



Mariusz Wojewoda

Jakość życia jako problem filozoficzny

Quality of Life as a Philosophical Problem

Abstract: The article deals with the problem of “quality of life” in the philosophical perspective. In contemporary scientific studies, the issue of quality of life is analyzed in sociological, political and medical aspects. The author of the article looks for a philosophical model of theoretical reflection on the quality of life, he refers this problem in the recognition philosophy of values. His research is based on the ideas of Max Scheler, and his later continuators. The author analyzes the problem of “quality of life” in the axiological, biological and cultural perspective. The philosophical thought, and especially its axiological approach, is necessary to understand the phenomenon of quality of life in different contexts.

Keywords: quality of life, value, development, satisfaction with life, culture of consumption

Tylko dzięki temu, że istnieją wartości duchowe i ujmujące je akty duchowe, życie po prostu — pomijając różnice dzielące jedne witalne jakości wartości od innych — ma pewną wartość. Gdyby wartości były „relatywne” w stosunku do życia, samo życie nie miałoby żadnej wartości. Byłoby samo bytem aksjologicznie obojętnym [pozbawionym jakości — M.W.]¹.

„Jakość życia” rozumiana jako problem badawczy jest przedmiotem analiz wielu dziedzin: socjologii, polityki społecznej, psychologii, ekonomii, medycyny, bioetyki. Badania nad „jakością życia” dotyczą zazwyczaj takich zagadnień, jak: poziom i koszty życia, zdrowie, dłu-

¹ M. SCHELER: *Wartości „wyższe” i „niższe”*. W: *Z fenomenologii wartości*. Red. i tłum. W. GALEWICZ. Kraków 1988, s. 78.

gowieczność, satysfakcja z życia, stosunki i relacje społeczne, więzi wspólnotowe, charakter relacji rodzinnych, źródła konfliktów i napięcie społecznych, warunki mieszkaniowe, wysokość dochodów, poziom skolaryzacji, dostęp do dóbr kultury, poziom zubożenia bądź ubóstwa danej społeczności, umieralność, stopień zanieczyszczenia środowiska naturalnego, a nawet zakres swobód i wolności politycznych. Badania te dotyczą tych aspektów jakości życia, które dają się sparametryzować i operacjonalizować. Przekonanie, że jakość życia jest czymś satysfakcjonującym dla jednostki okazuje się jednak ostatecznie odczuciem subiektywnym, i w tym sensie jest trudna do empirycznego badania. Mamy tu na uwadze takie czynniki, jak zadowolenie z warunków życia, satysfakcję z wykonywanej pracy, poczucie spełnienia (w potocznym rozumieniu: szczęścia), przekonanie o sensowności istnienia, poziom odczuwanego stresu w miejscu pracy, poczucie zaspokojenia życiowych i zawodowych aspiracji, a ponadto wiele innych czynników, które wchodzą w zakres omawianej problematyki².

Zainteresowanie zagadnieniem jakości życia ma długą historię, jednakże o bardziej sproblematyzowanym zainteresowaniu tą kwestią ze strony nauk społecznych, ekonomicznych czy medycznych można mówić od lat sześćdziesiątych XX wieku. Wtedy też pojęcie „jakość życia” stało się alternatywą dla modelu funkcjonowania człowieka, które opierało się na dobrobycie materialnym, konsumowaniu rzeczy, wrażeń zmysłowych, kolekcjonowaniu kontaktów towarzyskich.

W artykule chciałbym przeanalizować zagadnienie jakości życia od strony filozoficznej. Problematyka ta jest czymś wielowątkowym, „gęstym”, gdy chodzi o wielość znaczeń oraz ich możliwych odczytań. W pospiesznym łączeniu tych dwóch słów: „jakość” i „życie”, gubimy nieoczywistość takiego zestawienia — życie jest wartością z poziomu biologicznego, którą można rozpoznawać w charakterze potrzeb — przeżycia, podtrzymania własnego istnienia, przetrwania zagrożenia w sytuacjach skrajnych: wojny, wysiedleń, skrajnego ubóstwa, utraty poczucia bezpieczeństwa. Natomiast „jakość” dotyczy już innego poziomu, mianowicie takiego życia, które wiąże się z określoną satysfakcją z istnienia. Ten poziom można określić jako poziom kulturowy. To, czy nasze życie odbieramy jako warte przeżycia, wynika w dużej mierze z kontekstu społecznego. Wymownym przykładem takiego stanu rzeczy jest uwaga znanego polskiego reportażysty Ryszarda Kapuścińskiego, zawarta w książce *Heban*. Według niego, przełomowym wydarzeniem dla mieszkańców Afryki, podnoszącym w znaczą-

² Zob. A. CAMPBELL, P.E. CONVERSE, W.L. ROGERS: *The quality of American life: Perception, evaluation, and satisfaction*. New York 1976, s. 172—177.

cy sposób jakość ich życia, było zastosowanie plastikowych butelek do noszenia wody. Szczególnie dotyczyło to poprawy jakości życia afrykańskich kobiet, które dotąd nosiły wodę w ciężkich glinianych dzbanach³. Zachodni kontekst kulturowy jest zupełnie inny. Tu wiele zależy od statusu społecznego, materialnej zasobności, funkcjonowania jednostki w określonym środowisku, doświadczeń indywidualnych oraz tych przekazywanych z pokolenia na pokolenie.

Wymienione przed chwilą czynniki nie zależą jedynie od wielkości dochodu, lecz także od określonej wrażliwości estetycznej. Można przecież uzyskane środki finansowe przeznaczać na dodatkowe dobra materialne (na przykład remont łazienki, kupno większego samochodu), a nie na korzystanie z dóbr kultury (zakup biletów do teatru lub filharmonii). Nie chodzi jedynie o nawyki poszczególnych osób, ale zwyczaje społeczne i rytuały, które akceptujemy⁴. Wartości poznawcze lub estetyczne wchodzi z zakres przeżywanej jakości życia. Podobnie jest z wartościami moralnymi; choćby działanie ze względu na zasadę odpowiedzialności jest czymś powszechnie postulowanym — ogólnie wiemy, że powinniśmy postępować odpowiedzialnie, a mimo to stosunkowo niewielu ludzi poczuwa się do faktycznej odpowiedzialności w codziennych decyzjach. Poprawa jakości życia, w tym wypadku jakości relacji społecznych (zaufania, wymiany dóbr, zaufania do instytucji), w dużej mierze zależy od faktycznego przestrzegania reguły odpowiedzialności.

Zatem określenie „jakość życia” oznacza nałożenie na siebie dwóch perspektyw — biologicznej i społecznej. To zestawienie wpisuje analizowane zagadnienie w kontekst napięcia między sferą natury a sferą kultury, natomiast problematyka jakości życia stanowi współczesną odsłonę tego napięcia. „Jakość” odnosi nas do kulturowo upowszechnionej, ale jednocześnie indywidualnie przeżywanej świadomości spełnionego istnienia, samo „życie” zaś jest wartością podstawową, którą chronimy, a jednocześnie chcemy ją uzupełnić jakimś wymiarem sensu istnienia. Wszyscy albo prawie wszyscy dbamy o sens własnego życia (jego jakość), choć robimy to na sposób indywidualny.

³ Zob. R. KAPUŚCIŃSKI: *Heban*. Warszawa 2008.

⁴ Między innymi Pierre Bourdieu poddał wnikliwej analizie relacje pomiędzy kulturowymi i społecznymi preferencjami (*habitus*) a gustami i nawykami społecznymi. Dzięki koncepcji *habitus* starał się on wytłumaczyć podziały estetyczno-klasowe zachodzące w nowoczesnym społeczeństwie. Współczesne formy walki o dominację nie skupiają się jedynie na kapitale gospodarczym, ale przede wszystkim na kulturowym i symbolicznym. Analizy Bourdieu na tym tle odnosiły się przede wszystkim do społeczeństwa francuskiego, ale z powodzeniem można je zastosować do innych zachodnich społeczeństw. Por. P. BOURDIEU: *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*. Tłum. P. BIŁOS. Warszawa 2005, s. 101—103.

Należy jednak pamiętać o wpływie kultury masowej, która dopasowuje tę indywidualność i związane z nim pragnienie autentyczności do obowiązującego w danej kulturze modelu porządku aksjologicznego. W nim zawarta jest wskazówka, które propozycje spełnionego życia są społecznie aprobowane.

Aspekt aksjologiczny

Połączenie kulturowej „jakości” i biologicznego „życia” jest problematyczne z punktu widzenia teorii wartości. Wszystkie wymienione na początku artykułu aspekty dotyczące wyznaczników „jakości życia” odwołują się do obowiązującej w danej kulturze struktury świata wartości. Nie posługuję się tu określeniem „system wartości”, ponieważ wydaje mi się ono nadużyciem. System może dotyczyć jedynie modelu ułożenia relacji między wartościami; postępują w ten sposób etycy, gdy tworzą systemy etyczne, lub matematycy, gdy konstruują określony model aksjomatyczny. Oczywiście, w innych dziedzinach wiedzy także tworzy się modele teoretyczne, w których chodzi o spełnianie warunku systemowości. W określonych relacjach społecznych stykamy się z wieloma układami wartości, między którymi zachodzą relacje horyzontalne, dotyczące wartości z tego samego poziomu, lub wertykalne, dotyczące podziału na wartości wyższe lub niższe. Grupy społeczne ani tym bardziej podmioty nie tworzą wartości, ale je zastają; stanowią one część wyposażenia kultury lub rodziny kultur, które w procesie oddziaływania środowiskowego są nie tyle przekazywane, ile odkrywane⁵. Wartości nie należy jednak utożsamiać z potrzebami (pragnieniami), stanowią one raczej kryterium ich oceny. Wartość jest podstawą preferencji odczuwanej i/lub rozważanej jako postawa lub zachowanie. Należy uznać, że wartości raczej są, niż powstają, sądzą jednak, że jest to kwestia trudna do empirycznego czy teoretycznego rozstrzygnięcia.

Głoszona, między innymi przez Martina Heideggera, teza, że rodziny oznaczają „wrzucenie w świat”, oznacza także „wrzucenie

⁵ Zob. C. KLUCKHOHN and other: *Values and value-orientation in the theory of action. An exploration in definition and classification*. In: *Toward a general theory of action*. Eds. T. PARSONS, E. SHILLS. Cambridge 1951, s. 388—433.

w świat wartości” i w jednakowym stopniu dotyczy grup, jak również jednostek. Wprawdzie od najbliższego otoczenia uczymy się specyfiki preferencji aksjologicznych, ale także „głębokości” przeżyć i rozumienia określonych wartości. Sieć relacji podmiotowo-przedmiotowych i podmiotowo-podmiotowych określa złożoną przestrzeń doświadczeń aksjologicznych. Doświadczamy świata wartości w kontekście czasowym, przestrzennym, odkrywamy wartości w spotkaniach z innymi ludźmi, z rzeczami⁶. Doświadczenia te świadczą o zróżnicowanej jakości przeżyć aksjologicznych — od powierzchniowych i niezapadających w pamięć do głębokich doświadczeń, wpływających na zmianę stylu życia, bądź przeżyć dramatycznych, które taką zmianę wymuszają, jak na przykład cierpienie psychiczne lub fizyczne. Te same w istocie wartości często są różnie odbierane. To, że mamy do czynienia z różnymi odczytaniem, może prowadzić do błędnego wniosku, że podmioty mają swoje „własne” wartości. Określenie „własne” mówi o tym, że wartości są indywidualnie przeżywane, ale nie oznacza, że są indywidualnie tworzone.

Na pytanie o początek istnienia wartości bardzo trudno odpowiedzieć; jest to nieustający przedmiot sporu między obiektywistami aksjologicznymi oraz relatywistami aksjologicznymi. Obiektywiści aksjologiczni — Max Scheler, Nicolai Hartmann, przyjmują, że są to aprioryczne jakości, istniejące w sposób podobny do Platońskich idei, w sensie źródłowym wartości stanowią zbiór samoistnych jakości. Hartmann pisał: „Właściwy sposób istnienia wartości jest najwyraźniej sposobem istnienia idealnego bytu samoistnego. Są one, po pierwsze, tworcami należącymi do etycznej sfery idealnej, dziedziny z własnymi strukturami, własnymi prawami, własnym porządkiem. Ta sfera organicznie łączy się z teoretyczną sferą idealną, sferą bytu logicznego i matematycznego, jak też ze sferą czystych istotności w ogóle”⁷. Zbieżność pomiędzy bytami matematycznymi (liczby, figury idealne) lub logicznymi (stałe logiczne) i wartościami dotyczy porządku modalnego, na poziomie realizacji jest jednak inaczej. Urzeczywistnianie bytów matematycznych wynika niejako z oczywistości ich poznania, nie wiąże się z czynnościami woli. Natomiast realizacja wartości wymaga od podmiotu wewnętrznej zgody i zaangażowania. Nigdy nie jest to realizacja poszczególnych wartości odrębnie, proces urzeczywistniania dotyczy całych kompleksów wartości, w ich

⁶ Zob. Z. MAJEWSKA: *Krytyka typologii doświadczenia aksjologicznego*. W: *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej*. Red. P. DUCHLIŃSKI. Kraków 2011, s. 125—144.

⁷ N. HARTMANN: *O idealnej samoistności wartości*. W: IDEM: *Z fenomenologii wartości*. Red. i tłum. W. GALEWICZ. Kraków 1988, s. 89.

wewnętrznym relacyjnym powiązaniu. Sieci tych powiązań są niezależne od podmiotów.

Poruszanie się w świecie wartości opiera się na określonej kompetencji aksjologicznej, chodzi tu przede wszystkim o odkrywanie powiązań między poszczególnymi wartościami i grupami wartości, na przykład wolności z odpowiedzialnością, zaufania z życzliwością bądź wartości spełnionego życia z dbaniem o trwałość relacji rodzinnych i z zaangażowaniem w pracę zawodową. Trudno mówić o jakiejś idealnej kompozycji, jednak tego typu propozycje składają nam przedstawiciele kultury wysokiej i kultury popularnej, a w chwili obecnej dokonuje się to przede wszystkim za pośrednictwem mediów. Błędna wydaje się teza, że wartości bezpośrednio wiążą się z określoną kulturą, wnikliwie badania mogą bowiem wykazać, że stanowią one pewien rodzaj uniwersaliów międzykulturowych — z tym zastrzeżeniem, że wartości są różnie rozumiane i mają odmienne nośniki. Podobieństwo dotyczy nie tyle wartości w ogóle, ile ich określonych aspektów. Znalezienie przykładów odmiennego rozumienia wartości okazuje się prostsze, trudniej z tymi, które mają charakter uniwersalny. Przykładem wartości uniwersalnej jest szacunek dla drugiego człowieka, wartość ta „opakowana” w zasadę złotej reguły etycznej (przykazanie miłości bliźniego) ma swoje odpowiedniki we wszystkich tradycjach kulturowo-religijnych. Podobna zasada dotyczy wartości życia, a troska o „jakość życia” jest jednym z takich uniwersaliów. Czym innym jest wartość życia, a czym innym są nośniki tej wartości, dlatego w różnych tradycjach kulturowych jej wyznacznikiem będą inne elementy, tym niemniej niektóre z nich się powtórzą, a przynajmniej nie da się takiego podobieństwa wykluczyć⁸.

W sformułowaniu „jakość życia” zawierają się odniesienia do określonych grup wartości dotyczących realizacji spełnionego istnienia. Z punktu widzenia analizy opisowej można badać zachodzące relacje pomiędzy wartościami preferowanymi w danej grupie kulturowej. Z punktu widzenia normatywnego trudno powiedzieć, jaki zestaw wartości jest najbardziej odpowiedni dla danej grupy lub osoby. Jednak tego typu propozycje są formułowane w ramach systemów religijnych, prawnych, etycznych czy współcześnie zglobalizowanej kultury konsumpcji. We wszystkich tego typu modelach formułowane są propozycje spełnionego życia, dobrego obywatela, przyzwoitego człowieka bądź dobrego konsumenta. Mogą one przybierać postać wyrafinowaną, wtedy wymagają od podmiotu dużo pracy i wielu wyrze-

⁸ Zob. M. WOJEWODA: *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*. Katowice 2010, s. 259—264.

czeń, albo nieskomplikowaną, związaną z propozycją zakupu towaru lub skorzystania z usługi, która zdaje się przepustką do lepszego funkcjonowania. Na tego typu mechanizmie skojarzeniowym opierają się szczególnie reklamy; oczywiście, z jednej strony możemy go odbierać jako zabieg manipulacyjny stosowany przez reklamodawcę, ale z drugiej strony odwołuje się on do przedświadomej aksjologicznej preferencji nastwionej na działanie motywowane dbaniem o jakość życia. Bez uwzględnienia tego naturalnego czynnika oddziaływanie reklamowe byłoby jedynie wymuszeniem.

Warto się w tym miejscu odwołać do koncepcji preferencji aksjologicznych sformułowanej przez Maxa Schelera. W jego ujęciu preferowanie polega na tym, że jedną wartość stawiamy ponad inną, nie chodzi tu jednak o jakiś arbitralny wybór konkretnej osoby lub grupy, ale o jednoczesność poznania wartości i jej miejsca w relacji do innych wartości, prowadzącą do tego, że w momencie poznania odkrywamy jej ważność, strukturalną „jakość w relacji do innych wartości”⁹. Późniejszy wybór wartości ma związek z tym pierwszym aktem. Innymi słowy, wybieramy daną wartość spośród innych, ponieważ wcześniej uznaliśmy, że jest ona dla nas ważna. Korygując aczasowe i akulturowe analizy Schelera, należy uznać, że ten wstępny wybór dokonuje się pod wpływem oddziaływania środowiskowego, osoba uznaje ważność danej sieci relacji między wartościami na poziomie przedrefleksyjnym.

Odwołując się do koncepcji Schelera, można powiedzieć: „Aprioryczna preferencja dotyczy samych wartości, niezależnie od dóbr. Taka preferencja obejmuje jednocześnie zawsze całe (niemające określonej wielkości) zespoły dóbr. Kto »przedkłada« szlachetność nad przyjemność, dojdzie do indukcyjnego doświadczenia całkiem innych światów dóbr niż ten, kto tego nie czyni”¹⁰. Wynika z tego wniosek, że preferencja aprioryczna wpływa na dokonywane przez nas wybory. To, co uznamy za wyznacznik wysokiego poziomu życia czy to w znaczeniu materialnym, intelektualnym czy duchowym, będzie zawsze uwarunkowane względem na orientację na „jakość życia”. Preferencja i „jakość” aksjologiczna są z sobą tożsame. Wyższość pewnej wartości nie jest dana przed preferencją, lecz tkwi w niej samej. W tym sensie w realizację postulatu jakości życia wpisane jest poznanie świata wartości. Z jednej strony z aksjologicznego rozumienia kondycji ludzkiej wynika, że samo życie nam nie wystarczy, chcemy, aby było to życie sensowne, czyli w jakimś sensie jakościowo spełnione.

⁹ M. SCHELER: *Wartości „wyższe” i „niższe”...*, s. 67.

¹⁰ *Ibidem*, s. 68.

Z drugiej strony nie można mówić o „jakości życia”, pomijając wątek troski o życie i sieć relacji między wartościami, w którym „życie” jest założone jako warunek realizacji innych wartości z różnych poziomów aksjologicznych, takich jak przyjemność, szacunek czy wzniosłość.

Jednym z kryteriów rangi wartości, do którego odwołuje się Scheler, jest „głębokość zadowolenia”, jakie towarzyszy ich odczuwaniu. Nie należy go utożsamiać z przyjemnością, ponieważ zadowolenie jest przeżyciem spełnienia, odczuwa się je wtedy, gdy intencja zwrócona ku pewnej wartości zostaje spełniona. Zadowolenie może być związane z dążeniem do czegoś (realizacją planów), ale może także polegać na spokojnym odczuwaniu i posiadaniu pewnego pozytywnie wartościowanego dobra. Dotyczy to między innymi udanych relacji społecznych, satysfakcjonującej pracy lub ogólnego zadowolenia z całości życia, przy czym należy nadmienić, że te odczucia są czymś jak najbardziej subiektywnym. W rezultacie głęboko odczuwanego zadowolenia cieszą nas drobne rzeczy lub zdarzenia, a gdy tego centralnego zadowolenia brak, przestają nas cieszyć drobne rzeczy, ogarnia nas uczucie niezadowolenia lub braku satysfakcji¹¹.

Przedstawiona przez Schelera hierarchia świata wartości (hedonistyczne, utylitarne, witalne, duchowe, *sacrum*) ujęta jako coś uniwersalnego, ponadkulturowego i aczasowego jest uproszczona. Trudno wskazać taki schemat aksjologiczny, który pasowałby do wszystkich kultur i każdego czasu historycznego. Należy jednak uznać, że pomiędzy samymi wartościami zachodzą relacje sieciowe; wynika z nich, że wartość, która jest w centrum, na przykład „życie”, stanowi punkt odniesienia dla wartości innego rodzaju, takich jak przyjemność, wiedza, bliskość z innymi. Taką koncepcję powiązanych z sobą wartości przedstawił Nicolai Hartmann, wskazał on istnienie takich grup, które dotyczą różnych poziomów aksjologicznych. Poziom podstawowy jest elementarny i jako taki wpisany jest w układ wartości z kolejnego poziomu. Pierwszą grupę stanowią pary opozycyjne — aksjologiczna konieczność i aksjologiczna wolność, realne istnienie dodatniej wartości i jej nieistnienie. Drugi poziom to konstytutywne cechy osoby, takie jak świadomość, aktywność i wolność woli, celowa działalność. Trzecia grupa to wartości dóbr, takie jak wartość życia, szczęścia, wartość dóbr utylitarnych i przyjemnościowych. Ostatnia grupa to wartości moralne, które rozwijają się w określonym kontekście kulturowym i historycznym, a każda z epok wnosi wkład w ich rozumienie¹².

¹¹ Zob. *ibidem*, s. 79—80.

¹² Zob. N. HARTMANN: *Ethik*. Bd. 3. Berlin 1962, s. 89—91.

Te skomplikowane analizy Hartmanna dotyczące problematyki jakości życia wskazują, że realizacja postulatów „jakości” odniesiona do „życia” oznacza wejście w dość złożony aspekt relacji aksjologicznych, o wielu poziomach, niemożliwy do sparametryzowania. Wejście w określone sieciowe powiązania aksjologiczne oznacza, że wybieramy pewien aspekt możliwych relacji postulatów spełnionego życia.

Ten wątek różnorodności poziomów aksjologicznych z jednoczesnym wskazaniem na potrzebę jakości życia bytu indywidualnego rozumianej jako jedność podjął w polskiej aksjologii między innymi Władysław Stróżewski. Jego zdaniem, struktura aksjologiczna osoby obejmuje rozmaite grupy wartości, które z kolei tworzą określone „podstruktury”. Układy wartości decydują o profesjonalnym wykonywaniu obowiązków zawodowych, rolach społecznych, aktywności związanej z życiem rodzinnym, funkcjami przywódczymi lub organizacyjnymi. Zbiór wartości, z którego czerpiemy, jest uniwersalny, ale jego konkretyzacja dokonuje się w każdym z nas odrębnie i w inny sposób. W strukturze aksjologicznej bytu ludzkiego można wyodrębnić jakościowo wartościotwórcze sposoby bycia, które wpisują preferencje aksjologiczne jednostki w ogólną perspektywę realizacji postulatów człowieczeństwa i spełnionego istnienia¹³.

Aspekt biologiczny

Wprowadzenie terminu „jakość życia” do nauk medycznych ma związek z pytaniem o wartość biologicznego życia¹⁴. Afirmacja wartości życia w całej jego rozciągłości sprawia, że nie trzeba rozstrzygać takich kwestii, które dotyczą życia w sytuacjach granicznych, trudnych ze względu na decyzję, na przykład czy podtrzymywać gasnące ludzkie życie, czy zgodzić się na śmierć („zaprzestanie uporczywej terapii”). Z podobną intensywnością stawia się w ostatnim czasie pytania o zasadność afirmacji wartości życia, nawet wtedy, gdy osoba doświadcza ogromnego cierpienia, choroby, skazana jest na zależność

¹³ Zob. W. STRÓŻEWSKI: *Aksjologiczna struktura człowieka*. W: IDEM: *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*. Kraków 2002, s. 32—43.

¹⁴ Najbardziej znanym teoretykiem „jakości życia” jest Peter Singer. Porównaj między innymi: P. SINGER: *O życiu, śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*. Tłum. A. ALICHNIEWICZ, A. SZCZĘSNA. Warszawa 1987.

od innych osób czy urzędzeń medycznych wspomagających czynności wegetatywne. W innym sensie pytamy wartość życia osób mocno zaawansowanych wiekowo, których funkcjonowanie wymaga stałej pomocy od innych. Z jednej strony wpisuje się to w kwestię zgody na eutanazję, a z drugiej — wiąże się z pytaniem, w jakim stopniu jesteśmy gotowi na społeczną akceptację osób niepełnosprawnych czy z różnych powodów niesamodzielnych, także gdy chodzi o wiek i stan zdrowia.

We współczesnych sporach bioetycznych wartość ludzkiego życia jako takiego jest przeciwstawiana jakości życia. Ci, którzy bronią tego ostatniego, także uznają życie człowieka za wartościowe, ale określają kryteria, które porządkują wartość życia ze względu na jakiś czynnik biologiczny lub medyczny. Koncepcja, że życie jest wartością uniwersalną, określana bywa też mianem „świętości życia” — z tym, że świętość jest pojęciem religijnym, a stwierdzenie, że ludzkie życie jest święte, odsyła nas do przekonania, że jest ono nam podarowane przez Boga, dlatego lekarz lub instytucje medyczne nie mogą nikomu życia odbierać. Stąd też wynika prawo do „naturalnej śmierci”. Spór zwolenników „świętości życia” i „jakości życia” wskutek charakteru odniesień czyni go sporem światopoglądowym pomiędzy tymi, którzy opowiadają się za religijną, bądź tymi, którzy preferują świecką interpretację rzeczywistości. Spór ten jest medialnie „rozdmuchany”, ale w gruncie rzeczy plasuje się poza granicami racjonalnego dyskursu¹⁵.

Dla obu stron sporu życie jest wartością niekwestionowaną. Fenomenowi życia nie można sprowadzić do kategorii biologicznej, ale wartość życia stanowi podstawę przeżywania innych wartości; nie żyjąc, nie moglibyśmy wyznaczać sobie celów, zakładać, że będziemy się wewnątrznie rozwijać czy pogłębiać wiedzę o świecie i swoją samoświadomość. Wyznaczniki wartości życia w ujęciu bilogiczno-społecznym wiążą się z jego: istnieniem, trwaniem, aktywnością i rozwojem.

1. Istnienie życia jest czymś na tyle oczywistym, że wręcz niedostrzegalnym. Z jednej strony stwierdzenie, że coś istnieje, nie przesądza tego, że to coś żyje, ale z drugiej strony życie przysługuje jedynie temu, co istnieje. Zwolennicy tezy o „życiu duszy po śmierci” zakładają, życie duszy trwa niezależnie od śmierci biologicznego ciała. Nawet jeżeli w tym sensie „życie duszy” jest wyrażeniem metaforycznym, to i tak odnosi nas do jakiegoś intuicyjnie zakładanego istnienia. Dusza w ujęciu przedplatońskim była tym, co ożywia

¹⁵ Zob. B. CHYROWICZ: *Bioetyka. Anatomia sporu*. Kraków 2015, s. 279—302.

ciało. Życie rozumiane jako istnienie wskazuje na coś prymarnego pod względem aksjologicznym; jest godne afirmacji niezależnie od jego biologicznej czy psychologicznej „jakości”. Moglibyśmy zapytać, czy istnienie każdej formy biologicznego życia stanowi wartość samą w sobie. Afirmując ludzkie życie, bezpośrednio lub pośrednio przyuczyniamy się do odbierania życia innej istocie. W mniejszym stopniu niż ludzkie życie szanujemy życie zwierząt. Ten problem podnoszony jest w ostatnim czasie, szczególnie w kontekście szeroko zakrojonego programu badań dotyczącego *animal studies* i refleksji nad prawami zwierząt. W jeszcze mniejszym stopniu szanujemy życie roślin czy mikroorganizmów (bakterie, wirusy). Nie można jednak podważyć samej wartości życia, ponieważ wtedy niemożliwe stałoby się formułowanie jakichkolwiek praw i zasad — praw człowieka czy praw zwierząt, a może w przyszłości praw roślin.

W sporach bioetycznych kwestia afirmacji życia jako takiego budzi jednak zasadnicze spory. Stwierdzenie, że żywy organizm ma określone właściwości naturalne, nie musi skutkować tym, że przysługuje mu szczególna wartość, a tym samym prawo do ochrony. Życie poszczególnych komórek nie jest tak samo wartościowe, jak życie całego organizmu. Uznanie życia za wartość to kwestia przyjęcia fundamentalnych założeń, wynikających z przesłanek filozoficznych, religijnych i moralnych. Gdy mówimy o ludzkim życiu, musimy wprowadzić dodatkowe pojęcie, które wzmacnia przekonanie o potrzebie afirmacji tegoż życia. Wprowadzamy tu pojęcia „osoba” czy „godność osoby”, które mają podłoże kulturowe bądź religijno-kulturowe, ale nie biologiczne. W tym sensie życie ludzkie ma szczególną wartość, ponieważ przysługuje mu przyrodzona godność¹⁶. Chcąc uzasadnić jakość (wartość) ludzkiego życia, odwołujemy się do wyższego piętra aksjologicznego z poziomu wartości duchowych (kulturowych, intelektualnych, poznawczych, religijnych). Z tego też poziomu czerpiemy kryteria oceny ingerencji medycznych w biologiczne życie. I tu wyłania się problem przejścia od zdań normatywnych do opisowych, czyli odwrotność typowego dla XX-wiecznej myśli etycznej sporu o przejście od zdań opisowych do normatywnych. Intuicyjnie go dokonujemy, chociaż ta kwestia wymaga głębszych analiz, które nie mogą być rozstrzygnięte w tym artykule¹⁷.

¹⁶ Zob. D. ŚLĘCZEK-CZAKON: *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*. Katowice 2004, s. 36—45.

¹⁷ Zob. W. LANG: *Uwagi o możliwościach uzasadnienia systemów normatywnych*. „Etyka” 1972, nr 10, s. 87—103. Porównaj też nowszą pracę na ten temat: K. SAJA: *Etyka normatywna. Między konsekwencjonalizmem a deontologią*. Kraków 2015.

2. Trwanie życia dotyczy ciągłości istnienia. Ciągłość odgrywa kluczową rolę, gdy chodzi o kwestie tożsamości jednostki. Kształtowanie tożsamości rozumianej jako uświadamianie jednostkowej odrębności i niepowtarzalności jest procesem, który nie mógłby przebiegać bez ciągłości psychicznego życia osoby. W ujęciu klasycznym i nowożytnym ludzka dusza była traktowana jako gwarant indywidualnej tożsamości jednostki, w filozofii najnowszej problemy tożsamościowe należą do częściej dyskutowanych zagadnień, chociaż trudno nam zidentyfikować taką funkcję umysłu, która odpowiada za tożsamość jednostek. Odczuwamy potrzebę zaznaczenia odrębności naszego „ja”, ale bardzo trudno nam owo „ja” naukowo opisać i wyjaśnić jego znaczenie¹⁸. Nie moglibyśmy uchwycić „ja” bez założenia jedności świadomego istnienia, które kojarzymy z pamięcią. Podobnie jest z tożsamością społeczną, zakłada ona trwałość istnienia określonej społeczności, rodzaj głębszych więzi wspólnotowych czy organizacyjnych. Funkcjonując w ich obrębie, poznajemy ich zasady, trwałość więzi zazwyczaj oceniamy jako istotny element określający jakość naszego życia psychicznego, poczucia bezpieczeństwa i życiowej stabilności. Po przyjęciu pewnych założeń możemy też mówić o trwaniu naszego „ja” po śmierci, w różnych kontekstach: a) religijnym — jako „życiu” duszy po śmierci ciała; b) trwaniu po biologicznej śmierci w ludzkiej pamięci; c) wykorzystaniu organów osoby zmarłej, czyli „podarowania” tych organów innym osobom, dzięki czemu wydłużymy ich biologiczne życie. Wszystkie wymienione aspekty trwałości opierają się na intuicyjnym założeniu dotyczącym troski o jakość życia ze względu na wyróżniony czynnik — religijny, kulturowy lub biologiczny. Dbamy o to, aby zasłużyć na nagrodę życia wiecznego, na bycie dobrze zapamiętanym dzięki poczuciu solidarności z cierpiącymi i dotkniętymi skutkami nieszczęśliwych wypadków¹⁹.

3. Aktywność życiowa dotyczy różnych form zaangażowania, w których nasze indywidualne wybory związane są działaniem sprawczym. Akcentując ruch, zmianę, energię, różnorodność kontaktów z otoczeniem, spontaniczność, wykazujemy, że tkwi w nas potencjał woli życia. Jakość życia w tym wypadku oznacza, że mamy taką zdolność i z niej twórczo korzystamy. Niekiedy dokonuje się to w opozycji tych form oddziaływania biologicznego lub społecznego, które ograniczają naszą sprawczość. Czynnik biologiczny dotyczy ograniczeń wynikających z niepełnosprawności, nawet czasowy bezruch spowod-

¹⁸ Zob. J. BREMER: *Wprowadzenie do filozofii umysłu*. Kraków 2010, s. 217—222.

¹⁹ Zob. H. PROMIEŃSKA: *Trwanie i zmiana wartości moralnych*. Katowice 1991, s. 43—46.

wany chorobą, wypadkiem oznacza obniżenie jakości życia. Czynniki społeczny wynika z opresyjnego działania systemu władzy i nadzoru związanego z życiem zawodowym, politycznym bądź organizacyjnym. Zazwyczaj ograniczenia aktywności podważają satysfakcjonującą nas jakość życia. Możemy oczywiście walczyć o znoszenie tych ograniczeń i w ten sposób poprawić jakość życia, poszukując miejsc, w których funkcjonowanie będzie bardziej komfortowe lub co najmniej znośniejsze dzięki przeprowadzeniu się do innego miasta, albo zmieniając pracę. Zwiększanie aktywności osoby niepełnosprawnej wymaga wsparcia ze strony najbliższego środowiska bądź uzupełniającego działania wytworów techniki — wózków inwalidzkich, urządzeń usprawniających motorykę ciała.

4. Rozwój życia to ostatni aspekt związany z życiem, szczególnie ważny ze względu na jego jakość. Mówimy o życiu udanym, spełnionym, szczęśliwym, autentycznym, intensywnym, gdy chodzi o bogactwo doświadczeń. Przeciwnością tego stanu stanowi życie nieudane, nieszczęśliwe, nieautentyczne. Z punktu widzenia nauk deskryptywnych trudno mówić o tym, jak życie powinno się rozwijać²⁰. Ocena sposobów funkcjonowania odnosi nas do kolejnego piętra aksjologicznego, w którym jakość i satysfakcja z życia odgrywają rolę kluczową, a jednocześnie sama wartość życia podlega zróżnicowaniu. Jakość życia ze względu na czynnik rozwoju jest względna; jakość życia psychofizycznego bowiem jeden uzna za satysfakcjonującą, inny uzna za coś nie do przyjęcia.

W bioetyce wartość życia jest przedmiotem sporu wówczas, gdy wartość zostaje przeciwstawiona jakości życia osoby. Dotyczy to szczególnie sytuacji trudnych, związanych z prokreacją, między innymi z aborcją z powodów medycznych, ze strachem przed urodzeniem dziecka o znacznym stopniu upośledzenia, ze sztucznym zapłodnieniem par, które nie mogą mieć biologicznie własnych dzieci, bądź świadomą rezygnacją rodziców, będących nosicielami chorób genetycznych, z poczęcia własnych dzieci. Dbanie o podnoszenie jakości życia może mieć określone przyczyny medyczne, chcemy, aby jakość życia naszych dzieci była taka sama lub zbliżona do kulturowo określonych standardów „normalności”. Ale to ustalenie normalności jest niezwykle problematyczne, można postawić pytanie, jakimi wyznacznikami się kierować. Już dawno zgodziliśmy się na poprawianie stanu swojego zdrowia dzięki zastosowaniu okularów dla osób słabowidzących czy technicznemu uzupełnianiu niesprawności poszczegól-

²⁰ Zob. *ibidem*, s. 46–52.

nych ludzkich organów. Na jakiego typu ingerencje zgodzimy się zatem na kolejnym etapie rozwoju cywilizacyjnego.

Wprawdzie pojęcie „jakość życia” jest różnie definiowane, można jednak wskazać pewne czynniki zasadnicze, które zazwyczaj bierze się pod uwagę. Po pierwsze, dotyczą one postulatu dbania o kondycję, szczególnie stan fizyczny, samopoczucie psychiczne, relacje społeczne, stopień sprawności. Drugi czynnik jest subiektywny, pozwala na ocenę stopnia urzeczywistnienia postulatu jakości życia, trzeci dotyczy wskazywania braków natury środowiskowej bądź indywidualnej, które należy spełnić, aby poprawić jakość życia konkretnej osoby²¹.

Szlachetne jest takie działanie medyczne, które polega na eliminacji cierpienia i uzupełnianiu naturalnych niesprawności dzięki zastosowaniu nowych technologii w celu podnoszenia satysfakcji z życia. Wypada zapytać, czy uda się nam zachować granice takich ingerencji. Umożliwienie dziecku dobrego startu w życiu może prowadzić do intensyfikacji oczekiwań. Dobre wyposażenie genetyczne może być przepustką do społecznej aprobaty, otrzymania lepszej pracy, uzyskania wyższego statusu społecznego. W społeczeństwie przyszłości różnice w potencjale genetycznych zdolności mogą stać się przyczyną nierówności społecznych. Nasuwa się pytanie, czy można i czy należy kontrolować działania przedstawicieli świata medycy dążące do poprawy jakości życia we wszystkich możliwych jego aspektach. Troska o jakość życia nie dotyczy jedynie aspektu biologicznego czy medycznego, ale także sprawności funkcjonowania instytucji pomagających osobom niepełnosprawnym oraz ich rodzinom, systemu oświaty, który będzie zwracał uwagę na dzieci o zróżnicowanych zdolnościach, programów zatrudnienia osób niepełnosprawnych fizycznie i umysłowo oraz zachowania wrażliwości na odmienności zachowań²².

²¹ Zob. W. CHAŃSKA: *Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*. Wrocław 2009, s. 311—313.

²² Zob. M.J. SANDEL: *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*. Tłum. O. SIARA. Warszawa 2014, s. 47—60. Na uwagę zasługuje także praca Eduarda PICKERA: *Godność człowieka a życie ludzkie. Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*. Tłum. J. MERECKI. Warszawa 2007. Książka ta jest w dużej mierze polemiką ze stanowiskiem Petera Singera i jego koncepcji etyki „jakości życia”.

Aspekt kulturowy

Jakość życia w dużej mierze wiąże się z pewnymi standardami kulturowymi. Wprawdzie jednostki o tę jakość dbają po swojemu, ale kultura konsumpcji podpowiada nam, w jaki sposób zapewnić sobie odpowiedni standard w efekcie kupna określonych rzeczy lub konsumowania wrażeń. Dotyczy to między innymi dostarczania bodźców witalno-estetycznych przez smakowanie rozmaitych potraw, najlepiej egzotycznych lub rodzimych, ale takich, które nie znajdują się w codziennych zestawach kulinarnych, a także konsumowanie wrażeń z egzotycznych podróży. Oczywiście, konsumenci mają różne standardy satysfakcjonującego życia — od zaspokojenia potrzeb podstawowych aż po potrzeby wyrafinowane, kiedy konsument ma właściwie nieograniczony dostęp do wszystkich dóbr podstawowych, ale oczekuje czegoś wyjątkowego bądź czegoś bardziej ekscytującego²³. W kontekście kultury konsumpcji pytamy, w jakim stopniu panujemy jeszcze nad swoimi potrzebami, czy nasze pragnienia nie stanowią efektu działań marketingowych? Będąc istotami społecznymi, przyglądamy się temu, w jaki sposób osoby z najbliższego środowiska dbają o jakość swojego życia, i naśladujemy ich zachowania. Paradoksalnie „bliskimi” stają się postacie, które oddziałują na nas za pośrednictwem nośników informacji medialnej — prasy, radia, telewizji, billboardów, w tej chwili jednak przede wszystkim Internetu.

Dążenie do tego, aby troszczyć się o jakość swojego życia, jest uniwersalne i ponadczasowe. Oprócz nastawienia na maksymalizację przyjemności i minimalizację przykrości, o których pisali starożytni hedoniści, w historii filozofii formułowano także zalecenia umiaru, znalezienia środka między rozrzutnością a skąpstwem, działaniem dyktowanym znalezieniem środka między przyjemnością a niewrażliwością (eudajmonizm). Te wskazania nadal pozostają aktualne, mamy jednak trudności w ich urzeczywistnieniu. Współczesnemu konsumentowi trudno znaleźć równowagę między poszukiwaniem jak najlepszej oferty dla siebie a satysfakcją z tego, co się kupiło. Dostępność dóbr ekonomicznie zasobniejszej części świata Zachodu sprawia, że jesteśmy społeczeństwem wyboru, co jednak nie znaczy,

²³ Zob. E. KIEŻEL: *Konsument i jego zachowania na rynku europejskim*. Warszawa 2010, s. 179—180.

że indywidualny wybór konsumencki należy do spraw prostych²⁴. Świat rzeczy, który nas otacza, jest nietrwały i podlega ciągłym zmianom, miejsce starych produktów zajmują nowe, a posiadanie sprawnych, ale „starych” rzeczy może już nie dawać satysfakcji, chyba że w jakimś sensie są to przedmioty wyjątkowe, których posiadanie wiąże się z prestiżem społecznym.

Kwestię wyboru w kulturze konsumpcji ze względu na problematykę jakości życia można rozważyć na dwa sposoby: 1) zdolności jednostki do dokonania wyboru, który daje jej satysfakcję, 2) umiejętności unikania presji marketingowego kreowania potrzeb konsumentów przez wytwórców oraz instytucje marketingowo-reklamowe.

Można wskazać dwie postawy wobec wyborów konsumenckich: maksymalistę i satysfakcjonistę. Ten pierwszy nigdy nie jest zadowolony ze swojego wyboru i nawet po zakupie wybranej przez siebie rzeczy rozważa, czy wybrał najlepsze możliwe rozwiązanie, cierpi, gdy nie wybrał najlepszej oferty. Ten drugi potrafi uznać konsekwencje swojego wyboru, a po jego dokonaniu nie rozważa rozwiązań alternatywnych, cieszy się z tego, co posiada. Stosuje się do kryteriów i norm, szuka, aż znajdzie towar, który spełni jego oczekiwania, i na tym kończy swoje poszukiwania.

Jeśli przyjąć, że „jakość życia” jest kategorią subiektywną, to satysfakcja odczuwana z wyboru w dużej mierze zależy od naszego psychicznego nastawienia. To, co do pewnego momentu było sprawą wolnej decyzji, obecnie staje się elementem pracy nad sobą. W świecie masowej konsumpcji trzeba być mądrym konsumentem (prosumentem). Mądry wybór wynika z namysłu nad jasnym rozumieniem celów decyzji. W kulturze dostatku najważniejszy wybór, którego musimy dokonać, to ten między wyborem rzeczy bezwzględnie najlepszych a wyborem tego, co jest wystarczająco dobre²⁵. Bez umiejętności tego odróżnienia zadowolenie z jakości życia nie jest możliwe.

Borykamy się z problemem uniformizacji i homogenizacji. Niejako w jednym „opakowaniu” otrzymujemy wskazanie, że z jednej strony powinniśmy dbać o indywidualność i niepowtarzalność wyborów, a z drugiej strony doświadczamy ogromnej presji związanej z wymuszoną realizacją spełnionego życia. Wiele zależy od poziomu finansowej zasobności, w standardzie mamy: dom poza miastem, samochód dla każdego dorosłego członka rodziny, wyjazd na wczasy nad mo-

²⁴ Zob. W. MUSZYŃSKI: *Pułapka czy szansa antropocentryzmu kultury postmasowej*. W: „Czas nas ukoi”. *Jakość życia i czas wolny we współczesnym społeczeństwie*. Red. W. MUSZYŃSKI. Toruń 2008, s. 7–14.

²⁵ Zob. B. SCHWARTZ: *Paradoks wyboru. Dlaczego więcej oznacza mniej*. Tłum. M. WALCZYŃSKI. Warszawa 2013, s. 96–103.

rzem lub do zagranicznego kurortu. Rozwój nowych technik produkcji sprawił, że możliwe stało się wytwarzanie dóbr dostosowanych do indywidualnych potrzeb odbiorców. W nieodległej przyszłości rozwój techniki związany z przemysłem 4.0 pozwoli na wytwarzanie skomplikowanych rzeczy (typu samochody, które będą odpowiadały zachciankom klientów). Sprawia to, że z konsumentów stajemy się prosumentami — kimś, kto wymaga coraz bardziej zindywidualizowanych produktów, kto chce mieć możliwość wpływania na cechy i sposób powstawania wybranego przez siebie produktu. Kopiowanie rzeczy przy zastosowaniu nowoczesnych drukarek 3D sprawi, że niemalże każdy przedmiot stanie się dostępny. Musi zatem paść fundamentalne pytanie: czego będą pragnąć ludzie w sytuacji powszechnego dostępu do dóbr konsumpcyjnych, co wtedy stanie się wyznacznikiem wysokiego standardu życia, gdy rzeczy staną się powszechnie dostępne? Teza, że konsumenci po zaspokojeniu potrzeb materialnych zadbają o swój rozwój wewnętrzny bądź o jakość swoich relacji z bliskimi, wydaje mimo wszystko naiwna²⁶.

Przesadnie rozbudzone potrzeby są zaspokajane kreowaniem złudzeń co do nieograniczonej możliwości konsumowania, życia na kredyt z odroczoną spłatą. Model życia człowieka bogatego Zachodu polega na życiu ponad stan, a powszechna nuda domaga się coraz to nowych form zaspokojenia. Chcąc jednak zapewnić sobie odpowiednią jakość życia, musimy zmierzyć się na nowo z określeniem jej wyznaczników, nie przyjmując za kryterium maksymalistycznego zaspokajania przesadnie rozbudzonych potrzeb, lecz umiejętne dokonywanie wyborów i docenienie tych wartości w kulturze, które uległy zapomnieniu, między innymi wspaniałości, cierpliwości, życzliwości, umiejętności cieszenia się z tego, co zdołali osiągnąć i zrealizować inni, solidarności z tymi, którzy mają mniejsze zdolności, odpowiedzialności za środowisko naturalne, pracy nad zaletami wewnętrznymi, myślenia perspektywicznego o jakości życia przyszłych pokoleń.

Pytanie o wyznaczniki „jakości życia” w przyszłości pozostaje kwestią otwartą. Czy w sytuacji powszechnego dostępu do dóbr podstawowych będą nas pociągały: poszukiwanie dóbr rzadkich, rywalizacja o władzę i prestiż społeczny, czy raczej będziemy się angażowali na rzecz działania w imię jakiejś postaci dobra wspólnego, na przykład ochrony środowiska, ograniczenia zjawisk związanych z ubóstwem, zadbania o bezpieczeństwo międzynarodowe, społeczną integrację

²⁶ Zob. P. KOLEK: *Kultura masowa jako produkt reklamowo-marketingowy*. Toruń 2004, s. 38–45.

osób niepełnosprawnych czy ochronę praw zwierząt? Te wzorce, które wypracujemy, będą dotyczyły aktualnego rozpoznania tego działania jako psychofizycznego aspektu dbania o jakość życia w szerokiej i złożonej perspektywie naszego funkcjonowania.

Bibliografia

- BOURDIEU P.: *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*. Tłum. P. BIŁOS. Warszawa 2005.
- BREMER J.: *Wprowadzenie do filozofii umysłu*. Kraków 2010.
- CAMPBELL A., CONVERSE P.E., ROGERS W.L.: *The quality of American life: Perception, evaluation, and satisfaction*. New York 1976.
- CHAŃSKA W.: *Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*. Wrocław 2009.
- CHYROWICZ B.: *Bioetyka. Anatomia sporu*. Kraków 2015.
- HARTMANN N.: *Ethik*. Bd. 3. Berlin 1962.
- HARTMANN N.: *O idealnej samoistności wartości*. W: *Z fenomenologii wartości*. Red. i tłum. W. GALEWICZ. Kraków 1988, s. 85—100.
- KAPUŚCIŃSKI R.: *Heban*. Warszawa 2008.
- KIEŻEL E.: *Konsument i jego zachowania na rynku europejskim*. Warszawa 2010.
- KLUCKHOHN C. and other: *Values and value-orientation in the theory of action. An exploration in definition and classification*. In: *Toward a general theory of action*. Eds. T. PARSONS, E. SHILLS. Cambridge 1951, s. 388—433.
- KOLEK P.: *Kultura masowa jako produkt reklamowo-marketingowy*. Toruń 2004.
- LANG W.: *Uwagi o możliwościach uzasadnienia systemów normatywnych*. „Etyka” 1972, nr 10, s. 87—103.
- MAJEWSKA Z.: *Krytyka typologii doświadczenia aksjologicznego*. W: *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej*. Red. P. DUCHLIŃSKI. Kraków 2011, s. 125—144.
- MUSZYŃSKI W.: *Pułapka czy szansa antropocentryzmu kultury postmasowej*. W: „Czas nas ukoj”. *Jakość życia i czas wolny we współczesnym społeczeństwie*. Red. W. MUSZYŃSKI. Toruń 2008, s. 7—14.
- PICKER E.: *Godność człowieka a życie ludzkie. Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*. Tłum. J. MERECKI. Warszawa 2007.
- PROMIEŃSKA H.: *Trwanie i zmiana wartości moralnych*. Katowice 1991.
- SAJA K.: *Etyka normatywna. Między konsekwencjonalizmem a deontologią*. Kraków 2015.

- SANDEL M.J.: *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*. Tłum. O. SIARA. Warszawa 2014.
- SCHELER M.: *Wartości „wyższe” i „niższe”*. W: *Z fenomenologii wartości*. Red. i tłum. W. GALEWICZ. Kraków 1988, 67—84.
- SCHWARTZ B.: *Paradoks wyboru. Dlaczego więcej oznacza mniej*. Tłum. M. WALCZYŃSKI. Warszawa 2013.
- SINGER P.: *O życiu, śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*. Tłum. A. ALICHNIEWICZ, A. SZCZĘSNA. Warszawa 1987.
- STRÓŻEWSKI W.: *Aksjologiczna struktura człowieka*. W: IDEM: *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*. Kraków 2002.
- ŚLĘCZEK-CZAKON D.: *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*. Katowice 2004.
- WOJEWODA M.: *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*. Katowice 2010.

Mariusz Wojewoda — dr hab., kierownik Zakładu Antropologii Filozoficznej i Kognitywistyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.