poziomie rozwoju podmiotowości — może też być związane z własnym zachowaniem się podmiotu wobec pewnych rzeczy i stanów rzeczy. W jednym przypadku może to być stan zadowolenia z siebie, w innym zaś — przeciwnie — poczucie dyskomfortu wywołane własnym zachowaniem się podmiotu.

W ostatnim zdaniu dotykamy wątku, który prowadzi do problemu sumienia i wyrzutów sumienia. Czy załączki sumienia i wyrzutów sumienia da się odnaleźć w świecie zwierzęcym? *Czy pies ma sumienie, to znaczy dobre sumienie i złe? Co do tego ostatniego możemy zaryzykować przypuszczenie, że pies ma tylko świadomość winy, czyli odczuwa lęk, jeśli naruszył jakiś zakaz. W większości zdarza się to również ludziom, kiedy żalą się pod wpływem tak zwanych wyrzutów sumienia. Jeśli jednak pies nie ma złego sumienia, to nie może mieć dobrego, zakładając, że braku sumienia, to znaczy pełnego zadowolenia z siebie, nie będziemy nazywać dobrym sumieniem. Z tym też można spotkać się u wielu ludzi. Jeśli zaś będziemy uważać, że sumienie to nieprzerwany proces, który nieustannie analizuje świat z punktu widzenia własnej indywidualnej odpowiedzialności, kieruje co chwila naszym postępowaniem, zezwala lub nakazuje, osądza lub usprawiedliwia i od pierwszej do ostatniej chwili istnienia naszej świadomości rządzi naszym życiem, to na pytanie, czy zwierzę (... ) ma bądź dobre, bądź złe sumienie, wahając się, co prawda, wskutek niewyrobianego zdania, należy odpowiedzieć przecząco. Zwierzęta tym się różnią od człowieka, że ten może mieć sumienie.*<sup>33</sup>

Tak, człowiek różni się od zwierząt tym, że ma poczucie sumienia. Jednocześnie wszakże i tu możemy szukać korzeni ludzkiego sumienia w owym zwierzęcym poczuciu winy, które tak często jest jedyną treścią faktycznego sumienia ludzi i faktycznych wyrzutów sumienia ludzi.

W każdym razie owa trzecia warstwa oceniania i wartościowania, warstwa subiektywna, psychiczna jest właściwa szerokiemu obszarowi życia, obejmującemu zarówno wyższe zwierzęta, jak i człowieka. Nie lekceważąc — znowu — jakościowej różnicy ludzkiego psychicznego wartościowania w stosunku do wartościowania zwierzęcego zakładałam tu jednak

<sup>33</sup> T. Dery: *Niki. Historia pewnego psa*. Kraków 1979, s. 50—51.

istotną ciągłość; tę ciągłość odnoszę nawet — za Tiborem D e r y — do sfery sumienia.

Ale to wszystko, co wyżej powiedzieliśmy nie dotyka jeszcze wartościowania moralnego i wartości moralnych. Spróbujemy teraz odnieść się do tej kwestii. Zacznijmy od przypomnienia, że naczelnym kryterium, w oparciu o które każdy podmiot różnicuje aksjologicznie świat rzeczy (odróżnia rzeczy dla siebie dobre od złych) jest jego własna sprawność i jego własne trwanie (zdrowie i życie). Zdrowie i życie podmiotu jest naczelnym, podstawowym kryterium wszelkiego wartościowania. Trzeba to odnieść także do człowieka. Bez uwzględnienia tej elementarnej prawdy wszelkie rozważania o wartościach przybierać muszą charakter metafizycznych spekulacji.

Zdrowie i życie ludzkie jest naczelnym kryterium wszelkiego ludzkiego wartościowania. Jest ono dla człowieka — jak dla każdej istoty żywej — naczelną wartością. Ale czy możemy powiedzieć, że zdrowie i życie człowieka jest wartością moralną, dobrem moralnym?

Zanim odpowiemy na to pytanie musimy odnotować istotne zróżnicowanie stosunku człowieka do ludzkiego życia jako do wartości. W stosunku tym wyróżnić trzeba dwa typy postaw: pierwszy współtworzą te relacje, w których wartością jest życie jednostkowe, życie tej oto konkretnej osoby, tej oto jednostki; drugi zaś typ współtworzą te postawy, w których wartością jest życie ludzkie w ogóle, wszelkie życie ludzkie i dopiero na tej podstawie, a więc wtórnie — wartością jest każde życie jednostkowe, życie każdej ludzkiej jednostki.

Zilustrujmy teraz przykładami postawę pierwszego rodzaju.

1. Dla każdego człowieka (dla każdej istoty żywej, a więc i dla zwierzęcia) wartością jest jego własne życie; na najbardziej elementarnym poziomie ujawnia się to tym, co jest nazywane instynktem samozachowawczym, instynktem życia. W niektórych jednak wypadkach instynkt samozachowawczy załamuje się: akty samobójcze; akty mniej lub bardziej świadomej (u człowieka) ofiary z własnego życia, ofiary na rzecz wartości uznawanych za wyższe. Jakkolwiek tego rodzaju akty najwyższej ofiary mają szczególne znaczenie i szczególnie zasięg u człowieka, to jednak nie są one obce światu zwierzęcemu; ilustracją może tu być zachowanie się kuropatwy, która w przypadku zagrożenia na siebie kieruje niebezpieczeństwo (udając niezdolność do ucieczki), żeby odwrócić zagrożenie od piskląt.

2. Dla każdego człowieka i dla wielu gatunków zwierząt wartością jest życie potomstwa. Jest to również fakt biologiczny, występujący w formie instynktu w świecie zwierząt i ludzi; u ludzi jednak przybiera on charakter kulturowy.

3. Wartością jest także dla człowieka życie, zdrowie i pomyślność



osoby bliskiej (kolegi, przyjaciela, osoby kochanej... ). Coś podobnego można stwierdzić u wielu gatunków zwierząt, które przywiązują się do osobników własnego gatunku i gatunków innych (w tym także do człowieka), boleśnie przeżywając utratę (rozłąkę) z wyróżnianą istotą.

Każdy z wymienionych podtypów stosunku do życia jako do wartości ma właściwą sobie naturę. Pierwszy (1) jest biologicznym faktem, który u człowieka przybiera także postać powinności. Drugi (2) jest również przede wszystkim faktem; u zwierząt tylko faktem, u człowieka zaś także powinnością.

W jaki sposób fakty te przekształcały się w powinność, lub też — lepiej — w jaki sposób nadbudowała się nad nimi sfera kulturowa, sfera powinnościowa? — oto ważne i trudne pytanie. Wiąże się z nim pytanie dodatkowe — o naturę powinności, a zwłaszcza o naturę powinności moralnej. Odkładamy na razie te pytania.

Szczególnie interesujące dla naszych rozważań są sytuacje wymienione w punkcie 3. Ten rodzaj stosunku aksjologicznego ma charakter jednostkowy i empiryczny. Wartością jest tu konkretny, jednostkowy (ten oto) stan rzeczy, zdrowie i życie tej oto istoty. Ochrona zdrowia, życia, pomyślności tej oto istoty (behawioralny przejaw stosunku do niej jako do wartości), złe samopoczucie w przypadku utraty normalnych lub wszelkich stosunków z tą istotą (subiektywny przejaw stosunku do niej jako do wartości) wynikają wyłącznie z powiązania podmiotu wartościującego z określoną, indywidualną inną istotą. Ofiarność na przykład — mówię teraz o człowieku (choć analogiczne sytuacje występują także w świecie zwierzęcym) — w takim przypadku wobec drugiej osoby płynie stąd, że jest ona dla podmiotu bratem, kolegą, przyjacielem, osobą szczególnie życzliwą, szczególnie miłą, kochaną... Motywacja postawy wartościującej w takich przypadkach wypływa z indywidualnych cech określonej osoby oraz z indywidualnego doświadczenia podmiotu, doświadczenia czerpanego wyłącznie z kontaktów z tą właśnie osobą. Tego rodzaju stosunki są emocjonalnie nasycone, ale jednocześnie są one ograniczone do indywidualnych przypadków. Ktoś, kto motywację swych zachowań wartościujących czerpałby wyłącznie z takich indywidualnych doświadczeń nie byłby w stanie zdobyć się na ofiarność wobec kogoś innego, kto nie jest dlań ani bratem, ani swatem. Tu dochodzimy do sytuacji, które — jak się wydaje — w sposób najbardziej dystynktywny charakteryzują człowieka.

Chodzi o postawę aksjologiczną, w której wartością dla każdego człowieka jest każdy człowiek, niezależnie od jego właściwości jednostkowych i niezależnie od jego postawy indywidualnej wobec podmiotu wartościującego. Taka sytuacja możliwa jest logicznie tylko wtedy, gdy stosunek danej osoby do konkretnego drugiego jest zapośredniczony postawą wobec wartości uogólnionej, czyli wobec człowieka jako takiego. Ten

człowiek jest dla mnie wartością, nie dlatego, że jest mi bratem lub swatem, ale dlatego, że jest człowiekiem, ponieważ wartością dla mnie jest wszelki człowiek, czyli życie ludzkie jako takie.

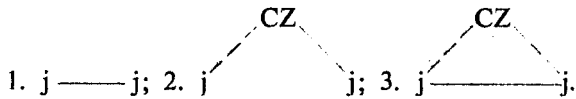
Stosunek ten dostępny jest wyłącznie (albo w najwyższym stopniu) człowiekowi, bowiem człowiek tylko jest zdolny do w ten sposób uogólnionego (pojęciowego) ujmowania rzeczy, w tym także innych ludzi. W tego typu relacjach zdrowie i życie konkretnej jednostki nabiera charakteru wartości pochodnej (następuje tu odwrócenie porządku genetycznego, w którym relacje konkretne, jednostkowe musiały mieć charakter pierwotny): życie tego oto człowieka jest dla podmiotu wartością, ponieważ wartością jest dlań wszelkie życie ludzkie. Postępowanie wobec konkretnych jednostek ludzkich jako wartości ulega wówczas istotnemu niezależnieniu od ich indywidualnych właściwości i od indywidualnych, konkretnych powiązań podmiotu z tymi jednostkami. Postępowanie to (wraz z jego motywami) ulega emocjonalnemu odbarwieniu, co stanowi i cenę, i warunek, i konsekwencję uniwersalizacji czy konceptualizacji. Postępujemy tu wobec danej jednostki jako wartości nawet wówczas, gdy nasz indywidualny (empiryczny) kontakt z nią nie wzbudza w nas wobec niej indywidualnie uzasadnionej sympatii, przyjaźni czy innego rodzaju pozytywnego nastawienia. Racja takiego wartościowania ma w tym przypadku źródło i charakter pozaindywidualny. Indywidualność (jednostkowość, zmysłowa konkretność) stosunku wartościowania zatracą się wtedy lub ustępuje na dalszy plan. Zanika także symetryczność, wzajemność, która tak wyraźnie towarzyszy relacjom wartościowania jednostkowego, konkretnego, indywidualnie motywowanego.

W ten sposób dochodzimy do czegoś w rodzaju granicznego punktu, czy granicznej linii w uogólnianiu życia ludzkiego jako wartości. Wartością staje się tu uogólniona maksymalnie postać ludzkiego życia, czyli idea życia ludzkiego. Najprawdopodobniej droga do tak maksymalnie uogólnionej idei życia ludzkiego jako wartości wieść musiała przez wiele szczebli, z których co najmniej trzy można wyraźnie wyróżnić: wartościowanie bezpośrednio jednostkowe, empiryczne; wartościowanie uogólnione, ale partykularne (ochronie podlega tu jednostka, ponieważ jest członkiem „naszej” grupy — plemienia... ); wreszcie wartościowanie ogólnoludzkie, maksymalnie uogólnione (wartością jest każdy jednostkowy człowiek, ponieważ jest człowiekiem). Oczywiście, ten proces musiał mieć i miał swoje przesłanki i uwarunkowania społeczne, socjologiczne, a jednocześnie musiał być także sprzężony z rozwojem psychicznym w kierunku myślenia pojęciowego.

Gdy więc życie ludzkie staje się wartością w swej uogólnionej postaci, wówczas stosunek jednostki wobec jednostki ulega upośrednieniu. Wtedy nasze zachowanie się wobec konkretnych jednostek nie czerpie swych

racji z jednostkowych właściwości jednostek, ale wynika z tego właśnie, że jednostki te są ludźmi. Wtedy nasze postępowanie wobec jednostki jako wartości jest podyktowane „z góry”, wynika z naszego stosunku do życia w ogóle jako do wartości; przybiera ono wtedy charakter powinności, charakter moralnego obowiązku.

Z przedstawionych wyżej rozważań wyłaniają się trzy typy postaw wartościujących ze strony jednego człowieka wobec innych: postawa konkretno-jednostkowa, empiryczna; postawa zapośredniczona przez stosunek do życia ludzkiego jako takiego, czyli przez ideę; postawa łączna. Schematycznie można by te trzy sytuacje przedstawić w następujący sposób (j — jednostka; CZ — człowiek, życie ludzkie w ogóle):



Trzeba zwrócić szczególną uwagę na schemat 2, kryje się w nim bowiem pewna dwuznaczność. Rzecz w tym, że życie ludzkie w ogóle jako wartość, idea ludzkiego życia w ogóle jako wartości (CZ) może być i bywa przesłanką powinności wobec każdego człowieka (wówczas funkcjonuje ona jako czynnik moralny i moralnotwórczy), ale może być również inaczej. Może być tak, że owa idea moralna, owa ogólna racja powszechnej powinności każdego wobec wszystkich, zostanie zinstrumentalizowana przez jakieś jednostki lub grupy społeczne dla panowania nad innymi jednostkami i grupami społecznymi. Racja ogólnoludzka (a więc moralna) zachowuje swoją ogólnoludzką (moralną) formę, ale funkcjonuje rzeczywiście jako racja ideologiczna, czyli jako uzasadnienie i usprawiedliwienie interesu partykularnego. W takich sytuacjach moralność ulega podporządkowaniu ideologii, albo nawet utożsamieniu z racjami ideologicznymi (klasowe treści moralności). W istocie rzeczy droga do czystej kultury moralnej, o ile cel taki w ogóle jest osiągalny, jest bardzo trudna i zawiła. Partykularne, grupowe, a więc ideologiczne uwikłanie moralności jest funkcją różnicowania społecznego, funkcją różnicowania grupowych interesów oraz funkcją panowania jednych grupowych interesów (które zawłaszczają wtedy w takiej lub innej mierze wartości ogólnoludzkie) nad innymi (te ostatnie też się bronią racjami ogólnoludzkimi).

## V. ŻYCIE LUDZKIE JAKO DOBRO BEZWARUNKOWE, CZYLI MORALNE

Mówiliśmy już wyżej, że jednostkowe wartościowanie życia ludzkiego jest zawsze — mniej lub bardziej wyraźnie — związane z zasadą d o

u t d e s: w stosunkach międzyjednostkowych — nawet jeśli ocena ma tło uogólnione, moralne (jak w schemacie 3)—ceni się drugiego człowieka za coś określonego, za jakąś jego określoną rolę wobec nas. W postawie zaś uogólnionej, zapośredniczonej przez ideę życia ludzkiego w ogóle jako wartości, interesowność wartościowania drugiego człowieka ustępuje na rzecz postawy bezinteresownej; tu stosunek do życia jednostkowego jako do wartości staje się stosunkiem (bezwarunkowym). Ta bezwarunkowość wartości życia ludzkiego jest podstawowym wyznacznikiem rozwoju kultury moralnej.

Problem, który się z tej konstatacji wyłania ma co najmniej dwa istotne wymiary: indywidualny i społeczny. W pierwszym przypadku chodzi o kształtowanie jednostkowych postaw wobec życia innych ludzi jako wartości bezwarunkowych, to znaczy zasługujących na ochronę i utwierdzenie niezależnie od tego jacy ci inni ludzie są i jak się oni wobec nas zachowują; chodzi więc o ochronę i utwierdzenie ich życia i pomyślności wyłącznie z tej racji, że są ludźmi.

Ale kształtowanie takich postaw sprzężone jest i uwarunkowane przez rzeczywistość społeczną. Tu są do pomyślenia dwie możliwości, dwa możliwe typy rzeczywistości społecznej. W istocie rzeczy we wszystkich dotychczasowych strukturach społecznych ludzkie prawo do życia było i jest uwarunkowane, czyli życie ludzkie było i jest wartością warunkową. Każdemu wedle: u r o d z e n i a, pozycji społecznej, własności, prac y... To są różne warunki dostępu ludzi do dóbr społecznych, warunki ich prawa do życia (na takim czy innym poziomie). Rzecz jasna, że moralnie najwznioślejszym warunkiem jest warunek własnej pracy, ale to też jest warunek; tutaj także prawo do życia jest uwarunkowane, a więc wartość życia zależna, a zatem nie jest ona moralnie dopełniona; życie nie jest tu jeszcze wartością bezwarunkową, czyli moralną. Perspektywę rozwoju stosunków społecznych, w których życie ludzkie osiągnęłoby wartość bezwarunkową, czyli w pełni moralną określa dopiero formuła: od każdego wedle jego możliwości, każdemu wedle potrzeb. Niezależnie od tego, czy perspektywa ta jest czy nie jest realna, tylko ona jest perspektywą pełnego rozwoju moralnego, bo tylko ona wskazuje drogę uczynienia życia ludzkiego wartością bezwarunkową, czyli moralną.

## VI. SKŁADNIKI ŻYCIA LUDZKIEGO. DOBRO JAKO SYSTEM WARTOŚCI

W powyższych rozważaniach staraliśmy się określić najogólniejszą treść idei dobra moralnego. Treścią tą jest życie ludzkie jako takie. Ono jest Dobrem, które stanowi jednocześnie probierz, zasadnicze kryte-

rium różnicowania konkretnych wartości i oceniania ich. Wszystko, co utwierdza ludzkie życie, uczestniczy w tworzeniu dobra; wszystko zaś, co działa przeciwnie, jest złem. Ale w tym miejscu nasuwa się pytanie: co to jest ludzkie życie i na czym polega jego tworzenie i utwierdzanie? Chodzi o wskazanie tych elementów ludzkiego życia, które faktycznie owo życie współtworzą, bez których życie ludzkie albo nie mogłoby istnieć, albo nie mogłoby być ludzkim. Rzeczą ważną — także dla rozważań aksjologicznych — jest wielowarstwowość ludzkiego świata, złożoność (wieloelementowość) każdej z warstw tego świata oraz — wreszcie — jego wysoka zmienność, wysoka dynamika.

Pierwszym elementem ludzkiego świata jest sam organizm ludzki. Drugim — środowisko naturalne, którego elementy dla organizmu korzystne są przezeń ochraniające, utwierdzane i rozbudowywane, niekorzystne zaś odsuwane, niszczone... Elementem trzecim — już swoiście ludzkim — jest środowisko techniczne, które funkcjonuje jako środek maksymalizacji korzystnych kontaktów ze środowiskiem naturalnym i minimalizacji kontaktów niekorzystnych, ale które samo — jak wyżej pisaliśmy — również tworzyć może i tworzy zagrożenia dla zdrowia i życia ludzkiego. Elementem czwartym ludzkiego świata jest środowisko społeczne, wspólnoty ludzkie, instytucje społeczne, które również funkcjonować mogą i funkcjonują różnie: dla jednych dobrze, dla innych źle; w jednych warunkach dobrze, w innych źle. Wreszcie piątym elementem ludzkiego świata jest obszar kultury duchowej, analogicznie do obszarów poprzednich wieloznaczny w swym funkcjonowaniu, ale będący koniecznym wytworem i koniecznym warunkiem ludzkiego życia.

Człowiek więc potrzebuje do swego życia pokarmu, odzieży, dachu nad głową, narzędzi pracy i obrony, określonych składników środowiska naturalnego, miejsca w określonej wspólnocie ludzkiej (rodzinnej, plemiennej, klasowej, narodowej, towarzyskiej...), poszanowania swej godności osobistej, swego honoru, dostępu do wiedzy (np. nauki, gdy ta forma kultury duchowej już istnieje), sztuki...

Uświadomienie sobie faktycznej więzi wymienionego typu składników i uwarunkowań życia ludzkiego z samym tym życiem traktowanym jako najwyższa wartość moralna, jako dobro, czyni owe składniki i uwarunkowania częściowymi, podporządkowanymi tamtej wartościom moralnymi, które wespół z ową najwyższą (uogólnioną) wartością (z ideą życia ludzkiego jako takiego) tworzą system wartości moralnych, do utwierdzania których człowiek czuje się zobowiązany, a których naruszenie wywołuje niepokój i — w przypadku własnego sprawstwa tego naruszenia — wyrzuty sumienia. Zatem życie ludzkie nie jest jakimś bytem prostym, ale skomplikowaną strukturą, systemem. W związku z tym

i dobro (życie ludzkie jako takie) nie może być czymś prostym; jest ono systemem idei, systemem idei dodatnio wartościowanych.

W miarę uświadamiania sobie przez człowieka istotnej więzi różnych składowych i uwarunkowań życia ludzkiego jako wartości same one nabierać mogły i nabierały charakteru względnie samodzielnych wartości. Rodziły się pojęcia tych wartości, pojęcia — symbole: chleb (jako symbol szczególnego poszanowania, czci, a nawet kultu), ognisko domowe, rodzina, ojcowizna, ojczyzna, naród, przyjaźń, godność ludzka, honor... Te częściowe wartości nie mają w systemie wartości miejsca stałego. W pewnych warunkach społecznych jedna rzecz — zwłaszcza gdy jej brak — może się stać wartością najważniejszą, symbolem życia ludzkiego, którego obrona godna jest nawet najwyższego poświęcenia. W takich właśnie sytuacjach się zdarza, że jednostki bronią składników najwyższej wartości moralnej — życia ludzkiego w ogóle — kosztem najwyższej ofiary jednostkowej.