

Ewa KLIMOWICZ

Główne zagadnienia teorii wartości a hedonizm aksjologiczny

Главные проблемы теории ценности и аксиологический гедонизм

Main Problems of the Theory of Value and Axiological Hedonism

WSTĘP

Zagadnienie dobra i zła oraz możliwości ich poznawania należą do tych problemów, które od zarania filozofii absorbowwały najzdolniejsze umysły i dzieliły ludzi na sekty i szkoły toczące ze sobą walkę o racje i argumenty. Po upływie ponad dwóch tysięcy lat spór ten nie został jeszcze rozstrzygnięty, a przecież we współczesnej nauce niewiele jest spraw, które w równym stopniu zawiodą nadzieje, jak zagadnienie podstawy oceniania. Jedną z ważnych przyczyn takiego stanu rzeczy jest niewątpliwie fakt, że trudno przyjąć postawę beznamiętnego obserwatora tam, gdzie nasze interesy mogą być w jakiś sposób uwikłane. Postawa oceniająca przejawia się nawet w rozważaniach zdawałoby się neutralnych, a tym bardziej musi ona uwydatnić się w sprawach, które z natury rzeczy angażują samego badacza. Dziś prawie nikt już nie ma wątpliwości, że ludzki stosunek do świata nie może wyczerpać się i nie wyczerpuje w jego opisowej charakterystyce. Wrażliwość na obecność ocen w nauce ukształtowała się stosunkowo niedawno, więc od niedawna można było przystąpić do badania funkcji, jaką oceny odgrywają w poznaniu naukowym. Filozofowie nauki zgodnie na ogół podkreślają, że rola czynnika wartościującego jest w poznaniu niezmiernie doniosła.¹ Nie chodzi już tylko o milcząco akceptowane założenia aksjologiczne odnajdywane w takich dyscyplinach, jak np. ekonomia, socjologia, demografia czy prawo — założenia nie zauważone przez samego badacza — lecz przede wszystkim o to, że w procesie badania rzeczywistości nie sposób w ogóle uwolnić się od ingerencji przekonań dotyczących wartości. Wyraźnie stwierdza to np. G. Myrdal. Jest on zdania, że wszelkie pytania, jakie człowiek stawia przyrodzie są u swych źródeł ocenami; że „oceny ingerują już na etapie obserwacji faktów i analizy teoretycznej, a nie dopiero wówczas, gdy z faktów i ocen wyprowadzamy wnioski”.² Nawet filozofowie skłonni do ostrego rozgraniczania poznawczego, a więc opisowego i oceniająco-praktycznego stosunku człowieka do świata przyznają, że „żadne badanie nau-

¹ Zob. M. Ossowska: *Oceny w kształtowaniu pojęć* [w:] *Fragmenty filozoficzne*, seria III, Księga pamiątkowa ku czci prof. T. Kotarbińskiego.

² Przedmowa do *The Political Element in the Development of Economic Theory*, London 1953, s. VII.

kowe nie może być wolne od takich czynników wartościujących, które bezpośrednio oddziałują na sam proces poznania i w nim się przejawiają”.³

Świadomość wpływu przekonań aksjologicznych na refleksję naukową tym bardziej powinna skłonić filozofów do analizy zjawiska, które powszechnie bywa nazywane „zjawiskiem wartości” lub „wartościowaniem”. W ostatnich dziesięcioleciach nauka podjęła ten problem. Bada ona proces kształtowania się ludzkich przekonań moralnych i innych, analizuje ich wpływ na różne dziedziny życia, wskazuje ich determinanty. Jednakże tego rodzaju badania nie wszystkich filozofów zadowalają. Odkrycie prawidłowości występujących w procesie oceniania świata — twierdzą niektórzy — co najwyżej pozwoli adekwatnie opisać ów proces, umożliwi rozstrzygnięcie pytania, co ludzie uważają za wartościowe. Filozofia i każda z nauk szczegółowych rozpatruje świat takim, jakim on jest; ujmuje go w poznawczym oglądzie, którego wyniki przyjmują postać zdań poddających się naukowej weryfikacji. Natomiast oceniający stosunek do świata wyraża się w zdaniach o tym, co być powinno, a nie o tym, co jest.

Sądów dotyczących powinności nie sposób wywieść ze zdań o faktach. Wiedza o tym, co ludzie uważają za wartościowe, chociaż niewątpliwie potrzebna i ważna, nie zastąpi wiedzy dotyczącej tego, co jest rzeczywiście dobre i godne zalecenia. A właśnie ten problem szczególnie interesuje etyków, prawników, wychowawców oraz wszystkich, którzy pragną reglamentować zachowanie ludzi, kształtować pożądane postawy i kierować ludzkie dążenia ku właściwym celom.

PRZEDMIOT I ZADANIA AKSJOLOGII. JEJ TRUDNOŚCI

Badaniem wartości jako takich zajmuje się ostatnio specjalna dyscyplina filozofii zwana teorią wartości, albo krócej: aksjologią. Znalazienie tej ostatniej nazwy przypisuje się P. Lapie'mu i E. von Hartmanowi. W aksjologii chodzi głównie o zbadanie sposobu istnienia wartości tzw. „samych w sobie” (tj. tych, które nie służą już jako środek do czegoś innego). Problemy dotyczące wartości instrumentalnych (tj. wartości sprzyjających czemuś, co jest samo w sobie cenne), według powszechnego mniemania sprawiają mniej kłopotu i zostaną poniekąd automatycznie rozstrzygnięte, jeśli aksjologowie uporają się z wartościami pierwszego typu.

Aksjologia jako filozofia wartości spotyka się jednak z wieloma trudnościami już na początku swego samookreślenia. Podejmowana przez wielu badaczy analiza zjawisk wartości odsłoniła swoisty charakter oceniającego oglądu świata, różny od wszystkiego, czym się dotąd filozofia zajmowała. Wśród znawców nie ma więc zgody co do przedmiotu, metod i stojących przed aksjologią zadań. Jedni ją pojmują wąsko, jako dyscyplinę normatywną, która ma się zająć ustaleniem wartości, z jakimi człowiek powinien obcować, systematycznym ich uporządkowaniem polegającym na opracowaniu hierarchii dóbr pomocnej w procesie dokonywania wyboru w różnych sytuacjach życiowych. W znaczeniu nieco szerszym ma ona obejmować także refleksję nad ważnością różnych rodzajów wartości np. moralnych, estetycznych, utylitarnych i innych. Filozofowie znajdujący się pod wpływem poglądów G. E. Moore'a i fenomenologów nadali pewien nowy sens rozważaniom aksjologicznym. Głównym przedmiotem ich badań stał się status ontologiczny wartości oraz sposób ich pozna-

³ Ch. Stevenson: *Ethics and Language*, New Haven 1944, s. 161.

wania. Bogaty zestaw problemów, których rozstrzygnięcie powinno należeć do aksjologii, omawia R. Ingarden. Zauważa on, że prowadzone dotąd rozważania w poszczególnych, separatystycznie traktowanych dziedzinach wartości (w etyce lub w estetyce), chociaż poczyniły pewne postępy, nie przyniosły prawie żadnych rezultatów dotyczących podstawowych zagadnień ogólnej teorii wartości. A przecież uświadomienie sobie trudności, z jakimi powinna uporać się aksjologia, jest, zdaniem Ingardena, niezbędnym warunkiem ich przezwyciężenia i „uzyskania rzetelnych podstaw dla zasadnego uznania istnienia wartości jako przedmiotowych determinacji szczególnego rodzaju”. Główne problemy i trudności aksjologii ujął Ingarden w następujące grupy:

1. Na jakiej podstawie rozgranicza się podstawowe typy, a w parze z tym i dziedziny wartości?
2. Jaka jest formalna struktura wartości i jej stosunek do tego, co wartość „posiada” (do „nosiela” wartości)?
3. W jaki sposób wartości istnieją, o ile w ogóle istnieją?
4. Co stanowi podstawę różnic między wartościami co do ich „wysokości” i czy da się ustalić ogólna hierarchia między nimi?
5. Czy istnieją wartości „autonomiczne”?
6. Jak się rzecz ma z tak zwaną „obiektywnością” wartości? ⁴

Jak z tego wynika, Ingarden sądzi, że aksjologia powinna być dyscypliną teoretyczną a nie normatywną; powinna ona stać się filozoficzną refleksją dotyczącą tego, czym jest wartość, czym jest dobro: czy jest ono substancją, jakością czy relacją; w jaki sposób można je poznawać. Są to więc problemy ontologiczne, epistemologiczne i metodologiczne, a często wiążą się one z analizą wypowiedzi, w których wyrażają się nasze przekonania o wartościach. Tak pojmowaną aksjologię należałoby nazwać raczej metaaksjologią albo metaetyką — jak chcą filozofowie łączący rozważania nad wartościami moralnymi z refleksją nad wartościami pozamoralnymi.⁵

Jeśli mowa o aksjologii, może powstać uzasadniona wątpliwość, czy w ogóle jest możliwe zbudowanie ogólnej teorii dotyczącej różnych rodzajów wartości. Wszelkie tego typu próby, wszelkie rozważania o przedmiotach wartościowych, wszelkie próby uformowania ich hierarchii, zakładają, że w każdym akcie dodatniego lub ujemnego oceniania występuje pewien wspólny element oznaczony wyrazem „dobry” lub wyrazem „zły”. Niektórzy filozofowie wartości nie dostrzegają żadnego takiego wspólnego elementu, i wobec tego wątpią w możliwość istnienia aksjologii. Stanowisko takie zajmuje np. M. Ossowska.⁶ Przekonanie, że wartości mają jednak charakter jednorodny i że wobec tego można je jakoś uporządkować, jest dość rozpowszechnione i poparte autorytetem tradycji.

Różnice w pojmowaniu aksjologii nie przysłaniają jednak badaczom faktu, że jedną z ważnych przyczyn opóźnienia w jej rozwoju był zamęt i niepewność co do znaczenia jej podstawowych kategorii.⁷ Co prawda, nie można się łudzić, że ujednoczenie i uściślenie aparatury pojęciowej rozstrzygnie wszelkie spory o wartości, jednakże dbałość o precyzję wypowiedzi, dająca się zauważyć w najnowszych pracach z zakresu aksjologii, rokuje pewne nadzieje, jeśli nie

⁴ R. Ingarden: *Czego nie wjemy o wartościach* [w:] *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s. 87.

⁵ Por. M. Fritzhand: *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Warszawa 1970, s. 51 i n.

⁶ Por. M. Ossowska: *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1963, s. 361.

⁷ Z potrzeby uporządkowania terminologii aksjologicznej wyrosła m. in. praca Z. Nadera: *Wartości i oceny*, Warszawa 1971.

ostatecznych ustaleń, to przynajmniej usunięcia problemów tylko pozornie kontrowersyjnych. Posługiwanie się bowiem tak ogólnymi i niejasnymi pojęciami jak „wartość” i „dobro” powoduje nie lada trudności. Logika nakazuje używać w takich przypadkach słów w sensie wyraźnie ustalonym przez definicję. Jak się jednak okazuje, „dobra” lub „wartości” nie można zdefiniować — jeśli definicja wskazać ma treść tych pojęć. Nawet próby posłużenia się definicją równoważnościową, która podaje jakieś cechy, rzekomo zawsze współwystępujące z dobrem, nie usuwa tych trudności. Przedmiotem sporu staje się wówczas dobór tych cech, który z reguły nie jest i nie może być aksjologicznie neutralny, a wobec tego staje się on postulatem normatywnym ukrytym pod pozorem definicji.⁶

Z metodologicznego punktu widzenia cenne są próby analizowania treści podstawowych kategorii aksjologii podejmowane z zamiarem usunięcia poza jej zakres takich znaczeń pojęcia „wartość” lub „dobro”, które nie wyrażają oceniającej postawy człowieka wobec rzeczywistości. Dzięki temu badacze mogą skoncentrować swą uwagę na swoistej, aksjologicznie walentnej treści tych terminów. W pracach M. Ossowskiej można dopatrzeć się tej intencji. Stwierdza ona, że istnieje cała grupa wypowiedzi, w których słowa „dobry” lub „zły” nie mają samodzielnego znaczenia; np. w zwrocie „na dobrą sprawę” lub „powiedział to w złą godzinę”. W tego typu wypowiedziach termin „dobry” ma charakter synkategorematyczny, tj. nabiera sensu dopiero w jakimś zespole wyrażen.⁷ Oczywiście, aksjologa nie zajmuje sprawa możliwych sensów tych wyrażen — ich zbadanie leży w gestii leksykografii. Termin „dobry” i jego odpowiedniki bywają często używane w sensie neutralnym, kwalifikującym coś. Kiedy np. mówimy: „Trzeba iść dobre dwie godziny”, albo „Pada dziś gorzej, niż wczoraj”, mamy na myśli wzrost stopnia nasilenia się jakiegoś zjawiska lub procesu. Nie zawsze więc słowo „dobry” oznacza coś pozytywnego, nie zawsze odzwierciedla nasz oceniający stosunek do przedmiotu, nie zawsze więc jest kategorią należącą do aksjologii.

Słowo „dobry” użyte już w znaczeniu wyraźnie oceniającym nie jest bynajmniej jednoznaczne. Często się mówi, że coś jest dobre lub złe, lepsze lub gorsze, ze względu na pewien wzór doskonałości. Tak np. dobry sonet jest dobry ze względu na wzór sonetu; dobry uczynek jest dobry ze względu na jakąś normę. W tych przykładach termin „dobry” funkcjonuje w znaczeniu, które można nazwać perfekcjonistycznym. Niekiedy posługujemy się tym słowem zestawiając ocenianą rzecz z innymi egzemplarzami tej samej klasy. Na przykład nazywamy lekarza dobrym, porównując go z innymi przedstawicielami tego zawodu; mówimy o dobrym filmie, przypominając sobie inne filmy, które zdarzyło nam się oglądać; wybieramy dobre owoce z kosza, w którym znajduje się wiele innych, uznanych za gorsze. W tych i podobnych kontekstach słowo „dobry” funkcjonuje w znaczeniu, które wolno określić jako komparatystyczne. Jak się wydaje, perfekcjonistyczne i komparatystyczne znaczenia tego słowa mają charakter pochodny, a cecha lub ich zespół oceniany jako dobry nabiera dopiero tej wartości w procesie porównania lub zestawiania z czymś, co już tę wartość posiada, co jest cenione samo przez się.

Skoro mowa o wartości, trzeba podkreślić, że zastąpienie słowa „dobry” słowem „wartościowy” lub „wartość” nie usuwa wieloznaczności. W. Tatar-

⁶ Na trudności związane z próbami zdefiniowania pojęć etycznych zwracają uwagę m. in. G. E. Moore (*Zasady etyki*, Warszawa 1919), J. S. Mill (*Utylitaryzm*, Warszawa 1959, *System Logiki*, t. II, Warszawa 1962) oraz Stevenson: op. cit.

⁷ Por. Ossowska: *Podstawy...*, s. 59 i n.

kiewicz w referacie *O pojęciu wartości* stwierdza potrójną chwiejność znaczeniową filozoficznego terminu „wartość”. Słowo to oznacza (1) albo własność rzeczy albo samą rzecz, która tę własność posiada; (2) oznaczać może albo tylko własność dodatnią albo własność i dodatnią i ujemną; (3) posiada ono albo specjalne znaczenie „gospodarcze” albo szerokie filozoficzne.¹⁰ Słowo „dobry” dla tego autora nie jest ograniczone tylko do dobra moralnego lub tylko użytkowego, lecz także obejmuje takie dobra jak estetyczne. W tym szerokim, filozoficznym znaczeniu dobro „znaczy to samo co wartość, dokładniej to samo, co wartość dodatnia: są to synonimy. Albo jeszcze innymi słowami: dobro to to, co w ten czy inny sposób jest cenne. Zło zaś to to, co ma wartość ujemną.”¹¹ Jak z tego wynika, słowa „wartość” czasem używa się w sensie pozytywnie coś oceniającym — wtedy jest ono równoznaczne z pojęciem dobra w szerokim znaczeniu. W tym znaczeniu najczęściej występuje ono w teoriach, które mają charakter normatywny.

W aksjologii pojmowanej jako dyscyplina analizująca ontologiczne, epistemologiczne i metodologiczne zagadnienia związane z oceniającym stosunkiem człowieka do świata — słowo „wartość” musi nabrać znaczenia neutralnego i oznaczać to, co się ceni, jak i to co się gani; musi ono oznaczać wartość pozytywną i wartość negatywną. Do aksjologii bowiem powinno należeć zbadanie obu tych odmiennych wartości i rozstrzygnięcie problemu, czy mają one charakter korelatywny, czy też jedne konstytuują się niezależnie od drugich. Ze słowem „wartość” kojarzą się na ogół jakieś pozytywne ustosunkowania się do przedmiotu, o którym mowa. Nic więc dziwnego, że w refleksjach aksjologów trudno czasem odróżnić neutralne użycie tego terminu od użycia wyraźnie już oceniającego, oznaczającego wartość wyłącznie pozytywną. Niektórzy filozofowie, zdając sobie sprawę z konieczności badania wartości pozytywnej i negatywnych oraz możliwego w tym przypadku mimowolnego ześlizgnięcia się z płaszczyzny teoretycznej na normatywną, wprowadzają do swych analiz pojęcie „antywartości” dla oznaczenia tego, co nie jest cenne. Czyni tak np. radziecki aksjolog W. O. Wasilenko.¹² Dla W. P. Tugarinowa słowo „wartość” także ma sens wybitnie oceniający, normatywny, a nie neutralny. Ponieważ jest on zdania, że aksjologia powinna zajmować się badaniem tego, co cenne, jak i tego, czego nie uważa się za cenne, wprowadza do swego słownika dwa pojęcia: wartości i niewartości.¹³

Pomieszanie oceniającego i neutralnego znaczenia „wartości” występuje jaskrawo w języku potocznym. Jeśli mówimy, że coś jest wartościowe, to na ogół mamy na myśli wartość pozytywną, jakąś cechę cenioną, aprobowaną. Jeśli zaś mówimy, że coś jest bez wartości, chcemy stwierdzić, że oceniany przedmiot jest pozbawiony czegoś, co uznajemy za pozytywne. Nie znaczy to jednak, że tym samym przypisujemy przedmiotowi jakąś wartość negatywną — wszak może to być przedmiot aksjologicznie obojętny. Pomieszanie neutralnego i oceniającego użycia słowa „wartość”, moim zdaniem, wpływa z niejasno uświadamianej koncepcji dotyczącej statusu ontologicznego obu wartości: pozytywnej i negatywnej oraz ich wzajemnych relacji. Chodzi tu o to, czy wartość negatywna, którą można różnie nazwać zależnie od rodzaju: złem, brzydotą itd., polega tylko na braku wartości pozytywnej, czyli dobra moralnego, słuszności, piękna itd.; czy też konstytuuje się ona samoistnie i w taki sam

¹⁰ W tomie *O wartości dzieła sztuki*, Warszawa 1968, s. 13–14.

¹¹ W. T a t a r k i e w i c z: *Droga do filozofii*, Warszawa 1971, s. 214.

¹² Por. *Cinnet' i ocinka*, Kijów 1964.

¹³ Por. *Teoria wartości w marksizmie*, Warszawa 1973, s. 15.

sposób, jak wartość pozytywna. Inaczej mówiąc, czy wartość negatywna jest takim samym „wymiarem” rzeczywistości, jak wartość pozytywna. Sądzę, że jest to bardzo ważny problem, którym zajmowali się wybitni przedstawiciele filozofii, a który ostatnio został nieco zaniedbany przez aksjologów. Przyczyną tego zaniedbania wydaje się być niechęć do podejmowania rozważań obarczonych przez tradycję charakterem teologicznym i metafizycznym, wiążącym się z problemem teodycei.

Manicheizm stanowi jedną możliwą propozycję rozwiązania sprawy statusu ontologicznego wartości. Według tej doktryny, zło tak samo jak dobro jest nieodłącznym atrybutem świata. Natura nie znosi „aksjologicznej próżni”, więc w każdym obszarze świata miejsce, którego nie zajmuje dobro, bywa natychmiast zapełnione złem. Ormuzd i Aryman, bóg światła i dobra oraz bóg ciemności i zła, toczą nieustanną walkę o „rząd dusz” i o władzę nad światem. Nie ma w naturze rzeczy obojętnych, wszystko jest albo dobre albo złe. Wartości te nie stanowią kontinuum, lecz istnieje między nimi wyraźna granica. Nie można więc ułożyć przedmiotów w szereg od najbardziej złych poprzez lepsze, aż do dobrych i najlepszych. Dobro i zło dają się stopniować tylko w ramach swej własnej klasy.

Doktryna manichejska była nie do przyjęcia dla filozofów chrześcijańskich. Pogląd jakoby natura od zarania swych dziejów była skażona złem nie może być akceptowany przez kogoś, kto uznaje, że świat jest dziełem istoty o moralnie pozytywnych cechach. Zagadnienie, znane jako problem teodycei, domagało się takiego rozwiązania, które, tłumacząc zło występujące w świecie, nie podważałoby wiary w dobroć i wszechmoc Boga jako stwórcy. Próbę teodycei podjął Aureliusz Augustyn, a jej rezultatem stała się tzw. negatywna koncepcja zła. Zło, według tej doktryny, nie jest ani bytem, ani atrybutem bytu. Polega ono na braku dobra. Jak wszelki brak, jest ono nicością, nieobecnością dobra, a więc jego negacją. Brak dobra pojawia się wówczas, kiedy człowiek dzięki wolnej woli odwraca się od Boga — jedynego rzeczywistego dobra.

Mamy więc dwie, przedstawione w wielkim skrócie, propozycje rozwiązania problemu istnienia wartości negatywnej: stanowisko reprezentatywne dla manichejczyków stwierdza, że status ontologiczny zła jest taki sam, jak dobra; pogląd charakterystyczny dla filozofii chrześcijańskiej głosi ontyczną nicność zła. Obie teorie wiążą się z religią. Jak się wydaje, w europejskim kręgu kulturowym śladu oddziaływania religii chrześcijańskiej, uznającej niebyt zła, można się dopatrzeć w języku potocznym, w którym słowa „wartość” nie używa się na ogół dla oznaczenia przedmiotów ocenianych negatywnie. O takich przedmiotach mówi się, że „są bez wartości”, co sugeruje, że są one czegoś pozbawione, że wartość musi więc być czymś pozytywnym i tylko ona rzeczywiście istnieje.

Aksjologia (nienormatywna), jako opisowa dyscyplina filozofii, nie powinna posługiwać się kategorią wartości w sensie normatywnie „zaangażowanym”. Musi ona w swych analizach uwzględniać problemy ontologiczne, epistemologiczne i inne wszelkich wartości: pozytywnych i negatywnych. Nie chodzi o budowanie jakiejś „metafizyki” wartości: bez względu na możliwe rozstrzygnięcia relacji między dobrem a złem, problem sposobu istnienia obu wartości jest jednakowo ważny i domagający się od filozofii pretendującej do rangi nauki równorzędnego potraktowania. Lektura dzieł poświęconych problemom aksjologicznym łatwo może przekonać, że filozofowie interesują się przede wszystkim wartością pozytywną, jakby z góry godzili się z Augustynem Aure-

liuszem, iż zło nie istnieje. Do rzadkości należą teorie, w których problem egzystencji wartości negatywnej jest wyraźnie postawiony i jakoś rozstrzygnięty. Doktryny, o których tu mowa, traktują zło jako biegunowo przeciwny wobec dobra „wymiar” rzeczywistości, przejawiający się w sposób podobny jak jego antypody. Do takich doktryn wypadnie zaliczyć hedonizm aksjologiczny¹⁴, który dalej będzie bardziej szczegółowo przedstawiony.

W dziejach filozofii spotykamy różne teorie wartości: od poglądów opartych na religii, w jej instytucjach i formach poznania poszukujących uzasadnień wartości (głównie wartości moralnych) poprzez różne odmiany doktryn, które umieszczają wartości w sferze pozaprzrodniczego i pozaspołecznego platońskiego świata idei, aż do mieniących się różnymi odcieniami teorii opartych na empirii, w mniejszym lub większym stopniu uwzględniających wyniki badań naukowych i metody właściwe nauce. Te ostatnie wydają się najbardziej interesujące, bo tylko one, moim zdaniem, mają szanse uznania w świecie, w którym nauka sama urosła do rangi jednego z najwyższych dóbr.

Empiryzm lub naturalizm w etyce i teorii wartości można schematycznie ująć jako pogląd, który głosi, że wypowiedzi typu: „To jest dobre (słuszne, wartościowe itp.)” należy rozumieć następująco: „To ma własność W”. Własność W jest jakąś naturalną, daną w doświadczeniu jakością lub relacją. Może być nią przyjemność, zadowolenie, korzyść itd. Sprawa szczegółowego określenia tej własności wywołuje spór wśród naturalistów. Jedni uważają, że należy jej szukać wśród emocjonalnych przeżyć człowieka; inni — że zbadanie postaw winno przynieść jakieś rozstrzygnięcia (pogląd najczęściej przyjmowany w gronie estetyków, dla których zbadanie postawy estetycznej jest warunkiem niezbędnym określenia wartości estetycznej); są też myśliciele — szczególnie wśród tych, którzy zajmują się etyką — skłonni do badania zjawisk wolicjonalnych w nadziei definitywnego rozwiązania problemu wartości. Są to naturalistyczne doktryny o odcieniu psychologicznym — tych jest najwięcej. Obok nich istnieją teorie, które pomocy w rozstrzygnięciu problemów aksjologicznych oczekują od socjologii. Oczywiście, pierwsze nie pomijają aspektu socjologicznego w swych badaniach, tak samo jak drugie nie abstrahują od psychologii oceniania.

HEDONIZM AKSJOLOGICZNY

Hedonizm aksjologiczny funkcjonuje od dawna w filozofii, a mimo rozlicznych krytyk, w zmodyfikowanej postaci przejawia się także w wielu współczesnych traktatach na temat wartości. Wydaje się jednak, że jego popularność nie wypływa tylko z braku jakiejś alternatywy zadowalającej naukowo nstawione umysły. Doktryna ta odegrała znaczną rolę w rozwoju dojrzałej refleksji aksjologicznej i niejednokrotnie stanowiła jedyną przeciwwagę dla teorii o zabarwieniu metafizycznym lub dla intuicjonizmu. Nie ulega wątpliwości, że funkcję taką spełniał utylitaryzm J. Benthama i J. S. Milla.

Dążenie do zbudowania „sztuki życia” czyli aksjologii normatywnej, wolnej od wątków metafizycznych i religijnych skłoniło obu tych myślicieli do

¹⁴ Niektórzy filozofowie wartości mówią o hedonizmie etycznym. Moim zdaniem, jest to niewłaściwe, ponieważ zwolennicy tego poglądu nie ograniczają się tylko do badania wartości etycznych. Wręcz przeciwnie, wartości moralne wywodzą oni z wartości pozamoralnych. Tak np. utylitaryzm, który wchodzi w skład doktryn zwanych hedonizmem aksjologicznym, uzależnia wartość moralną czynów od tego, w jakiej mierze sprzyjają one szczęściu lub przyjemności.

poszukiwania jej podstaw w świecie odsłaniającym się człowiekowi jako przedmiot jego pragnień, uczuć, myśli i działalności przetwarzającej. Przesłanką tych poszukiwań było przekonanie, że wśród rzeczy pożądaných, jako cel ostateczny ludzkiej aktywności, należy wskazać te, które są istotnie dobre i w ten sposób wyjaśnić źródła wartości. Należy wobec tego zbadać proces oceniania, wykryć jego determinanty i prawdopodobne przyczyny błędów w wartościującym oglądzie przedmiotów. Analiza faktów powinna przynieść odpowiedź na pytanie, co jest dobre samo przez się, a nie tylko dobre jako środek. Utylitarysty włożyli wiele trudu w zbadanie genezy przekonań aksjologicznych, głównie przekonanych moralnych.

Człowiek wyposażony jak i zwierzęta w pewne niezbędne do utrzymania życia instynkty, posiada jak i one zdolność wytwarzania nawyków i ich utrwalania. Instynkty te są plastyczne; można je w pewnym stopniu modyfikować. Ta możliwość daje jednostce szanse społecznej adaptacji.¹⁵ Aktywność biologicznie pojmowanego osobnika wyzwala jakąś potrzebę, brak czegoś odczuwany jako przykry. Aktywność kieruje się na zewnątrz, ku czemuś, co początkowo instynktownie daje poczucie możliwości usunięcia tego braku, a w miarę zdobywania doświadczeń powstaje świadome przekonanie, że ów przedmiot posiada właściwości przyjemnościotwórcze. Pierwszy etap oceniania przedmiotów przebiega w ten sposób. Przedmiot zostaje uznany za wartościowy, jeśli aktualnie lub potencjalnie wywołuje przyjemność. Na tym etapie selektywnego poznawania świata instancją decydującą o wartości jest wyłącznie przeżywająca jednostka. Doznawana przez nią przyjemność jest niezbędnym, aczkolwiek nie wystarczającym warunkiem pozytywnej oceny przedmiotu. Własności przyjemnościotwórcze danego przedmiotu nie są obiektywne w tym sensie, że miałyby mu przysługiwać niezależnie od człowieka. Są one uwarunkowane raczej podmiotowo, niż przedmiotowo. Zdarza się bowiem, że nasza reakcja na przedmiot wyobrażony jako przyjemny zostają poddane różnorodnym społecznym strukturą i inne cechy pozostały nie zmienione. Przyjemność i przykrość, genetycznie rzecz biorąc, pełnią funkcję „drogowskazu” umożliwiającego prymitywnej jeszcze jednostce orientację w świecie przedmiotów. W miarę rozwoju zdobywa ona wiedzę o świecie, w którym przyszło jej żyć, a jej dążenia stają się celowo selektywne, kierowane tą wiedzą.

Człowiek jednak nie żyje sam, toteż jego dążenia skierowane na jakiś przedmiot wyobrażony jako przyjemny zostają poddane różnorodnym społecznym modyfikacjom. Działania skierowane na cel społecznie dezaprobowany nabierają stopniowo przykrego zabarwienia, ponieważ zaczynają się łączyć z różnymi sankcjami, jakie społeczeństwo nakłada na jednostkę. W jej świadomości dokonują się zmiany: niektóre cele, dotąd kojarzące się z przyjemnością, tracą ten walor; inne, pierwotnie przykre, stają się upragnione, ponieważ dążenie do ich osiągnięcia daje większą przyjemność płynącą ze społecznego uznania. Właśnie z tych elementów — zdaniem omawianych tu myślicieli — kształtują się pojęcia dobra i zła oraz uczucia aprobaty i dezaprobaty.¹⁶ Prawo asocjacji wyjaśnia, że nasze własne działania i działania innych osób — te istotne przyczyny przyjemnych i przykrych doznań — już we wczesnym dzieciństwie zamykają się w kręgu tak ścisłych skojarzeń z przyjemnością albo przykrością, że wyobrażenie dobroczynnego, tj. szczęściotwórczego działania staje się dla

¹⁵ Por. Mill: *System logiki*, t. II, s. 570 i n. oraz Mill: *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* [w:] *Mill's Ethical Writings*, New York 1965.

¹⁶ Por. Mill: *Professor Sidgwick's Discourse* [w:] *Mill's Ethical Writings*, s. 88.

działającej osoby samo w sobie przyjemne. W ten sposób dochodzi do uznania cudzej przyjemności za dobrą samą przez się.

Na podstawie informacji o przyjemnościotwórczych cechach przedmiotów i działań, uzyskanej w indywidualnym, choć społecznie i kulturowo uwarunkowanym doświadczeniu, kształtują się oceny, w których przypisuje się czemuś pozytywną lub negatywną wartość. Na proces oceniania wpływa nie tylko wiedza o domniemanym oddziaływaniu przedmiotu na własne doznania, ale także bierze się w nim pod uwagę społeczne skutki dążenia do tego przedmiotu. Cel uznany przez jednostkę za dobry ze względu na domniemaną przyjemność, jakiej spodziewa się ona doznać za jego przyczyną, może zmienić swe znaczenie, jeśli jednostka dojdzie do wniosku, że działanie zmierzające do osiągnięcia celu może być społecznie dezaprobowane i nie zechce narażać się na represję. Wtedy zacznie ona poszukiwać takich źródeł przyjemności, które spotykają się z aprobatą otoczenia; w ten sposób poszerzają się źródła szczęścia, bo człowiek uczy się patrzeć na nie przez pryzmat kultury, a nie instynktów.

Kryterium wartości instrumentalnej, czyli tym, co pozwala dany przedmiot określić jako dobry do czegoś albo sprzyjający czemuś, jest взгляд na szczęście ogólne, dokładniej mówiąc: взгляд na największe szczęście największej liczby osób. Użyteczność jest dla Milla i dla innych utylitarystów wartością instrumentalną, która przejawia się w tendencji czynów lub przedmiotów do przysparzania szczęścia ludziom. W procesie adaptacji społecznej jednostka przyswaja sobie wytworzoną zbiorowo i przekazywaną z pokolenia na pokolenie wiedzę o użyteczności przedmiotów i działań. Nie musi ona we własnym doświadczeniu odkrywać każdorazowo zdolności przyjemnościotwórczych danego obiektu, lecz — rzecz istotna — musi ją potwierdzać lub negować w zależności od swych osobistych doznań. Dzięki temu człowiek sprawdza, czy to, co dotychczas uchodziło za użyteczne, jest nadal takie. Wartość zwana użytecznością nie jest bowiem niezależna od ludzkich doznań, lecz zmienia się wraz ze zmianą samego człowieka i ze zmianą jego wiedzy o świecie.

Użyteczność, jako społecznie przypisana wartość instrumentalna przedmiotów i czynów, spokrewniona jest z korzyścią lub dogodnością, choć nie da się do nich zredukować. Genetycznie rzecz biorąc, kształtuje się ona w sposób zależny od korzyści. Jest jednak wartością powstającą społecznie, natomiast korzyści powstają na tle indywidualnych doświadczeń jednostki. Skoro jest prawdą, że to, co korzystne dla jednej osoby, może być niekorzystne dla innych, wobec tego korzyści musi być w pewnym zakresie podporządkowana użyteczności. Dlatego np. J. S. Mill dzieli „sztukę życia”, której celem jest wskazanie sposobów osiągnięcia szczęścia, na trzy główne działy: prudence, etykę i estetykę.¹⁷ Zadanie prudence, czyli „sztuki roztropności” polega na formułowaniu wskazań, których przestrzeganie zapewni pomyślność osobistą. Celem estetyki jest określenie kanonów piękna umożliwiających twórcom kreację dzieł sztuki, a odbiorcy — czerpanie bezpośredniej przyjemności z ich kontemplowania. Etyka kształtować ma normy postępowania zapewniające szczęście największej liczbie osób. Zasada użyteczności jest w jego doktrynie jakby ogniwem spajającym w całość reguły poszczególnych działów aksjologii normatywnej („sztuki życia”). Reguły te nie są niczym innym, jak jej zastosowaniem do swoistych, powtarzających się sytuacji życiowych lub przedmiotów, z którymi człowiek się spotyka. Każdy dział aksjologii ma za swój przedmiot

¹⁷ Por. Mill: *System logiki*, t. II, s. 707.

charakterystyczną wartość pozytywną taką, jak sprawiedliwość, dobroczynność, piękno, roztropność, skuteczność oraz odpowiednie wartości negatywne.

Według omawianej doktryny, wartością samą w sobie (w sensie neutralnym tego słowa) jest przyjemność i przykrość; szczęście i cierpienie. Pierwsze — to wartości pozytywne: dobro; drugie zaś są wartościami negatywnymi: złem. Przykrość nie polega tylko na braku przyjemnych doznań, lecz jest pewnym rzeczywistym stanem umysłu, mającym, jak przyjemność, swe realne przyczyny. Nie zamierzam bynajmniej twierdzić, że hedoniści skłonni byłiby przychylić się do poglądu manichejczyków, jakoby dobro nie dało zredukować się do zła lub odwrotnie. Wręcz przeciwnie, podkreślają oni, że obie wartości wzajemnie się warunkują; że doznawanie przykrości, czyli zła, często wpływa na wzmocnienie intensywności następujących potem doznań przyjemnych. A wobec tego wielkość powstającego dobra poniekąd zależy od wielkości uprzedniego zła.

a) **Problem istoty przyjemności.** Dyskusja nad hedonizmem skłoniła filozofów i psychologów do zbadania, czym jest przyjemność jako wartość w sobie, a czym jest przykrość jako wartość negatywna. W jakim sensie można twierdzić, że są one motywami naszego postępowania? Jak się przekonamy, wśród psychologów i wśród aksjologów nie ma jednomyślności w tej sprawie.

Jeśli przyjemność potraktować jako pewne swoiste uczucie, to bardzo wątpliwy staje się pogląd upatrujący w niej jedyny świadomy cel naszych dążeń, będący wartością w sobie. Bo jakże można dążyć do uczucia przyjemności, nie dążąc do tego, co to uczucie wywoła? Może jednak przyjemność i przykrość nie są odrębnym i elementarnym doznaniami? Może są one tylko jakimś aspektem doznań elementarnych? Nad tą hipotezą zastanawiał się H. Sidgwick.¹⁸ Odróżnił on intensywność „hedonicznego zabarwienia” (*pleasantness*), przenikającego doznania elementarne od intensywności samych doznań. Niektóre przyjemne doznania mogą być bardzo intensywne i absorbujące, a mimo to nie tak przyjemne, jak doznania subtelne i słabe, lecz posiadające bardziej intensywne „hedoniczne zabarwienie”. Rozróżnienie terminu „przyjemność” (*pleasure*), który jest nazwą oznaczającą wszystkie przyjemne doznania elementarne (smak, węch, dźwięk, itd.), oraz „hedonicznego zabarwienia” nasycającego owe doznania pozwala Sidgwickowi twierdzić, że przyjemności można porównywać pod względem ilości zawartego w nich „hedonicznego zabarwienia”. Jednakże uznanie, że przyjemność jest tylko aspektem elementarnych doznań, czyni jeszcze mniej prawdopodobnym pogląd, jakoby była ona świadomym celem naszych dążeń. A tym samym hedonizm także traci zasadność. Zwróćmy uwagę, że według omawianego stanowiska przykrość należałoby potraktować jako doznanie pozbawione owego „hedonicznego zabarwienia” i z tego powodu złe. A więc wartość negatywna przejawia się w braku wartości pozytywnej. Można się tu dopatrzeć pewnych reminiscencji negatywnej koncepcji zła występującej u Augustyna Aureliusza. Oczywiście, nie ma ona teologicznego zabarwienia, jak teoria Augustyna.

Pytanie, czym jest przyjemność, i czy może ona być uznana za jedyne dobro w sobie, interesuje także Nowell-Smitha. Przedmiotem jego refleksji jest hedonizm rozpatrywany z punktu widzenia zagadnień lingwistycznych. Dochodzi on do wniosku, że teoria ta opiera się na nieporozumieniach słownych, za którymi idą błędy rzeczowe. Mianowicie: hedoniści mieszają uczucia i pragnie-

¹⁸ H. Sidgwick: *Methods of Ethics*, London 1893, ss. 45, 94.

nia, które — aczkolwiek blisko powiązane — są przecież zupełnie odrębnymi zjawiskami. Źródłem tego błędu jest posługiwanie się niejasnymi nazwami „przyjemność”, „przykrość”, nie poparte refleksją nad ich znaczeniem. Takie wyrażenia, jak np. „czuję głód”, są wyrażeniami „janusowymi”: odnoszą się do mojego uczucia głodu i równocześnie wyrażają pragnienie pokarmu. Słowa „przyjemność”, „przykrość” odnoszą się do przedmiotów pragnień (*objective accusative*) i do uczuć (*internal accusative*). Niedostrzeżenie tej dwuznaczności prowadzi filozofów do wielu bezsensownych pytań. Na przykład, czy taternik wspina się dla samego wspinania, czy dla przyjemności wspinania; czy odczuwa przyjemność wspinaczki, czy też odczuwa przyjemność z powodu przyjemności wspinaczki. Filozoficzne wyrażenia w rodzaju: „uczucie przykrości”, „uczucie przyjemności”, są nadużyciem potocznych wyrażeń: „przykre uczucie”, „przyjemne uczucie”. Sugerują bowiem, że istnieją dwa różne doznania: uczucie przyjemności i przyjemne uczucie. „Gdyby takie dwa doznania rzeczywiście istniały, to nie popadając w sprzeczność, można by zapytać kogoś, czy doznał przyjemnego uczucia przykrości”.¹⁹

Możliwość zdefiniowania przyjemności wydaje mi się bardzo problematyczna. Jedyne sposoby określenia, czym jest przyjemność, polega — jak dotąd — na jej przeżywaniu. Możliwa jest więc tylko swoista forma definicji ostensywnej tego słowa, która dokonuje się w aktach introspekcji. Warto podkreślić, że Mill zdawał sobie sprawę z trudności jednoznacznego określenia przyjemności. Tak np. pisze, że wiele trzeba by jeszcze powiedzieć o utylityzmie, „zwłaszcza, co się rozumie przez przyjemność i przykrość i na ile tę sprawę można pozostawić jako otwartą”.²⁰ W *Systemie logiki* wyraźnie stwierdza, że prostych wrażeń zmysłowych doznań nie można określić. „Cokolwiek poznajemy przez wejście świadomości, jest nam znane tak, że nie może tu być żadnej wątpliwości. Co do tego, co człowiek widzi czy też czuje, cieleśnie lub duchowo, nie może nie mieć pewności, że widzi lub czuje. Nie potrzeba żadnej nauki, aby ustalić takie prawdy.”²¹ Słusznie więc odwołuje się Mill do oczywistości introspekcyjnie stwierdzonego przeżycia.

b) P o r ó w n y w a n i e p r z y j e m n o ś c i. Sprawa porównywania przyjemności oraz zagadnienie bilansu przyjemnych i przykrych doznań wywołuje nie mniejsze kontrowersje, niż próby określenia ich istoty. Możliwość porównania tych doznań jest dla hedonisty kwestią zasadniczą, ponieważ od wielkości tych doznań uzależnia on wielkość wartości. Nie wydaje się rzeczą konieczną przedstawienie propozycji Benthama zwanej *calculus of pleasure* — jest ona dostatecznie znana.²² Na uwagę, moim zdaniem, zasługują próby podejmowane przez współczesnych aksjologów i psychologów. Nawiązując do klasycznego hedonizmu, wskazują oni warunki umożliwiające sensowne porównywanie przyjemności. Jeśli przyjemność nie jest rodzajem elementarnego doznania jak wrażenie barw, dźwięku, smaku, lecz tylko jakimś aspektem elementarnych doznań, to możliwe staje się porównanie doznań ze względu na stopień ich nasycenia przyjemnością. Dla oznaczenia przyjemnego aspektu doznań elementarnych zwolennicy tego poglądu posługują się terminem *pleasantness* (przyjemnośćliwość) oraz *pleasurable* (przyjemny). Pojawia się więc konieczność wprowadzenia nazwy oznaczającej pewien hedoniczny ton przenikający rzekomo nasze do-

¹⁹ T. H. Nowell-Smith: *Ethics*, London 1954, s. 139.

²⁰ Mill: *Utylitaryzm*, s. 13.

²¹ Mill: *System logiki*, t. I, s. 16.

²² Por. H. Maślińska: *Bentham i jego system etyczny*, Warszawa 1964.

znania określone jako przyjemne.²³ „Przyjemnościowość”, być może, jest pewną jakością wyższego rzędu, która przenika złożone doznania i pozwala je porządkować według stopnia jej intensywności. Traktując przyjemność w ten sposób, tj. na podobieństwo przenikającego doznania jakiegoś „tonu hedonicznego”, można wyjaśnić, dlaczego Mill wprowadził słynne rozróżnienie rodzajów przyjemności. Jeżeli bowiem jakieś doznanie posiada ową przenikającą jakość, to rzeczą naturalną jest nazwać całe doznanie przyjemnym. Kryterium podziału różnych przyjemności staje się wówczas rodzaj doznania, z którym łączy się „przyjemnościowość”. Przyjemny smak wina staje się jednym rodzajem przyjemności, a wysłuchanie VII Symfonii Beethovena — innym rodzajem. Brandt, który słusznie zwraca uwagę na możliwość nowej interpretacji wyjaśniającej rodzaje przyjemności, zapomina chyba, że przedmiotem sporu jest nie tylko trudność określenia rodzajów przyjemności, lecz sprawa ich wartości ustalonej niezależnie od wszelkich ilościowych kryteriów.

Trzeba jednak podkreślić, że na gruncie przedstawionej teorii możliwe staje się porównywanie różnych doznań ze względu na wielkość przenikającego je „hedonicznego zabarwienia”. Możliwość porównywania wymaga sformułowania pojęcia „wymiaru” (*dimension*). „Wymiar” musiałby być czymś podobnym do wysokości i natężenia dźwięku lub odcieni i stopnia nasycenia barw. Przy takim określeniu „wymiaru” przyjemnego, elementarnego doznania zachodzi analogia między nim a np. wysokością dźwięku: jak wysokość dźwięku nie może istnieć bez dźwięku, tak i ów „wymiar” nie może istnieć bez doznania. „Przyjemnościowość” nie jest jednak dokładnie podobna do wysokości dźwięku, a jej „wymiar” do miary wysokości dźwięku. Jeżeli wymiar dźwięku sprowadzić do pewnego, określonego dla człowieka progu, zanika dźwięk jako elementarne doznanie. Natomiast „przyjemnościowość”, gdyby nawet udało się ją sprowadzić do zera, nie powoduje jednoczesnego zaniku elementarnego doznania, którego była „wymiaru”. Doznanie może istnieć nawet wtedy, gdy nie jest ani przyjemne, ani przykre. Ta „przyjemnościowość” będąca aspektem naszych doznań, pozwala uporządkować różne doznania w serie: od najmniejszych do największych, od najmniej przyjemnych (lub przykrych) do najbardziej przyjemnych.

Broniący tej teorii psychologowie różnią się w opiniach, które z różnych naszych doznań w sposób konieczny łączą się z ową „przyjemnościowością”. Niektórzy sądzą, że jakość tę posiadają uczucia elementarne: radość, pragnienie gniew, strach itp. Inni — że uczucia złożone: podziw, pogarda, szacunek.²⁴ Wreszcie niektórzy dopatrują się owej przenikającej jakości w całych chwilowych doznaniach. Niezależnie od tej sprawy, teoria wydaje się niezadowolająca, ponieważ podstawowa jakość o której orzeka, jest niezbyt uchwytana. Przypuszczalny „wymiar” tej „przyjemnościowości” także nie poddaje się bliższemu zbadaniu.

Bez względu na to, czym jest przyjemność, można podać warunki jej mierzenia, pozwalające ułożyć poszczególne doznania w serie w zależności od określonego subiektywnie stopnia ich intensywności. Tak np. Cohen i Nagel podają logiczne warunki mierzenia różnych jakości, w tym również jakości tzw. „intensywnych” lub „niesumowalnych” (*non-additive*).²⁵ Jakości te są wymierne

²³ Warto podkreślić, że już H. Sidgwick rozważał taką interpretację hedonizmu (Por. op. cit., s. 94).

²⁴ Por. R. B. Brandt: *Ethical Theory*, Printed Hall 1959, s. 305 i n.

²⁵ Por. M. Cohen, E. Nagel: *Introduction to Logic and Scientific Method*, London 1963, s. 294 i n.

w tym sensie, że różne ich stopnie można ułożyć w serie. Do jakości tego typu należą: twardość, miękkość, grzeczność, smutek, inteligencja. Wydaje się, że do tej listy można włączyć i przyjemność. Liczba przypisana poszczególnym stopniom danej jakości wskazuje tylko i wyłącznie pozycję tego stopnia w całej serii. Bezsensowne jest pytanie, ile razy dany stopień różni się od jakiegoś innego, bowiem liczba oznaczająca dany stopień nie jest miarą, nie oznacza ilości jakiejś jednostki miary lub wskaźnika, jak np. byłoby w przypadku mierzenia długości. Można więc ułożyć przyjemności w serie ze względu na podane przez Benthama kryteria, jak intensywność, czas trwania, czystość itd., a więc określić, która z nich jest „wyższa” na danej skali.

Próbuje się także wskazać możliwość określenia rodzajów przyjemności poprzez sprowadzenie jej do pragnień, które rzekomo łatwiej poddają się pomiarom. Według tego stanowiska²⁶ powiedzenie: „x jest przyjemne”, należy rozumieć jako stwierdzenie: „x jest częścią mojego doznania, które pragnę kontynuować dla niego samego”. Rodzaj przyjemności wyznacza się w zależności od rodzaju doznania, które na ogół powszechnie ludzie pragną przedłużyć. Intensywność przyjemności daje się określić poprzez zbadanie intensywności pragnienia jej kontynuacji. Przyjemnością bardziej „przyjemną”, bardziej intensywną, jest ta, której bardziej pragniemy. Jednakże trudności z pomiarem przyjemnych doznań nie zostały zlikwidowane poprzez taki zabieg, lecz tylko przeniesione na inne piętro. Próba mierzenia i określania pragnień wywołuje takie same kłopoty, z jakimi mieliśmy do czynienia w przypadku mierzenia przyjemności. Stopień trudności nawet się jeszcze powiększa, bo pragnienia nie traktuje się przecież jako wyraźnie świadomej myśli. Jak słusznie zauważa Brandt²⁷, teoria ta wydaje się jednak wiarygodna, ponieważ znajduje ona potwierdzenie w życiowym doświadczeniu każdego człowieka — na ogół chcemy kontynuować przyjemne doznania.

Podjęmowane próby mające na celu określenie intensywności przyjemnych doznań, gdyby nawet były uwieńczone sukcesem, wydają się mało przydatne dla codziennej życiowej praktyki oceniania. Mało prawdopodobne, aby mogły one stać się kryterium umożliwiającym porównanie przyjemności dwu różnych osób, a nawet dwu przyjemnych doznań tej samej osoby, ale przeżywanym w innym czasie, miejscu i w innych okolicznościach. A dla hedonisty możliwość takiego porównania jest problemem kluczowym. Na podstawie mierzenia i porównania różnych przyjemności różnych osób może on dopiero orzekać o szczęściadajnych właściwościach przedmiotów, stylów życia, organizacji państwowych, działań ludzkich itp., a więc orzekać, jaka jest ich wartość instrumentalna.

Brandt podejmuje ciekawą próbę porównania przyjemnych doznań dwu różnych osób. Stawia on pytanie, w jaki sposób hedonista mógłby wykazać, że np. godzinny pobyt Jana w teatrze był najbardziej przyjemny, niż godzinny pobyt Piotra nad morzem. Jest to możliwe w dwu przypadkach: po pierwsze — doznania Jana w trakcie całego pobytu w teatrze były przyjemniejsze niż doznania Piotra, gdy w każdej dowolnej chwili przyjemność Jana nie była mniej intensywna niż przyjemność Piotra i gdy w każdej dowolnej chwili Jan przeżywał przyjemność bardziej intensywną niż Piotr. Po drugie — można powiedzieć, że doznania Jana były przyjemniejsze niż doznania Piotra nawet wtedy, gdy w pewnej chwili Piotr przeżywał intensywniejszą radość niż Jan — pod

²⁶ Por. Brandt: op. cit., s. 306 i n.

²⁷ Loc. cit.

warunkiem, że dokonawszy przestawienia odcinków na wykresie poziomów przyjemności obu tych osób, otrzymamy sytuację taką, jak poprzednia. Zatem można twierdzić, że Jan przeżył bardziej intensywną przyjemność, jeżeli średnia intensywności przeżyć Jana jest wyższa niż średnia intensywności przeżyć Piotra. Obie możliwości porównywania natężenia doznań Brandt ilustruje wykresem. Na osi odciętych oznacza momenty czasowe, a na osi rzędnych intensywność przyjemności w danej chwili. Brandt stwierdza, że podobne porównanie jest możliwe wtedy, gdy będziemy mogli nadać znaczenie wyrażeniu „ilość przyjemności”, co wydaje się mało prawdopodobne.²⁸ Kłopot z mierzeniem przyjemności jeszcze bardziej się powiększy gdy, kierując się sugestią Brandta, zechcemy porównać przyjemności dwu osób nie tylko pod względem ilościowym, ale i jakościowym. Trzeba by wtedy dokonać porównania osobno na płaszczyźnie ilościowej, osobno na płaszczyźnie jakościowej. Ponadto trzeba by przyjąć jeszcze jeden dodatkowy sposób porównywania wyników osiągniętych na wyższym, jakościowym poziomie i na niższym, ilościowym. Bardzo wątpliwe, czy przedsięwzięcie takie jest w ogóle wykonalne i potrzebne.

Przedstawienie obszernej i dotychczas trwającej wśród psychologów i aksjologów dyskusji nad problemem przyjemności przekracza ramy nakreślone tej pracy. Mam jednak nadzieję, że na podstawie kilku omówionych tu zagadnień rozpatrywanych z różnych punktów widzenia można się zorientować, z jakimi trudnościami boryka się hedonizm aksjologiczny, który status ontologiczny wartości jako takich oprzeć chce na uczuciach i pragnieniach ludzi.

PROPOZYCJA R. B. PERRY'EGO

Współcześni przedstawiciele empiryzmu i naturalizmu w aksjologii, tacy jak np. J. Dewey albo R. B. Perry, zdają sobie sprawę z beznadziejności prób zmierzających do uznania przyjemności i przykrości za jedyną wartość odślaniającą się w introspekcyjnie stwierdzonym poczuciu oczywistości. Pod wpływem behawioryzmu usiłują oni określić wartość przy pomocy takich pojęć, jak „interes”, „dążenie”, „potrzeba”. Ich zdaniem, należy unikać niezadowalającego teoretycznie i praktycznie odniesienia wartości do uczuć. Należy je oprzeć na faktach intersubiektywnie sprawdzalnych, bo tylko taki zabieg pozwoli uczynić z aksjologii naukę. Trzeba szukać takich właściwości ludzkich działań, które pozwolą ocenić wartość manifestującą się w zachowaniu. Analizując słowo „dobro”, „zło”, należy wskazać zawarte w ich treści pojęcia „dążenia ku czemuś” lub „unikanie czegoś”; jak twierdzi Perry w swej doniosłej pracy pt. *General Theory of Value*, trzeba analizować pierwotne skłonności podmiotów działających „ku” czemuś lub „od” czegoś.²⁹

Perry pragnie wskazać podstawowy albo „rodzajowy” sens wszelkiego oceniania. „Pożądanie” lub „interes” — to słowa jego zdaniem najlepiej nadające się do oddania tego sensu. Już obserwacja prymitywnych zwierząt wskazuje, że w sposób zgodny ze swym organicznym interesem reagują one na bodźce. Mamy tu do czynienia z prymitywnymi faktami pozytywnego lub negatywnego wartościowania, które przyjawiają się także w daleko bardziej złożonym zachowaniu człowieka. Zdaniem Perry'ego, można ustalić ciągłość w rozwoju różnych

²⁸ Brandt: *op. cit.*, s. 319 i n.

²⁹ P. R. Perry: *General Theory of Value*, New York 1926 oraz *Realms of Value*, Cambridge 1957.

form wartościowania: od instynktownego do świadomego.³⁰ Definiuje on wartość pozytywną jako przedmiot czyjegoś interesu. Interes z kolei charakteryzuje jako źródło impulsu lub dyspozycji, czynu lub jego zaniechania, jako aktywność powstająca pod wpływem istnienia lub braku jej przedmiotu. Dana rzecz jest dobra w minimalnym bodaj stopniu, jeśli jakaś osoba lub istota żywa dąży do jej osiągnięcia i utrzymania; zła — jeśli organizm jej unika. Bardziej złożone pojęcie wartości opiera się na różnorodnych relacjach danego przedmiotu do interesów bardziej złożonych. Tak np. powiedzenie, że „A jest lepsze niż B”, oznacza, że 1) albo A jest przedmiotem bardziej intensywnego zainteresowania; 2) albo, jeśli zainteresowanie przedmiotem A i zainteresowanie przedmiotem B jest równie intensywne, A według mniemania danej osoby pełniej zaspokoi interes; 3) albo A jest lepsze, bo zaspokaja większą ilość interesów niż B. Jeżeli te kryteria wartości znajdują się w konflikcie, priorytet należy przyznać ostatniemu, które Perry nazywa „kryterium inkluzywności”.

Pojęcie najwyższego dobra nabiera w jego doktrynie charakteru bardziej obiektywnego w porównaniu z hedonizmem aksjologicznym. Nie jest nim uczucie zwane „szczęściem” lub „zadowoleniem”. Najwyższe dobro pojawia się jako pewna organizacja przedmiotów zaspokajających wszystkie interesy jednostki albo — w przypadku ideałów społecznych — zbioru jednostek. Wartość moralna przejawia się w działaniu skierowanym ku owemu *summum bonum*.

Jak słusznie zauważyli krytycy, w poglądach Perry'ego dokonuje się znamienne przesunięcie akcentów, a mianowicie: kiedy przechodzi on od analizy faktów do bardziej złożonych pojęć i form wartości, modyfikuje pierwotną definicję „dobra”. Pojęcie „dobra” jako tego, co budzi czyjeś zainteresowanie, zmienia się i zaczyna oznaczać to, co zaspokaja interes. Jest rzeczą powszechnie znaną, że przedmiot, który wywołał nasze zainteresowanie i stał się obiektem celowych dążeń, nie zawsze okazuje się zgodny z naszym o nim mniemaniem. A skoro tak, to definicja wartości zaproponowana przez Perry'ego nie wskazuje cechy tworzącej wartość. Raczej należy ją uważać za opis aktu oceniania, a nie za definicję „dobra samego przez się”. Nie wskazuje ona, co jest dobre, lecz tylko, co się może wydawać dobre i dlaczego. Przyjęcie propozycji Perry'ego nie pozwoli odróżnić ocen poprawnych od ocen błędnie przypisujących wartość danemu przedmiotowi. Nic więc dziwnego, że inni filozofowie i etycy, przyjmując w zasadzie jego poglądy, odrzucają podaną definicję i twierdzą, że wartość czegoś równa się jego zdolności do likwidowania lub rozwiązywania dążeń i potrzeb. Takie stanowisko zajmuje np. C. L. Hull.³¹ Różnica między jego poglądami a teorią Perry'ego dotyczy głównie elementarnego sensu wartości, bo — jak wspominałam — wartości złożone sam Perry określa raczej poprzez fakt spełnienia interesu, niż przez zwykłą jego inicjację.

Przeciwko obu doktrynom występuje J. Dewey.³² Jego zdaniem, ani fakt wzbudzenia dążeń, ani fakt zaspokajania pożądań lub potrzeb nie czyni rzeczy wartościową (w sensie pozytywnym). Teoria wartości Deweya opiera się na jego koncepcji tzw. „sytuacji problemowych”. Pragnienia i dążenia, a z nimi na-

³⁰ Niektórzy filozofowie idą jeszcze dalej niż Perry i doszukują się elementarnego dualizmu dobra i zła we wzajemnym przyciąganiu się elektronu i protonu oraz odpychaniu się elektronów. Dla Lairda np. fakt ten stanowi najbardziej elementarną postać wartościowania (por. J. Laird: *Other People's Pleasure and One's Own*, "Philosophy", 1941, vol. 16).

³¹ Por. jego artykuł *Value, Valuation and Natural Science Methodology*, "Philosophy of Science", 1945, vol. 12.

³² Por. J. Dewey: *Quest for Certainty*, New York 1929.

myśl i ocenianie, pojawiają się wówczas, kiedy jakieś trudności lub przeszkody naruszają homeostazę organizmu oraz homeostazę psychiczną i wywołują brak lub potrzebę czegoś. Szukamy wówczas sposobu usunięcia przeszkody, zaspokojenia potrzeby i przywrócenia równowagi. Kiedy nie ma przeszkód, konfliktów, nie ma możliwości wyboru, nie ma także oceniania. A gdzie nie ma wartościowania, tam nie może pojawić się żadna wartość. Zauważmy jednak, że każde wartościowanie dokonuje się przecież na jakiejś podstawie; domaga się przyjęcia jakiejś cechy za kryterium oceny. A więc ocenianie świadczy już o istnieniu wartości jako jej podstawy; nie może ona pojawiać się dopiero jako jego skutek. Przed Deweyem, a także przed nami, staje ten sam problem, z którym usiłowaliśmy się uporać: jakie jest kryterium wartościowania, co nim jest?

Warto przy tym podkreślić, że definicja wartości podana przez Perry'ego i definicja proponowana przez Hulla dotyczą wartości instrumentalnej. A tymczasem głównym obiektem zainteresowań aksjologów i tym, co wywołuje najczęściej kontrowersji, jest problem określenia wartości ostatecznej, czyli wartości samej przez się. Refleksje Perry'ego i Hulla nasuwają podejrzenie, że obaj skłonni by byli potrzeby lub zainteresowania traktować jako wartości ostateczne i dlatego jako podstawę wartości instrumentalnych. A przecież same potrzeby oraz interesy także stanowią obiekt naszych oceniających wypowiedzi.

Pod adresem wszystkich naturalistycznych teorii wartości można skierować zarzuty stawiane przeważnie tylko hedonistom, mianowicie: jeśli przyjemność, potrzeba lub interes są dobre same przez się, to jak jest możliwe ich ocenianie? Jeśli stanowią one kryterium wartości instrumentalnych, to czy mogą być równocześnie podstawą oceniania ich samych? Gdyby stopień intensywności decydował o tym, jakie miejsce w hierarchii zajmować ma dany interes lub potrzeba, to jak tę intensywność mierzyć i porównywać? Trudności z tym związane są takie same, na jakie natknął się hedonizm aksjologiczny.

Na zakończenie tych rozważań dotyczących naturalizmu w jego wersji uwspółcześnionej warto dodać, że podane przez Perry'ego określenia najwyższego dobra (*summum bonum*) jako takiej organizacji przedmiotów, która zaspokaja interesy ogółu, nie jest wolne od założeń normatywnych. U podłoża tego stwierdzenia leży ideał społeczeństwa harmonijnego, a więc normatywnie „zaangażowane” przekonanie, że lepsze jest społeczeństwo takie, niż targane sprzecznościami. Jest to dowód, jak trudno w dociekaniach filozoficznych uwolnić się od ingerencji własnych przekonań, jak trudno przyjąć postawę bezamiętnego analytyka.

PODSUMOWANIE

Jak już mówiłam, zarówno Dewey, jak Perry, a wcześniej — Bentham i Mill reprezentują w aksjologii kierunek zwany naturalizmem. Ich próby rozstrzygnięcia statusu ontologicznego wartości dalekie są od platońskiej metafizyki i od poglądów teologicznych. Nie wątpią oni, że wszelkie wartości muszą być zjawiskami świata naturalnego, świata, który człowiek poznaje przy pomocy zmysłów i rozumu. Sądzą, że wartości muszą istnieć w taki sam sposób, jak wszelkie inne zjawiska dostępne poznaniu naukowemu. Pojawiają się one w momencie kontaktowania się człowieka ze światem — stanowią więc ludzki „wymiar” rzeczywistości. Aby je poznać, należy badać sposoby reagowania człowieka na rzeczywistość i szukać takiego, który byłby konstytutywny dla wartości. Obce jest im np. takie ujęcie wartości, które czyni z niej byt nie

podlegający żadnym przyrodniczym lub społecznym determinantom, niezmienny wzór rzeczy. Dla wszystkich naturalistów, mimo dzielących ich różnic, wartość da się ująć w języku psychologii lub socjologii; można ją sformułować w języku oznaczającym potrzebę, pragnienia lub dążenia celowe ludzi.

Jak wskazałam, próba wyprowadzenia wartości z uczuć lub pragnień przyjemności spotyka się z poważnymi zastrzeżeniami. Przede wszystkim niezbyt jasne jest samo pojęcie przyjemności, a tym bardziej przyjemność jako wartość sama w sobie jest niejasna. Odwoływanie się do psychologii nie pomaga hedonistom wyjść z impasu, ponieważ nawet znawcy ludzkich motywów nie zajmują jednoznacznego stanowiska w tej sprawie. Problem sposobu istnienia wartości instrumentalnych (np. użyteczności w doktrynie utylitarystów) sprawia mniej kłopotów. Wartość ta pojawia się bowiem na bazie obiektywnych cech danego przedmiotu, jest więc obiektywnie ugruntowana, chociaż jej pojawienie się zależy także od właściwości podmiotowych, np. od typu wrażliwości, jaką reprezentuje człowiek, od jego wiedzy i od innych — w tym i społecznych — determinant.

W aksjologicznych refleksjach naturalistów na pierwsze miejsce wysuwa się zawsze pytanie, co jest największym dobrem dla człowieka lub co jest powszechnie uznawane za dobre samo przez się, a nie tylko za dobre jako środek. Drugorzędne dopiero miejsce zajmuje problem, czym — w sensie substancjalnym lub atrybutywnym — jest wartość. Jeśli nawet ten problem staje się centralny (jak to ma miejsce w książce Perry'ego pt. *General Theory of Value*), ujawniają się w nim intencje normatywne autora: nadzieja, że wśród tego, co ogólnie uważane jest za dobre, znajdzie się coś, co się słusznie za takie poczytuje. Intencja normatywna daje o sobie znać szczególnie wyraźnie w pracach myślicieli XIX w., bo współcześni autorzy starają się starannie oddzielać wątki normatywne od teoretycznych, choć wiadomo, że aksjologia wolna od ingerencji osobistych przekonań swego twórcy jest, i chyba pozostanie, nieosiągalnym wzorcem.

Empirycznie zorientowanym doktrynom, których znamionym przykładem jest omówiony w artykule hedonizm aksjologiczny, nieustannie zagraża niebezpieczeństwo popełnienia „błędu naturalistycznego” wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami. Nie wnikając w możliwe sposoby interpretacji tego błędu³³ można powiedzieć, że polega on na definiowaniu pojęcia „dobry” (lub innych terminów wartościujących) przy pomocy nazw oznaczających cechy empirycznie uchwytnie. A jego konsekwencją jest utożsamienie bytu z powinnością; tego, co jest, z tym, co być powinno. Utożsamienie zaś otwiera możliwość przechodzenia od zdań o faktach do ocen i innych wypowiedzi normatywnych — na co nie zezwala logiczna poprawność.

Tego rodzaju błędy, wytknięte przez Moore'a wynikają ze sposobu rozwiązywania na gruncie naturalizmu relacji między bytem a powinnością, faktem a postulatem dotyczącym faktów, mianowicie: z uznania, że przedmiot będący celem czyichś dążeń, pragnień lub potrzeb jest *ipso facto* dobry (przynajmniej w sensie minimalnym lub „rodzajowym” — jak twierdzi Perry) i że jest on tym lepszy, im bardziej podmiot dąży do jego osiągnięcia lub utrzymania. Jak już wspominałam, potrzeby, dążenia czy przyjemności same stają się obiektem wartościowania opartego na jakimś kryterium. Mimo wielu zastrzeżeń, naturalizm — moim zdaniem — jest kierunkiem, który powinien budzić sympatię

³³ Zainteresowanych odsyłam do pracy W. K. Frankena: *The Naturalistic Fallacy*, „Mind”, 1939 vol. 48.

tych, którzy są przekonani, że tylko człowiek może być zasadnie uznany za twórcę wartości; że źródeł wartości należy poszukiwać nie wówczas, kiedy człowiek kontempluje rzeczywistość, lecz gdy aktywnie się do niej ustosunkowuje.

Problemów i trudności, jakie starają się zgłębić i rozwiązać filozofowie wartości, jest znacznie więcej, niż zdołałam przedstawić w artykule. Pojawiają się też ciągle nowe teorie usiłujące się z nimi uporać. Uznaje się dziś prawie powszechnie, że zjawiska związane z oceniającym stosunkiem człowieka do świata zasługują na uwagę jak najgłębszą. Doskonalenie aparatury pojęciowej i metodologicznej czyni nadzieję rozwiązania tych doniosłych problemów bardziej uzasadnioną.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются важнейшие вопросы теории ценностей. Автор обращает внимание на многозначность аксиологических терминов, которая при решении мериторических проблем очень часто является причиной многих недоразумений и ошибок. В статье рассматриваются различные взгляды на онтологический статус ценности. Кроме того, анализируется одна из наиболее распространенных доктрин — доктрина „аксиологического гедонизма“, который для обоснования своих постулатов прибегает к помощи эмпирии.

Исследователь критически оценивает эту доктрину и указывает на то, что ее современные разновидности не сумели преодолеть трудностей классического аксиологического гедонизма.

SUMMARY

The present paper discusses the most important problems of the theory of value. The author points to the multivocal character of axiological terms, which often causes numerous misunderstandings and mistakes in solving problems belonging to this field. The author presents various views on the ontological status of value and then analyzes one of the most wide-spread doctrines, the so-called 'axiological hedonism' which seeks substantiation for its propositions in empiricism. The author evaluates this theory critically, and proves that its modernized varieties did not manage to overcome the difficulties faced by the classical axiological hedonism.