

ZMIENNOŚĆ HISTORYCZNO-KULTUROWA A POZNAWANIE WARTOŚCI

Pytanie o zależności pomiędzy zmiennością i różnorodnością historyczną i kulturową a rodzajami i rozwojem wiedzy o wartościach oraz aksjologicznej wrażliwości to zagadnienie wieloaspektowe, angażujące zarówno nauki szczegółowe, jak i dyscypliny filozoficzne. Aby wiernie oddać tę złożoność, należałoby przeprowadzić szczegółowe badania, uporządkowane według schematu uwzględniającego szereg ważnych, choć czasami posiadających charakter subtelnych niuansów, rozróżnień. Kilka z takich możliwych rozróżnień poniżej pokażemy, choć nie rosząc sobie pretensji do ich pełnego przedstawienia. Podziały te spróbujemy poprzeć odwołaniami do odpowiadających im stanowisk teoretycznych. Gdy spojrzeć na historyczno-kulturowe zmiany i wymiany wartości, to zawarty w tytule problem nasuwa się niejako sam przez się — któż bowiem odważyłby się zakwestionować, że w rozwijających się w dziejach kulturach preferowano i realizowano odmienne układy wartości oraz że mamy świadectwa potwierdzające ich przemiany oraz zastępowanie się. Takimi świadectwami posługuje się np. różnoraki aksjologiczny relatywizm, wskazując często na historyczną przemianę wartości. Wiedza o wartościach, ich poznanie i rozumienie, wydają się zatem ewidentnie wystawione na kulturową i historyczną zmienność. I to dużo bardziej — i w innym sensie — niż inne rodzaje wiedzy i poznania (takie choćby, jak fizyka, geografia czy astronomia). Cała sytuacja z wartościami i wiedzą o nich jest poniekąd paradoksalna: z jednej strony to dopiero wartości oraz wiedza o nich pozwalają nam dokonywać świadomych, osobowych wyborów, ale z drugiej strony — wiedza ta jest zbudowana z twierdzeń, co do których nie ma ani pewności, ani też powszechnej zgody (to samo dotyczy również wartości). Pewne jest natomiast, że w historii rozumienie i poznanie wartości ulegają przekształceniom i zmienności.

Cały rysowany problem nie jest tylko problemem filozoficznym, stąd już na wstępie trzeba zastrzec, że prezentowana tutaj perspektywa badawcza nie jest jedynym możliwym punktem widzenia, choć z racji swej ogólności może ona stanowić dogodny i owocny punkt wyjścia dla poszukiwania odpowiedzi budowanych w duchu innych perspektyw. Cel prezentowanych uwag jest podwójny. Przede wszystkim realizują one zadanie porządkują-

co-analityczne. Chodzi bowiem o próbę w miarę systematycznego zarysowania różnych wersji zagadnienia ujętego w tytule. Taki szczegółowy zarys problemu nie może być substytutem właściwego rozwiązania, wydaje się jednak być do niego koniecznym wstępem. Zwłaszcza że spory, toczące się w tej kwestii pomiędzy różnymi stanowiskami, mają również za swoje źródło panujące tutaj wieloznaczności terminologiczne i problemowe. Chcemy też na koniec podjąć — w duchu kontynuacji — zadanie, które w części było już realizowane w innym miejscu (Kopciuch, 2010b), tj. zarysować uzasadnienia dla zależności pomiędzy procesami globalizacyjnymi a rozwojem wrażliwości aksjologicznej (wiedzy aksjologicznej i poznania) — w kierunku pluralistycznej i tolerancyjnej świadomości aksjologicznej. Podjęcie tego problemu jest ważne zarówno z powodów teoretycznych, jak i praktycznych. Teoretycznie — gdyż zjawiska globalizacyjne wprowadziły do sytuacji problemowej czynniki wcześniej nieobecne. Natomiast praktycznie, gdyż pozwoli to określić możliwe i pożądane obszary aksjologicznej aktywności — w perspektywie współczesnych i przyszłych *wyzwań*.

Jakie zatem wersje problemu powinniśmy brać pod uwagę, gdy pytamy o zależność pomiędzy historycznymi przemianami kultury a wrażliwością i wiedzą aksjologiczną wzgl. aksjologicznym poznaniem? Zauważmy najpierw, że terminy te nie są, ściśle biorąc, synonimiczne. Jak zatem są one tutaj pojmowane? Przez wrażliwość aksjologiczną rozumiemy własność ludzkiej postawy, polegającą na jej zdolności do ujmowania wartości. Przez wiedzę aksjologiczną rozumiemy wykładnie teoretyczne zawarte w ujęciach aksjologicznych, etycznych, estetycznych *etc.*, ale także poglądy wygłaszane nie przez teoretyków, lecz przez zwyczajnego, zanurzonego w konkretnych życiowych sytuacjach człowieka. Mówiąc „aksjologiczna wiedza”, możemy jednak mieć na względzie również przekonania ponadjednostkowe, skupiające w sobie przeświadczenia charakterystyczne nie dla jednostki, lecz dla całej grupy (narodu, epoki, klasy społecznej itd.). Różnice między znaczeniami tych terminów nie zawsze są pierwszoplanowe, w niektórych jednak wypadkach nie możemy ich pomijać, co pokaże się w klarowniejszy sposób przy wprowadzonych poniżej podziałach.

Po pierwsze, należy zatem odróżnić różne wersje tej wiedzy. Z jednej strony możemy mieć na względzie etos, rozumiejąc przezeń układ żywionych przez przedstawicieli jakiejś grupy przekonań aksjologicznych, ujawniających się zwykle w charakterystycznych dla grupy obyczajach, zwyczajach, normach, zakazach itp. Z drugiej jednak strony, wiedza aksjologiczna może być zobiektywizowana w charakterystycznych dla kultury tekstach

(lub innych wytworach kulturowych, w rodzaju dzieł sztuki, budowli itp.). Wreszcie z trzeciej strony, może również chodzić o tę specyficzną wykładnię wiedzy i świadomości aksjologicznej, która jest zawarta w specjalistycznych tekstach filozoficznych (aksjologicznych, etycznych, estetycznych, z dziedziny filozofii społecznej, antropologii *etc.*). Co prawda, dzisiaj wpływ takich tekstów na świadomość *zwykłego* człowieka jest niski, niemniej w czasach minionych był niekwestionowalny. Chyba najwyraźniej widać to w zależności pomiędzy antropologią a teorią polityczno-społeczną sformułowaną przez filozofów oświeceniowych a przyczynami motywującymi rewolucję Francuską z 1789 roku. Wpływ uwarunkowań kulturowo-historycznych jest najwyraźniejszy w wypadku pierwszego i drugiego rodzaju wiedzy, przede wszystkim dlatego, że etos, jak i obiektywizacje ducha to nic innego jak elementy samej zmieniającej się historycznie kultury. W wypadku świadomości i wiedzy filozoficznej sytuacja jest bardziej złożona, gdyż choć filozofia jest elementem kultury, niektórzy jej reprezentacji (np. Husserl jako twórca fenomenologii) traktują swoje filozofie jako niezależne treściowo od kontekstu historyczno-kulturowego (u Husserla dokonuje się to poprzez przeprowadzenie redukcji transcendentalnej, choć ostatnie teksty Husserla traktujące o kryzysie kultury europejskiej odrzucają już pomysł o takiej niezależności i wskazują na zakorzenienie filozofii w świecie życia codziennego (*Lebenswelt*) [Husserl, 1987]).

Po drugie, w obrębie wiedzy aksjologicznej należy oddzielić wiedzę i świadomość aksjologiczną „zbiorową” oraz wiedzę i świadomość aksjologiczną jednostkową. Dotyczy to zwłaszcza wiedzy moralnej. Gdy mówię „świadomość zbiorowa”, moją intencją nie jest jednakże ożywianie dawnych już atawizmów i wprowadzanie do dyskursu kategorii różnej od jednostkowej formy świadomości. Idzie raczej o podkreślenie, że w obrębie jednostkowej świadomości występują treści ponadjednostkowe, które — w całościowym zestawieniu — można nazwać świadomością ponadjednostkową (ale tylko w podanym wyżej rozumieniu). Dlaczego jednak, jak przed chwilą powiedzieliśmy, takie odróżnienie jest konieczne zwłaszcza dla świadomości moralnej, zaś dla innych wartości jego waga albo wyraźnie się zmniejsza, albo też wręcz w ogóle zanika? Wytłumaczenie tkwi w swoistości samych moralnych wartości, które angażują indywidualność osoby w stopniu i w charakterze nieporównywalnym do żadnych innych wartości. Tylko dlatego osoba, jako indywidualny podmiot, ponosi odpowiedzialność za ich realizację, tylko dlatego spoczywa na niej wina lub spływa zasługa. Etos zbiorowości określa wprawdzie wrażliwość jednostkową,

ale jednocześnie osoba dysponuje zawsze możliwością zdystansowania się wobec niego. Jeżeli dorosłemu człowiekowi przypisujemy odpowiedzialność, to zakładamy, że jego postępowanie nie jest tylko kopia etosu — nawet jeśli jest z nim zgodne — lecz ma ufundowanie w przyzwalającej na realizację etosu osobowej decyzji. Ta decyzja jest zaś zbudowana na możliwości dystansu wobec etosu. Z tego właśnie względu indywidualna świadomość wartości moralnych ma wagę nieporównywalną z innymi rodzajami świadomości aksjologicznej. Co prawda, indywidualność występuje często jako konstytutywny moment świadomości estetycznej (zwłaszcza w wypadku świadomości twórcy). Tzw. „brak gustu”, który można potraktować jako rodzaj szwankującej świadomości estetycznej, nie jest jednakże podstawą dla ponoszenia odpowiedzialności, a związana z jego brakiem „wina” jest jakby lekka i różna rodzajowo od winy moralnej.

Trzecim nasuwającym się odróżnieniem — zwłaszcza w kontekście stanowisk cieszących się popularnością w wieku XX — jest oddzielenie pytania o zależność między aksjologicznym poznaniem (wiedzą) a różnorodnością poszczególnych cywilizacji od pytania o tę zależność w odniesieniu do poszczególnych faz jednej i tej samej cywilizacji. Z uświadomienia sobie pierwszej zależności wyrosła mnogość teorii pluralizmu cywilizacyjnego (które formułowali choćby tacy autorzy, jak Nikołaj Danilewski, Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Feliks Koneczny). Wzorcowe dla rozważań traktujących o drugiej kwestii byłyby natomiast teorie cykliczne (np. w wersji Pitirima Sorokina). Przykład koncepcji Sorokina można jednak uogólnić, gdyż pytanie w wersji drugiej dałoby się znaleźć u podstaw wszystkich koncepcji określanych mianem historyzmu, wszystko jedno czy maści optymistycznej, czy pesymistycznej. Przykładem mogłaby być filozofia dziejów Hegłowska.

Teorię cywilizacyjnego pluralizmu w postaci wyraźnie aksjologicznej sformułował F. Koneczny, który potraktował *wszystkie* cywilizacje jako układy zbudowane na określonym zestawie pięciu wartości. Był to tzw. *człowieczy quincunx*, obejmujący takie wartości, jak: prawda, dobro, piękno, zdrowie, dobrobyt (Koneczny, 1977, 12-14). To jednak nie znaczy, że u Konecznego specyfika cywilizacji wyznacza w pełni zakres aksjologicznej wiedzy oraz wrażliwości jej przedstawicieli. Przynajmniej nie w każdym możliwym znaczeniu tej wrażliwości i wiedzy, gdyż przecież nawet sam Koneczny, mimo że był reprezentantem cywilizacji łacińskiej, dysponował wiedzą na temat wartości innych cywilizacji, co można zrozumieć tylko o tyle, o ile specyfika cywilizacji nie ogranicza zakresu aksjologicznej wiedzy do wartości dla niej charakterystycznych. Specyfika cywilizacji wyznacza

jednak (i ogranicza) aksjologiczną aktywność oraz możliwe działania podmiotu. Znane powiedzenie Konecznego mówi, że *nie można być cywilizowanym jednocześnie na dwa sposoby* (Koneczny, 1977, 66). Teza ta jest w pełni zrozumiała, gdyż dla Konecznego cywilizacje mają zawsze fundament aksjologiczny — jak zaś można by pomyśleć, że ktoś jest jednocześnie i poligamistą, i monogamistą, że jednocześnie jest zwolennikiem demokracji i jej przeciwnikiem, że jednocześnie głosi wyższość wartości duchowych oraz wyższość wartości pozaduchowych?

O zmienności wrażliwości aksjologicznej uwarunkowanej cyklicznymi fazami cywilizacji traktowała zaś koncepcja sformułowana przez P. Sorokina, zgodnie z którą zachodnia kultura poddana jest następstwu ideacjonalizmu, idealizmu oraz sensatywizmu (Wichrowski, 1990, 164-170). W modelu ideacjonalistycznym wrażliwość i świadomość aksjologiczna jest nakierowana na wartości duchowe rozumiane jako przeciwstawne, wręcz antynomiczne wobec sfery tego, co materialne i zmysłowe (Grecja przed V w. p.n.e.). W rozwiązaniu idealistycznym skrajność modelu ideacjonalistycznego zostaje zastąpiona dualistyczną równowagą: świadomość aksjologiczna kieruje się teraz ku wartościom duchowym i ku wartościom tego, co fizyczne (Grecja w okresie klasycznym, Europa XIII-XIV w.). Wreszcie model sensatywistyczny ponownie oznacza preferencję monistyczną, tym razem jednak nakierowaną na wartości tego, co zmysłowe i fizyczne (Europa począwszy od XV wieku).

Czwarte możliwe rozróżnienie opiera się na oddzieleniu *istotnościowej* oraz *nieistotnościowej* postaci problemu. W jednym bowiem wypadku chodzi o wydobycie różnych możliwych form zależności między kulturą a aksjologiczną wiedzą — jednakże bez konieczności ich historycznej lokalizacji. W drugim wypadku zadanie nabiera charakteru poniekąd „faktograficznego” — jako że idzie o historyczne uchwycenie sposobu, w jaki w losach danej całości kształtowała się owa zależność. Pierwsza możliwość ma charakter czysto filozoficzny, druga wymaga również uwzględniania innych perspektyw. Różnicę między tymi dwiema perspektywami można chyba oddać wskazując na odmienną perspektywę antropologii filozoficznej oraz antropologii kulturowej.

W filozofii, teorii mówiącej o istnieniu zależności między wrażliwością i wiedzą aksjologiczną a typem sytuacji, w jakiej tkwi jednostka lub zbiorowość, mają jeden ze swych początków w etyce Arystotelesa. W wieku XX idea ta była rozwijana w materialnej etyce wartości — między innymi przez Nicolaia Hartmanna, który tłumacząc przemiany

w świadomości aksjologicznej, odwoływał się do takich fenomenów, jak „ciasnota świadomości aksjologicznej” oraz „przesuwanie się jej horyzontu”. Fenomen „ciasnoty” oznacza, że ludzka świadomość nie może w sposób dowolny ujmować dowolnej liczby wartości, lecz ich ilość jest ograniczona. Uchwycenie jakiejś wartości oznaczać więc może — gdy idzie o niektóre wartości, a zwłaszcza o wartości przeciwstawne i antynomiczne — wyparcie innych, wcześniej żywionych i inspirujących. Pojawianie się nowych wartości jest zaś przede wszystkim powiązane ze zmiennością ludzkich sytuacji. Hartmann, podobnie do Arystotelesa, powiedziałby zatem, że to dopiero sytuacja zagrożenia (wszystko jedno czy zbiorowego, czy jednostkowego) otwiera naszą wrażliwość na wartość poświęcenia i bohaterstwa. Co więcej Hartmann pisał wręcz, że można wskazać typologię, która leży u podstawy przemian w wrażliwości aksjologicznej w zależności od fazy rozwojowej zbiorowości: „Poza tym moralność zmienia się również w obrębie jednego i tego samego narodu: jedna obala drugą, gdy zmieniają się warunki życiowe i zaczyna dominować inny typ sytuacji. Albo też zmienia się powoli, odpowiednio do ustawicznej zmiany sytuacji. Co więcej, można tu mówić o pewnej typowej zmianie, która powtarza się w kulturach wielu narodów; jak długo naród wiecie twardą walkę o swoją egzystencję, tak długo za najwyższą wartość uznawane jest męstwo jednostki; gdy wspólnota umacnia się, rozbudowuje się wewnątrz, wówczas dominują wartości grupujące się wokół sprawiedliwości oraz związana z nimi grupa cnót obywatelskich; gdy życie państwowe i prawne jest już ugruntowane, wówczas na ich miejsce wchodzi kolejna, przeważnie wyższa grupa wartości, np. wartości związane z mądrością i pełnią, wykształceniem, miłością lub inną wartością — wraz nimi zaczyna się równowaga, która może łatwo zapoczątkować destrukcję moralności. Chociaż jest oczywiście możliwy inny typ zmiany” (Hartmann, 1955, 290).

Gdyby zatem uogólnić powyższe sformułowania, należałoby powiedzieć, że przemiany w obrębie wrażliwości aksjologicznej nie są dowolne, lecz są powiązane z typologicznie odmiennymi rodzajami kulturowo-historycznych sytuacji oraz ich przemianami. Tego typu fenomen wykorzystywano często jako argument w sporze z etycznym relatywizmem. Wskazywano bowiem, że wartość wiedzy aksjologicznej nie jest względna, relatywna, raz posiadająca ważność, innym razem go tracąca — gdyż owe etyczne zdania i wiedza są formułowane zawsze dla swego, ich własnego kontekstu. Nie można więc powiedzieć, że w innych kontekstach tracą one swoje obowiązywanie, gdyż do tych innych kontekstów w ogóle się nie odnoszą.

Po piąte, interesujący nas problem jest złożony również dlatego, że można go ujmować zarówno opisowo, jak i normatywnie. W pierwszym przypadku zadanie polega na teoretycznej rejestracji form zależności, Tych, które dałoby się faktycznie pokazać w dziedzinie rzeczywiście się dokonującej się dynamiki kulturowej. W drugim przypadku zadanie sprowadza się do określenia właściwych, pożądanych i pozostających do urzeczywistnienia form aksjologicznego poznawania. Przy takim podziale, w skład jego pierwszego członu wchodziły obie możliwości wydobyte w punkcie czwartym.

Po szóste, sytuację problemową komplikuje fakt, że na gruncie rozwiązań formułowanych w filozoficznej aksjologii nie ma wcale zgody co do tego, czy akty, których przedmiotem jest wartość, można nazwać aktami poznawczymi. Być może bowiem jest tak, iż nazywanie ich aktami poznawczymi opiera się na niewłaściwym rozumieniu tego, czym w ogóle są same wartości. Jeżeli bowiem z jednej strony można w aksjologii wskazywać stanowiska „kognitywistyczne”, w których uznaje się, że ujmowanie wartości ma charakter aktu poznawczego i można tym aktom przypisywać wartość prawdy lub fałszu, to z drugiej strony można także wymieniać stanowiska „nonkognitywistyczne”, w których akty aksjologiczne nie są traktowane jako akty poznawcze i wymykają się przez to możliwości kwalifikacji według kryterium prawdy i fałszu (Brandt, 1996, 260-410). Przykładem tego typu podejścia są zwłaszcza popularne w XX wieku wersje myślenia emotywistycznego, w którym etyczna wypowiedź jest jedynie *wyrazem* przeżywanych przez osobę emocji, ale nie jest ich przedstawieniem. To by zaś oznaczało, że jeżeli można powiedzieć „wiedza o wartościach” lub „aksjologiczne poznanie”, to określenia te nie oznaczają ściśle biorąc wiedzy i poznania — przynajmniej nie w takim znaczeniu, w jakim się tych terminów używa w przyrodniczych naukach empirycznych.

Co więcej, aby uchwycić konieczność takiego odróżnienia nie trzeba nawet odwoływać się do filozoficznych teorii z zakresu aksjologii i etyki. Gdyż wystarczy wskazać, że niektórzy autorzy będą twierdzili, że wartości, gdy pojawiają się w kulturze, to nie dlatego, że zostały rozpoznane, lecz raczej dlatego, że zostały przez kulturę wytworzone. Jest tak choćby z cennością (wartością) przedmiotów technicznych, takich jak np. maszyna do pisania lub pager. Zwłaszcza w wypadku tego ostatniego jego aksjologiczny żywot był szczególnie krótki, gdyż jego wartość (użytkowa) zniknęła wraz z pojawieniem się telefonu komórkowego.

Po siódme, również w obrębie stanowisk, w których przeżyciom i wypowiedziom aksjologicznym przyznaje się charakter kognitywny oraz wartości prawdziwościowe, można się spotkać ze szczegółowymi podziałami, zgodnie z którymi wyróżnia się poznanie w sensie ścisłym oraz akty kognitywne, ale różne od poznania w sensie właściwym — mówi się wówczas o ujmowaniu wartości, ich doświadczaniu czy odczuwaniu oraz różnych jego wersjach. Tego typu ujęcia były promowane zwłaszcza w koncepcjach fenomenologicznych lub posiadających w fenomenologii swój rodowód. Max Scheler posługiwał się odróżnieniem, zgodnie z którym wartości można *doświadczyć* (na sposób emocjonalny), ale gdy spróbujemy je uchwycić w nieemocjonalnym oraz świadomie na nie w swojej intencji nakierowanym akcie *poznawczym* — wymykają się one takiemu ujmowaniu. Niezwykle rozbudowane podziały w obrębie ujmowania i poznawania wartości przeprowadzał także Dietrich von Hildebrand, który m.in. wyróżniał ujmowanie wartości nieźródłowe oraz źródłowe, a w obrębie tego drugiego oddzielał następnie „odczuwanie” wartości, ich „znajomość” oraz ich „widzenie” (Kopciuch, 2010c, 142-187).

Po ósme, trzeba pamiętać, że rozwiązanie całej kwestii będzie różne w zależności od tego, które z wartości weźmiemy pod uwagę. Jeżeli bowiem zgodzić się na to, że dziedzina wartości nie stanowi obszaru jednolitego, lecz można w niej wyodrębnić różne odmiany i „rodziny” wartości, to nie możemy oczekiwać, że rozwiązanie problemu sposobu ich ujmowania oraz występujących tu odniesień do kontekstu kulturowego będzie w każdym wypadku takie samo. Przeciwnie, powinniśmy raczej liczyć się z tym, że w przypadku różnych wartości różnie będzie także wyglądało powiązanie ich sposobu poznawania z kontekstami kulturowymi.

Tego typu zastrzeżenie będzie dotyczyło zwłaszcza wartości moralnych. Z jednej bowiem strony wrażliwość na nie, nasz sposób ich rozumienia oraz wiedza na ich temat są zakotwiczone w oddziaływaniu kulturowym (np. w wychowaniu, w przejmowanych wzorach, w oddziałującej na nas tradycji i naszej narodowej historii). O tyle też można by takie stanowisko nazywać jakimś *etycznym aposterioryzmem*: wiedza o wartościach przychodzi z zewnątrz, nabywamy ją na drodze etycznego doświadczenia — również tego, które nam oferuje nasze historyczne i kulturowe otoczenie. Przeciwnie względem aposterioryzmu jest stanowisko aprioryczne, w którym mówi się, że wiedza o wartościach nie ma ostatecznego ugruntowania w doświadczeniu, lecz ma pochodzenie od doświadczenia niezależne, aprioryczne (w czasach starożytnych sądził tak Platon, w wieku XX — m.in. Max Scheler oraz

Nicolai Hartmann). Przy czym owej niezależności nie należy rozumieć w sensie literalnym i skrajnym. Filozofom tym chodziło bowiem raczej o pokazanie, że *przy okazji* doświadczenia uświadamiam sobie coś, czego w samym doświadczeniu nie ma, np. uświadamiam sobie słusność lub powinność jakiegoś działania. To zaś oznacza, że wzorzec kulturowy (względnie jakaś inna forma kształtującego oddziaływania ze strony kultury) musi, jeżeli ma mnie faktycznie kształtować — przejść przez *moje* uznanie i akceptację. Bez nich jest tylko zewnętrznym elementem, który nie motywuje moralnie mojego działania, lecz co najwyżej je wymusza (np. działam w zgodzie z nim ze względu na skłonność konformistyczną lub też ze względu na lęk przed byciem sobą lub też dlatego, że mam skłonność do oszukiwania siebie). Wszystko to prowadzi do wniosku, że wiedza o wartościach etycznych i etyczne poznanie nie mogą być (i nigdy nie powinny być) jakąś „automatyczną” repliką oddziałującego na nas wzorca kulturowego. W tym sensie rację miał Sokrates, twierdząc w swym znanym stanowisku *maieutycznym*, że to my sami rodzimy własną etyczną wiedzę. Gdy natomiast „automatycznie” przejmuje wiedzę moralną od kulturowego otoczenia, wiedza ta traci charakter wiedzy prawdziwej i staje się tylko pozorna.

Można więc chyba powiedzieć, że w wypadku poznawania wartości moralnych, schemat całej procedury jest taki, że najpierw przejmujemy model preferowany w kulturze, ale następnie — co ma znaczenie zasadnicze — poddajemy go *naszemu* świadomemu i aprobowanemu przyzwoleniu. Przy czym jest to schemat optymalny. Tzw. człowiek masowy i tzw. kultura masowa funkcjonują wedle innego schematu: kultura oddziałuje przy pomocy wzorca, jest on przez ludzi realizowany, ale bez poprzedzającego go świadomego i aprobowanego uznania. W pierwszym schemacie działa indywidualny człowiek — jako świadoma i intencjonalna osoba, w drugim modelu *się działa*. W obu jednakże modelach kontekst historyczno-kulturowy jest czynnikiem, od którego nasze poznanie wartości pozostaje uzależnione, choć w różnym sensie. W wersji pierwszej jest zależne tylko w tym znaczeniu, że kultura oferuje wachlarz wartości, które my następnie aprobujemy lub odrzucamy. W wersji drugiej ów świadomy wybór znika (najwyraźniej i najostrzej widać to w zjawiskach opisywanych w teoriach w rodzaju psychologii tłumu).

Ale zależność poznawania wartości od kontekstu historyczno-kulturowego jest dana także przy innych wartościach, nawet jeżeli schemat tej zależności ma inną budowę. Weźmy wartość użyteczną, taką na przykład jak użyteczność. Jej percepcja zmniejsza się w kulturach nastawionych na cele ascetyczne, podczas gdy rośnie w kulturach nastawionych na

opanowanie świata. Podobnie jest z percepcją wartości hedonicznych. W kulturach opartych na aksjologii chrześcijańskiej stosunek do tych wartości był tak negatywny, iż najczęściej w ogóle odmawiano im statusu *prawdziwych* wartości. W wieku XX w tym właśnie duchu na temat tego, co przyjemne wypowiadał się Dietrich von Hildebrand, który to, co zadowalające, traktował w ogóle nie jako rodzaj wartości, lecz jako rodzaj tego, co ważne i motywujące — innym rodzajem tego, co motywujące, są wartości (Hildebrand, 1973; Kopciuch, 2010c, 94-97). Podobnie jest ze zmiennością w ujmowaniu wartości tego, co ulomne, liche, słabe (najczęściej przytaczanym przykładem jest tutaj sposób wartościowania słabości występujący w starożytnej Sparcie).

Wreszcie po dziewiąte, wydaje się, nie możemy zakładać że konteksty kulturowo-historyczne są monolityczne i że w związku z tym powinniśmy poprzestać na ustaleniu jakiejś ogólnej zależności, która by zachodziła pomiędzy kulturą a ujmowaniem i wrażliwością na poszczególne typy wartości. Odmiennność typologiczna obszarów kultury oraz odmiennność typologiczna rodzajów zdarzeń i procesów historycznych prowokuje raczej do wysunięcia hipotezy, że zależności pomiędzy sposobami ujmowania wartości a kontekstem kulturowym różnicują się także stosownie do różnych poziomów i aspektów życia kulturowego. Podziały i zróżnicowanie mamy zatem nie tylko ze strony wartości, lecz także ze strony samej kultury — a efektem jest wzrost różnorodności.

Jest zrozumiałe, że powyższe zróżnicowanie będzie zależało przede wszystkim od tego, jaką posłużymy się typologią zjawisk kulturowych. Przykładem, który nas będzie tutaj interesował, będą koncepcje oddzielające okresy historyczno-kulturowych kryzysów oraz okresy stabilności. Myślenie operujące skalą „okres kryzys — okres stabilności” upowszechniło się w refleksji nad kulturą zwłaszcza w wieku XX, przedstawianym w większości opracowań jako czas dominacji nastrojów i tendencji pesymistycznych, które zastąpiły charakterystyczne dla wieku XIX-go tendencje optymistyczne. Możemy się tu posłużyć przykładem głośnej w minionym stuleciu koncepcji kulturowego kryzysu sformułowanej przez J. Ortegę y Gasseta. W jego koncepcji występują jednakże dwa rozumienia kryzysu. Pierwsze jest związane z ogólną teorią rozwoju historycznego, która Ortega wyłożył w pracy *Wokół Galileusza* (Ortega, 1993). Zgodnie z tą koncepcją, dzieje rozgrywają się w trzelementowych sekwencjach, na które składają się następujące fazy: 1) okres powstawania kultury, 2) czasy jej już ukonstytuowanej, stabilnej świetności oraz 3) okres kryzysu, w którym wcześniejsze poglądy interpretujące świat i ludzką w nim rolę utraciły cha-

rakter „przeświadczeń witalnych”. Ortegowska kategoria „przeświadczenia witalnego” jest zbudowana na wartościach. Przeświadczenie witalne to bowiem zestaw przekonań, w których osoba ujmuje swój stosunek do świata, do życia oraz składających się na nie okoliczności. Życie zaś, jawiąc się osobie poprzez jej okoliczności, rodzi zawsze określone problemy, które osoba musi rozwiązywać. Elementem tego rozwiązania są interpretujące naturę świata i wyznaczające osobowe postawy *przeświadczenia witalne*. Przy czym owe przeświadczenia mogą być właściwe lub niewłaściwe, a dokładniej mówiąc: autentyczne i wolne lub też nieautentyczne i niewolne (samowolne). W konsekwencji możemy powiedzieć, że dla Ortegi zakres i rodzaj ujmowanych wartości pozostaje uzależniony od specyfiki okresu, w którym żyje osoba. W pierwszej fazie rozwoju kultury człowiek styka się z „surowym” światem, z samym tylko problemem. Nie istnieje jeszcze kulturowa interpretacja. W tym właśnie czasie człowiek elitarny może wystąpić w roli podmiotu konstytuującego wartości i kulturowe normy. Nie początku tego okresu nikt nie ma jeszcze przeświadczeń witalnych, na końcu wszyscy już je mają, człowiek elitarny dlatego, że je sformułował, człowiek masowy dlatego, że chce je naśladować. Świadomość aksjologiczna modyfikuje się jednakże w drugim okresie rozwojowym. Na początku tego okresu wszyscy mają już przeświadczenia witalne. Ale zarazem owe przeświadczenia — jako interpretacja życia — zaczynają funkcjonować w roli bariery i zasłony, które najpierw utrudniają, a na koniec w ogóle uniemożliwiają dostęp do świata i problemu: „W wieku XVI — pisał Ortega — człowiek ginie pod swą funkcją społeczną. Wszyscy należą do syndykatów czy cechów, korporacji lub stanów. Wszyscy noszą na sobie oznaki znamionujące pełnione funkcje, co przejawia się nawet w stroju; Człowiek ponownie się wówczas gubi, deprawuje, lecz tym razem nie w pierwotnej dżungli, ale w bujnej roślinności własnej kultury” (Ortega 1993, 70, 90-91). Wyjściem z owej sytuacji staje się dopiero trzeci okres rozwojowy, w którym człowiek na nowo poszukuje własnych, autentycznych przeświadczeń witalnych.

Zatem dla Ortegi zależność pomiędzy fazą w kulturowo-historycznym rozwoju a rodzajem świadomości aksjologicznej jest dwojaka. Po pierwsze, co poniekąd oczywiste, zmienia się treściowa zawartość tej świadomości (stąd można mówić o odmiennościach między kulturą średniowieczną a odrodzeniową i innymi). Po drugie jednak, co chyba ważniejsze, zmienia się rodzaj aktów, w których wartość jest ujmowana. Dla pierwszej fazy charakterystyczne jest ujmowanie wartości, posiadające cechy autentyczności, wolności i interioryzacji. W efekcie fazy drugiej stosunek do wartości ma charakter odmienny. Na

miejsce autentycznego przeświadczenia witalnego wchodzi przeświadczenie nieautentyczne, względnie w ogóle jego brak. Dlaczego jednak jakieś poglądy tracą charakter *witalnych przeświadczeń*? Powodów może być kilka. Pierwszym i najogólniejszym jest natura samego życia i jego konstytutywna zmienność. Odpowiedź Ortegi jest pod tym względem typowa dla całej filozofii życia. Ale są też jeszcze inne powody. Ortega sądzi bowiem, iż współzycie społeczne i społeczne interakcje ze swej natury zachęcają do działań nieautentycznych, opartych na formach zwyczajowych, powtarzanych bez świadomości ich pierwotnego celu i sensu. I wreszcie trzeci powód nie ma już charakteru ogólnego, lecz wskazuje na specyficzne „okoliczności”, które pojawiły się w dziejach Zachodu i spowodowały „bunt mas”: postęp naukowo-techniczny, liberalna demokracja oraz związany z nimi skok demograficzny (Ortega, 1982).

Tego typu odróżnienia są nadzwyczaj ważne dla uchwycenia specyfiki wiedzy o wartościach. Co prawda, całej wiedzy towarzyszy moment przeświadczenia o jej słuszności (prawdziwości). Jednakże w wypadku wiedzy moralnej takie przekonanie „ingeruje” w osobę głębiej, również dlatego, że wartość domaga się zwykle, byśmy przekształcali siebie, byśmy byli inni, niż jesteśmy. Tej roli nie spełnia już natomiast zwykle wiedza astronomiczna czy fizyczna i towarzyszące im momenty przekonaniowe (choć niektóre ich rodzaje, jak na przykład heliocentryzm Kopernika czy policentryzm Giordana Bruna posiadały niewątpliwie implikacje światopoglądowe).

W słynnym studium *Bunt mas*, choć podstawą było nadal odróżnienie wolności i samowoli oraz autentyczności i nieautentyczności, Ortega zwraca uwagę na socjologiczne przejawy zjawiska kryzysu kulturowego, które ujmuje właśnie w określeniu „buntem mas”. Bunt ten oznacza, że człowiek masowy, który dotychczas ograniczał się do realizacji wzorców wytworzonych przez człowieka elitarnego, wysunął roszczenie do bycia normą i wzorcem. Kryzys współczesności nie sprowadza się zatem do jakiegoś typu zaburzenia stanowiącego „normalne” zjawisko historyczne. Jest on czymś nowym i wcześniej niespotykanym, gdyż po raz pierwszy w dziejach człowiek masowy zapragnął pełnić funkcję człowieka elitarnego. Zmiana ta oznacza także określone przemiany w obrębie świadomości aksjologicznej, które Ortega ujmuje w symbolicznym określeniu, iż dominujący obecnie typ człowieka to model „rozpuszczonego dziecka” lub „zadufanego paniczyka”.

Uogólniając, można zatem stwierdzić, że odmiennosc okresu stabilizacji oraz okresu kryzysu pozostaje powiązana z odmienną wiedzą, świadomością oraz wrażliwością aksjologiczną.

Na koniec chcemy jeszcze wskazać na modyfikacje w obszarze zakresu dostępnych świadomości wartości — co szczególnie ważne w kontekście czasów współczesnych — powiązane z dokonującymi się obecnie procesami globalizacyjnymi. Zależności między zjawiskiem globalizacji a charakterem dostępnej człowiekowi wrażliwości i wiedzy aksjologicznej można najpierw ująć w postaci kilku pozytywnych sformułowań: 1) globalizacja może doprowadzić do poszerzenia świadomości i wiedzy aksjologicznej; 2) globalizacja może doprowadzić do wzrostu aksjologicznej tolerancji i ograniczyć aksjologiczny fanatyzm; 3) globalizacja ujawnia wartości, cenione w sposób powszechny, co uwidacznia się zwłaszcza w ludzkich solidarnych reakcjach wobec zdarzeń spowodowanych przyrodniczymi katastrofami (Kopciuch, 2010b, 96-98). Te trzy motywy sygnalizowałem już w innym miejscu. Tutaj chodzi o dołączenie do nich pewnego nowego motywu.

Chodzi zwłaszcza o pytanie, jakie racje i jakie mechanizmy mogą doprowadzić do urzeczywistnienia się wskazanych możliwości. Można bowiem wskazywać okresy w których uniwersalizacja życia nie prowadziła do wyłonienia się nowej tolerancyjnej i pluralistycznej epoki, lecz przeciwnie — jej efektem był wzrost przekonania o słuszności własnych wartości. U schyłku świata starożytnego widać to w podziale na świat cywilizacji i świat barbarzyńców, w czasach nam bliższych w typowym dla XIX wieku przekonaniu o wyróżnionej pozycji świata zachodniego. Tę specyficzną zwłaszcza dla epoki wiktoriańskiej postawę ilustratywnie opisywał A. Toynbee: „[...] nieświadoma postawa wiktoriańskiego Anglika wobec historii, była postawą kogoś, kto żyje zupełnie poza historią. Przyjmował on za rzecz zupełnie oczywistą, że stoi na *terra firma*, i że nie grozi mu pochłonięcie przez wiecznie toczący się strumień czasu, zmiatający swych mniej uprzywilejowanych synów. Ze swej pozycji kogoś, jak sądził, wyemancypowanego z historii, wiktoriański Anglik przyglądał się ciekawie, protekcyjnie, i z odrobiną żalu, ale kompletnie bez zrozumienia, widowisku, w którym mający mniej szczęścia mieszkańcy innych miejsc i okresów walczyli i pogrążali się w odmęcie dziejów — w bardzo podobny sposób do tego, w jaki na pewnym średniowiecznym obrazie włoskim zbawieni wychylali się przez balustradę, by w błogim zadowoleniu przyglądać się mękom potępionych w piekle” (Toynbee, 1988, 8).

Co zatem może nas zachęcać do rodzaju „wiary” w wysunięte wyżej możliwości. Po pierwsze, taką zachętą może być odmiennność uniwersalności dawniejszej oraz dzisiejszej, zglobalizowanej. O ile bowiem wcześniej uniwersalność miała charakter zacho-

do-centryczny, o tyle obecnie ma już ona wymiar policentryczny, pozostając ufundowana w kulturowej różnorodności. Przyczyna tego tkwi zaś — zgadzam się w tej sprawie z S. Huntingtonem — w procesach antywesternizacyjnych, opartych na wcześniejszej modernizacji (Huntington, 2004, 121-160). Świat policentryczny stanowi dogodniejszy punkt wyjścia dla wytworzenia się nowej świadomości i aksjologicznej, pluralistycznej wrażliwości. Choć mógłby ktoś zarzucić, że tego typu wyjaśnienie jest obarczone rodzajem błędnego koła — gdyż zdaje się już w nim być zawarte to, o czego wytworzenie by nam chodziło.

Innym typem uzasadnienia mogłyby być sposoby zachowania, które dominują w okresach gwałtownych katastrof (np. przyrodniczych lub gospodarczo-technicznych). Wysuwające się w nich na pierwszy plan poczucie ogólnoludzkiej solidarności — mimo wszystkich tych kłopotów, które w kontekście globalizacji wiążą się z ideą solidarności (Kopciuch, 2009, 13-21) — może być przykładem postawy pluralistycznej, a jednocześnie afirmującej ponownie zestaw wartości uniwersalnych, związanych z człowiekiem i jego osobowym charakterem. Ale wydaje się, że również tutaj wagę argumentacji można pomniejszyć, wskazując na „wyspowy” charakter takich doświadczeń oraz ich krótkotrwałość. Nam, Polakom, własność ta jest doskonale znana!

Ale pozostaje jeszcze możliwość trzeciej argumentacji, tej mianowicie, która jest charakterystyczna dla filozofii dziejów (filozofii kultury) rozumianej jako refleksja praktyczna. Tak pojęta filozofia dziejów rysuje cenne aksjologicznie cele, które są do osiągnięcia w przyszłości (Schnädelbach, 1992, 282; Kopciuch, 2010a, 159-162). Zatem zadanie polegałoby w tym wypadku na wykazaniu najpierw, że taki cel jest rzeczywiście możliwy do osiągnięcia oraz następnie na uzasadnieniu słuszności perspektywy zbudowanej na pluralizmie i tolerancji. Procesy globalizacyjne niewątpliwie wytwarzają dogodniejsze pole dla realizacji takiego celu, niż trendy występujące w historii do XIX wieku, gdyż: 1) ułatwiają przepływ informacji na temat kulturowej różnorodności; 2) ze względu na lawinowo rozwijające się praktyczne rozwiązania i ulepszenia techniczne, ułatwiają bezpośredni kontakt z innymi systemami kulturowymi i aksjologicznymi; 3) prowadzą — poprzez rozwój zależności gospodarczych — do wzrostu wzajemnego uzależnienia i bycia na sobie zdanym. Świat kulturowy pojęty jako system naczyń połączonych jest zaś bardziej przyjazny dla wytworzenia się nowej pluralistycznej świadomości aksjologicznej.

Jest to jednak tylko możliwość, nie zaś tendencja, którą moglibyśmy potraktować jako faktycznie dziejący się, obiektywny trend. Dowodzą tego już same napięte spory, które sprowokowała nowa wersja myślenia etycznego zaproponowana przez P. Singera (Singer, 2003). Pluralizm bowiem, przynajmniej w wersji Singerowskiej, oznacza także dopuszczenie do uczestnictwa w sporze interesów i racji nie tylko naszych własnych, lecz także interesów wszystkich istot odczuwających. Na inne trudności związane z możliwością pomyślenia uniwersalizmu kulturowego wskazywał Leszek Kołakowski, wedle którego, w celu uniknięcia niebezpieczeństwa zatarcia się granicy pomiędzy uniwersalizmem i barbarzyństwem, należy obrać drogę „uniwersalizmu niekonsekwentnego”, przyznającego wyższość kulturze europejskiej, która „wytworzyła i umiała przechować niepewność względem własnych norm” (Kołakowski, 2005, 648).

Te trudności i spory nie przeczą jednak zasadności drogi. Trzeba mieć nadzieję, że może być ona naszą drogą.

Literatura:

- Brandt, Richard B.; 1996, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: PWN
- Hartmann, Nicolai; 1955, *Vom Wesen sittlicher Forderungen*; w: tenże, *Kleinere Schriften*, t. 1, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Hildebrand, Dietrich, von; 1973, *Ethik*, wyd. 2, *Gesammelte Werke*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer
- Huntington, Samuel P.; 2004, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA
- Husserl, Edmund; 1987, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, tłum. S. Walczewska, Kraków: PAT
- Kołakowski, Leszek; 2005, *Złudzenia uniwersalizmu*; w: G. Godlewski, L. Kolankiewicz, A. Mencwel, P. Rodak (oprac.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwo UW
- Koneczny, Feliks; 1977, *O ład w historii. Z dodatkami o wpływie i twórczości Konecznego*, Londyn: Komitet Wydawniczy
- Kopciuch, Leszek; 2009, *Aksjologiczne paradoksy polityki społecznej w dobie globalizacji*; w: M. Gagacka, K. Głąbicka (red.), *Współczesne wyzwania dla lokalnej polityki społecznej*, Radom: PTPS i Politechnika Radomska
- Kopciuch, Leszek; 2010a, *Człowiek historyczny I. Kanta*; w: J. Miklaszewska, P. Spryszak (red.), *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Kraków: Wydawnictwo UJ

- Kopciuch, Leszek; 2010b, Idea kryzysu w filozofii dziejów; w: *Kultura — Historia — Globalizacja*, nr 8, s. 91–99
- Kopciuch, Leszek; 2010c, *Wolność a wartości*. Max Scheler — Nicolai Hartmann — Dietrich von Hildebrand — Hans Reiner, Lublin: Wydawnictwo UMCS
- Ortega y Gasset, Jose; 1982, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz; w: Jose Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa: PWN
- Ortega y Gasset, Jose; 1993, *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa: Spacja
- Schnädelbach, Herbert; 1992, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Czytelnik
- Singer, Peter; 2003, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa: Książka i Wiedza
- Toynbee, Arnold J.; 1988, *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. W. Madej, Warszawa: Przedświt
- Wichrowski, Marek; 1989, *Historiozofia Pitirima Sorokina*, praca doktorska (maszynopis w zbiorach Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej UMCS)
- Wichrowski, Marek; 1990, *Pitirim Sorokin. Wartości w supersystemach społeczno-kulturowych*; w: Z. J. Czarnecki (red.), *Historyczna dynamika wartości*, Lublin: Wydawnictwo UMCS