

*Myślenie według wartości stara się wykraczać  
poza horyzonty bycia, pokazuje,  
że refleksja nad subiektywnością  
nie musi być subiektywizmem,  
a słynna „rzecz”, do której wciąż trzeba wracać,  
to po prostu inny człowiek.  
Józef Tischner*

**Ks. MARIUSZ KOŁACIŃSKI**

## **W POSZUKIWANIU SENSU WARTOŚCI MORALNYCH W SPOŁECZEŃSTWIE ZRÓŻNICOWANYM IDEOLOGICZNIE**

### **1. Nowe konteksty dyskursu aksjologicznego**

#### **a. Wybrane przykłady przemian społeczno - obyczajowych**

Nawet pobieżna analiza faktów, pozwala zauważyć przemiany, którym podlegają całe społeczeństwa, zarówno te tradycyjne jak i nowoczesne.

Społeczeństwo nowoczesne, a więc zachodnie epoki globalizacji, przestaje nieoczekiwanie być industrialne. Przemysł i praca produkcyjna odgrywa w nim coraz mniejszą rolę. Za to coraz większe znaczenie odgrywa sfera usług oraz konsumpcja, do tego stopnia, że jej jakość, jej styl decydują o pozycji społecznej i prestiżu<sup>1</sup>

Proces ten wiąże się z zanikiem tradycyjnych klas społecznych, określanych za pomocą kryteriów stosunku do środków produkcji. Własność zostaje rozproszona między udziałowców i akcjonariuszy, oraz oddzielona od zarządzania. Oczywiście bogactwo nie straciło na znaczeniu, jednak zostało zindywidualizowane, uzależnione od zawodów, ale przede wszystkim od koniunktury. Poza tym nastąpił wzrost znaczenia w życiu ludzi innych czynników poza bogactwem: wykształcenia, aktywności pozazawodowej, wypoczynku, rozrywki, miejsca zamieszkania. W rezultacie tych procesów, upada burżuazja. Ona traci rolę przedsiębiorcy i właściciela. Kluczowe miejsce zajmują menedżerowie, politycy, urzędnicy, stanowiąc nową awangardę społeczną. W ich ramach powstaje mało liczebna warstwa kierownicza

---

<sup>1</sup> Wystarczy spojrzeć na miasto, w którym żyję - Koszalin

kosmopolitycznej inteligencji wysoko zarabiającej, pośredniczącej w wymianie dóbr przez nich nie wyprodukowanych<sup>2</sup>

Zarysowane przed chwilą przemiany ekonomiczne w życiu społecznym odkrywają przed nami nowe obszary dyskursu aksjologicznego. Mamy do czynienia z niebezpiecznym załamaniem relacji pomiędzy polityką, ekonomią a etyką na rzecz polityki. Taki stan rzeczy niesie za sobą niebezpieczne w swych skutkach inne konsekwencje: brak współdecydowania i współuczestniczenia w życiu publicznym; osamotnienie obywatela wobec jednostek uprzywilejowanych troszczących się na przykład wyłącznie o własną karierę, własny zysk kosztem dobra wspólnego; narzucane konsensusy cechuje przepaść między solidarnością a praktycznością; w konsekwencji traci na znaczeniu, charyzmat i ideał osobisty konkretnej osoby będący podstawą szczęścia osobistego a zarazem bogactwem wspólnoty<sup>3</sup>

Nie bez znaczenia wydaje się narastający fenomen migracji w dzisiejszym świecie, w wyniku którego powstają społeczeństwa krajobrazowe<sup>4</sup>. Występuje w nich zmieszanie grup społecznych z różnych kultur w jednym miejscu: mieście, dzielnicy, kraju. Takie krajobrazy tworzą na przykład Niemcy, Turcy, Chorwaci oraz Polacy w Niemczech. Tworzą oni wraz z miejscową ludnością swoiste wielokulturowe całości społeczne. Przy czym poszczególne wspólnoty w tej całości zachowują swoją tożsamość oraz więzi z innymi członkami wspólnot, zamieszkującymi w odległych regionach globu (na przykład Turcy w Niemczech z Turkami żyjącymi w Turcji; Polacy w Stanach Zjednoczonych z Polakami żyjącymi w Polsce). Takie społeczeństwa są wieloznaczne, pluralistyczne, co do sensów i nie zawsze tolerancyjne wobec odmiennych tradycji<sup>5</sup>

W kontekście tak wysoce skomplikowanych wspólnot pojawiają się nowe konflikty, jak na przykład konflikt tożsamości. Coraz częściej grupy etniczne, grupy mniejszościowe w okolicznościach, w których przychodzi im

---

<sup>2</sup> G. Enderle, *Veränderungen der Ökonomie im Kontext von Globalisierungsprozessen*, w: G. Virt, *Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive*, Freiburg i. Br. 2002, s. 19-40.

<sup>3</sup> G. Luf, *Globalisierung der Solidarität*, w: G. Virt, *Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive*, Freiburg i. Br. 2002, s. 102-113; J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, Lublin 2001, A. Baut, *Putapki globalizacji*, „Tygodnik Powszechny“ 41(2000), s. 7; N. Baverez *Dialektyka globalizacji: pomiędzy dobrobytem i niestabilnością, otwarciem i wykluczeniem*, „Communio“ 21(2001), s. 18-26.

<sup>4</sup> A. P. Rethmann, *Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland*, Münster 1996.

<sup>5</sup> Wystarczy wspomnieć w tym wypadku okoliczności zamachów - w niedalekiej przeszłości - na meczety w Holandii.

żyć stawiają sobie dramatyczne pytania: kim jesteśmy? kim nie jesteśmy? ostatecznie: kim możemy ewentualnie być?<sup>6</sup>

Kryzys grup mniejszościowych pogłębia ponadto lęk przed wolnością i odpowiedzialnością. Taka sytuacja nie sprzyja dialogowi w poszukiwaniu wspólnych wartości, akceptacji różnic. Wręcz przeciwnie narasta niezadowolenie, polaryzacja stanowisk, poszukiwanie własnych interesów, kosztem dobra wspólnego. W taki układ sił wkradają się dość łatwo rozwiązania pragmatyczne, które pozbawione ideału solidarności prowadzą bezpośrednio do układu technokratycznego<sup>7</sup>

## b. Sytuacja podmiotu w technokratycznym środowisku

Aktywność państwa technokratycznego<sup>8</sup> usiłującego za wszelką cenę osiągnąć zgodę społeczną spychając na peryferię jej dotychczasowe fundamenty jak na przykład **wartości moralne**, pozostawia w życiu jednostki wiele spustoszenia. Człowiek współczesny żyjący w takich okolicznościach jest bardzo często osamotniony i rozdarty wewnątrz. Staje się coraz mniej związany ze wspólnotami tradycyjnymi, z wartościami odziedziczonymi. W coraz większym stopniu ulega wpływom innych sił, jak choćby dyktaturze większości, sprowadzającej słuszość decyzji do zasady liczby<sup>9</sup>

Takie oddziaływania zewnętrzne, sformalizowane lub bezpośrednie, coraz bardziej krępują współczesnego obywatela. Dlatego chętnie poddaje się pośrednim rozwiązaniom, przez co jest bardziej elastyczny i skłonny do kompromisów nie zawsze etycznych - gdy uzna je za korzystne dla siebie. Jest ponadto tolerancyjny i nie przywiązuje większej wagi do tożsamości substancjalnej, do religii, moralności, poglądów politycznych. W sytuacji pluralizmu wartości, kultur, religii i ich permanentnej zmiany, ciągle na nowo konstytuuje swoją tożsamość. Poprzez ciągłe zmiany staje się ona jednak coraz bardziej uboga i coraz mniej konkretna treściowo. Ogranicza się często do przywiązania do uprawnień, zasad tolerancji i wierności własnym interesom materialnym. Wzrastają jego możliwości wyboru wartości, norm, wierzeń,

---

<sup>6</sup> Mam tu na myśli sytuację Turków w Niemczech, Kurdów w Iraku, Czeczenów w Rosji. itd.

<sup>7</sup> M. Kołaciński, *Demokratyczne dylematy jednoczącej się Europy*, „Koszalińskie Studia i Materiały” 6(2003), 143-165; A. Bronowski, *Pułapki globalizacji*, Toruń 1998: P. Góralczyk, *Mundializacja – rozwój czy dekadencja?*, „Communio” 21(2001), 27-39; T. G., *Żywioł globalizacji – szanse i zagrożenia*, „Przegląd powszechny-Wokół Współczesności” 12(2001), s. 142-172.

<sup>8</sup> Istotę takiej aktywności zauważyć możemy w teorii Niklawa Luhmanna, dla którego prawo jako takie ma za zadanie efektywne rozwiązywanie konfliktów, przy zachowaniu maksymalnej tolerancji wobec zróżnicowanego społeczeństwa pluralistycznego, por. N. Luhmanna, *Teoria politica dello Stato del benessere*, Milano 1983.

<sup>9</sup> O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999.

poglądów, działań, ale – paradoksalnie – zmniejszają się jego możliwości uzyskania sensu życia. Taki podmiot, działa bez stałych drogowskazów, bowiem wspólnoty tradycyjne i obyczaje utraciły znaczenie, a mody i style życia lansowane w mass mediach ciągle zmieniają się. W takich okolicznościach, wzrasta jego podatność na oddziaływania przypadkowe; na presję grup najsilniejszych propagandowo lub fizycznie. Innymi słowy, indywidualizacja, polegająca na wzroście możliwości wyborów, powoduje z jednej strony podważenie starych instytucji i wspólnot, z drugiej strony uzależnienie od czasowych koalicji opartych na interesach lub tymczasowych nastrojach i poglądach<sup>10</sup> Nowego rodzaju wpływy, a właściwie przymusy (do określonej konsumpcji, rozrywki, poglądów, wierzeń, zachowań) na poziomie nieświadomym zniewalają i ograniczają możliwość świadomego, racjonalnego wyboru. Człowiek w dalszym ciągu kalkuluje i wybiera, ale są to kalkulacje ograniczone a wybory z góry ukierunkowane. Jest więc współczesny człowiek ograniczonym również pod względem racjonalności, bo jego kalkulacje dokonywane są w sytuacji przymusu zewnętrznego i wewnętrznego na poziomie pragnień i ukierunkowań woli.

Taki człowiek nigdy nie jest sobą, nie ma jasno określonych własnych potrzeb ani klarownych wartości. Działa pod wpływem perswazji, mody, reklamy, namowy. Szczególnie podatni są na te formy perswazji ludzie młodzi, oderwani od tradycji. Dużą rolę motywacyjną w ich postępowaniu odgrywa dążenie do osiągnięcia prestiżu w grupie rówieśników poprzez spełnienie jej oczekiwań i przystosowanie się do niej. Nabywanie przedmiotów fizycznych o odpowiednich znakach jest takim wyróżnianiem się, które gładyszaltuje. Natrafiamy tu na jeden z wielu paradoksów współczesności: dążenie do indywidualizacji i wyróżniania się powoduje wyrównywanie, upodobnianie do innych, uniwersalizację. Do ludzi współczesnych przestają się odnosić kategorie „autentyczność”, „nieautentyczność”, bo oni nigdy nie należą do siebie, ani nigdy siebie samodzielnie nie określają. Tworzą tymczasowe projekty siebie w procesach manipulacji i ulegania naciskom sił zewnętrznych, realizujących interesy obce wobec nich. I uważają, że w ten sposób realizują swoje „ja” oraz osiągają szczęście osobiste.

### c. Charakterystyka wyborów aksjologicznych

Na zakończenie tego rozdziału jeszcze raz odwołam się do wyników badań empirycznych na temat preferencji aksjologicznych współczesnych ludzi w krajach rozwiniętych. Wydają się one potwierdzać tezy powyżej

---

<sup>10</sup> M. Ryba, *Przemiany społeczne i polityczne w procesie globalizacji*, „Człowiek w Kulturze” 14(2002), s. 121-130.

sformułowane o rozdzieleniu duchowym występującym wśród ludzi. Zdaniem znanego badacza problematyki wartości we współczesnych społeczeństwach R. Ingleharta<sup>11</sup> najbardziej charakterystyczną cechą współczesnych przemian społecznych jest zwrot od wartości materialnych do postmaterialnych i od tradycyjnych do postradycyjnych<sup>12</sup>. Na podstawie badań empirycznych przeprowadzonych w USA oraz w innych krajach stwierdza, że typowe dla poprzednich epok historycznych wartości i normy, takie jak: dobra materialne, konsumpcyjne, produkcja, obowiązkowość, pracowitość, wierność, narodowość, przestały odgrywać ważną rolę w życiu ludzi na Zachodzie. Zostały odsunięte na dalszy plan, dlatego że zostały w zasadzie spełnione, zaspokojone podstawowe potrzeby i pragnienia człowieka. Ludzie stali się syci, odziani, bogaci, zadowoleni. Teraz liczą się w coraz większym stopniu wartości postmaterialne i postradycyjne, takie jak: swobody osobiste, wolności seksualne, wolność od tradycji, od polityki, od instytucji, od moralności, od religii. Liczy się własna osoba, wykształcenie, samorealizacja, samookreślenie, jakość życia, wolny czas, rozrywki, podróże, bezpieczeństwo, udział w kulturze<sup>13</sup>.

Niektóre badania w Niemczech zdają się potwierdzać powyższe wnioski. Socjologowie wykazują, że w końcu lat 60. nastąpiła w tych krajach zmiana wartości wśród młodego pokolenia. Porzuciło ono tradycyjne cnoty mieszczańskie: pilność, pracowitość, punktualność, czystość, oszczędność, porządek. Zmieniło stosunek do moralności, religii i seksu. W roku 1967 tylko 24% młodych kobiet na Zachodzie uważało, że mieszkanie z mężczyzną bez ślubu jest czymś normalnym, a w 1975 roku taki pogląd zaakceptowało już 76% kobiet. Powstała nowa orientacja nowego pokolenia. Odrzuca ono poglądy rodziców na większość spraw. Szczęście własne polegające na chwilowych, tymczasowych przeżyciach stało się dla nich ważniejsze od trwałych zobowiązań. Trwałe powiązania z innymi i zobowiązania wobec innych (rodziców, dzieci, przyjaciół, narodu, zawodu, partii) są odsuwane na plan dalszy. W pracy ludzie szukają coraz częściej, obok dobrej płacy, dobrych

---

<sup>11</sup> R. Inglehart, *Wertwandel und politisches Verhalten*, J. Matthes (red.), *Sozialer Wandel in Westeuropa*, Frankfurt am Main, 1979, s. 505-533; Tenze, *Traditionelle politische Trennungslinien und die Entwicklung der neuen Politik in westlichen Gesellschaften*, „Politische Vierteljahresschrift“ 24(1983), s. 139-165; Tenze, *Politische Kultur und stabile Demokratie*, „Politische Vierteljahresschrift“ 29(1988), s. 369-387; Tenze, *Kultureller Umbruch*, Frankfurt/Main New York 1989; Tenze, *Generational replacement and value change in eight West European societies*, „British Journal of Political Science“ 22(1999), s. 183-228; Tenze, *Changing, Values, Economic Development and Political Change*, w: „International Social Science Journal“ 145(1995), s. 379-403; Tenze, *Modernisierung und Postmodernisierung*, Frankfurt/M. 1998.

<sup>12</sup> R. Inglehart, *Modernisierung und Postmodernisierung*, Frankfurt/M. 1998.

<sup>13</sup> Tamże

warunków do samopotwierdzenia i rozwoju własnej osobowości, dobrej atmosfery, kreatywności. Czas wolny stał się ważniejszy od czasu w pracy<sup>14</sup>

Inni badacze-empirycy uważają jednak powyższą charakterystykę transformacji wartości i osobowości za przesadną i jednostronną. Bo oto w latach 90. w wyniku kryzysu państwa i ekonomii dobrobytu oraz instytucji demokratycznych, wartości materialne znowu odzyskały ważne, a dla wielu pierwszorzędne znaczenie. Wspominane wyżej zagrożenia, wzrost niesprawiedliwości, narastająca bieda, wzrost bezrobocia przypomniały o wartości pracy, o zabezpieczeniu materialnym, o wadze dobrobytu, bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego. Do łaski wróciły rodziny i małe wspólnoty jako miejsca określania tożsamości indywiduów, dostarczyciele wzorów orientacji w świecie oraz jako ośrodki najpewniejszej pomocy w trudnych sytuacjach. Wiele badań empirycznych przeprowadzonych w latach 90. potwierdza wagę wartości materialnych w życiu ludzi Zachodu. Dla 70% Europejczyków w dalszym ciągu sumienność w pracy należy do cnót, chociaż chcą mieć z pracy nie tylko satysfakcję pieniężną, ale i osobistą. Ważna jest pewność posiadania pracy w długim okresie czasu, a o nią coraz trudniej. Statystycznie ponad 50% Europejczyków na Zachodzie w dalszym ciągu na naczelnym miejscu w hierarchii wartości stawia rodzinę – chociaż jest to już nowy typ rodziny<sup>15</sup>

Jak widać, badania i refleksje nad wartościami współczesnych społeczeństw wskazują na pluralizm wartości i na niejednorodność wartości dominujących. Społeczeństwa znajdują się w stanie przyspieszonych zmian. Niewątpliwie następuje osłabianie roli niektórych wartości dominujących w poprzednich epokach, zwłaszcza wartości religijnych. Niemniej osłabianie nie jest równoznaczne z ich całkowitym porzuceniem na rzecz wartości postmaterialnych. Raczej do opisu obecnego stanu rzeczy lepiej nadają się takie kategorie, jak: postępująca indywidualizacja, tolerancja, przemiana wspólnot, uniezależnienie od wartości instytucjonalnych, połączenie wartości materialnych i konsumpcyjnych z kulturowymi, partycypacja w decydowaniu, odrzucenie stałych zobowiązań.

Podsumowując dotychczasowe analizy możemy powiedzieć, że człowiek współczesny stoi wobec nowych wyzwań, nowego typu zagrożeń oraz nowych perspektyw. Do nich zaliczamy:

---

<sup>14</sup> K. Gabriel, *Die Neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte*, w: F. X. Kaufmann (red.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 201-225.

<sup>15</sup> F. X. Kaufmann, *Zukunft der Familie. Stabilität, Stabilitätsrisiken und Wandel der familialen Lebensformen sowie ihrer gesellschaftlichen und politischen Bedingungen*, München 1990; M. Wingen, *Vierzig Jahre Familie in Deutschland. Momentaufnahmen und Entwicklungslinien*, Graftschaft-Bonn 1993.

pragmatyzm zmierzający do wyznaczonego przez siebie celu kosztem wartości<sup>16</sup>

destrukcję podstawowych fundamentów społeczeństwa umożliwiających dialog narodowy<sup>17</sup>

- sprowadzenie wartości religijnych wyłącznie do sfery prywatnej<sup>18</sup>

## 2. W poszukiwaniu istoty wartości moralnych

Wszystkie powyższe analizy konkretnych faktów stawiają przed nami realny problem zaproponowany przeze mnie w tytule artykułu o wartościach moralnych, które jak łatwo zauważyć, na podstawie przytoczonych przykładów, jednoczą a zarazem polaryzują wspólnoty na drodze do zgody społecznej.

Czy zróżnicowanie poglądów jest w tym wypadku czymś negatywnym, oddalającym od poznania wartości? A może dążenie do idealnej jedności, wikła etykę w teleologicznie zorientowaną aksjologię, pozbawiając wartości wszelkie działania, gdzie niczego już się nie przewiduje i niczego nie zamierza, a których odkrycie i odróżnienie od działań celowych ma kolosalne znaczenie dla etyki podmiotu, poszukującego nieustannie ostatecznego sensu działania w konkretnej sytuacji.

Takie pytania domagają się solidniejszej refleksji o wartościach. W tym celu musimy odpowiedzieć sobie na pytanie, co to są wartości, jak można je rozumieć i jak zrozumienie to wpływa na ocenę roli wartości w życiu społecznym i indywidualnym. Problem ten szczególnie wyostrza się w społeczeństwach światopoglądowo zróżnicowanych. Tytuł artykułu wydaje się więc zasadny. Celem podjętego wysiłku jest zaproszenie do podjęcia refleksji nad kilkoma myślami, jakie nasuwają się w oparciu o przeprowadzone analizy. Myśli te nie mają charakteru wniosków ostatecznych, stanowią raczej punkt wyjścia do tworzenia „teologii w dialogu”

---

<sup>16</sup> Wystarczy przyjrzeć się dyskusji wokół dni kultury gejowskiej i lesbijskiej pod Wawelem, gdzie każda ze stron (mam tu na myśli wypowiedzi prof. Marii Szyszkowskiej – autorki projektu ustawy o legalizacji związków homoseksualnych; Szymona Niemca – reprezentanta Międzynarodowego Stowarzyszenia Gejów i Lesbijek na rzecz Kultury w Polsce; Donalda Tuska – Platforma Obywatelska; Marka Jurka – Prawo i Sprawiedliwość) zamykając się w swoim zaimpregnowanym światopoglądzie, zapomina o podstawowej zasadzie dyskursu: *in dubium pro reo*.

<sup>17</sup> Za przykład może posłużyć w tym wypadku konflikt w Czeczenii, gdzie prezydent Putin widząc mizerne skutki działań militarnych, próbuje osiągnąć zamierzony cel, systematycznie osłabiając relacje pomiędzy młodym pokoleniem a radą mędrców stojących na straży wartości narodu czeczeńskiego. Konsekwencją takich działań jest już dziś zauważalna niepokojąca migracja młodego pokolenia czeczeńskiego w obawie przed anarchią.

<sup>18</sup> Wystarczy wspomnieć tak niedawno odnotowany konflikt w państwowych szkołach we Francji, w których zabrania się uczennicom muzułmańskim obecności na lekcjach w strojach religijnych.

## a. Klasyczna próba definicji wartości

W wielu próbach definiowania wartości, odwoływano się bardzo często do podstawowego rozróżnienia dotyczącego sposobu istnienia wartości. To rozróżnienie jest związane z dwoma odmiennymi podejściami **do sposobu istnienia wartości**: obiektywizmem (przedmiotowe rozumienie wartości) oraz subiektywizmem (podmiotowe rozumienie wartości)<sup>19</sup> Obiektywiści twierdzą, że wartości istnieją albo jako niezależne cechy rzeczy, albo jako coś na kształt idei platońskich. Pierwszy pogląd związany jest z filozofią arystotelesowską osadzoną w realizmie<sup>20</sup> W tym nurcie twierdzi się, że wartości są obiektywną cechą rzeczy. Nie są więc one samą rzeczą, oddzielnym bytem, lecz cechą bytów, jednakże cechą obiektywną, a nie nadaną im przez subiektywne przeżycia człowieka. Wartości są więc niezależne od tego, co człowiek przeżywa i jakie wartości w danym momencie odkrywa. Drugi pogląd ma swoje korzenie w filozofii idealistycznej Platona<sup>21</sup> Twierdzi się w ramach tego poglądu, że wartości są rzeczami samymi w sobie, istnieją obiektywnie jako idee, czy też jako popperowski tzw. trzeci świat, lub coś na kształt idei. W ramach tego poglądu uważa się, że wartości są także niezależne od umysłu, niezależne od przeżyć człowieka.

Wartości jawią się w obu przypadkach albo jako nieznane komety z odległych galaktyk, lub jako „piegi na nosie”, które ktoś ma od urodzenia<sup>22</sup> Nic więc dziwnego, że z takim „uprzedmiotowionym” sensem wartości pojawiają się liczne problemy natury moralnej. Przede wszystkim rola podmiotu w tak abstrakcyjnie uporządkowanym świecie wartości sprowadza się do pasywnej aplikacji modeli postępowania uznanych przez specjalistów za obiektywne<sup>23</sup> Pojawia się pokusa, aby postępować milcząco. Prowadzi to z reguły do formowania ludzi niesamodzielnych moralnie, dla których autorytet

<sup>19</sup> J. Czeżowski, *Czym są wartości*, Znak 4 (1965), s. 23-45; P. Oleś, *Wartościowanie a osobowość. Psychologiczne badania empiryczne*, Lublin 1989, s. 12-16.

<sup>20</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1996.

<sup>21</sup> Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995.

<sup>22</sup> Szczególnie druga uwaga pasuje do rozumienia wartości według Zdzisława Kroplewskiego, dla którego wartości są niezależnymi od podmiotu cechami rzeczy lub zjawisk, Z. Kroplewski, *Wartości religijne szansą czy zagrożeniem w zjednoczonej Europie?*, „Studia i Rozprawy” 3(2004), s. 45.

<sup>23</sup> Z. Kroplewski, *Wartości religijne szansą czy zagrożeniem w zjednoczonej Europie?*, „Studia i Rozprawy” 3(2004), s. 45: „[...] w ramach obiektywizmu można wyróżnić następujący pogląd, za którym się opowiadam: wartości są niezależnymi od podmiotu cechami rzeczy lub zjawisk. Zadaniem podmiotu jest rozpoznać wartości i za nimi podążać. Jeżeli więc uznaję, że człowiek jest wartością to oznacza to, że w człowieku istnieje wartość, niezależna od moich poglądów, niezależna od moich przeżyć, którą należy chronić. Stąd też bierze się bezwzględnie postawiona zasada w stosunku do człowieka: nie zabijaj”



rozstrzygnięcia o złu i dobru jest ulokowany na zewnątrz. Uniemożliwia to dojrzwianie ludzkiego sumienia, bowiem całość egzystencjalna decyzji konkretnego podmiotu zostaje podporządkowana abstrakcyjnej przedmoralnej wartości. W rezultacie taki rodzaj postępowania etycznego zwalnia z osobistej moralnej odpowiedzialności i czyni niezdolnym podmiot do podejmowania własnych decyzji moralnych. Postępuje osamotnienie i demoralizacja. Takie konsekwencje metafizyki samotnego podmiotu potwierdza przekonanie, że filozofia w tych dwóch postaciach, nie może podejmować prób budowy uniwersalnej teorii rzeczywistości, co najwyżej staje się – nadal aktualną – formą ostrzeżenia przed zbyt pochopnym uznawaniem jakiejś teorii za prawdę absolutną.

Mając przed oczyma wskazane niebezpieczeństwa przedmoralnego rozumienia wartości warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną skrajność, mianowicie na subiektywizm, wedle którego podmiot kreuje wartości, wręcz je wytwarza. Dlatego też wartościowe jest to, co sobie cenię, czego pożądam, bez względu na to, czy to czego pożądam istnieje, czy też nie, czy jest to słuszna, obiektywna wartość, czy też nie. W kontekście psychologicznym, pogląd ten łączy się często z emotytywizmem, w ramach którego redukuje się wartości do przeżyć człowieka<sup>24</sup>. Natomiast w świetle etyki sytuacyjnej są one autoprojektem twórczego rozumu<sup>25</sup>. Takie założenia w gruncie rzeczy oznaczały wyparcie, neutralizację wartości moralnych z problematyki odpowiedzialności. Podmiot został poddany indywidualizacji i egzystencjalizacji, zamiast wzmocnienia absolutnego charakteru uległ konkretyzacji i stał się kompleksem elementów danej natury. Oznaczało to w praktyce jeszcze większe osamotnienie podmiotu poszukującego ostatecznego sensu swoich decyzji.

## **b. Próba przełamania kryzysu koncepcji w dyskursie aksjologicznym**

By w pełni oddać złożoną atmosferę współczesnego myślenia według wartości, należy wspomnieć również o kierunkach myśli, według których kryzys moralności nie polega na utracie uzasadnień fundamentów niezbędnych w argumentacji etycznej, lecz na niebezpieczeństwach kontynuacji w pluralistycznym świecie zachowań, czerpiących swój sens z filozofii ostatecznych

<sup>24</sup> Z. Kroplewski, *Wartości religijne szansą czy zagrożeniem w zjednoczeń Europie?*, „Studia i Rozprawy” 3(2004), s. 46.

<sup>25</sup> A. Szostek, *Natura, rozum, wolność*. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej, Rzym 1990, s. 83-86.

uzasadnień<sup>26</sup> Wynikało to mianowicie z faktu, że dla wielu niebezpieczeństwo absolutyzmów stało się niezwykle realne w momencie, gdy aktualna była nadal potrzeba takich uzasadnień, zaś z drugiej strony, ograniczone możliwości jej spełnienia lub nawet żadne<sup>27</sup> Z perspektywy czasu, wydaje mi się, że właśnie stąd wynika pewien trend filozofii, ale i kultury współczesnej, do odrzucenia w argumentacji etycznej podstaw, uzasadnień i ostatecznej legitymizacji wartości uniwersalnych.

W takiej sytuacji można dostrzec krytyczny moment dla dyskursu aksjologicznego, w którym zaciera się prawdziwość tez metafizycznych na rzecz ich roli w konkretnych wymiarach historycznych. Z drugiej jednak strony, należy podkreślić, że z inspiracji pytania o możliwość uzasadnienia wartości moralnej w konkretnej sytuacji, ujawnia się nowa postać aksjologii, w której wielość, zmienność ostatecznie różnorodność istnienia, daje się ująć jako właściwość samej rzeczywistości, samego bytu, który nie jest tym albo tamtym, lecz wszystkim jednocześnie. Inspirująca w naszych poszukiwaniach wydaje przede wszystkim teza transcendentálna, według której „niemożliwe jest obramowanie sensu absolutnego w tym co skończone”

Interesującą drogę przełamania takiej sytuacji kryzysowej w dyskursie aksjologicznym odnajdujemy, w parientochologii Karla Jaspersa. W odróżnieniu od kierunków filozoficznych opierających swoje pewniki na realizmie poznawczym, Jaspers wskazując w filozofii na specyficzne „doświadczenie granic” odkrywa przed nami możliwość innych dróg dla filozofii bytu i wartości. I tak chcąc wykroczyć poza ontologiczną „całość” dociera do „ogarniającego”, jako realności, która sama nie jest ani podmiotem ani przedmiotem, lecz ugruntowuje relację podmiotowo-przedmiotową<sup>28</sup> Czyni to wprowadzając kategorię „egzystencji”, ujawniając przy tym, że byt przedmiotowy nie jest całością, nie jest samym bytem, zaś racjonalizm nie jest jedyną drogą jego ujęcia. Nietrudno zauważyć, że mamy tu do czynienia z próbą połączenia dwóch tradycji: z jednej strony jest to tradycja Platona i Arystotelesa z pytaniem „czym jest byt?”, z drugiej zaś tradycja Kanta i Kierkegaarda, z pytaniem „jak mogę i muszę myśleć byt”<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Zobacz na ten temat: Z. Baumann, *Pracodawcy i tłumacze*, Warszawa 1998, s. 167; Tenże, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 110 nn.

<sup>27</sup> Za przykład ilustrujący daną sytuację może posłużyć spór w kościele niemieckim dotyczący poradnictwa rodzinnego w sytuacjach konfliktowych kobiet wykorzystujących procedurę prawną tych instytucji dla usprawiedliwienia decyzji aborcji dziecka.

<sup>28</sup> K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München, 1991, s. 38: „Spełniamy filozoficzne myślenie podstaw przez to, – że wykraczamy ponad wszelki określony byt, wszelki dostrzegalny i określony horyzont, aż do ogarniającego, w którym jesteśmy, i którym jesteśmy. Ogarniające jest tym, w czym jest dla nas wszelki byt, bądź jest warunkiem, pod którym staje się dla nas właściwy byt. To nie jest jakaś suma bytu, lecz niezamknięta całość, jako podstawa bytu”

<sup>29</sup> J. Mader, *Problemgeschichtliche Studien zur Periechontologie K. Jaspers*, Wien 1952, s. 90.

Owe periechontologiczne<sup>30</sup> przemiany w metafizyce, stawiają aksjologię w nowym świetle. Tym razem, poprzez pytanie transcendentalne jak mogę i muszę myśleć byt? - periechontologia pozwala nam spojrzeć na wartość daną w swej obecności dla człowieka. Człowieka nie tylko jako „podmiotu myślącego”, lecz również jako „egzystencję” rozumianą w kategoriach antropologicznych. Konsekwencją takiego wprowadzenia kategorii „egzystencji” jest uwolnienie się podmiotu od prób uprzedmiotowienia wartości i jej ponadczasowej racjonalizacji lub akceptacji jej ukrycia. Innymi słowy „egzystencja” – zawsze konkretna i uwikłana w czas – uwolniła „myśl” podmiotu, poszukującego nieustannie ostatecznego sensu istnienia i działania, od spojrzenia na świat jedynie w relacji podmiotowo-przedmiotowej. Punktem wyjścia osiągnięcia pełni sensu staje się historyczne doświadczenie bytu, wartości i ostatecznie prawdy. Drogą staje się transcendowanie, które doświadcza granic i równocześnie otwiera się ku temu co „więcej”

Można zatem powiedzieć, że próba Jaspersa, uświadamia nam trzecią próbę możliwości dla dyskursu aksjologicznego w dzisiejszym pluralistycznym świecie. Unikając niebezpieczeństwa zamknięcia go w świecie przedmiotów, jednocześnie osuwając „odpychającą” heideggerowską nicość, która zmuszała podmiot do ucieczki ze świata abstrakcyjnych prawd, periechontologia Jaspersa, wskazała na nowy poziom tradycyjnego pytania metafizyki – czym jest wartość? Nieoczekiwanie nie poszukujemy odpowiedzi, czym jest wartość jako wartość, lecz podejmujemy próbę wkroczenia na drogę poznania tej wartości w konkretnej sytuacji. Drogą tą w tym wypadku jest „proces transcendowania”, który wymaga od podmiotu otwierania się ku temu co „więcej” W ten sposób, krytyczne i niewygodne pytanie Kanta jak jest (x) możliwe? nie oznacza wyłącznie koncentrowania się na warunkach możliwości ludzkiego poznania, lecz na najszerszym obszarze ludzkiego doświadczenia, na tym co jest „w ogóle możliwe”

Szukając odpowiedzi na podstawowe pytanie - jak jest możliwa wartość? periechontologia dokonuje zarazem decydującego zwrotu, jeśli chodzi o rozumienie podmiotu. Nie jest nim już abstrakcyjny podmiot poznania, „czyste Ja”,

---

<sup>30</sup> Periechontologia, podobnie jak metafizyka klasyczna, zakłada jedność myślenia i bytu, K. Jaspers, *Von der Wahrheit...*, s. 227: „W istocie nie może być rozdzielone myślenie od bytu ani też byt od myślenia” W odróżnieniu od metafizyki nie jest ona jednak *pierwszą filozofią* w tym sensie, że odkrywa byt, jako absolutny fundament rzeczywistości. Wskazuje raczej, że fundamentalnym sposobem doświadczenia bytu jest jego doświadczenie historyczne. Jedność myślenia i bytu przedstawiają się tu zatem inaczej, niż czyniła to metafizyka klasyczna. Myślenie nie jest już bowiem tożsame z absolutyzującym rozumem, zaś byt z ponadczasową podstawą. Stąd też jedność ta nie oznacza w takim kontekście teoretycznego (rozumnego) uznania absolutnej tożsamości. Takie myślenie pozostaje zawsze w horyzoncie uprzedmiotowienia. Natomiast, zdaniem Jaspersa, szukając bytu, filozofia musi transcendować ponad przedmiotowość. Tenże, *Philosophie I*, Berlin 1932, s. 37.

leczyć podmiot w konkretnych sytuacjach. Żadna z tych sytuacji nie może być pominięta przy próbie odpowiedzi na to nowe pytanie, zmierzające do zrozumienia bytu w konkretnej sytuacji. Razem z tą myślą Jaspersa wszelkie doświadczenia człowieka stają ważne w ujawnianiu prawdy o bycie i wartości.

### c. Wgląd w wartości – znaczenie doświadczenia moralnego

Respektując zasadę - *agere sequitur esse* – potrzeba dalszego wglądu w naturę ludzką, by móc zrozumieć proces poznawania wartości. Ponieważ dedukcja z metafizycznie pojętej natury ludzkiej odpowiedzi na to pytanie dać nie może, trzeba uciec się do metody indukcyjnej, a w tym wypadku trzeba tej odpowiedzi szukać w doświadczeniu jako źródle moralnie relewantnego „wglądu” w to, co faktyczne<sup>31</sup>. Doświadczenie to, z racji swej złożoności, łatwo zinterpretować jednostronnie i uczynić narzędziem manipulacji służącej jakiejś ideologii, dlatego wskazana jest ostrożność i metodologiczna precyzja w jego interpretacji, by mogło ono spełnić swą niezastąpioną rolę informatora „podpowiadającego” podmiotowi moralnemu, jakie elementy należy uwzględnić przy formułowaniu swego „projektu” życiowego<sup>32</sup>.

Należy przede wszystkim wyjaśnić, co się rozumie pod pojęciem „doświadczenie”, gdy mowa o doświadczeniu moralnym. Tymczasem pojęcie to, nie mniej niż „natura”, obciążone jest wieloznacznością proporcjonalną do swej popularności w nauce<sup>33</sup>. Dla potrzeb naszej analizy nie trzeba jednak zbyt głęboko wchodzić w problematykę teoriopoznawczą i metodologiczną kryjącą się za kwestią doświadczenia. Wystarczy wspomnieć o trzech jego aspektach, jakie zajmujący się tą problematyką teologowie uznają za stosowne szczególnie podkreślić.

Po pierwsze, zwraca się uwagę na to, iż w doświadczeniu ujmujemy przedmiot w jego wielorakim powiązaniu z innymi elementami rzeczywistości<sup>34</sup>. Po drugie, wśród wielu znaczeń, jakie termin „doświadczenie”

<sup>31</sup> F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, s. 268n; A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, s. 19-22; D. Mieth, *Moral und Erfahrung*. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg-Wien 1977, s. 111n.

<sup>32</sup> D. Mieth, *Moral und Erfahrung*. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg-Wien 1977, s. 119.

<sup>33</sup> F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, s. 269 powołuje się na opinię H.G. Gadamera i K. Lehmana, którzy uważają pojęcie doświadczenia za najbardziej niejasne i zagadkowe w filozofii.

<sup>34</sup> F. Böckle, *Fundamental-moral*, s. 269: „Erfahrung basiert zwar auf Wahrnehmung ist aber nicht mit ihr identisch, sie ist stets Erfahrung von Zusammenhängen... Die Erfahrung ist eine vermittelte Erkenntnisart, sie gründet in sinnlicher Wahrnehmung, beschränkt sich aber nie darauf, sondern zieht *Folgerungen*, schließt auf Gesetze, führt zurück auf Ursachen oder legt sonst wie Interpretationen in ein Datenmaterial ein, das ihm vorhinein schon unter der Herrschaft

w sobie zawiera<sup>35</sup>, szczególną rangę przypisuje się doświadczeniu życiowemu<sup>36</sup>. Po trzecie, uprzywilejowanym miejscem doświadczenia jest spotkanie z drugim, dzięki któremu widzimy ludzi na scenie życia zorganizowanego, preferujemy i rozumiemy preferencje innych<sup>37</sup>. Nade wszystko jednak odróżnić trzeba sam doświadczalny wgląd w wartości od jego krytycznego zreflektowania<sup>38</sup>.

Klasycznym tekstem opisującym mechanizm owego wglądu w wartości, jest opis człowieka w jaskini z „Państwa” Platona. Przypomnijmy sobie - ludzie przykuci łańcuchem do skały oglądają na ścianie cienie prawdziwej rzeczywistości, która skrywa się gdzieś poza nimi. Platon w tym wypadku nie mówi o wartościach przedmiotowych ani o przedmiotach wartościowych, a jednak ku zaskoczeniu czytelnika – jego opis ma głęboko aksjologiczny charakter. Doświadczenie aksjologiczne jest w tym ujęciu czymś nad wyraz prostym i zarazem nad niczym innym nie nadbudowanym. Przeciwnie, wszystkie inne doświadczenia są nadbudową tego doświadczenia.

Nieoczekiwanie ta starożytna próba zrozumienia powinności w świecie nieustannie zmieniającym się, okazuje się niezwykle aktualna. Uświadamia nam przede wszystkim, że świat w którym żyjemy i podejmujemy decyzje, nie jest światem jakim może i powinien być. Innymi słowy, zainspirowani myślą Platona, dochodzimy do wniosku, że pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, bo to jest wartościowe i tego nie ma. Nie mówi nam też, że powinienem coś zrobić, lub czegoś zaniechać w imię pewnej wartości. To wszystko okazuje się wtórne. Pierwotne jest wyłącznie to, że jest coś, czego być nie powinno. Zdaniem Ks. Józefa Tischnera, źródłem takiego przeświadczenia, jest radykalne doświadczenie agatologiczne (doświadczenie dobra), które jest zarazem radykalnym doświadczeniem metafizycznym. To ono skłania nas do tego, abyśmy stawiali znaki zapytania nad istnieniem. Innymi

---

bestimmter Interpretationen gewonnen wurde. Erfahrungswissenschaften haben darum teil an der Unsicherheit von Interpretationen. Sie sind, was ein schlichter Empirismus nicht wahrnehmen will geschichtlich. Erfahrung vollzieht sich zudem nicht in einem beziehungslosen Raum reiner Anschauung, sondern ist stets auf Praxis bezogen und von ihr strukturell, geprägt. Sie umfasst nicht nur das persönliche Erleben, sondern auch die in den anerkannten Meinungen, Normen und Sitten eines Gemeinwesens verdichtete Erfahrung von Generationen” Cytat w tekście pochodzi z artykułu: H. Rombach, „Erfahrung“, *Lexikon für Pädagogik*, t. I, Freiburg im Br. 1970, s. 375.

<sup>35</sup> I tak na przykład D. Mieth mówi o doświadczeniu według poziomu (kognitywno-teoretyczne, pragmatyczne, oraz poziom sensu), według modalności (spontaniczne i zapośredniczone kulturowo), według zakresu (całościowe i częściowe). D. Mieth, *Moral und Erfahrung*. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg-Wien 1977, s. 152n.

<sup>36</sup> D. Mieth, *Die Bedeutung der Menschlichen Lebenserfahrung. Plädozer für eine Theorie des ethischen Modells*, „Concilium” 12 (1976), s. 111-134.

<sup>37</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 514-515.

<sup>38</sup> D. Mieth, *Moral und Erfahrung*. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg-Wien 1977, 161n.

słowo, ono uczy odróżniać pełnię od niepełni, formę od materii, przyczynę od skutku<sup>39</sup>

Tak więc wgląd w wartości wiąże się z dwoma rodzajami doświadczeń: doświadczeniem agatologicznym i doświadczeniem aksjologicznym. Pierwsze jest bardziej podstawowe, ma charakter przedmoralny, nie ma w nim jeszcze przeżycia zobowiązania. Odślania nam raczej brak „całości”, brak „pełni”. W takich warunkach możliwości myśli, doświadczenie aksjologiczne i płynące stąd myślenie według wartości nastawia się na jeden podstawowy cel – projektowanie wydarzenia, które zaradzić może problemowi danej sytuacji. Jako takie zakłada więc nadzieję poznania prawdy, poczucie siły, istnienie „zmysłu rzeczywistości”, który odślania to, jakie wartości są tu i teraz możliwe do zrealizowania. Swoistym środowiskiem poznania wartości jest w tym wypadku bardzo złożone życie społeczne, które jest niewygodnym partnerem w dyskusji o wartościach.

### 3. Odczytanie wartości w życiu społecznym – rekapitulacja

Nawet pobieżna obserwacja wystarczy, by zauważyć, że życie społeczne człowieka ma podwójne oblicze – jest ciągiem wydarzeń i świadomością ciągu wydarzeń; faktem i wiedzą o faktach; rzeczywistością i sposobem odczytywania rzeczywistości. W jego centrum splatają się ze sobą konkretna czasowa faktyczność i świadomość owej faktyczności. Znamienne przy tym jest to, że świadomość społecznego faktu nie jest zwykłym rejestrowaniem faktu. „Patrząc, interpretujemy i interpretując, patrzymy” Oznacza to, że w samym sposobie naszego uczestnictwa w życiu społecznym kryje się jakaś etyka, jakiś społeczny etos. Etos ów jest częścią nas samych, jest integralnym składnikiem sumienia, które wydobywa z niego na jaw przeżywane wartości, by przy ich pomocy ostatecznie podjąć ocenę całej dziedziny wydarzeń społecznych. Tak pojęty wysiłek osiągnięcia sensu dziejów według wartości wciąga nas w życie a zarazem transcenduje go. I nie ma w tym transcendowaniu żadnej zdrady życia, zerwania z nim kontaktu, bowiem – zwłaszcza życie wspólnoty ludzkiej, w której doświadczamy wartości – wciąż na nowo transcenduje siebie.

Jednak i w tych próbach poszukiwania sensu wartości określonego etosu pojawiają się pewne niebezpieczne uproszczenia. Jednym z nich jest coraz bardziej powszechne myślenie pozytywistyczne. Etos społeczny traktuje się w takim wypadku wyłącznie jako empirycznie sprawdzalne *positum*, które należy możliwie precyzyjnie opisać<sup>40</sup> Opisujący stoi poza doświadczeniem agatologicznym czy też aksjologicznym. Interesują go wyłącznie fakty i to, co

<sup>39</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 515-516.

<sup>40</sup> Wzorem opisu jest matematyczne przyrodznawstwo.

ma naturę zbliżoną do faktu. Powód jest bardzo prosty - tylko fakt, fenomen jest wymierny, sprawdzalny. Próby interpretacji sensu zachowań, w kalejdoskopie wydarzeń są bezpodstawne, narażone na metafizyczną utopię niemającą nic wspólnego z „realnym” światem. Innymi słowy, pytanie o aktualny sens dziejów dostrzegany przez niektórych w projekcie aksjologicznym, nie mieści się rejestrze problemów do rozwiązania. Skutki takiej sytuacji są łatwe do przewidzenia. Jednym z nich są decyzje technokratyczne, które swój wewnętrzny sens czerpią z przekonania, że wspólnota jest samoregulującym się systemem, którego zadaniem jest nic innego jak zapewnienie – przy zachowaniu maksymalnej wolności człowieka – porządku społecznego<sup>41</sup> Jeśli w ogóle przyjmuje się istnienie społeczeństwa, to tylko w instrumentalnej i utylitarnej roli wobec jednostki, która sama z siebie jest miarą samourzeczywistnienia własnych interesów i szczęścia. Dobro wspólne jest w takim wypadku pojęciem abstrakcyjnym. Ogólne szczęście jest tylko sumą szczęścia wielu niewkraczających sobie w drogę<sup>42</sup> Drogą do tak pojętego szczęścia jest w takim wypadku konkretny program polityczny; efektywna administracja oraz opinia publiczna, broniąca w sposób permanentny swoich osobistych interesów<sup>43</sup> W ten oto sposób społeczeństwo pluralistyczne, zróżnicowane światopoglądowo, nie poszukując wspólnych fundamentów, żyje w niebezpieczeństwie rozbicia się na niekontrolowane części, w których mogą uzyskać przewagę siły odśrodkowe<sup>44</sup>, spychając działania moralne coraz bardziej w sferę prywatną. Moralność i prawo przybiera tu formę socjologii, w której najlepiej czują się technokraci<sup>45</sup>

Przedłużeniem agonii dyskursu aksjologicznego – choć bardziej subtelnie przenikającego w życie – jest tzw. normatywizm, który nie oszczędził wielu sumień, wzbudzając kontrowersyjne ideały wygłaszane z katedr uniwersyteckich oraz z ambon kościelnych. „Subtelne”, ale nie zawsze obiektywne i słuszne przenikanie idei normatywnego podejścia do życia, kompensowane jest przez zwolenników takich rozwiązań, pragnieniem kształtowania „odpowiedzialnych” postaw. Inicjatywy tego typu, bardzo często

---

<sup>41</sup> M. Kolaciński, *De Legibus*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 8(2003), s. 77

<sup>42</sup> Zobacz przykład podany w przypisie 9 niniejszego artykułu.

<sup>43</sup> A. Auer, *Das Spannungsfeld zwischen Recht und Sittlichkeit in der Theologische Ethik*, J. Gründel (red.), *Recht und Sittlichkeit*, Freiburg 1982, s. 142-157

<sup>44</sup> Na przykład: zgoda za wszelką cenę; sprowadzenie prawdy moralnej do poziomu przekonań akceptowanych przez tzw. „większość” danej wspólnoty; nieliczenie się z glosem grup mniejszościowych itd. To z kolei powoduje, że współczesna myśl prawno-moralna wyzbywa się szeregu założeń dających przestrzeń dla dyskursu aksjologicznego. Mam tu na myśli chociażby podstawowe zasady wypracowane przez prawo rzymskie: nie można być sędzią we własnej sprawie; prawo nie działa wstecz; należy wysłuchać drugiej strony; poczętego uważa się za narodzonego.

<sup>45</sup> Zobacz przykład podany w przypisach: 10 i 11 niniejszego artykułu.

zajmują - z racji przyjętej przez siebie metodologii - pozycję ponad życiem. Nie są jednak realizowane po to, by szerzej i głębiej widzieć, ale po to, by z większym rozmachem i skutkiem kształtować. Wrażliwe na ideały, czując przede wszystkim przejęte z tradycji najwyższe wartości, chcą jak najszybciej wcielić je w życie. Życie to jednak wydaje się w takim kontekście złe, bądź obojętne, tak czy owak wymaga ono przemiany. Rzecznicy takiego podejścia zamkniętego w normie jakby nie wierzyli w istnienie naturalnego etosu społecznego, w ludzki zmysł moralny, ostatecznie w sumienie człowieka. Są przekonani, że całą moralność, jaką posiada człowiek, zawdzięcza on siłom i autorytetowi zewnętrznemu - rodzicom, nauczycielom, rządowi. Konsekwencją takiego ujęcia jest zawsze, wcześniej czy później, domaganie się „realizacji czegoś” (normy), gdzie wartości moralnej nabywało jedynie dążenie do aksjologicznie usankcjonowanych celów, wikłających podmiot w to wszystko, w co uwikłane jest wszelkie ustawianie celów i ich realizacja. Ginie osoba, która rozpada się między jednym a drugim wartościowym czynem<sup>46</sup>

Refleksja teologiczno-moralna jest świadoma napotkanych trudności, dlatego nieustannie poszukuje innych form zrozumienia wartości moralnych, ich sensu w społeczeństwie nieustannie różnicującym się. Tym bardziej, że wartości – jak zdążyliśmy zauważyć – nie stają się od razu oczywiste, rozumiałe tylko na podstawie ich ogłoszenia lub przeżycia w danej chwili. Wręcz przeciwnie wymagają wysiłku hermeneutycznego pozwalającego dotrzeć do ich kontekstu interpretacyjnego, który je oświetla i czyni faktycznie zrozumiałymi. Alternatywna do dwóch poprzednich percepcja wartości pojęta jest jako wiedza przedłużająca w sposób krytyczny aprioryczne skierowanie podmiotu w stronę prawdy i ostatecznego sensu swojej egzystencji<sup>47</sup>. Oczywiście etos doświadczenia moralnego jest tu wcześniejszy niż nasza wiedza o nim. Interpretujemy go dzięki subiektywnej transcendentalności zdolnej ująć pełnię sensu wydarzeń poza sferą wyizolowanych faktów. Świat wartości ujawnia się więc w aktywności człowieka, w jego działaniu, które kierowane jest przez poznanie, zanurzone w tajemnicy „całości”, trudnej do zamknięcia w rzeczywistości świata skończonego.

Podsumowując, myślenie na poziomie aksjologicznym w społeczeństwie zróżnicowanym ideologicznie, jest najczęściej po prostu szukaniem, w którym

<sup>46</sup> J. Filek, *Dygresja o atomizmie etycznym*, w: Tenże, *Z badań nad istotą wartości etycznych*, Kraków 1996, s. 109.

<sup>47</sup> J. Maréchal, *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition*, Tenże, *Mélanges Josef Maréchal*, Bruxelles-Paris 1950, t. I, s. 153; J. Bourboux, *L'objectivité de la connaissance d'après le R. P. Maréchal*, *StCath* 6(1929-1930), s. 54-55; F. Gruszka, *Próby stosowania metody transcendentalnej w filozofii neoscholastycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 11(1975), s. 10.



żadna racja okolicznościowa nie jest w stanie wyczerpać treści kryjących się w wartościach doświadczanych na co dzień. Myślenie jako szukanie jest przeniknięte szczególną odmianą męstwa, które hamuje odruchy ucieczek od problemów. Wiąże się ono również z nadzieją przemyślenia sytuacji polaryzujących społeczeństwa. Punktem odniesienia w sytuacji konfliktu nie są wartości jako takie, lecz normy postępowania, w których realizacji podmiot odkrywa ostateczny sens wartości. Dlatego myślenie aksjologiczne jest również myśleniem projekcyjnym; zawiera w sobie dążność do wykrycia projektu rozwiązania sytuacji konfliktowej. Cała nasza uwaga koncentruje się na konkretyzacji projektu. Myślenie według wartości jest, jak stąd widać, przede wszystkim myśleniem wydarzeniowym. Okazuje się, że pierwotną siedzibą wartości w świecie nie są ani byty, ani przedmioty wartościowe, lecz wydarzenia przenikające sumienia ludzkie.

#### 4. Wnioski końcowe

Wartości moralne są ze swej natury racjonalne, to znaczy możliwe do poznania. To z kolei zobowiązuje wspólnotę do dialogu, będącego uprzywilejowanym miejscem interpretacji konkretnych wartości. Zakładając, że polaryzacja stanowisk jest nieusuwalna, harmonia – będąca idealnym celem życia społecznego – jest celem a nie punktem wyjścia w przeprowadzanych analizach aktualnej sytuacji.

Żadna *recta ratio* nie jest w stanie wyczerpać do końca konkretnych treści wartości moralnych

Wspomniany dyskurs aksjologiczny rozstrzygający się w konkretnych okolicznościach zróżnicowanej społeczności, trudno zamknąć w granicach wyznaczonych przez przedmiot empiryczny, czy też przez podmiot poznający. Próbą przełamania napotkanych trudności jest droga, będąca wypadkową „doświadczenia granic” i otwarcia się ku temu co „więcej”

Punktem odniesienia w dyskusji aksjologicznej nie są wartości jako takie, albo lepiej – nie wyłącznie, lecz również normy postępowania, w których realizacji odkrywamy ostateczny sens wartości moralnych. Do takich norm zaliczam: akceptację różnic oraz poszukiwanie wspólnych odniesień, ale nie za wszelką cenę, bo to prowadzi najczęściej do demoralizacji i anarchii.