

Ks. Marian Machinek MSF

## Atlas aksjologiczny człowieka

Głównym przedmiotem prowadzonych w niniejszym artykule rozważań będzie oczywiście zagadnienie wartości, czyli aksjologia (gr. *aksia* – wartość, godność; *logos* – nauka). Tytuł sugeruje, że wartości są czymś na tyle realnie istniejącym, iż warto brać je w ogóle za przedmiot badań, następnie – że ich wielość nie jest chaotyczna, ale na tyle uporządkowana, iż można mówić o „atlasie” (bądź też, jak to bywa inaczej określane, o „świecie” czy „królestwie”, a może nawet o „systemie” czy „hierarchii” wartości), a w końcu – że są one na tyle ściśle powiązane z człowiekiem, że można zastosować konstrukcję dopełniaczową, mówiąc o „atlasie aksjologicznym człowieka”. Problem leży jednak w tym, że wszystkie te trzy założenia wyznaczają przestrzeń sporów, jakie toczyły się w etyce przez całe stulecia, a w pewnym sensie dotyczą samego jej sedna. Skoro jednak tytuł niniejszego przedłożenia nie został zaopatrzony w znak zapytania, to w takim jego sformułowaniu pojawia się już sugestia odnośnie do opcji przyjętej przez piszącego. Chociaż ramy niniejszego artykułu nie pozwalają na szczegółowe zreferowanie sporów dotyczących wartości, to jednak ogląd suponowanego „atlasu wartości” trzeba zacząć od jego „legandy”, tzn. od wyjaśnienia niektórych podstawowych pojęć oraz kontrowersji z nimi związanych. Niniejszy artykuł rozpocznie się zatem od uwag na temat fenomenu i pojęcia wartości i ich sposobu istnienia, by dopiero później przejść do ich porządku czy też pewnej systematyzacji. Ponieważ autor przedłożenia nie jest filozofem, ale teologiem chrześcijańskim, odrobinę miejsca trzeba poświęcić kwestii „zakorzenienia” wartości w Bogu, a także pojęciu wartości chrześcijańskich, jak też kwestii działania według wartości i wychowania do takiego działania.

### 1. Pojęcie i sposób istnienia wartości

Pojęcie wartości pochodzi z dziedziny ekonomii i może określać zdolność jakiejś rzeczy do zaspokojenia ludzkich potrzeb (mówimy wtedy o wartości użytkowej) bądź też oznaczać rynkową cenę jakiegoś przedmiotu (określaną jako wartość wymienna). Jednak w kontekście aksjologii chcemy obrać inną drogę objaśnienia istoty wartości, mianowicie tą, którą podążyli twórcy i przedstawiciele tzw. etyki wartości (*Wertethik*). Powstała ona w ramach

stworzonej przez Edmunda Husserla (1859–1938) fenomenologii, a do jej czołowych prekursorów i przedstawicieli należą obok Franza Brentano (1838–1917), Max Scheler (1874–1928), Nikolai Hartmann (1882–1950) oraz Dietrich von Hildebrand (1889–1977).

Etyka wartości uważana jest z jednej strony za wyraz sprzeciwu wobec wszelkich form utylitarnego relatywizmu, z drugiej zaś za reakcję na aksjologiczny formalizm filozofii Immanuela Kanta (1724–1804). Jak wiadomo dla Kanta istotą moralności było posłuszeństwo wobec apriorycznie istniejącego prawa („Rozgwieżdżone niebo nade mną i prawo moralne we mnie”). Etyka wartości ma inny punkt wyjścia. Twierdzi ona, iż to, z czym człowiek jest najpierw konfrontowany w doświadczeniu aksjologicznym, to nie jest prawo aprioryczne, ale również apriorycznie istniejące i niezmiennie wartości. Wartości są tym, co decyduje, iż rzeczy i wydarzenia stają się wartościowe, czyli posiadają charakter dóbr. Przyjęcie istnienia wartości nie przesądza jeszcze o odpowiedzi na pytanie o sposób ich istnienia. Czy wartości są charakterystycznymi aspektami rzeczywistości, czy jedynie charakterystycznymi cechami postrzegania rzeczywistości przez osobę. Upraszczając: czy osoba odczytuje wartości, czy też je stwarza?

Przedstawiciele etyki wartości twierdzą jednomyślnie, że wartości istnieją obiektywnie, chociaż szczegółowe wyjaśnienia sposobu ich istnienia bywają różne. Dla jednych wartości istnieją autonomicznie, tzn. stanowią odrębne i niezależne byty, tworząc tym samym swoisty odrębny „świat wartości”<sup>1</sup>. Rozpatrywane same w sobie są idealnymi obiektami czy formami istniejącymi w swoisty, jedynie im właściwy sposób. Wartości istniałyby zatem w sposób idealny, co na tyle przypomina platońską naukę o ideach, że jeden z przedstawicieli etyki wartości, Nicolai Hartmann, został okrzyknięty platonikiem<sup>2</sup>.

Inny przedstawiciel etyki wartości, Max Scheler, sprzeciwia się identyfikacji wartości z rzeczami, chociaż nie neguje ich wzajemnego związku. Dla niego wartości nie są jedynie idealnymi formami, które byłyby rozpoznawalne jako właściwości rzeczy, ale są to odczuwalne fenomeny, stanowiące jakościową materię danego działania. Obiektywne istnienie wartości było przez Schelera tak dalece podkreślane, że cała jego koncepcja nazwana została materialną etyką wartości (*materiale Wertethik*), przy czym słowo „materialna” oznacza pewną odmienną jakość<sup>3</sup>. Scheler wprowadza także pojęcie „no-

<sup>1</sup> Por. H. Hörmann, *Wert und Wertethik*, w: *Lexikon der christlichen Moral*, Wien 1976, kol. 1712. Por. K.-H. Peschke, *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie*, Trier 1997, s. 40, zdaniem którego przedstawiciele etyki wartości traktują je jako „Wesenheiten im ontischen Bereich, wenn auch nicht solche physischer Natur”. Takie określenie sposobu istnienia wartości jest dla niego „[...] mysteriös und ohne befriedigende Erklärung” (tamże, s. 42) i stanowi główny zarzut wobec koncepcji etyki wartości.

<sup>2</sup> Por. W. Henckmann, *Materiale Wertethik*, w: A. Pieper, *Geschichte der neueren Ethik*, t. 2, Tübingen – Basel 1992, s. 89. Omówienie poglądów Hartmanna w: J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1: *Fenomenologiczna etyka wartości*, Kraków 1997, s. 141 n.

<sup>3</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn<sup>7</sup> 2005.

siciela” wartości (*Wertträger*). Rzeczy będące „nosicielami” wartości stają się przez to „dobrami”<sup>4</sup>. To właśnie realizacja tych szczególnych jakości, jakimi są wartości w danym „nosicielu”, czyni go jakimś „dobrem”. Inni myśliciele postrzegają wartości nie tyle jako autonomicznie istniejące byty, ale raczej jako obiektywne właściwości rzeczy, jako aspekty bytu<sup>5</sup>. Według Romano Guardiniego (1885–1968) wartość jest charakterem, który jakiś byt ma lub może mieć, a który nada temu bytowi szczególne znaczenie.

Oczywiście związana z etyką wartości koncepcja ich obiektywnego sposobu istnienia ma swoich przeciwników. Ich zdaniem wartości jako takie nie istnieją, a pojawiają się jedynie w kontekście wolnego działania człowieka, a więc są czymś subiektywnym. Nie ma ich zatem po stronie rzeczywistości, a pojawiają się jedynie po stronie osoby, jako korelat ludzkich potrzeb. Ich istnienie jest całkowicie uzależnione od woli i uczuć człowieka. To on „nada je” przedmiotom i wydarzeniom właściwości, które czynią je wartościowymi. To nie wartości są czymś pierwotnym w odniesieniu do aktów wartościujących, ale przeciwnie – akty dopiero konstytuują wartości. Człowiek nie ocenia i nie wybiera według wartości, ale, oceniając i wybierając, ustanawia wartości. Ludzkie oceny bazują nie na wartościach, ale na reakcjach na to, co przyjemne bądź nieprzyjemne, korzystne bądź szkodliwe, nagradzane bądź naganne, których obserwacja prowadzi do ustalenia pewnych transpersonalnie (aby uniknąć słowa „obiektywnie”) uznanych standardów wartościowania. Ponieważ jednak wartości same w sobie nie istnieją, także oceny i wartościowania są zasadniczo relatywne. Wartości muszą być zatem określone jako artefakty.

W ramach relatywizmu aksjologicznego sensownie badać i analizować można jedynie sądy o wartościach, które chociaż mają formę deskryptywną (opisującą), to jednak faktycznie są preskryptywne, nakazujące. Zdaniem jednych takie sądy mogą zostać intersubiektywnie uzasadnione poprzez poddanie ich racjonalnej ocenie bądź też na drodze pozbawionego nacisków dyskursu (*herrschaftsfreier Diskurs* Jürgena Habermasa). Zdaniem innych sądy o wartościach zawierają w sobie irracjonalne elementy i dlatego nie mają żadnej mocy zobowiązującej. Szczytem subiektywizmu w odniesieniu do problemu wartości jest poddanie ich całkowicie arbitralnej władzy człowieka, który określa ich hierarchię całkowicie niezależnie od jakichkolwiek obiektywnych czynników. Wartości nie są zakotwiczone ani w Bogu, ani w rzeczywistości (gdzie mogłyby być poznane i uznane przez rozum), ale jedynie w ludzkiej woli. Świat wartości poddany bez reszty „woli mocy” (*Wille zur Macht*) jest czymś w rodzaju stanu moralnej nieważkości, w którym dokonuje się „przewartościowanie wartości” (*Umwertung der Werte*), czyli zarówno antywartości mogą stać się wartościami, jak też wartości niższe mogą stać się najważniejszymi. W takim stanie absolutnej autonomii,

<sup>4</sup> Por. W. Henckmann, dz. cyt., s. 96–97.

<sup>5</sup> Dogłębną analizę etyki wartości Schelera prezentuje J. Galarowicz, *W drodze do etyki...*, s. 35–121.

stanie wzniesienia się ponad kategorie dobra i zła (*Jenseits von Gut und Böse*) – postulowanym przez Friedricha Nietzschego – mówienie o wartościach przestaje mieć sens, zresztą nie ma też sensu mówić o moralności<sup>6</sup>. To, co pozostaje, jest jedynie rodzajem odpowiedniej do „wzniosłych celów” technologii zachowania.

## 2. Sposób poznania wartości

Analizując sposób, w jaki człowiek doświadcza wartości, Max Scheler opowiedział się za poznaniem bezpośrednim, które jednak nie dokonuje się za pomocą operacji intelektualnych, ale bezpośrednio poprzez intuicyjno-emotywne doświadczenie. Dzięki specjalnemu rodzajowi „zmysłu” człowiek może nie tylko poznać istnienie wartości, ale jednocześnie ich doświadczyć. Scheler mówi o „odczuciu” (niem. *fühlen*) wartości, o „emocjonalnym a priori”. Doświadczenie wartości nie byłoby zatem aktem intelektualnym, ale aktem emocjonalnym, aktem „odczucia” wartości. W ten sposób Scheler ustanawia coś w rodzaju nowego rodzaju poznania, odrębnego od poznania rozumowego. Oczywiście nie wszystkie poziomy poznania uczuciowego są zdolne do wychwycenia wartości, nie wszystkie uczucia są uczuciami intencjonalnymi<sup>7</sup>.

Dietrich von Hildebrand zamiast pojęcia odczucia wartości woli używać pojęcia odpowiedzi na wartości (*Wertantwort*)<sup>8</sup>. Kiedy człowiek dostaje się w pole oddziaływania wartości, doznaje specyficznego poruszenia w centrum swej istoty. Romano Guardini mówi o „zakolysaniu we wnętrzu istoty” (*Schwingung im Sein*)<sup>9</sup>, swoistej wibracji, wstrząsu. Jest to coś, co człowiek werbalizuje, mówiąc np. „Jakże to dziecko jest żywe!” bądź też: „Jak intensywnie ono słucha!”. Ta wyjątkowa w swoim rodzaju wibracja człowieka poruszonego przez wartość współbrzmi niejako z tym, co ją wywołało. Ów specyficzny ruch od „dotkniętego” wartością podmiotu w stronę tego, co wartościowe, został przez Platona nazwany erosem. W swojej najbardziej surowej formie przybiera on postać pragnienia posiadania, pożądania. Stąd wznosi się ku pragnieniu uczestnictwa, a w swojej najczystszej formie oznacza pragnienie, aby to, co wartościowe, po prostu było. Dla Guardiniego „miejsce”, gdzie osoba ludzka zostaje „dotknięta” przez wartość, jest to, co tradycja etyczna nazywa sumieniem<sup>10</sup>.

I tutaj widoczne staje się ziarno prawdy, obecne we wspomnianym wyżej subiektywizmie aksjologicznym: jest prawda, że nie ma doświadczenia war-

<sup>6</sup> Por. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Stuttgart 1988, s. 126–127.

<sup>7</sup> Por. K. Hörmann, *Wert und Wertethik*, kol. 1714–1715.

<sup>8</sup> W spotkaniu osoby z wartością Hildebrand rozróżnia trzy momenty: poznanie wartości (*Werterfassen* oder *Werterkennen*), bycie pociągniętym przez wartości (*Affiziertwerden von Werten*) oraz odpowiedź na wartość (*Wertantwort*). Por. D. v. Hildebrand, *Moralia*, Regensburg 1980, s. 68

<sup>9</sup> R. Guardini, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, t. 1, Mainz – Paderborn 1993, s. 103 n.

<sup>10</sup> Tamże, s. 108.

tości bez osoby. Nie musi to oznaczać, iż osoba stwarza wartości, jednak jedynie ona jest zdolna do ich percepcji. Bywają wprawdzie autorzy, którzy przypisują działanie według wartości również zwierzętom, z czym, jeśli chodzi o wartości niższe, dotyczące tego, co przyjemne lub użyteczne, można by się w pewnym sensie zgodzić. Mielibyśmy tutaj oczywiście do czynienia z pewnym refleksem, prawidłowością związaną z instynktem, ale nie z moralnością. Natomiast jeśli chodzi o wartości wyższe, np. duchowe, etyczne, kulturowe czy religijne, to niewątpliwie osoba jest jedyną istotą zdolną do ich poznania i nazwania, do ich uznania i kierowania się nimi. Szeroko, tzn. intelektualnie i uczuciowo, rozumiany akt poznania staje się niejako reflektorem, w świetle którego wartości nabierają blasku. Bez wartościującego spojrzenia osoby ludzkiej wartości pozostają momentami bytów, zupełnie pozbawionymi znaczenia. Poprzez specyficzne odczucie wartości dokonuje się nie tylko ich doświadczenie, ale zarazem intuicyjne wychwycenie momentów decydujących o ich hierarchii. Takie całościowe doświadczenie wartości umożliwia akt preferencji, wyboru wartości. Dokonuje się on poprzez dwa podstawowe odniesienia, jakimi są zdaniem Schelera miłość (w przypadku wartości pozytywnych) i nienawiść (w przypadku wartości negatywnych).

### 3. „Mapy” świata wartości

Przyjmując istnienie obiektywnego świata wartości, niezależnie od sporu o sposób ich istnienia, trzeba uznać także fakt ich uporządkowania. Okazuje się, iż poznając wartości, osoba ludzka niejako automatycznie je hierarchizuje. Naszkicowano wiele „map” owego świata wartości, od wartości właściwych rzeczom, aż po wartości właściwe osobom, od wartości bytów realnie istniejących, poprzez wartości moralne, aż po wartości symboliczne. Jednak w tym momencie trzeba dostrzec specyfikę każdej „mapy” wartości. Otóż mapy, które znamy z kartografii, są w większości jednowymiarowe. Na takiej mapie fakt, że jakiś punkt jest „u dołu”, a jakiś „u góry”, nie wpływa na jego znaczenie dla całości. Atlas aksjologiczny będzie się składał z innych map. Każda mapa wartości będzie „przestrzenna”, tzn. hierarchicznie uporządkowana. Poznając wartości, człowiek wychwytyje ich hierarchiczny porządek. „Płaska”, tzn. jednowymiarowa, mapa byłaby możliwa jedynie w odniesieniu do niektórych wartości niższych z pewnej jednorodnej grupy, np. do wartości utylitarnych. Spośród przedmiotów, które leżą na biurku, można wybrać różne, zależnie od ich wartości, a więc aktualnej przydatności. Jednak w odniesieniu do wartości etycznych już taka jednowymiarowa „mapa” jest niemożliwa.

Na jakiej podstawie zasadza się hierarchia wartości? Otóż wartości posiadają pewne „modalności” (niem. *Modalitäten*), tzn. momenty, które decydują o ich hierarchii. Do tych modalności należy np. trwałość w czasie (czy jakaś wartość szybko przemija, czy też trwa dłużej); niepodzielność (zasadniczo podzielne są wartości utylitarne), ściśłość jej związku z przedmiotem, w którym

występuje; to, czy dana wartość może warunkować inne wartości (nadawać im sens, być ich punktem odniesienia); stopień i głębokość zadowolenia, jaką może dać doświadczenie danej wartości (nie chodzi jedynie o płytką przyjemność zmysłową, ale o poczucie szczęścia); związek z wartością absolutną itd.

Na podstawie tych modalności można skonstruować „mapę przestrzenną”, czyli pewien hierarchiczny porządek wartości. Poniższa oparta jest na koncepcji Maxa Schelera. Na każdym poziomie struktury hierarchicznej mamy do czynienia z rozróżnieniem między wartościami pozytywnymi a negatywnymi, przy czym pojedyncza wartość nie może być raz pozytywna, raz negatywna. Najniżej w hierarchii wartości stoją wartości hedonistyczne (wartości tego, co przyjemne – nieprzyjemne). Drugi poziom stanowią wartości użyteczne (użyteczne – nieużyteczne). Kolejny poziom to wartości witalne (służące życiu – niszczące życie). Jeszcze wyżej stoją wartości duchowe i kulturowe, czyli intelektualne, estetyczne i etyczne (prawdziwe – nieprawdziwe, dobre – złe, piękne – brzydkie). Na najwyższym stopniu hierarchii wartości umieszczone są wartości religijne (święte – nieświęte)<sup>11</sup>. Wartości pozytywne charakteryzują się zawsze czymś, co Władysław Stróżewski nazywa „momentem roszczenia”<sup>12</sup>. Od człowieka, który znalazł się w polu wartości pozytywnych, domagają się po prostu realizacji.

Inna „mapa wartości” pochodzi od wiedeńskiego moralisty Karla Hörmanna. Najniżej sytuuje się grupa wartości rzeczowych, takich jak pożywienie, mieszkanie, ubranie, inne przedmioty. Na drugim poziomie sytuują się wartości pozycji społecznej, takie jak np. dobre imię, cześć, możliwość swobodnego kształtowania swego życia i działania. Wyżej od nich sytuują się wartości życiowe, takie jak np. życie i zdrowie. Jeszcze wyżej stoją w tej hierarchii wartości duchowe, do których należy m.in. prawda i piękno, po których następują wartości etyczne (dobro moralne, cnota). Na szczycie hierarchii wartości stoją wartości religijne (świętość, związek z Bogiem)<sup>13</sup>.

Używając nadal pojęć kartograficznych, możemy powiedzieć, iż warto zmniejszyć podziałkę, aby przyjrzeć się bliżej poszczególnym kontyngentom w naszym „atlasie wartości”. Wartości estetyczne mogą np. wstępować w powiązaniu z realnymi przedmiotami, ale także z przedmiotami „pozornymi” (np. przedstawienie teatralne). Wartości witalne są związane zawsze z istotami żywymi, natomiast wartości hedonistyczne i użytkowe związane są z rzeczami. Całkowicie specyficzną kategorią wartości są wartości etyczne. Wiążą się one nie z rzeczami, ale z działaniem człowieka. „Nośnikiem” wartości etycznej może być tylko osoba ludzka. Pojawiają się one w jej aktach, ale także w tym, co tradycja etyczna określa mianem cnoty. Wartości etyczne noszą w sobie szczególne znamię normatywności<sup>14</sup>. Wraz z innymi

<sup>11</sup> Hierarchię wartości według Maxa Schelera rekapitułuje J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 33–37.

<sup>12</sup> Por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 61.

<sup>13</sup> Por. K. Hörmann, *Wert und Wertethik*, kol. 1716.

<sup>14</sup> Por. W. Wolbert, *Wert*, w: *Neues Lexikon der Christlichen Moral*, Wien – Innsbruck 1990, s. 859.

wartościami duchowymi wartości etyczne są określone jako wartości absolutne, w odróżnieniu od wartości relatywnych, które są cenne jako środki do osiągnięcia jakichś celów. Jeżeli człowiek wkracza w pole ich oddziaływania, odczuwa nie tylko fascynację, ale szczególną powinność. Ta powinność jest najpierw postrzegana jako idealna (*ideales Sollen*), a dopiero wtedy, gdy osoba w konkretnej sytuacji skonstatuje brak realizacji jakiejś wartości etycznej, powinność ta staje się realna (*reales Sollen*), staje się moralnym imperatywem.

Wśród wartości etycznych moglibyśmy w naszym atlasie aksjologicznym wskazać na jeden „megakontynent”. Będzie nim osoba ludzka jako główny nośnik wartości. Pojawiają się one na linii odniesień osoby do osoby, czyli na płaszczyźnie obcowania człowieka z człowiekiem. Obydwie uczestniczące we wzajemnym odniesieniu osoby znajdują się w polu oddziaływania wartości etycznych. Należą do nich np. prawda, sprawiedliwość, wierność, wspaniałość, uczciwość. Wszystkie je można by streścić w słowie „afirmacja” lub – w kontekście chrześcijańskim – w słowie „miłość”. Stanowi ona jedyną adekwatną odpowiedź na wartość, jaką jest osoba<sup>15</sup>. Postawę opartą na tej wartości Józef Tischner określił jako „pozwolić być” i to nie tylko w znaczeniu pasywnego nieprzeszkadzania w byciu, ale raczej w znaczeniu aktywnego uszanowania („pielęgnacja” bycia), zapewnienia tego, co dla pełnego bycia osoby niezbędne<sup>16</sup>. Wartości zawierające się w pojęciu afirmacji wskazują na postawy i warunki sprzyjające optymalnemu rozwojowi osoby ludzkiej, są – jak mówi Tischner – czymś w rodzaju „ludzkiej partytury”, pojawiającej się jako nieuchwytnie tło, uprzednie wobec ludzkich postaw i inspirujące je<sup>17</sup>.

To niezwykle doświadczenie powinności, jakie rodzi się wtedy, gdy wkraczamy w pole oddziaływania wartości, jaką jest druga osoba, Immanuel Kant nazwał dosyć trafnie „kategorycznym imperatywem”. Głosi on, iż osoba jest celem samym w sobie (*Zweck an sich selbst*) i dlatego nigdy nie powinna być użyta wyłącznie jako środek do celu<sup>18</sup>. Osoba jest dla Kanta jedyną wartością absolutną. Ponieważ jednak, zdaniem Kanta, wartościom rzeczy odpowiada zawsze jakiś możliwy ekwiwalent, czyli cena, w odniesieniu do osoby nie używa on pojęcia „wartość”, ale „godność”. Rzeczy mają odpowiadające im wartości, osoba ma niezbywalną godność<sup>19</sup>.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną kategorię wartości: na wartości religijne. To właśnie one sprawiają, iż człowiek jest, jak to określa Scheler, istotą teomorficzną. W wielu systemach wartości religijne znajdują się na

<sup>15</sup> Por. tzw. normę personalistyczną K. Wojtyły: „Osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. [...] Właściwe i pełne odniesienie do niej stanowi tylko miłość”. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 42.

<sup>16</sup> Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei...*, s. 64

<sup>17</sup> Tamże, s. 15.

<sup>18</sup> Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 436, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62.

<sup>19</sup> Tamże, s. 70.

najwyższym poziomie. W całkiem szczególny sposób jest im właściwa specyficzna cecha wszystkich wartości wyższych: są one w stanie nadać sens wszystkim innym wartościom. Potrzeba sacrum rzeczywiście w człowieku istnieje. I nie chodzi w niej w pierwszym rzędzie o pewną sankcję, o instancję, która stoi na straży wartości i przed którą będzie się trzeba rozliczyć z postępowania zgodnego bądź niezgodnego z ich hierarchią. Taki zarzut jest ciągle na nowo podnoszony wobec wszystkich rodzajów moralności opartej na religii. Ma być to rzekomo moralność jedynie interesowna, której główną motywacją nie jest czynienie dobra dla niego samego, ale dla oczekiwanej nagrody bądź z obawy przed karą. Takie motywacje miałyby ją czynić niegodną miana moralności. Jednak w rzeczywistości istnienie wartości religijnych zmierza ku innemu celowi. Ich rolą jest mianowicie nadanie sensu całemu postępowaniu moralnemu. Jak podkreśla Józef Tischner, religijne pojęcie zbawienia oznacza w swym najgłębszym znaczeniu ocalenie człowieka i to nie tylko przed ostateczną zagładą, ale także przed ostatecznym bezsenssem<sup>20</sup>.

Wartości najwyższe stoją nie tylko na szczycie hierarchii wartości, ale stanowią punkt odniesienia tej hierarchii i nadają jej ostateczny sens. W „atlasie aksjologicznym”, by przywołać znowu tytułowe porównanie, a raczej – na globusie wartości – stanowią one coś w rodzaju „bieguna” dla kompasu: jego istnienie warunkuje sens istnienia kompasu. Kompas mógł być wynaleziony i znajduje swoje zastosowanie tylko dlatego, że istnieje biegun. Człowiek musi mieć świadomość sensu swoich działań, bez tego działanie pozbawione jest głębi i w efekcie pozbawia człowieka poczucia bycia szczęśliwym i spełnionym. Roli ostatecznego „bieguna” nie są w stanie spełniać wartości z niższych poziomów. Jeżeli schemat „przyjemne – nieprzyjemne”, „użyteczne – nieużyteczne” zastosuje się do wartości etycznych, rezultatem takiego działania będzie bezlitosna etyka hedonistyczno-utylitarna, której ofiarą padnie najpierw godność innych, a potem godność człowieka nią się kierującego.

Oczywiście do wartości najwyższych, sensotwórczych, zaliczyć można oprócz Boga także inne wartości „pisane z dużej litery”, religijne, jak np. „To-Co-Święte” bądź quasi-religijne, jak np. Ojczyzna, Historia, Naród, Przyszłość. Można wartości religijne rozpatrywać w myśl aksjologicznego subiektywizmu z wykluczeniem pytania o obiektywne istnienie ich punktu odniesienia, tzn. Boga. Mówi się wtedy, że wartości religijne stanowią uzewnętrznienie pewnej potrzeby ludzkiej, wprawdzie irracjonalnej, ale rzeczywistej i dlatego muszą być uznane. Wtedy Bóg będzie jedną z najwyższych idei, obok np. Historii czy Narodu. Jednak z nutą sceptycyzmu można zapytać, czy tak rozumiane wartości quasi-religijne są w stanie do końca spełnić przypisywaną im rolę. Bez wątplenia można zbudować i logicznie uzasadnić spójny i prawidłowy system wartości bez odwoływania się do Boga. Człowiek może poznać i uznać wartości, przynajmniej do pewnego stopnia, bez świa-

<sup>20</sup> Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei...*, s. 37.



domęgo uznania Boga. Jednak wydaje się, że system taki musi być co najmniej otwarty „w górę”, pozostawiając nierozstrzygniętym pytanie o Boga. Całkowite zamknięcie horyzontu na transcendencję nie pozostanie bez negatywnego wpływu na hierarchię wartości. Nie można bowiem mówić o wartościach absolutnych, np. o absolutnej wartości, jaką stanowi osoba ludzka i o związanych z nią niezbywalnych prawach, jeżeli odrzuci się Absolut. Bóg jest bowiem wartością jakościowo odmienną od wszystkich innych wartości sakralnych i właśnie w tym leży siła sensotwórcza uznania Go za wartość najwyższą. Wydaje się, iż negacja wartości najwyższej stanowi zniszczenie fundamentu, na którym opierają się inne wartości, jest czymś w rodzaju rozmagnesowania igły kompasu. Fakt ten wprawdzie nie przeczy istnieniu bieguna, ale sprawia, iż kompas staje zupełnie nieprzydatny. Z humanizmem bez Boga jest podobnie jak z ciętym kwiatem – nie wiadomo, jak długo wytrzyma.

#### 4. Działanie według wartości

Mówienie o działaniu według wartości<sup>21</sup> idzie krok dalej niż ich poznanie. Poznanie to dokonuje się – jeżeli pójść po linii pewnych przedstawicieli etyki wartości – w znacznej mierze intuicyjnie, poprzez spontaniczne odczuwanie. Myślenie i działanie według wartości zakłada nie tylko refleksję, ale także wysiłek woli. Idealny bądź intencjonalny, w każdym razie obiektywny sposób istnienia wartości etycznych sprawia, że mogą być one nie tylko doświadczane, ale są one człowiekowi zadane. Ma on je ciągle na nowo „sprowadzać” ze świata czystych idei i umożliwiać im inkarnację w rzeczywistość w konkretnych odniesieniach do drugiego człowieka.

W tym miejscu pojawia się jednak problem związany z poznaniem i uznaniem wartości. Jeżeli bowiem założymy obiektywne istnienie wartości i fakt, że ich doświadczenie powinno być dostępne każdemu człowiekowi, to jak wytłumaczyć nie tylko fakt negacji ich istnienia przez niektóre szkoły filozoficzne, ale także fakt ignorowania wartości przez rzesze ludzi w życiu praktycznym, a także fakt odmiennych, czasami sprzecznych ze sobą hierarchii wartości? Mówi się o powszechnym zjawisku zmian w świecie wartości (*Wertewandel*). Mówi się o erozji wartości lub odrobinę pozytywniej – o ich rozwoju. Zjawisko to miałoby przeczyć obiektywnemu, transhistorycznemu ich istnieniu i umacniać poglądy opowiadające się za relatywizmem i subiektywizmem aksjologicznym.

Z tymi faktami musieli zmierzyć się już twórcy etyki wartości, chociaż skala zmian była zapewne w ich czasach mniej dostrzegalna niż dzisiaj. Efektem ich refleksji może być konstatacja, iż fakt istnienia odmiennych hierarchii wartości, różniących poszczególne osoby i społeczeństwa, nie musi oznaczać relatywizmu i subiektywizmu aksjologicznego. Można bowiem róż-

<sup>21</sup> Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 481–497.

nice między odczuwaniem wartości wyjaśnić inaczej. Max Scheler twierdzi, iż nie wartości podlegają przemianie, ale stan rozwoju poczucia wartości (*Fühlfähigkeit*)<sup>22</sup>. W zakresie poczucia wartości może istnieć zjawisko braku wrażliwości na wartości, a nawet swego rodzaju ślepotą wobec wartości. Osoba, którą cechuje taka ślepotą, nie jest zdolna do postrzeżenia owego „błysku wartości” (*Aufblitzen der Werte*), który pojawia się we wzajemnym stosunku osoby i świata. Zatem nie wartości same w sobie noszą znamię historyczności, ale ich poznanie podlega historycznym procesom. Procesy te będą znały takie zjawiska, jak pogłębienie wrażliwości czy też wyakcentowanie niektórych wartości, a zaciemnienie innych.

W tym kontekście trzeba wskazać na zjawisko tzw. złudzeń aksjologicznych, czyli uznania za wartość czegoś, co nią nie jest. Powodem tych złudzeń może być kondycja osoby, związana z konkretnymi warunkami życia, które negatywnie wpływają na jej wrażliwość aksjologiczną. Innym aspektem jest to, co Scheler określił jako „resentymenty”<sup>23</sup>. Pojęcia tego używał już Nietzsche na określenie stanu psychicznego zdominowanego przez negację, swoistego „ducha zemsty” (*Geist der Rache*), spowodowanego niemożnością uzewnętrznienia negacji z powodu słabości czy lęku. W naszym kontekście pojęcie to oznacza uprzedzające nastawienie (*Vorverständnis*), uprzedzenie (*Vorurteil*), swoiste duchowe samozatrucie, które nie pozwala na odczucie i akceptację wartości i staje się przez to czynnikiem zakłócającym świadomość aksjologiczną.

Nicolai Hartmann mówi z kolei o zjawisku przesuwania się horyzontu aksjologicznego. Polega ono na swoistej „wędrowce” odczuwania osoby po polu wartości (jak wędruje snop światła reflektora), w wyniku której zwraca ona uwagę na nowe wartości, a ulega ślepotie bądź obojętności względem już poznanych<sup>24</sup>.

Jak powiedzieliśmy, wartości wyższe wskazują na zasadnicze warunki spełnionego życia osoby ludzkiej, dlatego też wychowanie do działania i podejmowania decyzji zgodnie z ich hierarchią i kierowanie się nimi w swoich życiowych wyborach będzie istotne dla udanego i szczęśliwego życia człowieka. Jeżeli przyjąć istnienie wartości w ich mnogości i hierarchicznym uporządkowaniu, to wtedy celem wychowania moralnego człowieka będzie doprowadzenie do tego, by zechciał swój osobisty system preferencji weryfikować poprzez odniesienie do „świata wartości”. Tak sformułowany postulat wychowawczy traci jednak odrobinę intelektualizmem, ponieważ operacja „weryfikacji” przywodzi na myśl skojarzenia ze szkolną klasówką lub też ze sprawdzaniem kwalifikacji pracownika w firmie zagrożonej masowymi zwolnieniami. Jak już jednak powiedzieliśmy, w dziedzinie wartości poznanie rozumowe jest zasadniczo ubogacone (ale nie zastąpione) przez swoiste poznanie zmysłowe, umożliwiające „odczucie”, doświadczenie warto-

<sup>22</sup> Por. W. Henckmann, dz. cyt., s. 92.

<sup>23</sup> Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki...*, s. 75n.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 170.

ści. Zatem podstawowym postulatem będzie – jak to określił Nicolai Hartmann – „przebudzenie organu wartości” (*Erweckung des Wertorgans*).

Jedną z zasadniczych reguł działania według wartości mówi o tym, iż wartości wyższej należy zawsze dać pierwszeństwo przed wartością niższą oraz że w sytuacjach splątania wartości pozytywnej i negatywnej ta ostatnia może co najwyżej być tolerowana, ale nigdy wprost chciana. O ile rzeczą godną pochwały i podziwu jest ryzykowanie wartości życia dla istotnych duchowych wartości, o tyle nigdy nie powinno się poświęcać etycznych czy religijnych wartości dla osiągnięcia wartości niższych. Danie wartościom niższym pierwszeństwa przed wyższymi może doprowadzić w ostateczności do destrukcji osoby. I tak np. kto traktuje wartości witalne jako jedynie prawdziwe, będzie uważał za etycznie dobre wszystko, co tylko w jakichś sposób służy tężyźnie fizycznej i zdrowiu (witalizm). Kryzys pojawi się wtedy, gdy wobec zasady: życie za wszelką cenę, zostanie postawione pytanie: „ale po co?”, a więc pytanie o sens<sup>25</sup>.

Wobec zasady pierwszeństwa wartości wyższych przed niższymi można oczywiście sformułować zarzut, iż np. w sytuacji głodu najpierw trzeba dać ludziom chleb, a dopiero potem mówić o wartościach duchowych. Jest to zupełnie oczywiste, ale takie sytuacje nie oznaczają autentycznego konfliktu wartości. Chodzi tutaj bowiem jedynie o czasowe odsunięcie wartości wyższych na rzecz tych bardziej koniecznych<sup>26</sup>. W takich wypadkach danie pierwszeństwa wartościom bardziej koniecznym stoi niejako „w służbie wartości wyższych”. Rozróżnienie Schelera między wartościami wyższymi i niższymi musi być zatem uzupełnione poprzez inne rozróżnienia, jak np. między wartościami bardziej i mniej nagłącymi lub też mocnymi i słabymi. Romano Guardini konstatuje coś, co nazywa „tragiczną regułą”: w rzeczywistości, w jakiej żyje człowiek, wartości są tym słabsze, im są wyższe i szlachetniejsze<sup>27</sup>. Fakt, iż w pewnych sytuacjach wartości niższe, ale bardziej nagłące mogą być preferowane przed wartościami wyższymi, ale mniej nagłącymi, skłonił Dietricha von Hildebranda do wprowadzenia obok rozróżnienia „moralnie dobry – moralnie zły” innego rozróżnienia: „moralnie poprawny – moralnie błędny” (*das sittlich Richtige – das sittlich Falsch*), przez co etyka wartości została odniesiona do realnej sytuacji, w jakiej dokonuje się działanie człowieka<sup>28</sup>.

Warto w tym momencie zacytować fragment *Twierdzy* Antoina de Saint-Exupéry'ego: „Od dawna nauczyłem się rozróżniać to, co ważne od tego, co pilne. Pilne jest, rzecz jasna, żeby człowiek jadł, gdyż bez pożywienia nie będzie człowieka i w ten sposób problem przestanie istnieć. Ale miłość, sens życia i smak rzeczy Boskich są ważniejsze [...]. Nie stawiam więc sobie pytania, czy człowiek będzie, czy też nie będzie szczęśliwym, czy będzie żył

<sup>25</sup> Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei...*, s. 38–43.

<sup>26</sup> Por. K. Hörmann, *Wert und Wertethik*, kol. 1717.

<sup>27</sup> Por. R. Guardini, dz. cyt., s. 30.

<sup>28</sup> Por. W. Henckmann, dz. cyt., s. 95.

w dostatku i wygodzie. Pytam przede wszystkim o to, jaki człowiek będzie dostatni, szczęśliwy i wygodnie żyjący [...]. Nie odrzucam bynajmniej zdobyczy człowieka, które pozwalają mu wstępować – jak po schodach – coraz wyżej. Ale nie chcę pomylić celu ze środkiem, schodów ze świątynią. Konieczne jest, aby schody dawały dostęp do świątyni, w przeciwnym razie będzie to świątynia bezлюдna. Ale ważna jest tylko świątynia. Konieczne jest, aby rodzaj ludzki trwał i miał do dyspozycji to, co pozwala mu wzrastać. Ale to wszystko tylko schody, prowadzące do człowieka. Dusza, którą mu zbuduje, będzie jak bazylika, bo tylko ona jest ważna. Potępiam was więc nie za to, że zależy wam na zwykłym życiu. Ale za to, że traktujecie je jako cel<sup>29</sup>.

Konieczność wychowania do działania według wartości ma swoje źródło w wolności człowieka. Pomimo bowiem szczególnej normatywności wartości wyższych, normatywność ta nie oznacza przymusu. Co więcej, im wyższa jest wartość, tym większa jest wolność jej uznania. Czy jednak podkreślanie myślenia i działania według wartości ma rzeczywiście tak istotne znaczenie? Romano Guardini wskazuje na fakt, iż właśnie odczuwanie wartości, fakt, iż to co wartościowe pociąga, fascynuje, daje radość, stanowi o smaku życia<sup>30</sup>. Życie blaknie, gdy człowiek przestaje postrzegać to, co wartościowe. Poczucie przesytu, nuda, poczucie pustki są efektem zaniku zdolności odczuwania tego, co wartościowe. Język niemiecki wyraża to w znamiennej grze słów: Jeżeli wszystkie pojedyncze otaczające człowieka byty i odniesienia są jednakowo ważne (*gleich gültig*), wtedy stają się one bardzo szybko obojętne (*gleichgültig*). Konieczność wysiłku w dziedzinie myślenia i działania według wartości wynika z możliwości wspomnianej wyżej częściowej ślepoty na wartości. Kultura osobista oznacza nic innego, jak tylko czujność, intensywność, wielostronność, ale też pewność, z jaką człowiek reaguje na to, co wartościowe w otaczającej go rzeczywistości.

W kształtowaniu wrażliwości na wartości, w wychowaniu do myślenia i działania zgodnie z nimi, żywotnie zainteresowane powinny być społeczeństwo i państwo. Jedynie bowiem pewna część życia społecznego da się regulować poprzez prawo, a i te regulacje bazują na pewnym konsensie etycznym i nie są możliwe do zrealizowania bez respektu ludzi dla pewnych wartości. Czynnikiem sprzyjającym doświadczeniu wartości może być publiczny dyskurs na ich temat. Fakt obiektywnego istnienia wartości nie sprzeciwia się temu, iż odkrywane są one w trakcie racjonalnego dyskursu i międzyludzkiej komunikacji. Wychowanie do myślenia i życia według wartości znajduje się również w centrum wychowania chrześcijańskiego. Warto w tym miejscu, w ramach teologicznego ekskursu do powyższych rozważań, zadać pytanie o sens mówienia o wartościach chrześcijańskich.

<sup>29</sup> A. Saint-Exupery, *Twierdza*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1985, s. 66–67.

<sup>30</sup> Por. R. Guardini, dz. cyt., s. 23–27.

## 5. Czy istnieją wartości chrześcijańskie?

W kontekście tego, co już zostało powiedziane, na powyższe pytanie trzeba by dać dwie z pozoru wykluczające się odpowiedzi. Najpierw trzeba udzielić odpowiedzi negatywnej. W przekonaniu teologii chrześcijańskiej Bóg stworzenia jest jednocześnie Bogiem odkupienia. Ponieważ jest to ten sam Bóg, a wartości są zakotwiczone w rzeczywistości, a nie jedynie w Jego arbitralnej decyzji, wobec tego nie ma dwóch odmiennych systemów wartości, pozachrześcijańskiego i chrześcijańskiego, które zawierałyby zupełnie inne, czasami sprzeczne ze sobą wartości. Wartości są rzeczywistością obiektywną, dlatego są jednakowe dla wszystkich. Chrześcijanie więc nie mogą podążać za innymi wartościami niż wszyscy ludzie dobrej woli. Są oni wprawdzie przekonani, iż uznawany przez nich system wartości jest głęboko zakorzeniony w wierze w Chrystusa i z niej wyrasta, ale jednocześnie może być uznany i poznany bez wyraźnego przyjęcia wiary w Chrystusa, gdyż odzwierciedla on to, co głęboko ludzkie. W zasadzie tak też jest. W zasadzie, gdyż odpowiedź powyższą należy koniecznie uzupełnić i w pewnym sensie zrelatywizować.

Obojętnie, czy opowiemy się za intuicyjnym poznaniem wartości, jak twierdził Scheler, czy też za ich uznawaniem na drodze intersubiektywnego dyskursu, wiara w Boga będzie czynnikiem dosyć istotnym w kształtowaniu wrażliwości na to, co rzeczywiście prawdziwe, dobre i piękne. Wśród pytań o to, jakie wartości rzeczywiście służą prawdziwemu i globalnemu dobru osoby ludzkiej, będzie też wspomniane już wyżej pytanie o „biegun”, o zakotwiczenie wartości, o to, co nadaje im ostateczny sens, a więc pytanie o Boga.

Na tym jednak nie kończy się wpływ wiary chrześcijańskiej na poznanie i uznanie wartości. Na pytanie o ostateczną normę moralności chrześcijańskiej można by odpowiedzieć, iż normą tą jest Osoba Jezusa Chrystusa. Jego słowa, ale też Jego życie, Jego sposób myślenia i wartościowania stanowią dla chrześcijan żywą normę postępowania. Oczywiście nie musi (i nie powinno!) to oznaczać biblijnego fundamentalizmu. Nie chodzi tutaj o proste naśladowanie postaw i słów Chrystusa. Chrześcijanie wierzą jednak nie tylko w prawdziwość nauki Chrystusa, ale też w głęboki związek egzystencjalny z Jego żyjącą Osobą. Związek ten wpływa nie tylko na stopień wrażliwości na świat wartości, ale może też wpłynąć na ich treść. Oczywiście nie w sensie totalnej odmienności od tego, co na płaszczyźnie ogólnoludzkiej może być uznane za wartość, ale na zasadzie pewnego „dopowiedzenia”, dookreślenia, pójdźcia krok dalej w tym samym kierunku, w jakim zmierzają wartości, które moglibyśmy nazwać humanistycznymi. Na ile chrześcijanie korzystają z możliwości, jakie daje im ich wiara, w zakresie poznania wartości i życia według nich jest odrębną kwestią. Często bywa jednak tak, że to właśnie ludzie „żyjący z wiary” (Rz 1,17) stają się dla ludzkości, i to zarówno dla wierzących, jak i niewierzących, swoistymi prorokami ukazującymi z całą wyrazistością niezafalszowane wydanie „aksjologicznego atlasu człowieka”.