

Janina Filek

## Kłopot z wartościami

Artykuł jest próbą pokazania niektórych trudności związanych zarówno z poznaniem wartości, jak i z ich urzeczywistnianiem w życiu społecznym, przy jednoczesnym przekonaniu o ich niezwyklej roli tak w kontekście rozwoju jednostkowego, jak też w kontekście poszukiwania dobrego (w znaczeniu dobrze funkcjonującego) społeczeństwa.

Słowa kluczowe: aksjologia, wartości, urzeczywistnienie wartości.

### 1. Istota problemu

Wiele rozważanych przez człowieka problemów natury etycznej okazuje się niezwykle złożonymi kwestiami. Jedną nich jest niewątpliwie kwestia wartości. Głównie dlatego, że – jak zauważa Władysław Stróżewski (1992, s. 57) – problematyka ta „po dziś dzień nie doczekała się jednoznacznych rozstrzygnięć”. W przypadku interesujących nas tu wartości etycznych złożoność ta ma wiele źródeł, zarówno w wymiarze epistemologicznym, ontologicznym, jak i praktycznym<sup>1</sup>.

---

Janina Filek  
Katedra Filozofii  
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie  
ul. Rakowicka 27  
31-510 Kraków  
filekj@uek.krakow.pl

<sup>1</sup> Przy zachowaniu klasycznego do czasów Kanta przekonania o wyższości ontologii nad epistemologią należałoby zacząć od wymiaru ontologicznego, tym bardziej że to kwestia sposobu istnienia wartości jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych momentów rozważań aksjologicznych, który wpływa na niezwyklej złożoność tego problemu i w jakiejś mierze także na sposób ich poznawania oraz urzeczywistniania. Tym bowiem, co w zakresie wartości „jest bodaj najbardziej kontrowersyjne, choć równocześnie najbardziej istotne i ważne, to sprawa sposobu istnienia wartości” (Stróżewski 1992, s. 57). Jednakże takie podejście prowadzi czasami do zbyt uproszczonego wniosku, iż jeśli filozofowie nie są zgodni co do sposobu ich istnienia, to nie ma sensu mówić o sposobie ich poznawania, a tym bardziej ich urzeczywistniania w życiu społecznym. Teza ta jest całkowicie sprzeczna z moim myśleniem o wartoś-

Złożoność problemu wartości w każdym z trzech wymienionych obszarów rzutuje niewątpliwie na kwestię ich realizacji, czyli zakres i poziom ich urzeczywistnienia, które z perspektywy kształtowania dobrze funkcjonującego społeczeństwa wydają się niezwykle istotne. Przy założeniu, że wartości etyczne są kluczowym czynnikiem konstytuującym wszelkie typy zbiorowości (od rodziny poprzez grupę społeczną czy lokalną, różnego rodzaju instytucje i organizacje aż po wspólnotę, jaką jest społeczeństwo), ostatecznie każda z wymienionych trudności może stać się barierą w ich budowaniu czy kształtowaniu. W największym stopniu owa złożoność dotyczyć będzie najistotniejszej z perspektywy tego tekstu wspólnoty, jaką jest społeczeństwo – określona terytorialnie zbiorowość ludzi połączonych siecią stosunków społecznych zapisanych w ich kulturze<sup>2</sup>.

Zacznijmy zatem od najistotniejszego w tym kontekście pytania: czy człowiek może się obejść bez wartości (oczywiście w ich etycznym wymiarze)? Albo nieco inaczej: czy można zbudo-

---

ciach, stąd odwrócenie porządku, w ramach którego to epistemologia zdaje się filozofią pierwszą.

<sup>2</sup> Ze względu na główny temat tych rozważań, jak i wielość różnego rodzaju ograniczeń, świadomie abstrahuję od największej wspólnoty, jaką w rzeczywistości jest ludzkość w ogóle, bowiem w tym obszarze zakres złożoności, a zatem i trudności zwiększa się w postępie geometrycznym i aktualnie urzeczywistnianie wartości w tym wymiarze wydaje się nie do ogarnięcia, co nie oznacza, że nie będzie to możliwe w przyszłości.

wać trwałe społeczeństwo, nie odwołując się do wartości?<sup>3</sup>

Podejmując trud rozstrzygnięcia powyższego pytania, należy zauważyć, że w historii myśli filozoficznej pojawiały się stanowiska, w ramach których odpowiadano na nie negatywnie, nie dostrzegano bowiem znaczenia wartości. Taką postawę przyjmowali już sofisci w starożytnej Grecji. Opierając swoje myślenie o społeczeństwie na zasadzie sensualizmu, głoszącego, że wiedzę prawdziwą poznajemy za pomocą zmysłów, czy na zasadzie relatywizmu (subiektywizmu), głoszącego, że prawda jest zależna od jednostkowego punktu widzenia, zatem każdy będzie postrzegał inną prawdę, czy też na zasadzie pragmatyzmu, zakładającego, że ważna jest tylko ta prawda, która jest praktyczna – sofisci ostatecznie nie pozostawiali miejsca dla wartości jako elementu konstytuującego społeczeństwo. W długiej historii myśli etycznej pojawiały się także stanowiska, w ramach których wprost lub w zawołany sposób twierdzono, że wartości etyczne nie są potrzebne. Przykładowo według Machiavellego cnota (*virtù*) pozostawała jedynie zbiorem specyficznych sprawności politycznych: energii, inicjatywy, zdolności do podejmowania decyzji i szybkiego działania. Niektórzy z myślicieli choć dostrzegali wartości, nie doceniali ich albo nie uważali, że pewne konsekwencje proponowanych przez nich teoretycznych rozwiązań w praktyce prowadzą do zaniku wartości etycznych. Byli też i tacy, którzy uważali, że skoro wartości ulegają znaczącym historycznym przekształceniom, to nie warto, a nawet nie należy w oparciu o nie budować społeczeństwa (relatywiści etyczni).

<sup>3</sup> Józefa Tischnera (1982, s. 482), który także prowadził rozważania wokół wartości, interesowały pytania: „czy nasze myślenie jest myśleniem według wartości?” i „czy jesteśmy w stanie w naszym myśleniu pozbyć się myślenia według wartości?”. To drugie pytanie wydaje się zbieżne z powyżej prezentowanymi. Z kolei Hans Joas (2009, s. 10) zwraca uwagę, iż można postawić wiele pytań o wartości: czym właściwie jest wartość? na czym polega relacja między wartościami a ich mocą wiążącą? i inne. Jednak najbardziej interesującym z perspektywy rozważań prowadzonych w tym tekście wydaje się pytanie: „Czy pojęcie wartości może nadal pozostawać jednym z kluczowych pojęć nauk społecznych, skoro rozpoznane zostały trudności z jego operacjonalizacją...?” (ibidem).

Można też jednak wskazać i takich badaczy, którzy wybierali z zestawu wielu wartości jedną jako panującą nad innymi, co prowadziło nieraz do osłabienia pozostałych lub nawet ich zaniku zarówno w wymiarze teoretycznych rozważań, jak i praktyki społecznej. Rozjaśnienie jednej wartości – jak przestrzega Tischner – prowadzi nieraz do zaciemnienia innych, na które nie pada snop światła. Te nieoświetlone pozostają w mroku. Takie stanowisko zdają się zajmować niektórzy skrajni liberałowie, uznając wolność za wartość nadrzędną (dominującą), w obronie której można by nawet poświęcić inne ideały, o ile stanęłyby na drodze do jej realizacji. Jak pokazuje praktyka życia społecznego, doświelenie wolności powoduje zaciemnienie wielu innych wartości, choćby takich jak sprawiedliwość czy solidarność. Jak zauważa Kazimierz Sosenko (2016, s. 52): „współczesny liberalizm ekonomiczny zastąpił sprawiające trudności interpretacyjne filozoficzne pojęcie wolności technicznym pojęciem wyboru maksymalizującego użyteczność”. Jednakże, jak stwierdza dalej, indywidualny wybór dokonywany na podstawie subiektywnych preferencji (pojęcie wprowadzone przez ekonomię marginalistyczną) nie znajduje uzasadnienia w „obiektywnym porządku wartości”, dlatego też „nie może się przekształcić w wolność pozytywną, polegającą na wytyczeniu i realizacji doniosłych społecznie celów” (ibidem).

Niezależnie jednak od takich ujęć (w jakimś zakresie niechętnych wartościom) mamy też do czynienia w filozofii współczesnej z niezwykle wysokim wzrostem zainteresowania problematyką wartości. Liczba prac jej poświęconych oraz toczonych sporów wskazuje na dużą popularność tej problematyki. Zatem jeśli popatrzyć na historię wartości, to z jednej strony mamy grupę zagorzałych ich przeciwników, z drugiej zaś – wielu zdecydowanych zwolenników. Spory wokół wartości niezależnie od liczby jednych czy drugich zdają się wyraźnym lub – co najmniej – wystarczającym dowodem na ich istotność i przydatność, co zresztą potwierdza większość etyków. Tischner (1982, s. 481) podkreśla nie słabnące zainteresowanie problematyką wartości i sądzi, że dowodzi to tego, iż „uświadomiliśmy sobie sytuację jakiegoś kryzysu, w której odeszła od nas pewność tego, co podstawowe”. Być może

intuicja Tischnera wskazuje na pewną specyfikę wartości. Gdy społeczeństwo funkcjonuje „wokół wartości”, czyli buduje na nich swoją integralność, wtedy mniej się nimi interesujemy. Stają się one jednak coraz bardziej znaczące w momencie jakiegoś istotnego zagrożenia czy kryzysu, a więc kiedy tracimy fundament, czyli trwałą podstawę, naszego wspólnego istnienia. Takie ujęcie wartości wskazuje nie tylko na ich istotny funkcjonalny charakter, ale także na ich kreatywną lub naprawczą moc społeczną.

Również część socjologów podziela ten punkt widzenia, opisując społeczeństwo w oparciu o fenomen kultury ufundowany właśnie na wartościach, a zatem na systemie aksjonormatywnym (Sztompka 2002, s. 257–287)<sup>4</sup>.

Z drugiej jednak strony w wymiarze praktyki życia społecznego mamy do czynienia z coraz bardziej widocznym zjawiskiem odchodzenia od aksjologii, zauważalnym nie tylko na Zachodzie (Tischner 1982, s. 481), ale odczuwalnym coraz mocniej także i w naszym kraju (Dylus 1996; 1997). Należy jednak zauważyć, że owo odchodzenie przybiera różne postacie.

Pierwsza, którą odnajdujemy w łonie samej filozofii, inspirowana jest odmiennym podejściem do wartości, jak np. u Friedricha Nietzschego (idea przewartościowania wartości) czy u Martina Heideggera (w obronie „prawdy bycia”)<sup>5</sup>. Innym powodem tego odchodzenia od wartości jest radykalizm stanowiska empiryzmu logicznego, będący jawnym atakiem na świat wartości (Filek 1996), który najprościej można zaprezentować przez myśl Ludwiga Wittgensteina (1970, s. 85): „Jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć”, co

<sup>4</sup> Działanie ludzkie socjologowie ujmują zazwyczaj jako dwuczłonowy kompleks: „z jednej strony pewnych środków, sposobów, metod postępowania i z drugiej strony celów, do których te środki, sposoby czy metody mają prowadzić. (...) Takie reguły, których przedmiotem są sposoby czy metody działania, środki stosowane dla osiągnięcia celu, nazwiemy normami kulturowymi. Mówią one, co ludzie powinni robić. Natomiast takie reguły, których przedmiotem są cele działania, nazwiemy wartościami kulturowymi” (Sztompka 2002, s. 258–259).

<sup>5</sup> Choć, jak zauważa Jacek Filek (1996, s. 21), „wydaje się jednak, iż główna siła ataku Heideggera nie trafia w wartość samą...”.

oznacza nie mniej, ni więcej jak to, że o wartościach nie da się mówić.

Natomiast druga postać ma wymiar ekonomiczny. Wartość nabiera wymiaru materialnego, a system wartości zostaje w dużym stopniu zastąpiony mechanizmem wolnorynkowym. Jeśli dobro-byt pojmowany jest jako dobrobyt w sensie czysto materialnym, a nie egzystencjalnym, wtedy – jak zauważa Jacek Filek (1996, s. 21) – „wartość przestaje być doświadczanym domaganiem się »wartościowego« sposobu bycia i staje się zaledwie czymś przedmiotowym”, czyli zwykłym pożądaniem zaspokojenia praktycznej potrzeby. Dominacja ujęcia materialnego prowadzi do zaniku wartości ujmowanych w perspektywie duchowo-egzystencjalnej. Wartość niematerialna sięga zatem bruku. Oczywiście filozofowie zdecydowanie mocniej koncentrują się na wartości moralnej, zaś np. socjolodzy czy niektórzy ekonomiści na tej materialnej. Należy jednak zaznaczyć, że zaproponowany tu podział ma jedynie wymiar pogładowy (porządkujący nieco złożoność czynników destrukcyjnych), bowiem gdy np. zatrzymamy się przy stanowisku znanym jako postmodernistyczne, wiążącym się z poczuciem schyłkowości cywilizacji jako zbioru określonych systemów (w tym także wartości), nie tak łatwo będzie określić, ile jest w nim wątpliwości wobec samego systemu wartości w jego wymiarze filozoficznym, a ile uznania, że rynek jest najbardziej optymalnym narzędziem rozstrzygającym, a zatem znakomicie zastępującym słabości skomplikowanego świata wartości. Niewątpliwie jest jednak to, że postmodernizm, proponując w miejsce racjonalizmu naszej epoki intelektualną różnorodność, do której należy dążyć na drodze dekonstrukcji, przy okazji przyczynił się również do istotnej dekonstrukcji świata wartości moralnych poprzez dość radykalne ich zrelatywizowanie.

Z burzliwego rozwoju myśli aksjologicznej, pełnego napięć, dyskusji oraz wielości stanowisk, zdaje się przeziierać obraz namysłu nad wartościami rozwijającego się w sposób cykliczny: od przyływów do odpływów. Każdy odpływ zdaje się dowodem słabości aksjologii, jej niezdolności do urzeczywistnienia wartości w życiu społecznym, a tym samym utraty wiary w ich moc. Każdy zaś przyływ jest kolejnym powrotem

do myślenia o wartościach, a zatem swobodnego rodzaju dowodem na znaczenie takiej refleksji, ale też potwierdzeniem wzrastającej dojrzałości członków zbiorowości i ich wiary<sup>6</sup> w to, że można wokół ideałów aksjonormatywnych integrować członków zbiorowości oraz budować lepiej funkcjonujące społeczeństwo.

## 2. Złożoność w wymiarze epistemologicznym

Jednym z powodów złożoności epistemologicznej jest trudność w uchwyceniu wartości jako przedmiotu badania, czyli ich nieuchwytność, czasami prowadząca nawet do ich utraty. Jak zauważa Filek (1996, s. 11): „Wszelkie badanie, będąc ze swej istoty świadectwem wymykania się jego przedmiotowi, jest zarazem ryzykiem całkowitej jego utraty”. Owo zagrożenie może przyjąć dwa wymiary. Badanie może podważyć samą wartościowość wartości (zanegować wartość, ingerencja w nią może ją bowiem zniszczyć) lub spowodować jej zniekształcenie (znacząco ją zdeformować). Problem zatem tkwi w nieodpowiedniości stosowanego rodzaju badania, ponieważ niektóre z metod powodują, że badający ustawia się albo obok wartości, albo – co gorsza – ponad wartością, którą analizuje, nie trafiając w to, co jest jej istotą.

Dodatkowa trudność o charakterze poznawczym pojawia się w momencie, gdy badacz stara się dotrzeć do genezy wartości i przyczynowo wyjaśnić to, co aksjolodzy nazywają „doznawaniem wartości”. Stanowisko Hegla (1963, s. 484–485) w tej kwestii zawiera się w zdaniu: „Jeżeli stawiam kwestie ich powstania i zawężam do sprawy ich pochodzenia – stoję już właściwie ponad nimi”. Dlatego też dotarcie do istoty wartości okazuje się tak skomplikowanym i złożonym procesem. Stąd łatwiej czasami powiedzieć, „czego nie wiemy o wartościach” (por. Ingarden 1970), niż rzeczywiście je opisać w sposób, jakiego wymagałaby myśl naukowa i oczekiwaliby różnego rodzaju

architekci społeczeństwa, chcący posłużyć się nimi jako drogowskazem czy narzędziem oceny. Z drugiej jednak strony mamy do czynienia z nieustannymi próbami dotarcia do genezy wartości. Przykładowo Hans Joas (2009, s. 10) przyjmuje odmienne od heglowskiego stanowisko i swoją książkę, pod znamienym tytułem *The Genesis of Values*, rozpoczyna od zdania: „Niniejsza książka stawia proste pytanie: jak powstają wartości i ich moc wiążąca”<sup>7</sup>.

Badanie wartości w kontekście ich pochodzenia wskazuje na trudność jeszcze w innym wymiarze, tym razem bardziej powierzchownym. Dotyczy on nie samego pochodzenia wartości, ale historycznego rozwoju jej pojęcia. Historia ta nie jest całkiem typowa jak na termin filozoficzny, bowiem pojęcie wartości jest jednym z nielicznych zaczerpniętych przez filozofię z ekonomii – zupełnie odwrotnie niż to miało miejsce np. z pojęciami wolności czy dobra, zaczerpniętymi przez ekonomię z filozofii.

Wartość jako pojęcie filozoficzne pojawiło się dość późno. Jak zauważa Stróżewski (1981, s. 12), nie tylko samo pytanie o wartość bytu nie pojawiło się w sposób jednoznaczny (*expressis verbis*) w starożytności (jak większość istotnych do dzisiaj pytań filozoficznych), ale „nie pojawiło się nawet samo pojęcie wartości”, chociaż – jak sam dalej zauważa – „odpowiedzi na pytanie o *arche* ukazują, że w gruncie rzeczy i ono było w nich implikowane”.

Zatem termin „wartość” nie był używany przez myślicieli starożytności i średniowiecza, chociaż, jak zauważają znawcy przedmiotu, samo pojęcie aksjologii (czyli nauki o wartościach) powstało z połączenia starogreckiego terminu *aksios*, oznaczającego głównie „warty”, „godny”, „cenny”, oraz bardzo bogatego w znaczenia filozoficzne słowa *logos*, pojawiającego się tu w znaczeniu nauki. Dlatego też, choć powszechnie za ojców aksjologii uważa się Maxa Schelera i Nicolaię Hartmanna<sup>8</sup>, niektórzy badacze podejmują trud odnalezienia

<sup>6</sup> „Oczywiście nadzieja, iż rzetelny namysł nad istotą wartości etycznych może mieć jakiś udział w »wyjednanu ich przyjęcia«, pozostać musi tylko nadzieją (Filek, 1996, s. 15).

<sup>7</sup> W następnym zdaniu autor odpowiada na to fundamentalne pytanie: „Wartości powstają jako składnik doświadczenia w procesie kształtowania się jaźni (*Selbstbildung*) oraz przekraczania jaźni (*Selbsttranszendens*)” (Joas 2009, s. 10).

<sup>8</sup> Warto zauważyć, że model etyki opartej na wartościach miał stanowić przeciwwagę dla etyki kodeksowej

refleksji nad wartościami i odkrywają jej istotne elementy już we wcześniejszych koncepcjach.

Przykładowo niektórzy doszukują się refleksji nad wartościami już w Platonskiej koncepcji idei czy Arystotelesowskiej koncepcji dobra (Stróżewski 1992), inni zaś uważają, że to „Immanuel Kant jest (...) tym myślicielem, który zainicjował filozofię wartości” (Filek 1996, s. 18). To przecież Kant (1971, s. 70–71) potocznemu słowu „wartość” nadał filozoficzny sens, utożsamiając ją z godnością ludzką i rozróżniając wartość względną, przysługującą rzeczom, od wartości bezwzględnej, przysługującej jedynie człowiekowi.

Z faktu, że pojęcie wartości zostało przez filozofów zaczerpnięte z ekonomii, gdzie *axios* oznaczało cenę (zgodnie zresztą z jednym z wcześniejszych greckich znaczeń), wynika, iż na początku służyło ono do materialnej wyceny dóbr pojawiających się na rynku. Być może owo ekonomiczne znaczenie ciąży etycznemu tak dalece, że dotarcie do czystej wartości (samej w sobie) staje się wyjątkowo trudne. Istnienie obok siebie dwóch znaczeń wartości (nierzadko się wykluczających), czyli tego o konotacji etycznej oraz tego materialnego, dotyczącego wyceny przedmiotu, ma poważne konsekwencje. W perspektywie naukowo-metodologicznej po jednej stronie mamy bowiem etykę z jej systemem wartości, po drugiej – ekonomię jako naukę pozytywną, czyli koncentrującą się na faktach, a wolną od wartości w sensie etycznym, zatem abstrahującą od tychże czy od powinności moralnych. Wprowadzie za Anielą Dylus (1996, s. 61–77) można by powiedzieć, że to właśnie pojęcie wartości (czyli perspektywa aksjologiczna) łączy etykę i ekonomię, lecz rzeczywistość potwierdza raczej odchodzenie podmiotów gospodarczych od wartości etycznych, z czego wynikałoby, iż sąd Dylus jest albo sądem życzeniowym czy projektującym, albo jedynie powierzchownym stwierdzeniem ich związków. Praktyka życia gospodarczego wskazuje zdecydowanie na znacząco odmienny sposób rozumienia wartości niż ten przyjmowany przez etyków, co niewątpliwie przyczynia się do kłopotów z ich urzeczywistnieniem w szeroko rozumianej przestrzeni społecznej.

(np. chrześcijańskiej), kantowskiej (określanej jako formalna) czy pragmatycznej (Stróżewski 1981, s. 12).

Natomiast w wyniku odmienności tych podejść w perspektywie antropologiczno-etycznej mamy z jednej strony do czynienia z wizerunkiem człowieka w ujęciu Kanta, według którego bezwzględna wartość przysługuje jedynie istocie ludzkiej, z drugiej zaś – *homo oeconomicus*, któremu nierzadko zarzuca się aksjologiczną ślepotę (pomimo „sprawnego” operowania wartościami), a w najbardziej skrajnym przypadku *homo pecuniosus*, człowieka-pieniądza nastawionego wyłącznie na liczenie.

Wspomniany problem zaniku roli wartości we współczesnej praktyce społeczno-ekonomicznej jest niewątpliwie jednym z czynników, które zainspirowały komunitarian do wejścia w poważny spór z myślicielami liberalnymi (Komunitariańska... 2004). Intensywność owego sporu dość wyraźnie wskazuje na aktualność problematyki aksjologicznej (Miklaszewska 2016; Grygieńć 2016; Kwarciański 2016). W ujęciu Charlesa Taylora (2012) utylitaryzm i kantyizm to dwa stanowiska kluczowe we współczesnej filozofii moralności. O ile pierwszy dla uzasadniania czynów odwołuje się do racjonalnej kalkulacji interesów, o tyle drugi – do wolności pojmowanej jako samostanowienie, ale także do godności istoty ludzkiej, będącej wartością fundamentalną. I właśnie permanentne utylitarne pomijanie przez ekonomistów i polityków pojęcia godności człowieka jako istoty racjonalnej lub banalizowanie tej myśli doprowadziło do sytuacji, w której „filozofowie moralności, określając, co powinno się czynić, skupiają się nie na pojęciu dobra i tego, co wartościowe, lecz na zasadach kierujących działaniem” (ibidem, s. 164–165). „Pomysł, że nasza myśl moralna winna zajmować się różnymi wizjami tego, co jakościowo wyższe, nie jest nawet nigdy rozważany” (ibidem, s. 165–166). Oczywiście swoistego rodzaju obrona wartości prowadzona przez komunitarian ma wiele inspiracji odległych od interpretacji schelerowsko-hartmannowskiej, jednak niezależnie od tego faktu ich namysł nad wartościami ma charakter jednej z kolejnych prób powrotu do wartości.

Być może najpoważniejszym powodem złożoności epistemologicznej jest niezwykle trudny i skomplikowany proces przekładalności rozważań teoretycznych nad wartościami etycznymi na działania, w ramach których miałyby one zostać

zrealizowane. Dowiadywanie się bowiem o wartościach, analizowanie ich czy rozważanie sposobu ich istnienia, zatem wiedza o nich, są czymś różnym od doznawania wartości, na którym skupiają się aksjologicy o orientacji fenomenologicznej.

Zgoła innym problemem związanym z poznaniem wartości i działaniem zgodnie z nimi jest kwestia ich komunikowalności. Czasami ich publiczne ujawnienie ma charakter instrumentalny, a nawet „przemocowy” (najbardziej dobitnie na ten problem wskazuje myśl Nietzschego [1913, s. 159]: „Waszymi wartości i słowy o złym i dobrym czynicie przemoc, wy, twórcy wartości”). Różnego rodzaju koncepcje ideologiczne wielokrotnie nadużywały (w najbardziej odległy od platońskiego sposobu widzenia idei) różnych wartości, by zapewnić panowanie „nielicznych wtajemniczonych” nad „wieloma nie do końca świadomymi” dla ich pozornego uszczęśliwienia. Niestety wszystkie systemy totalitarne odwoływały się do różnego rodzaju wartości, szczególnie do tych, które w perspektywie społecznej brzmiały obiecująco, choć posługiwały się nimi jedynie w wymiarze instrumentalnym – dla celów panowania, a nie urzeczywistnienia ich czy budowania bardziej dojrzałego społeczeństwa.

Z drugiej strony publiczne nieujawnianie znaczenia wartości ogranicza ich rozpowszechnianie się i rozumienie, stanowi zatem kolejną barierą w ich urzeczywistnieniu. Nieujawnianie czy zwykłe pomijanie wartości w przestrzeni społecznej ma co najmniej trzy wymiary.

Najbardziej radykalny z nich polega na zaprzeczeniu sensowności opierania działania na wartościach etycznych. Mamy z nim do czynienia w świecie polityki, której przedstawiciele świadomie abstrahują od respektowania norm społecznych opartych na wartościach, przedkładając cele polityczne swego ugrupowania nad cel społeczny. Argumentują to najczęściej niezwykłą skutecznością metod wolnych od wymiaru etycznego, przykładowo prowadząc negatywną bądź oszczerczą kampanię marketingową wobec konkurenta politycznego czy składając obietnice przedwyborcze niemożliwe do realizacji. Wprawdzie Arystoteles uznał politykę za roztropną troskę o dobro wspólne, zatem jej celem miało być dobro wspólnoty, jednak współcześnie wiele spośród działań podejmowanych przez

polityków pozostaje dalece niezgodnych z tym rozumieniem. I choć po stokroć myśliciele i różnego rodzaju specjaliści powielają przekonanie, że każdy porządek polityczny jest zbudowany na wartościach<sup>9</sup>, to w praktyce w świecie polityki sprowadzane są one do wartości pragmatycznych (użytecznych), pozwalających zrealizować wyłącznie ustalony cel partyjny. Kategoria odpowiedzialności społecznej jest słabo obecna w myśleniu i działaniu politycznym, a zasada powinności sprowadzona zostaje najczęściej do interesu własnego ugrupowania. W gruncie rzeczy nie ma tu miejsca dla wartości.

Drugi z wymiarów nieujawniania wartości, charakterystyczny dla świata gospodarczego, polega na pomijaniu ich, o ile kolidują z celem, jakim jest realizacja interesu firmy. Wprawdzie wartość nie jest tu eliminowana, ale zostaje jej po pierwsze nadany charakter materialny, a po drugie najwyższa wartość zostaje utożsamiona z zyskiem lub bezpośrednio z pieniądzem – co, jak zauważył Georg Simmel (2012), ma dla wartości innych niż materialne negatywne konsekwencje. Wzrost siły pieniądza odbywa się za cenę osłabienia innych wartości. Rośnie zatem znaczenie wartości pragmatycznych, a kryterium porządkującym sferę aksjologii staje się mechanizm rynkowy, bowiem to pieniądz nadaje rzeczom wartość. W takim świecie wartości niematerialne stają się zatem niewidoczne<sup>10</sup>.

Tam gdzie filozofowie mówią „wartość”, tam ekonomiści zazwyczaj myślą o interesie (Węgrzecki 2005b)<sup>11</sup>. Z pewnym smutkiem można powiedzieć, że takie podejście do etyki i wartości wspierają filozofowie analityczni, zazwyczaj prezentujący użyteczny punkt widzenia (Hare 2001; Brandt 1996; Hołówka 2001).

<sup>9</sup> Potwierdza to sformułowanie z encykliki *Centesimus annus* (Jan Paweł II 1991): „historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”.

<sup>10</sup> Stąd praca Michaela Sandela (2012) *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, odnosząca się krytycznie do dominacji pieniądza jako jedynego nośnika wartości.

<sup>11</sup> Adam Węgrzecki (2005a, s. 30), analizując aksjologiczne tło konfliktu interesu, pisze: „konflikt interesu jest zarazem szczególną »grą wartości«, czy też lepiej to ujmując, grą, do której wciągane są wartości”.

Trzeci sposób nieujawniania wartości to zapomnienie o nich przy jednoczesnym głębokim przekonaniu o ich stałym urzeczywistnianiu. Z takim zjawiskiem pomijania przez zapomnienie mamy do czynienia na poziomie edukacji. Edukacja w krajach demokratycznych oparta jest niewątpliwie na systemie wartości etycznych, a dokładniej odwołuje się do nich w każdym ze swoich uzasadnień. Powszechnie sądzi się, że to na poziomie tej edukacji wszyscy członkowie społeczeństwa zapoznają się z właściwym dla danej kultury systemem wartości oraz normami moralnymi, które stanowią jego fundament. Jeśli jednak przyjrzeć się konkretnym działaniom, z jakimi mamy do czynienia w tym obszarze, bez względu na to, czy chodzi o nauczanie w ramach szkolnictwa podstawowego, średniego i wyższego, czy też o ideę permanentnej edukacji lub edukacji obywatelskiej, to stajemy przed problemem, jak instytucje odpowiedzialne za kształcenie w praktyce urzeczywistniają wartości, do których zostały powołane<sup>12</sup>.

### 3. Złożoność w wymiarze ontologicznym

Problemy natury epistemologicznej, a więc dotyczące poznania, to niejedyna bariera, przed którą staje każdy zapytujący o wartości. Niewątpliwie jednym z najtrudniejszych zagadnień jest zasygnalizowany już problem sposobu istnienia wartości. Myśliciele od stuleci zastanawiają się, czy wartości są wynikiem twórczej myśli człowieka czy są one autonomicznym, niezależnym od niego bytem. Bez względu jednak na to, czy są owocem myśli człowieka<sup>13</sup> czy istnieją od niego niezależnie, jak uważali Scheler i Hartmann, pojawia się kolejne pytanie. Jeśli w ogóle istnieją, to z jakim rodzajem bytu mamy tu do czynienia? Rozważania Romana

<sup>12</sup> Jak zauważa Jacek Hołówka (2001, s. 207): „wiele istniejących instytucji utrwała niepożądane lub wprost niemoralne relacje między ludźmi, niszczy ich uprawienia, pogłębia nierówności, krzewi nietolerancję”.

<sup>13</sup> Według Nietzschego (1913, s. 76): „Wartości nadał rzeczom człowiek w potrzebie samozachowawczej”, według Heideggera (1997, s. 155): „Wartość jest uprzedmiotowieniem celów związanych z potrzebami przedstawiającego urządzenia się w świecie jako obrazie”.

Ingardena (1989, s. 337) wskazują na złożoność tego pytania i wynikającą stąd trudność:

Wartości **nie są** ani w tym sensie **realne**, w jakim realny jest prąd elektryczny przepływający przez drut, ani w tym sensie realne jak realny jest np. gniew ludzki czy zachwyty, ale też wcale **nie są** tylko **intencjonalnymi odpowiednikami** naszych uczuć, pożądań, pomysłów czy ocen. Trzeba by tu szukać jakiejś drogi pośredniej, jakiegoś **odmiennego** *modus existentiae* (...).

Ze względu na wspomniane powyżej trudności, jak i na zadanie, jakie stawiają przed nami ojcowie aksjologii, łącząc refleksję o wartościach ze stawianiem się człowiekowi, w dalszej części artykułu odniesiemy się głównie do ich rozważań (z raczej okazjonalnymi wypadami ku przemyśleniom innych autorów). Po części dlatego, iż to oni ukazali należną wagę wartości, w tym również tych etycznych, ale też dlatego, że ich podejście pozostaje w zgodzie z koniecznością nie tylko poznawania wartości, ale też ich wdrażania (poprzez fenomen „domagania się”).

Nie podejmując się rozstrzygnięcia nadzwyczaj trudnego problemu sposobu istnienia wartości, warto jednak za myślicielami, którzy głębiej zbadali tematykę aksjologiczną, zauważyć, że w ramach dochodzenia do istoty wartości – i odwołujemy się tu głównie do ujęć Schelera i Hartmanna oraz ich kontynuatorów – wyróżnić trzeba wartości „same w sobie”, które należą niewątpliwie do innego porządku niż porządek otaczającej nas rzeczywistości. Jak zauważają owi myśliciele, wszelkie badanie nad wartościami wymaga odróżnienia wartości samej, rozumianej jako jedność idealnych jakości aksjologicznych i momentu domagania się (Filek 1996, s. 57), od wartości konkretnej, czyli wartości czegoś<sup>14</sup>. Ponadto konieczne zdaje się odróżnienie wartości skonkretyzowanej od jej nosiciela. Tym ostatnim nie może być jednak przedmiot: „Mówienie o wartościach przedmiotów to tylko symptom cywilizacji rzeczy” – jak zauważa Filek (1996, s. 27). Nosicielem wartości etycznych może być

<sup>14</sup> Ingarden stał na stanowisku, iż wartości nie są czymś osobnym, lecz zawsze są wartością czegoś, choć – jak zauważają późniejsi badacze – miał głównie na myśli wartości estetyczne.

jedynie osoba, choć w rzeczywistości ona „nie tyle »niesie«, co raczej »wnosi« wartość, a jej ostatecznym nosicielem jest świat człowieka, wspólnota osób” (ibidem). Przy takim rozumieniu nie chodzi jedynie o to, aby okazać się człowiekiem wartościowym (sprawiedliwym, wolnym, uczciwym czy prawym), lecz o to, by były obecne sprawiedliwość, wolność, uczciwość, prawość (oraz inne wartości) nie jako jedne z wielu idei, ale jako stałe fundamenty tego świata. „Dlatego w aksjologii trzeba wyraźnie odróżniać doświadczenie wartości »przed czynem« i doświadczenie wartości »po czynie«. Są to dwa różne doświadczenia i dwa różne wymiary wartości” (ibidem, s. 16).

Moc wartości samej wyrażona zostaje w akcie domagania się jej, którego nie należy jednak wiązać z siłą atrakcji. Należy przy tym zauważyć, że wartość sama oraz fenomen domagania się charakteryzują wyłącznie wartości pozytywne, które *notabene* uznane zostały za podstawowe pojęcie aksjologii (ibidem, s. 213). Tym, co charakteryzuje realizację wartości, czyli pojawienie się jej *in concreto*, jest połączenie wartości samej z momentem domagania się (Ingarden [1970, s. 233] sądził, że dla każdej wartości charakterystyczna jest pewna powinność istnienia). Aby jednak urzeczywistnić wartość, musi wcześniej istnieć owa wartość sama, czyli zostać uświadomiona jej treść oraz uświadomiony/zrozumiany/usłyszany jej moment domagania się urzeczywistnienia, czyli coś, co skłania nas czy zobowiązuje do jej realizacji. Rzecz jednak w tym, że bez czucia fenomenowi domagania się człowiek pozostaje głuchy na to wezwanie, na ich istnienie. Trzeba być zatem dojrzałym i przygotowanym na ten głos. Ponadto owo domaganie się jest dla człowieka zadaniem dość niewygodnym, gdyż wartości wymagają „od nas, byśmy byli inaczej, niż jesteśmy, i postępowali inaczej, niż postępować jesteśmy skłonni” (Hartmann 1955, za: Filek 1996, s. 64). Warto w tym miejscu zauważyć, że kategoria domagania się zastępuje poddaną krytyce przez Schelera kategorię powinności, używaną wcześniej dla wykazania zakresu właściwego ludzkiego działania w perspektywie etycznej, choć nie wszyscy współcześni badacze ową krytykę znają lub podzielają (Majcherek 2011).

Kolejnym problemem utrudniającym urzeczywistnianie wartości po stronie ontologicznej

jest ich konflikt (zob. Filek 2005). Nie wchodząc zbyt głęboko w rozważania aksjologiczne, wystarczy może wspomnieć o trzech poziomach tego konfliktu.

Z pierwszym poziomem mamy do czynienia, gdy wartość pozytywna przekształca się w negatywną<sup>15</sup>. Problem pojawia się w momencie, gdy wartość pozytywna, jaką jest przykładowo solidarność, niezauważalnie zamienia się w swoje przeciwieństwo, służąc np. ukryciu nieuczciwości przedstawicieli jakiejś grupy zawodowej, i tym samym osłabia swoją pozytywność (siłę lub moc solidarności). Nawiasem mówiąc, zjawisko to, czyli niewłaściwe „używanie wartości” z istoty swej pozytywnych, jest moim zdaniem jednym z powodów krytyki aksjologii jako „niewydolnej społecznie”.

Z drugim poziomem konfliktu mamy do czynienia, gdy jedna wartość występuje przeciw innej. Problem pojawia się w momencie, gdy w konkretnej sytuacji nie da się urzeczywistnić dwóch wartości naraz. Jako przykład takiego konfliktu najczęściej w literaturze przedmiotu podawana jest antynomia miłości i sprawiedliwości. Realizacja jednej nie pozwala zaistnieć (zrealizować się) drugiej. Warto jednak od razu zauważyć, że podczas gdy obie wartości pozytywne – miłość i sprawiedliwość – pozostają w antynomicznym konflikcie, ich przeciwieństwa – wartości negatywne, jakimi są nieczułość i niesprawiedliwość – pozostają w zaskakującej bliskości. W antynomicznej zależności pozostają też, jak zauważa Hartmann (1974, s. 1429), wartości pełni życia i czystości: „Jeśli jednak »stojący-w-pełni« przyjmuje i ocenia wszystko pozytywnie – także to, co niewartościowe – to z konieczności musi wykroczyć przeciw wartości czystości, która polega na instynktownym odrzuceniu wszystkiego, co niewartościowe”. Innym przykładem antynomii (niektórzy mówią o ewidentnej sprzeczności) jest konflikt etyczności i skuteczności, który jest najwyraźniej zauważalny w przestrzeni polityki i życia gospodarczego<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Wartość pozytywna często utożsamiana jest z wartością w ogóle, zaś wartość negatywna – z przeciwwartością.

<sup>16</sup> Warto jednak w tym miejscu zasygnalizować, że nie dla wszystkich ten przykład antynomiczności wartości jest dobry ze względu na fakt, iż – jak np. sądził Tadeusz



Trzecim poziomem konfliktów w świecie wartości jest różnica między wysokością wartości a jej mocą. Wysokość jest pochodną pozycji w hierarchii wartości. Im zaś wyżej w systemie plasuje się wartość, tym jest ona silniejsza. Jednak Hartmann zauważa, że wartości różnią się także co do mocy. Im są bardziej podstawowe (a te jako fundamentalne plasują się na dole hierarchii), tym ich moc jest większa. Natomiast im wartość jest wyższa, tym jej moc maleje. W praktyce niezrealizowanie wartości podstawowych, a taką jest życie, lub tych, które owo życie zabezpieczają, zwiększa naganność takiego czynu, podczas gdy niezrealizowanie wartości wyższego rzędu, np. kulturowych, nie naraza na taką naganność. Z drugiej jednak strony realizacja wartości najwyższych przynosi największą nagrodę, podczas gdy realizacja tych podstawowych wydaje się na tyle oczywista, iż nie pociąga za sobą tak wielkiego uznania. „Domaganiu się wyboru najwyższej wartości przeciwstawia się fakt, że naruszenie niższej wartości jest ciężkim przestępstwem” (Hartmann 1987, s. 1443).

Socjologowie zwracają uwagę, że istnieje dodatkowa wewnętrzna antynomia między wartościami powinnościowymi a wartościami samorozwojowymi. Te pierwsze zazwyczaj zwrócone są ku wspólnocie – powinności wobec drugiego – podczas gdy te drugie kierowane są na jednostkę, nawet jeśli w ramach własnego rozwoju formułuje się postulat powinności. Akceptacja wartości samorozwojowych (np. wolności, spontaniczności czy kreatywności), a nawet hedonistycznych, pociąga za sobą osłabienie zainteresowania tradycyjnymi systemami etycznymi czy religijnymi (Mariański, Smyczek 2008, s. 7), „stojącymi na drodze” do osiągnięcia coraz większego zakresu emancypacji aż po zagrażającą społeczeństwu samowolę jednostki, która jest najbardziej skrajnym i radykalnym przejawem autonomizacji.

Problem z wartościami staje się poważny, bowiem bez rzeczywistego poznania wartości nie ma świadomego działania – pozostaje jedynie pasywne reagowanie na okoliczności płynące ze świata zewnętrznego. Natomiast bez świadomego

działania nie ma świadomego podejmowania decyzji, nie ma zatem wolności, a tym samym urzeczywistniania wartości.

Skalę trudności multiplikuje pojawiająca się pokusa, aby w ramach życia społecznego niezależnie od tego, jak one istnieją, oraz tego, jak je poznajemy, idąc na skróty, wyprowadzać zasady etyczne z opisu rzeczywistości. Czyli od tego, jak jest, przejść do poziomu: jak być powinno. Tymczasem już choćby David Hume jasno dowodził, że ze zdań o tym, co jest, nie da się wyprowadzić w prosty sposób zdań o tym, co być powinno. Pewnym rozwiązaniem tej trudności jest częste w myśli chrześcijańskiej odwoływanie się do norm religijnych, wyznaczających świat wartości oparty na dekalogu. Innym rozwiązaniem jest odwoływanie się do zasad kierujących naturą i zawierzenie, że wartości są osadzone w świecie przyrodniczym.

Podsumowując, z jednej strony mamy cały ciąg trudności i kłopotów związanych z poznaniem wartości, z drugiej jednak strony mamy silne przekonanie, że życie jednostki bez wartości jest znacznie uboższe, a pozbawione ich życie społeczne jest w gruncie rzeczy niemożliwe, nieuchronnie bowiem prowadzi do upadku społeczeństwa. Za Marion Dönhoff (2000, s. 2) można powiedzieć, że „społeczeństwo pozbawione etyki, która kształtowałaby międzyludzką solidarność i odgrywała rolę drogowskazu, nie jest zdolne do długotrwałego istnienia”.

Gdy dodamy do tego pewną zmienność historyczną i geograficzną, jeśli nie w samych wartościach, to niewątpliwie w ich społeczno-kulturowej interpretacji oraz w sposobie ich aplikacji w życiu społecznym, wówczas obszar refleksji nad wartościami wyda się terenem po bitwie: wiele koncepcji ścierało się ze sobą, każda uzyskiwała znaczną przewagę w jakimś okresie, aby następnie z hukiem abdykować na rzecz młodszej lub lepiej sparowanej z potrzebami politycznymi tych, którzy aktualnie sprawują władzę w społeczeństwie.

Kolejna trudność wiąże się z tym, że rozumienie, czym jest wartość, pozostaje w dużej mierze zależna od dyscypliny, w ramach której jest analizowana. Jak już zwracałam uwagę, inaczej rozumieją wartości ekonomiści, inaczej socjologowie, inaczej filozofowie. Ci pierwsi ujmują je najczęściej w kontekście materialnym;

Kotarbiński (1987, s. 106) – pochodzą one z dwóch porządków, zatem nie mogą wchodzić ze sobą w relacje antynomiczne.

ci drudzy wprawdzie łączą wartości z normami i więzami moralnymi, ale zauważają, że w wysoko zróżnicowanych strukturalnie i funkcjonalnie społeczeństwach wartości podlegają „daleko idącym przemianom”, wskazującym nie tylko na demontaż, ale i destandardyzację moralną (Mariański, Smyczek 2008, s. 7); ci ostatni zaś koncentrują się na wartościach jako czymś stałym i niezmiennym.

Kolejny problem pojawia się w momencie, gdy chcemy wykorzystać wartości do oceny ludzkiego zachowania. „Oczywiście wszelkie ocenianie, uznawanie i potępienie możliwe jest tylko na bazie apriorycznego poczucia wartości” (Filek 1996, s. 17). Ale ze względu na trudności związane z dotarciem do wartości samych w sobie etycy przyjęli „model własnego ja, które stoi wobec wyboru i decyzji” (ibidem). W praktyce jednak wobec problemu z budową owego modelu urzeczywistnianie wartości zdaje się ześlizgiwać na poziom doświadczenia pragmatycznego.

#### 4. Wymiar urzeczywistniania wartości

Wymienione powyżej źródła – oczywiście nie wszystkie – trudności i złożoności kwestii wartości etycznych, skonfrontowane z doświadczaną przez wielu ludzi ogromną potrzebą zrozumienia tych wartości, dotarcia do nich oraz dążenia do ich realizacji w życiu społecznym, być może wskazują na sytuację podobną do tej, która zrodziła poczucie absurdu u egzystencjalistów. Z jednej bowiem strony mamy jako ludzie wielką potrzebę zarówno duchową (głównie w wymiarze jednostkowym), jak i bardziej praktyczną poznania i urzeczywistniania wartości, a także uzyskiwania korzyści wynikających z respektowania ich w życiu społecznym. Z drugiej natomiast strony natykamy się nie tylko na niezdolność dotarcia do wartości, ale co gorsza nawet na możliwość ich zniszczenia przy nieumiejętnych próbach szukania, co stanowi o bezradności człowieka, poważnym impasie, w jakim znalazł się współcześnie.

Jednakże ze względu na potrzebę życia w świecie wartości, bez których to, co ludzkie, obumiera, mimo wszystkich wcześniej wspomnianych trudności związanych z dotyczącymi ich rozważaniami, w każdym wymiarze wydają się one

dla współczesnego człowieka czymś niezwykle istotnym, czego mimo wszelkich zagrożeń nie można pomijać, z czego nie wolno człowiekowi rezygnować. Wtedy bowiem przestaje on być twórcą, a staje się jedynie biernym nosicielem tego, co gatunkowe. Gdy przyjmujemy perspektywę antropologiczną, nie chodzi już tylko o to – jak zauważył Arystoteles (1956, s. 45–46) – by poznać, czym jest dzielność, ale o to, by stać się dzielnym.

Pozostawiając zatem na uboczu złożony problem sposobu istnienia wartości, mając jednak w pamięci trudności związane z poznawaniem ich i docieraniem do nich, przyjrzyjmy się problematyce urzeczywistniania wartości, która wydaje się kluczowa dla każdej refleksji dotyczącej kształtowania wspólnoty. Warto zauważyć, że jeśli mamy je urzeczywistniać, to w takim podejściu tkwi założenie, iż nie ma ich w tej rzeczywistości społecznej, a jeśli są, to w znikomym wymiarze. Przyjęcie, że realizacja wartości przyczynia się do pozytywnej przemiany społecznej, nadając wspólnocie *nomen omen* większą wartość, oznacza, że owa rzeczywistość była albo bezwartościowa, albo słabo wartościowa, albo przynajmniej neutralna aksjologicznie (Stróżewski 1992, s. 60).

Przechodząc od teoretycznej do bardziej praktycznej perspektywy, można za jedną z autorek zauważyć, że „skupienie członków społeczeństwa wokół wspólnego systemu wartości, dobra wspólnego, jest możliwe pod warunkiem, że wartości te nie zostały narzucone, lecz są przez jednostki akceptowane i precyzowane w publicznej dyskusji” (Miklaszewska 2016, s. 22–23). Według Amartyi Sena (2009) ludzie żyjący w demokratycznych strukturach państwowych mogą pokojowo współegzystować nawet w skali całego świata, i to pomimo dzielących ich różnic kulturowych, o ile odwołują się do wartości charakterystycznych dla systemu demokratycznego i przy ustalaniu zespołu wartości skorzystają z przejścia od jednostkowych preferencji do interpersonalnych uzgodnień. Taka procedura pozwala według Sena na wyłonienie zbioru subiektywnie cenionych wartości, prowadząc do zobiektywizowania tych, które zdają się potrzebne dla dobrego funkcjonowania społeczeństwa. Zestawienie tego rodzaju zwiększa możliwość dotarcia do istoty konkretnej wartości, np. sprawiedliwości, stanowiąc wynik

wyboru społecznego i publicznej dyskusji (ibidem, s. 96). Ta komparatystyczna procedura, opierająca się na bezstronności jednostek uczestniczących w rozumowaniu publicznym i demokratycznej deliberacji, choć nie rozwiązuje problemu aksjologów badających status wartości samej oraz starających się zgłębić moment domagania się wartości, pozwala jednak na czas dalszych poszukiwań zrezygnować z popadania w bezowocne subtelności i daje możliwość budowania społeczeństwa opartego na konkretnym systemie wartości. Jej swoistą zaletą jest to, że nie zezwala, „by indywidualny punkt widzenia zaważył na ostatecznej ocenie, pomija więc subiektywizm i interesowność jednostek” (Miklaszewska 2016, s. 23). W tym kontekście wartości okazują się istotne dla życia społecznego, bowiem „wymuszają niejako obowiązek podjęcia indywidualnych działań, które mogą być rozmaite, gdyż jednostki mogą się różnić w swych sądach i poglądach na to, jakie działanie należy podjąć” (ibidem).

Dlatego też komunitarianie krytykują neutralność liberalnego państwa wobec różnych wizji dobrego życia, uważając, że w „sprawiedliwym społeczeństwie polityka opiera się na pewnym systemie wspólnie uznawanych wartości, a pojawiające się konflikty rozwiązywane są przez racje rozumowe i debaty publiczne” (ibidem, s. 24).

W ostatnim okresie także liberałowie, choć w znacznie większym stopniu akcentujący znaczenie gospodarki, zatem mocniej przywiązani do idei nieustannego rozwoju gospodarczego, przychylają się do uznania podejścia deliberacyjnego, włączając w swoją narrację o procesie podejmowania decyzji rozważania nad problemem solidarności społecznej i odpowiedzialności. Nadal jednak w mniejszym stopniu akcentują oni znaczenie innych wartości niż wspomnianej już wolności, która pozostaje czasami w mniejszym, czasami w większym konflikcie z innymi wartościami. Tymczasem komunitarianie nadal utrzymują, iż jednostki w społeczeństwie powinny być połączone wspólnotą wartości czy wizją dobra wspólnego, a jedynym środkiem do osiągnięcia tego celu jest według nich debata publiczna i uzgodnienie stanowisk (ibidem).

Dla przyznania wartościom funkcji konstytuującej samorozwój człowieka oraz rozwój społeczeństwa nie ma znaczenia, czy antynomiczność/

konfliktowość w świecie wartości jest wynikiem niezależnego od człowieka czynnika czy też niedoskonałości ludzkiego myślenia (przyrodzonej mu dychotomiczności). Wiedza na temat rzeczywistego źródła antynomii w sferze wartości nie wydaje się też kluczowa dla ich urzeczywistnienia, natomiast konieczna zdaje się wiedza o samej antynomiczności. Zarówno jednostka, jak i społeczeństwo powinno mieć świadomość tego zjawiska podczas realizacji wartości w życiu społecznym.

Podczas wdrażania wartości w społeczeństwie należy też pamiętać o innym zjawisku, mianowicie o bardzo trudnej do zauważenia skłonności człowieka do wykorzystywania wartości – przy należytym dbałości o nie – do celów niezgodnych z dobrem społecznym, czyli na przeistaczaniu się wartości pozytywnych w negatywne.

Te i niewymienione tu trudności czy niejasności związane ze światem wartości, które – jak dotąd staraliśmy się pokazać – wynikają z barier epistemologiczno-ontologicznych, wiążą się także z inną jeszcze historyczną skłonnością człowieka: do dość specyficznego postrzegania tego świata. Najpierw porządkujemy, tworzymy czy odkrywamy go wedle dychotomicznej zależności: dobry–zły, wartości pozytywne–wartości negatywne, wartości wyższe–wartości niższe, zatem widzimy wartości w uhierarchizowanej postaci, a następnie je absolutyzujemy, aby jeszcze później cierpieć przy niemożliwości ich realizacji. Ten mechanizm wydaje się niezależny od przekonań o sposobie istnienia wartości. Sami wpadamy w pułapkę nadmiernej dychotomizacji wartości, która pierwotnie była potrzebna dla ich zauważenia i zrozumienia, oraz nadmiernej absolutyzacji, która z kolei potrzebna była do zwiększenia ich siły społecznej (fenomenolodzy powiedzieliby: usłyszenia głosu domagania się wartości [Filek 1996, s. 212–217]) i uruchomienia ich kreatywnej społecznie mocy.

Bez względu jednak na to, czy niektóre ze wspomnianych tu trudności są dziełem ludzi czy świata, zadaniem człowieka pozostaje badanie wartości, ale przede wszystkim niezależnie od przeszkód nieustanne podejmowanie wysiłku na rzecz ich urzeczywistnienia. Jedynie bowiem świat wartości jest tym, co wyróżnia człowieka spośród wielości otaczającego go życia, zdają się

też one jedynym drogowskazem wyznaczającym możliwą drogę jego rozwoju zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i – co dla mnie ważniejsze – w wymiarze społecznym. Myślenie bez wartości wydaje się puste.

## Próba podsumowania

Pomimo wielu trudności związanych z poznawaniem, ale też urzeczywistnianiem wartości niewątpliwie należy przyjąć kilka tez:

1. Wartości etyczne są jednym z istotnych fundamentów dobrego społeczeństwa, ponieważ:
  - a) wokół nich można łatwiej i szybciej zintegrować społeczeństwo,
  - b) pomimo złożoności związanej z ich poznawaniem – jak zauważa Tischer (1982, s. 481) – „wydają się dogodnym oparciem, bowiem ani nie wymagają tej wiary, co Bóg, ani tego rodzaju wiedzy, co wiedza o naturze z człowieka i istocie rzeczy”,
  - c) według niektórych myślicieli są ratunkiem przed nihilizmem (ibidem), zaś według innych (np. komunitarian) ratunkiem przed dominacją pozytywizmu oraz nadmiernego ekonomizmu w życiu społecznym (Dylus 1996).
2. Ze względu na znaczenie wartości dla rozwoju tak jednostki, jak i całego społeczeństwa należy nieustannie podejmować dyskusję na ich temat, gdyż ich pozytywne oddziaływanie jest zależne od ich świadomego przyjęcia przez członków zbiorowości. Należy też pamiętać, że wartości, które mają spajać społeczeństwo, nie da się zadekretować odgórnie, a jedynie poprzez publiczną debatę – rozumianą jako nieustanny dialog, a nie jednorazowe referendum.
3. Najistotniejszym elementem sprzyjającym publicznej debacie nad wartościami jest należyta edukacja, oparta nie tylko na kształceniu zawodowym, ale także humanistycznym. Warto w tym miejscu zauważyć, że według Marthy Nussbaum (2016) osiągnięcie konsensusu dotyczącego wartości w demokratycznym społeczeństwie wymaga odnowy humanistycznej edukacji opartej na modelu rozwoju człowieka, zarzucanej jednak w ostatnim okresie na rzecz edukacji opartej na liberalnym modelu wzro-

stowym<sup>17</sup>. Bez powrotu do kształcenia w zakresie nauk wyzwolonych niemożliwe staje się wedle autorki przetrwanie nie tylko demokracji, ale nawet cywilizacji człowieka, bowiem jedynie w humanistycznym modelu edukacyjnym jednostki zostają przygotowane do życia we wspólnocie opartej nie tylko na relacjach ekonomicznych, lecz także na integrującym społeczeństwie systemie wartości (ibidem, s. 41).

Stąd nasuwa się prosty wniosek: najpierw należy społeczeństwo przygotować do dyskusji o wartościach poprzez należyłą edukację, aby móc potem, zgodnie z zaleceniem komunitarian, podejmować istotne debaty, prowadzące do przyjęcia adekwatnego dla danego momentu rozwojowego systemu wartości, wokół którego będzie można zjednoczyć społeczeństwo.

Drugi wniosek związany jest z zadaniem dla uniwersytetów jako instytucji przygotowujących przyszłe elity rządzące. Choć proces edukacji rozpoczyna się już w rodzinie, a następnie prowadzony jest na poziomie szkoły podstawowej i średniej, to jednak ostateczny kształt postawie obywatelskiej powinna nadawać edukacja na poziomie wyższym. Ponadto uniwersytety jako centra naukowe oraz dydaktyczne powinny zgodnie ze swą fundamentalną rolą stać na straży najważniejszych wartości, jakimi od czasu Platona są dobro, prawda i piękno. Zatem może warto byłoby rozpocząć pracę przywracania wartości (znaczenia) wartościom od poprawy uniwersyteckiego kształcenia.

Problem wartości nie jest wyłącznie akademickim sporem dla wtajemniczonych, bowiem – jak zauważa Sosenko (2016) – na wartościach oparta jest demokratyczna instytucja prawa. Została ona stworzona „dla ochrony wartości moralnych i podstawowych ludzkich dóbr, w szczególności przed nadużyciem ze strony władzy politycznej” (Freeman 2007, s. 77, za: Sosenko 2016, s. 57). Źródłem tych praw, jak zauważa wielu autorów, jest godność człowieka, od Kanta traktowana jako wartość absolutna.

<sup>17</sup> Nussbaum (2016, s. 41) w pracy *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów?* dość precyzyjnie opisuje zjawisko eliminacji edukacji humanistycznej, mówiąc nawet o ataku na nauki humanistyczne, który według autorki „prowadzony jest obecnie na całym świecie”.

Należy przy tym wszystkim pamiętać, że coś jednak o wartościach wiemy. Może nie tyle, ile chciałby wiedzieć wnikliwy myśliciel, ale na tyle dużo, że moglibyśmy, korzystając z tej wiedzy, zmniejszyć skalę popełnianych błędów i jako jednostki być bardziej rozważni przy podejmowaniu decyzji, a tym samym bardziej ostrożni przy udoskonalaniu funkcjonowania społeczeństwa.

Nawet jeśli nie wiemy, czym są wartości, ani nie znamy ich genealogii, to może warto przyjąć ich istnienie, choćby na zasadzie wiary, zwiększa to bowiem możliwość ich urzeczywistnienia w ludzkim działaniu – zgodnie z sugestią Williama Jamesa (1996, s. 55) „są (...) przypadki, w których określony fakt nie może dojść do skutku bez uprzedniej wiary w jego wystąpienie (...) wiara w pewien fakt może przyczynić się do jego urzeczywistnienia”.

Dlatego też prowadzenie rozważań nad wartościami oraz społecznej debaty na ich temat staje się jednym z naczelných zadań społeczeństwa. Wartości są bowiem nie tylko drogowskazem, ale też źródłem energii życiowej człowieka, tym samym przyczyniają się do rozwoju społecznego.

## Bibliografia

- Arystoteles (1956). *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Brandt, R. B. (1996). *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, tłum. B. Stanosz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dönhoff, M. (2000). *Ucywilizujmy kapitalizm. Granice wolności*, tłum. S. i A. Boguccy. Warszawa: Bellona.
- Dylus, A. (1996). Wartości etyczne a wartości gospodarcze. W: A. Węgrzecki (red.), *Etyczny wymiar przekształceń gospodarczych w Polsce* (s. 61–77). Kraków: Oficyna Cracovia.
- Dylus, A. (1997). *Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym*. Warszawa: Centrum im. Adama Smitha.
- Filek, Jacek (1996). *Z badań nad istotą wartości etycznych*. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Filek, Jacek (2010). Wzlot i upadek myślenia według wartości. W: idem, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*. Kraków: Homini.
- Filek, Janina (2005). Antynomiczność wartości i jej konsekwencje. W: A. Węgrzecki (red.), *Konflikt interesów – konflikt wartości* (s. 55–67). Kraków: Akademia Ekonomiczna w Krakowie.
- Hare, R. M. (2001). *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, tłum. J. Margański. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hartmann, N. (1974). Najważniejsze problemy etyki, tłum. A. Węgrzecki. *Znak*, 11 (245), 1422–1454.
- Hegel, G. W. F. (1963). *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Heidegger, M. (1997). Czas swiatioobrazu, tłum. K. Wolicki. W: idem, *Budować, mieszkać myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hołówka, J. (2001). *Etyka w działaniu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Grygień, J. (2016). Wspólnota responsywna, czyli jaka? Komunitaryzm wobec problemu partycypacji politycznej. *Prakseologia*, 2 (158), 75–97.
- Ingarden, R. (1970). Czego nie wiemy o wartościach. W: idem, *Studia z estetyki*, t. 3. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden, R. (1989). *Wykłady z etyki*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- James, W. (1996). Wola wiary. W: idem, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jan Paweł II (1991). *Centesimus annus*. Pobrane z: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_cemteso-is-annus.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_cemteso-is-annus.html).
- Joas, H. (2009). *Powstawanie wartości*, tłum. M. Kaczmarczyk. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kant, I. (1971). *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Komunitariańska platforma programowa. Społeczeństwo responsywne: prawa i obowiązki (2004). W: P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów* (s. 17–34). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Kotarbiński, T. (1987). O istocie oceny etycznej. W: idem, *Pisma etyczne*. Wrocław: Ossolineum.
- Kwarciański, T. (2016). O dwóch dogmatach wiary w rynek. *Prakseologia*, 158 (2), 323–345.
- Majcherek, J. (2011). *Etyka powinności*. Warszawa: Difin.
- Mariański, J., Smyczek, L. (2008). Przedmowa. W: idem (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się świecie* (s. 7–11). Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Miklaszewska, J. (2016). Liberalowie i komunitaryści o wolności i sprawiedliwości. *Prakseologia*, 2 (158), 15–33.
- Nietzsche, F. (1913). *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Biernat. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nussbaum, M. (2016). *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, tłum. Ł. Pawłowski. Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna.
- Sandel, M. (2012). *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, tłum. A. Chromik, T. Sikora. Warszawa: Kurhaus Publishing.
- Sen, A. (2002). *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Simmel, G. (2012). *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Sosenko, K. (2016). Komunitarianizm i liberalizm – uwagi w związku z prawami człowieka. *Prakseologia*, 2 (158), 53–74.
- Stróżewski, W. (1981). *Istnienie i wartość*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Stróżewski, W. (1992). O urzeczywistnieniu wartości. W: idem, *W kręgu wartości* (s. 57–75). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sztompka, P. (2002). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Taylor, Ch. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tischner, J. (1982). *Myślenie według wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Węgrzecki, A. (2005a). Aksjologiczne tło konfliktu interesów. W: idem (red.), *Konflikt interesów – konflikt wartości* (s. 25–42). Kraków: Akademia Ekonomiczna w Krakowie.
- Węgrzecki, A. (red.) (2005b). *Konflikt interesów – konflikt wartości*. Kraków: Akademia Ekonomiczna w Krakowie.
- Wittgenstein, L. (1970). *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

## Difficulties with values

The paper is an attempt to show some of the difficulties associated with both knowing values and applying them in social life. It also acknowledges their extraordinary role both in the context of development of an individual, and in the context of the search for a good (i.e. well-functioning) society.

Keywords: axiology, value, applying values.