

WARTOŚCI A OSOBY*

Wartości – podstawowa kategoria bytu czy wyraz ontologicznej bezradności?

Godność po prostu, jako aspekt doskonałości i wszechmocy, przysługuje Bogu jako najwyższemu bytowi osobowemu. Na tym świecie zaś jedynym bytem osobowym jest człowiek, jako istota wolna i rozumna, obraz – imago Boskiego wzorca. Wszystkie inne byty stworzone noszą w sobie z jednej strony ślad swego Stwórcy, z drugiej zaś są w różnych aspektach wartościowe w tym sensie, że stanowią elementy świata, o którym Bóg orzekł, że jest dobry. Dopiero jednak stworzywszy człowieka, Bóg powiedział, że Jego stworzenie jest b a r d z o dobre (por. Rdz 1, 31).

„Wartość” jest terminem używanym dziś w bardzo szerokim zakresie. Ani zakres jego desygnatów i ich podział na podgrupy, ani dokładna treść tego pojęcia nie są jednak przedmiotem powszechnej zgody; przede wszystkim zaś podnoszone są trudności co do ustalenia, z jakim rodzajem przedmiotów mamy do czynienia w przypadku wartości – jakie jest ontologiczne miejsce owych desygnatów. Krytykuje się nawet samo operowanie pojęciem wartości. Tak na przykład Etienne Gilson twierdzi, że wartości są jedynie „transcendentaliami, które próbują się uratować po zerwaniu ich więzi z bytem”¹.

Wśród transcendentaliów „wartościowych” – dobra, prawdy i piękna – na pierwsze miejsce wysuwa się dobro. Rozwijając krytykę wartości w duchu cytowanej wypowiedzi Gilsona, Helmut Kuhn w artykule o dobru w *Wörterbuch philosophischer Grundbegriffe* podkreśla, że platońskie pojęcie dobra czyni je zasadą bytu i wszelkiego poznania. Pisze on: „Dobro okazuje się w metafizyce pojęciem o najwyższej sile systematyzującej. Konstruktywność ta wynika z jego wewnętrznego powiązania z pojęciem bytu. Wraz z rozkładem metafizycznego pojęcia bytu rozpada się też pojęcie dobra i każda z jego części nabiera tendencji do przedstawienia całego dobra. W tej parcelacji owo słowo-pojęcie traci swą rangę. Częściowo zostaje włączone jako termin do etyki pojętej jako osobna dyscyplina, częściowo [zaś] pozostawione wolności języka potocznego i w ten sposób przekazane użytkowi poetyckiemu i praktycznemu.

* Pierwsze cztery części niniejszego tekstu opublikowane zostały w księdze pamiątkowej dla prof. Władysława Stróżewskiego. Zob. *Wielkość i piękno filozofii. Profesorowi Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, red. J. Lipiec, Collegium Columbinum, Kraków 2003, s. 267-278.

¹ E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Chez Pierre Tequi, Paris 1937, s. 83 (tłum. fragm. – A. P.).

Utrata statusu, która dotknęła dobro, prowadzi ostatecznie do prób zajęcia jego miejsca przez słowo zastępcze. Importowana z ekonomii «wartość» jest *caput mortuum* niegdyś żywego pojęcia. Dobro – oderwane od bytu, wykorzenie ontologicznie, nie będące już ponad [wszystkim], lecz raczej poniżej wszystkiego, już tylko «warte» (jak mówimy o dolarze czy o marce, że warte są tyle a tyle) – to jest pojęcie wartości, które wzniosło się do krótkotrwałej filozoficznej godności”².

Jako uderzające potwierdzenie tej oceny Kuhn wskazuje poglądy Nicolaia Hartmanna, „którego negatywna ontologia projektuje pojęcie bytu całkowicie oczyszczone z wszelkiego odniesienia do człowieka”, i dodaje: „Byt, zredukowany do pustej przedmiotowości, popycha tu wprost do uzupełnienia go przez treść, którą obiecuje dostarczyć nauka o niebycie, zwana fenomenologią wartości czy aksjologią. Hartmann gani Heideggera za to, że pytanie o byt (Sein) zastąpił niedopuszczalnym jego zdaniem pytaniem o «sens bycia» (Sinn von Sein). Na gruncie metafizyki pytanie o sens nie mogło się [jednak] pojawić dlatego, że otrzymało [tam] zasadniczą odpowiedź poprzez zazębienie pojęcia bytu z dobrem. Zakazywać pytania o sens bycia po zachwianiu się tego gruntu – okazuje się w krytycznej refleksji objawem głębokiego zapomnienia o byciu, aby użyć tu tego przez Heideggera ukutego zwrotu w sensie przez niego niedopuszczonym. Inaczej: modne pytanie o «sens» – słowo, które dopiero przez Nietzschego uzyskało swój potoczny dla nas ciężar znaczeniowy – jest w gruncie rzeczy pytaniem o dobro, sformułowanym w stanie ontologicznej bezradności”³.

Platon ustalił – twierdzi Kuhn – związek bytu z dobrem i uczynił zachodnią metafizykę onto-agatologiczną – nie tylko zaś, jak sądził Heidegger, onto-teologiczną. Przez Arystotelesa – w formie przez niego przekształconej – dobro platońskie jest aż do naszych czasów przewodnią ideą tradycji filozoficznej, chociaż przeciwstawił się on traktowaniu dobra jako dającej się wskazać jedności, gdyż posiada ono szereg znaczeń zależnie od kategorii, do której zostaje zastosowane. W ten sposób różne pojęcia dobra przydzielone zostały szeregowi dyscyplin i uprawianie dialektyki jako jednolitej nauki o dobru okazało się niemożliwe, a badanie dobra – jako „dobra ludzkiego” – stało się domeną filozofii praktycznej, odciętej – wbrew Platonowi – od filozofii teoretycznej.

² H. Kuhn, hasło „Das Gute”, w: *Wörterbuch philosophischer Grundbegriffe*, t. 3, red. H. Krings, H. M. Baumgartner, C. Wild, Kösel-Verlag, München 1973, s. 671n. (tłum. fragm. – A. P.).

³ Tamże, s. 672 (tłum. fragm. – A. P.). Można tu dodać, że na przykład bliski pod wieloma względami Hartmannowi Roman Ingarden, twórca obszernej ontologii, podkreślając centralną rolę wartości dla człowieka, wyznaje zarazem, że nie potrafi w swej ontologii znaleźć dla nich wyraźnego miejsca, i pisze: „Trzeba by tu szukać jakiejś drogi pośredniej, jakiegoś odmiennego *modus existentiae*, który z jednej strony, byłby czymś mniej, czymś innym niż prosta realność, a z drugiej strony byłby czymś więcej i innym niż prosta intencjonalność, zwykły koszmar ludzki narzucany na świat z powodu ludzkiego błędu czy takich lub innych uczuć” (R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, oprac. A. Węgrzecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 337).

Arystoteles jednak zachował jedność pojęcia dobra. Dobro przenika też anonimowo całą jego filozofię, także fizykę – naukę o ruchu – w jej ujęciu teleologicznym, kryjąc się pod takimi pojęciami, jak „energeia” (przeciwstawiona „dynamis”) czy „telos” i „eidos”. Platońska formuła dobra odzywa się też w pojęciu pierwszego poruszyciela, który porusza w sposób przysługujący duszy „jak przedmiot miłości (ὡς ἐρῶμενον)”⁴.

Ontologicznie wszechobecne pojęcie dobra wysuwa się na pierwszy plan – w pochodzącej od Platona i Arystotelesa tradycji metafizycznej – prawie wyłącznie w nauce o człowieku i o Bogu – w filozofii praktycznej i w teologii filozoficznej.

Kuhn pisze: „Konstruktywna funkcja dobra w metafizyce polega na pełnej napięcia jedności jego składnika kosmologicznego i jego składnika antropologicznego. Z jednej strony jest ono podstawą pojęcia bytu: wszystko, co istnieje, jest istniejącym-ku i teleologia jest formą bytu w tym świecie. Greckie rozumienie bytu jako dobra zostaje potwierdzone przez akceptujące słowa Boga, wypowiedziane szóstego dnia stworzenia, że «wszystko, co uczynił, było bardzo dobre» (Rdz 1, 31). Dobro ludzkie zostało wprawdzie także objęte tą ramą kosmologiczną, ale modyfikuje tę ramę: człowiek jest istotą światowo-nadświatową. Oznaką tej jego nadświatowości jest jego wolność”⁵.

Uznając „najwyższą siłę systematyzacyjną pojęcia dobra” w jego powiązaniu z pojęciem bytu, Kuhn twierdzi, że rozpada się ono wraz z rozpadem pojęcia bytu. Podkreśla przy tym ścisły związek bonum z teleologicznym ujęciem bytu ziemskiego. W tej perspektywie widzi on „wartość” jako „caput mortuum niegdyś żywego pojęcia”.

Można jednak zapytać: czy pojęcie wartości musi być rozumiane jako deprecjacja dobra, nie zaś jako jego bliższe określenie, wykorzystywane w analizie różnych jego odmian? Przede wszystkim zarówno dobro, jak i inne „wartościowe” transcendentalia są w pewnym podstawowym, potocznym sensie wartościami. Czy zatem pojęcie wartości zawsze jest – i musi być – ujmowane w oderwaniu od bytu i musi być wyrazem zarzucenia teleologicznego ujęcia bytu ziemskiego?

Kuhn zwraca uwagę na to, że Arystoteles, pośrednicząc między Platonem a myślą następnych pokoleń w przyjęciu dobra za ideę przewodnią metafizyki, jednocześnie „trafił skalpelem w nerw życiowy myśli Platońskiej” przez stwierdzenie istnienia różnych znaczeń dobra i przez związaną z tym jego parcelację między różne nauki, co czyni niemożliwym uprawianie dialektyki (filozofii) na wzór Platoński, jako jednolitej nauki o dobru. Fakt, że mimo to dobro, jak pisze Kuhn, „anonimowo panuje powszechnie w całej myśli Arystotelesa” dowodzi,

⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, 1072 a, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 813.

⁵ Kuhn, dz. cyt., s. 670n. (tłum. fragm. – A. P.).

iż sama ta parcelacja nie zniosła jednak „najwyższej siły systematyzującej” dobra.

Traktowanie dobra jako transcendentale, scholastyczne adagium „ens et bonum convertuntur”, spotkało się jednak w myśli współczesnej z obszerną i rzeczową krytyką, połączoną z szerokim opracowaniem ontologii wartości. Dokonał tego zwłaszcza Dietrich von Hildebrand, a John Crosby – w nawiązaniu do von Hildebranda – przeprowadził staranną krytyczną analizę tomistycznego bonum, będącą niejako podsumowaniem klasycznego ujęcia dobra w scholastyce.

DIETRICHA VON HILDEBRANDA FENOMENOLOGICZNA KLASYFIKACJA WARTOŚCI

„Ważnością” (ang. importance, niem. Bedeutsamkeit) nazywa von Hildebrand własność, która uzdalnia pewien byt do motywowania naszej woli czy naszej reakcji afektywnej. Określa się ją zazwyczaj jako dobro lub zło. Możemy pragnąć jedynie czegoś, co dane nam jest jako w pewien sposób dla nas ważne⁶.

RODZAJE WAŻNOŚCI

Von Hildebrand odróżnia trzy rodzaje ważności: 1. ważność tego, co subiektywnie zadowalające, 2. ważność tego, co obiektywnie dobre dla kogoś, 3. ważność wartości.

Przedmiot autentycznie wartościowy, na przykład szlachetny czyn moralny, odróżnia się od tego, co jest jedynie subiektywnie zadowalające, na przykład powiedzianego nam komplementu, przez to, że: 1. jego doświadczenie zakłada świadomość niezależności odnośnego dobra od przyjemności, jaką może nam ono dać; 2. jakkolwiek również dobra autentycznie wartościowe mogą nam sprawiać przyjemność, to natura tej przyjemności jest w ich przypadku inna niż wtedy, gdy coś nas jedynie subiektywnie zadowala. Prawdziwe, głębokie szczęście, jakie daje nam wartość, nie jest tu principium, ale principiatum, inaczej niż w przypadku tego, co tylko subiektywnie zadowalające; 3. każde z tych dwu rodzajów dóbr inaczej się na nas kieruje: wartość zobowiązuje nas do udzielenia odpowiedniej na nią odpowiedzi. Dobra tylko przyjemne pociągają czy zapraszają, ale nie zobowiązują nas w ten sposób. 4. Nasza odpowiedź jest również inna w każdym z przypadków: wartości skłaniają nas do porzucenia siebie, do przekroczenia granic naszego

⁶ Zob. D. von Hildebrand, *Ethics*, Franciscan Herald Press, Chicago 1972.

egocentryzmu, natomiast to, co subiektywnie zadowala odnosimy wyłącznie do siebie, w konsekwencji zamyka nas to w sobie.

W tradycyjnym pojęciu bonum przeważał, zdaniem von Hildebranda, drugi rodzaj ważności – ważność tego, co obiektywnie dobre dla osoby. Von Hildebrand wprowadza to pojęcie poprzez analizę wdzięczności. Wdzięczność za dobro doznane od kogoś motywowana jest przez dobry moralnie czyn owej osoby, ale koniecznym warunkiem jej zaistnienia jest obiektywna dobroć tego, czego doznałem (lub przynajmniej moje o niej przekonanie).

Wyróżnione przez Arystotelesa (obok bonum honestum i bonum delectabile) bonum utile – dowodzi autor – jest w swym podstawowym znaczeniu tożsame z pewną odmianą „obiektywnie dobrego dla” – elementarnych dóbr dla osoby, rzeczy niezbędnych dla życia cielesnego i dla duchowego dobrobytu. W tym znaczeniu bonum utile to podgrupa tego, co pośrednio obiektywnie dobre dla osoby. W innych znaczeniach jest to po prostu coś, co można wykorzystać do uzyskania określonego celu, lub coś, co może służyć wielu celom, wszystko, co nie jest puste i błahe, a więc także to, co wartościowe jako dobre dla osoby. Za użyteczne wreszcie należy uznać to, co jest odpowiedzią na pytanie św. Alojzego: „Quid hoc ad aeternitatem?” („Co to oznacza w perspektywie wieczności?”). W tym sensie jednak rozumienie użyteczności jako unum necessarium jest w Ewangelii przeciwstawione bonum utile, chociażby w porównaniu przez Chrystusa postępowania Marii i Marty.

WARTOŚCI ONTOLOGICZNE A WARTOŚCI JAKOŚCIOWE

Według von Hildebranda wartości dzielą się nie tylko na ułożone w pewną hierarchię sfery, które różnią się swym tematem (np. wartości moralne, intelektualne, estetyczne) i w obrębie których istnieje pewna hierarchia. Oprócz tego podziału istnieje bowiem zasadnicza różnica między wartościami ontologicznymi, na przykład wartością osoby ludzkiej – dignitas humane substantiae – z jej atrybutami, wartością istot żywych (wśród nich roślin i zwierząt), a tym, co autor określa jako wartości jakościowe. Różnice te omawia von Hildebrand, zestawiając wartości ontologiczne z moralnymi jako typowym – obok wartości estetycznych – rodzajem wartości jakościowych.

1. W odróżnieniu od wartości jakościowej wartość ontologiczna nie posiada swego przeciwieństwa.

2. Wartości moralne są znacznie bardziej odrębne wobec nosiciela niż wartości ontologiczne, posiadają własne nazwy i pełny własny eidos. Autor sądzi, że wartości w sensie najbardziej właściwym – moralne i estetyczne – odpowiadają bardziej platońskiej koncepcji dobra jako idei będącej źródłem wszelkiego dobra, ontologiczne zaś Arystotelesowskiemu rozumieniu dobra jako doskonałości pewnego bytu.

3. Wartości tych dwu kategorii inaczej mówią o Bogu: Bóg jest dobrem czy sprawiedliwością, a każda doskonałość moralna człowieka zawiera element *similitudo Dei*; widać to najlepiej w heroicznej, „nadludzkiej” moralności świętych. Ontologicznej wartości drugiego człowieka nie odbieramy natomiast jako należącej w ten sposób do przewyższającego nas świata. Wartość ontologiczna osoby ludzkiej odzwierciedla Boga o tyle, o ile czynić to może tego rodzaju byt. Przekaz o tej wartości odbieramy poprzez naturę człowieka jako obrazu Boga. Jest to różnica między *similitudo Dei* a *imago Dei*.

4. Inne są p o s t a w y, jakie przyjmujemy wobec wartości omawianych dwu rodzajów w przypadku nas samych. O ile pokora przysłania nam nasze wartości jakościowe, przeoczenie wartości naszej godności jako *imago Dei* można by określić jako fałszywą pokorę panteisty.

5. Wartość ontologiczna osoby przynależy do niej wraz z istnieniem i nie jest s t o p n i o w a l n a. Wartości moralne nie są zagwarantowane samym istnieniem osoby i bywają posiadane w różnym stopniu.

6. Wartość ontologiczna bytów podlega hierarchii (na przykład osoba ma wyższą wartość niż zwierzę); hierarchia ta obejmuje poszczególne wartości ontologiczne w podobny sposób, jak ma to miejsce w przypadku poszczególnych sfer wartości jakościowych. Hierarchia obowiązująca w sferze moralnej nie wykazuje ścisłej analogii do hierarchii wartości ontologicznej bytów, ponieważ każda wartość ontologiczna stanowi nowy t y p wartości, nie zaś pewną ich rodzinę. Istnieje jednak hierarchia wartości ontologicznych różnych zdolności człowieka, na przykład intelekt umiejscowiony jest w tej hierarchii wyżej niż instynkt.

7. Wartości tych dwu rodzajów inaczej się r e a l i z u j ą. Realizacja wartości ontologicznych dokonuje się poprzez samo istnienie danego indywiduum, realizacja wartości moralnych zaś poprzez wolną postawę osób. Zniszczenie wartości ontologicznej człowieka oznacza usunięcie bazy ontologicznej jego wartości moralnej, zniszczenie wartości moralnej to z kolei rozpad tej wartości.

8. Inny jest s p o s ó b p r z y s ł u g i w a n i a odnośnych wartości ich nosicielom. Mamy naturalną tendencję do mówienia o partycypowaniu w moralnej wartości na przykład miłosierdzia czy hojności. Nie mówimy tak w odniesieniu do wartości ontologicznych, gdyż są one zbyt ściśle związane z ich nosicielem. Nie znaczy to jednak, twierdzi von Hildebrand, że wartości ontologiczne są identyczne z bytem nosiciela.

Wartości ontologiczne von Hildebrand określa też jako g o d n o ś ć: godność materii – jej solidność, dynamikę i siłę, godność życia wegetatywnego i zmysłowego, godność osoby ludzkiej czy anioła; mówi jednak również o wartości ontologicznej barwy czy dźwięku.

Poza wymienionymi grupami wartości istnieje jeszcze, zdaniem autora, formalna, dostrzegana jedynie przez filozofa na drodze najdalej posuniętej abstrakcji, wartość b y c i a r e a l n y m, przysługująca każdemu istniejącemu

bytowi. Nie jest ona ani wartością jakościową, ani ontologiczną w podanym wyżej rozumieniu. W codziennym życiu przesłaniają ją tamte wartości, a jej dostrzeżenie utrudnia fakt traktowania przez nas wielu bytów jako wartościowo neutralnych. Nie można jej też w pełni dostrzec w żadnym pojedynczym bycie. Zwraca na nią uwagę natomiast na przykład głos sumienia zakazujący kłamstwa – głos, który uwypukla majestat rzeczywistości. Wartość ta nie jest jednak wartością najwyższą, nie można też wydedukować z niej innych wartości.

Przeprowadzone przez von Hildebranda analizy różnych rodzajów ważności zmierzają zatem do ustalenia podstawowego jej rodzaju – ważności w sobie czy też wartości w ścisłym sensie – i do skonstrastowania jej z innymi odmianami ważności.

JOHNA CROSBY'EGO KRYTYKA TOMISTYCZNEGO BONUM

John Crosby rozwija w dwu obszernych rozprawach krytykę tomistycznej koncepcji bonum w oparciu o Hildebrandowskie pojęcie i klasyfikację ważności, nawiązując do stwierdzenia von Hildebranda, iż koncepcja ta prowadzi do pojęcia dobra jako tego, co obiektywnie dobre dla podmiotu⁷.

Koncepcji tomistycznej Crosby zarzuca, że: 1. Brakuje w niej pojęcia podstawowej ważności w wartości, metafizycznie silniejszej od bonum, oraz jej odróżnienia od tego, co jest jedynie subiektywnie zadowalające. 2. Gdy twierdzi się w niej, że dobro to „byt jako appetibile”, to nie dostrzega się w niej i m m a n e n c j i wartości w bycie, któremu przysługuje, czyni się ją zatem jedynie aspektem tego bytu jako rozpatrywanego z zewnętrznego punktu widzenia celu, do którego dąży czy może dążyć inny byt. (Jest to zarzut równoległy do stawianego często wobec tomistów zarzutu hipotetyczności ich koncepcji powinności moralnej, uzależnienia powinności od pragnienia stania się dobrym). 3. U t o ż s a m i a się w niej dobro z bytem, nie dostrzegając jego odrębności. 4. Tomasz nie uświadamiał sobie w pełni pojęcia o d p o w i e d z i n a w a r t o ś ć, tego, że byt wartościowy g o d n y jest takiej odpowiedzi, że jej wymaga, choć pojęcie takiej odpowiedzi znajduje się niejako w tle pewnych rozważań Akwinaty. Crosby podkreśla przeciwstawność koncepcji odpowiedzi na wartość wobec eudajmonizmu, który głosi dążenie do doskonałości jako najwyższego celu działania. Eudajmonizm nie pozwala na autentyczną odpo-

⁷ Zob. J. Crosby, *The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of Bonum*, „Aletheia”, t. 1 (1978), nr 2, s. 231-336; t e n z e, *Are Good and Being Really Convertible: A Phenomenological Inquiry*, „The New Scholasticism”, t. 57 (1983), nr 4, s. 465-500. Zob. też: A. Półtawski, *Johna Crosby'ego krytyka tomistycznego „bonum”*, w: *Codziennie pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. ks. A. Szostek, ks. A. M. Wierzbicki, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2001, s. 92-104.

wiedź na wartość: brak pojęcia wartości i odpowiedzi na nią uniemożliwia wyjaśnienie transcendencji odpowiedzi na wartość, zaś brak przeciwstawienia bonum wobec ważności tego, co subiektywnie zadowalające, uniemożliwia wyjaśnienie transcendencji uzyskiwanej przez osobę dzięki wolnemu dążeniu do dobra. Rozumiejąc przez bonum to, co obiektywnie dobre dla danego bytu, Tomasz wiąże je z samym tym bytem, kieruje je ku niemu, podczas gdy należąca wartości właściwa na nią odpowiedź apeluje do wolności i do transcendencji działającej osoby, kieruje ją ku wartościowemu bytowi, na który osoba odpowiada.

Crosby zgadza się natomiast całkowicie ze św. Tomaszem co do rzeczywistości dobra oraz co do tego, że zawiera się ono efektywnie w bycie, któremu przysługuje. Sądzi jednak, że Tomasz zbyt je w bycie roztapia, nie dość ukazuje jego odrębność, czyniąc je jedynie aspektem bytu w zewnętrznej perspektywie.

Główne osiągnięcia analiz von Hildebranda i Crosby'ego polegają zatem na: 1. zróżnicowaniu pojęcia dobra czy wartości pozytywnej przez wyróżnienie bytu w sobie wartościowego i skonstruowanie go z jednej strony z tym, co jedynie subiektywnie zadowalające, z drugiej zaś z tym, co obiektywnie dobre dla osoby, a co miałyby zasadniczo odpowiadać tomistycznemu bonum; 2. wskazaniu na odpowiadającą wartości w sobie należną jej odpowiedź.

CENTRALNOŚĆ OSÓB W ŚWIECIE WARTOŚCI

Crosby, polemizując z tomistyczną koncepcją bonum, stara się pokazać, że wartość w sobie jest metafizycznie od niego silniejsza, zawiera się bowiem w samym wartościowym bycie i nie jest określona – w przeciwieństwie do przedmiotu dążenia – przez relację do czegoś innego. Ponadto wartość, wymagając właściwej odpowiedzi – co, jak podkreśla Crosby, można uważać za jedną z jej najgłębszych definicji istotowych – czyni swego nosiciela godnym takiej odpowiedzi. Wymaganie to nosi – przynajmniej w odniesieniu do wartości moralnie znaczących – piętno absolutności; nie zakłada się w nim więc, jak czynił to św. Tomasz, pragnienia bycia dobrym ze strony tego, kto daną wartość napotyka. Tak ujęta wartość broni się przed Kuhnowskim określeniem jej jako niebytu. Von Hildebranda i Crosby'ego analizy odpowiedzi na wartość ukazują zarazem jaśniej teleologiczną rolę wartości – ich funkcjonowanie w moralnym rozwoju człowieka poprzez apelowanie do jego wolności i transcendencji – i przeciwstawiają się eudajmonizmowi przez wyraźne odróżnienie wartości i tego, co subiektywnie zadowalające.

Oczywiste i podkreślane przez omawianych autorów stwierdzenie, iż owo piętno absolutności wymaganej odpowiedzi noszą jedynie pewne wartości, nasuwa jednak pytanie, czy zaproponowane odróżnienie podstawowych rodza-

jów ważności jest już wystarczające dla możliwie adekwatnego ujęcia problematyki wartości – czy nie trzeba dokonać pewnych istotnych rozróżnień w obrębie tego, co von Hildebrand określa jako ważne w sobie, czyli jako wartość w ścisłym i właściwym sensie. Rozróżnienia te wynikałyby właśnie ze ścisłego związku wartości z bytami, którym przysługują, i stanowiłyby dalsze kroki na drodze precyzowania różnych pojęć dobra czy wartości i kontrastowania ich na drodze wskazanej przez Arystotelesa i obranej również przez przywoływanych fenomenologów. Punktem wyjścia będzie dla nas stosunek wartości i osób⁸.

Propozycję takiego zróżnicowania wysunął na gruncie polskim Adam Rodziński w swoich rozważaniach dotyczących filozofii chrześcijańskiej jako personalizmu⁹. Podstawowym zagadnieniem filozofii chrześcijańskiej – zauważa Rodziński – są relacje międzyosobowe ujęte w aspekcie wartości. Filozofia chrześcijańska jest bowiem filozofią osoby, osoba zaś, będąc *ex definitione* wartością, „jako wartość pierwsza i bezwarunkowa daje początek całemu światu wartości”¹⁰.

W ten sposób Rodziński przypisuje osobie i jej wartości pozycję szczególną. Osoba jest wartościowa w wyjątkowy sposób, posiada bowiem wartość absolutną w innym, silniejszym sensie niż to, co w języku von Hildebranda określane jest mianem „ważności w sobie”, wartość różną w zasadniczy sposób od innych odmian tej kategorii. Jedynie osoby są wartościowe *par excellence*, w pełnym sensie metafizycznym, wszelkie inne wartości zaś określane tak przez von Hildebranda w różny sposób odniesione są do osób. Powiedzieć można, że osoba jest wartością w sensie metafizycznym. Toteż Rodziński określa ją właśnie jako wartość.

Fenomenologowie, zgodnie ze swoją zasadą opierania się na opisie bezpośredniego doświadczenia (którym jest dla nich najpierw i przede wszystkim spostrzeżenie zmysłowe) i poszukiwania poprzez ten opis istoty rozpatrywanego przedmiotu, podkreślają – w polemice ze św. Tomaszem – zawieranie się wartości w samym bycie, który ją posiada, i to, że na przykład wartości moralne jako wartości „w sobie” partycypują w odpowiednich ideach. Wychodzą oni niejako od powierzchni rzeczy i – w dążeniu do uchwycenia istoty czy idei przedmiotu – mają naturalną tendencję do izolacji tego przedmiotu z jego otoczenia, skłonność do pewnego atomizmu. Z drugiej jednak strony ich tendencja do starannego opisu danych prowadziła w historii tego ruchu do wysubtelnienia analiz doświadczenia jako całości, do wyjścia poza jego części czy elementy, i pozwoliła pogłębić samo rozumienie doświadczenia, zdać sprawę z jego skomplikowanej struktury i natury perspektywicznej, kierując uwagę ku

⁸ Charakterystyczne jest to, że zarówno von Hildebrand, jak i Crosby, chcąc ukazać specyfikę wartości w sensie ścisłym – tego, co ważne w sobie – sięgają przede wszystkim do przykładu godności człowieka.

⁹ Zob. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998.

¹⁰ Tamże, s. 67.

jego całości. Tendencja ta pozwoliła więc sformułować takie pojęcia, jak na przykład „świat, w którym żyjemy” (niem. Lebenswelt). Napięcie między tymi dwiema tendencjami – analizą i syntezą – stanowi swoistą siłę napędową badań fenomenologicznych i prawdopodobnie wszelkiej twórczej pracy filozoficznej, prowadząc między innymi do odróżnienia tego, co H. Conrad-Martius nazwała nauką o pojawianiu się (niem. Erscheinungslehre), i ontologii czy metafizyki jako nauki o istocie tego, co istnieje, a także do uświadomienia sobie przez filozofów konieczności wyjścia poza czystą fenomenologię, pojmowaną jako pozostawanie w granicach opisu danych bezpośrednich świadomości.

Von Hildebrand określa – w duchu atomizującej analizy – wartość jako to, co ważne „w sobie”, co zawarte jest w bycie, który ją posiada, i co nie wymaga do swego poznania odniesienia do czegokolwiek poza tym bytem. Co jednak oznacza „zawieranie się” czegoś w pewnym bycie i czy zwrot ten znaczy to samo w odniesieniu do różnych rodzajów bytu – osób, istot żywych czy przedmiotów materialnych? Jakie warunki spełnić musi pewien byt, aby mógł zawierać w sobie wszystko, co jest potrzebne do jego poznania?

Weźmy pod uwagę przedmiot, który w klasycznej fenomenologii uchodzi za poznawany najbardziej bezpośrednio – dane zmysłowe, zwłaszcza barwne „daty zmysłowe” – i wyobraźmy sobie, że każdy z nas widzi jednobarwnie, ale każdy „naprawdę” w jakimś innym odcieniu. Wydaje się oczywiste, że w sytuacji takiej żaden człowiek nie posiadałby w ogóle pojęcia barwy ani nie znalazłby owego jej odcienia, w którym „naprawdę” widzi świat. Wszyscy byłiby achromatami. Na to bowiem, aby rozpoznać pewną barwę, trzeba mieć również dostęp do innych barw – trzeba posiadać zakodowane w naszym osobistym modelu świata spektrum, które pozwala odnieść daną barwę do innych i odróżnić ją od nich. Model ten nie jest jednak dany w fenomenologicznym sensie bezpośredniej danej świadomości – nie jest spostrzegany – a funkcjonuje niejako w tle spostrzegania przez to, że je umożliwia. Jest niejako podmiotowym odpowiednikiem „świata, w którym żyjemy”. Aby do niego dotrzeć, trzeba wyjść poza teren doświadczenia fenomenologicznego ku ontologii czy metafizyce traktowanej całościowo, kontekstualnie.

Przyjrzyjmy się jednak bliżej obrazowi świata, jaki zdaje się ukazywać w świetle chrześcijańskiego personalizmu.

W personalizmie tym świat postrzegany jest jako stworzony przez Boga i skierowany ku Bogu. Bóg – jego cel i Stwórca – jest trójosobową jednią, której Osoby połączone są węzłem miłości, i sam jest miłością. Stworzył On świat dla ludzi jako osób będących Jego obrazem i podobieństwem (por. Rdz 1, 26.27) i mających za zadanie kierować się ku Niemu poprzez działania miłości, prowadzące do ich uświęcenia i do podnoszenia reszty stworzenia ku Niemu. Jako obraz, imago Dei, człowiek posiada szczególną godność, związaną z wolnością wyboru dobra – ale także zła – i z konieczną dla tej wolności rozumnością. Jak podkreślił Kuhn, wartości jako dobro związane są nierozdzielnie z dy-

namaczną wizją rzeczywistości, z rozwojem moralnym osób i z ich zadaniem podnoszenia ku Bogu siebie samych, swoich bliźnich i reszty bytu stworzonego.

W obrazie tym godność po prostu, jako aspekt doskonałości i wszechmocy, przysługuje Bogu jako najwyższemu bytowi osobowemu. Na tym świecie zaś jedynym bytem osobowym jest człowiek, jako istota wolna i rozumna, o b r a z – imago Boskiego wzorca. Wszystkie inne byty stworzone noszą w sobie z jednej strony ślad swego Stwórcy, z drugiej zaś są w różnych aspektach wartościowe w tym sensie, że stanowią elementy świata, o którym Bóg orzekł, że jest dobry (por. Rdz 1, 10.12.19.21.25). Dopiero jednak stworzywszy człowieka, Bóg powiedział, że Jego stworzenie jest b a r d z o dobre (por. Rdz 1, 31)¹¹.

Jeśli spróbujemy wyobrazić sobie świat zawierający wyłącznie nieożywioną materię, to wydaje się nonsensem doszukiwanie się w nim samej wartości czy dobra – chyba że odwołamy się do osądu Boga-Stwórcy z Księgi Rodzaju – Boga, który nie zawiera się w świecie i który widzi go w perspektywie swych stwórczych planów. Świat, zawierający dodatkowo istoty żywe niebędące osobami, posiadałby niewątpliwie wiele aspektów wartościowych z punktu widzenia tego, co dobre dla rozwoju tego czy innego gatunku. Ponadto można by oceniać go jako całość ze względu na ogólnie potraktowaną możliwość i perspektywę rozwoju życia (nasuwa się jednak pytanie, kto miałby te rozważania przeprowadzić – znowu musiałaby to być istota spoza świata).

Dla von Hildebranda byty „ważne w sobie” to, oprócz wartości ontologicznych, w tym osób i ich godności, wartości moralne i estetyczne. Wartości estetyczne, rozpatrywane w kontekście ludzkiego świata, a nie jedynie w przeżyciu delectującego się nimi człowieka, są nie tylko wielorako powiązane z moralnymi – przypomina się tu adagium Norwida „piękno na to jest, by zachwycało / Do pracy – praca by się zmartwychwstało”¹² – ale także w oczywisty sposób kierują się ku kontemplującej je osobie. Wartości moralne są więc najważniejszą grupą, którą należy tu rozważyć.

Zastanawiając się nad zagadnieniem podstaw wartościowania moralnego, Rodziński zauważa, że von Hildebrand „wbrew pozorom daleki raczej jest od wydobycia z ontycznej wartości osób ludzkich wspólnej im wszystkim godności naturalnej jako uniwersalnego parametru wartościowania moralnego” – idzie on „w kierunku uznania każdej cnoty za osobną rodzajowo «wartość moralną», której solidarność z innymi cnotami pozostaje wobec tego i w gruncie rzeczy tajemnicą”¹³. Jest to zwrócenie uwagi na wspomnianą fenomenologiczną tendencję do analitycznego atomizowania rzeczywistości. Oczywiście jest bowiem

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003, s. 19n.

¹² C. Norwid, *Promethidion*, w: tenże, *Pisma wybrane*, red. J. W. Gomulicki, t. 2, *Poematy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 293.

¹³ Rodziński, dz. cyt., s. 98, przypis 4. Rodziński wiąże ten brak z nierelacyjną koncepcją wartości von Hildebranda.

rzeczą, że pewna konkretna cnota nie tyle zawiera w sobie swoją charakterystykę, ile charakteryzuje osobę, która się nią odznacza. Można co najwyżej powiedzieć, że charakterystyka ta zawiera się w odpowiedniej idei, ale i tu trzeba chyba stwierdzić, że jeśli idea taka istnieje, to jest to raczej idea osoby posiadającej daną cnotę w najwyższym stopniu.

Sądzę, że zasadnicze odróżnienie godności czy ważności osób od wszelkich innych wartości i odniesienie owych innych wartości do osób ukazuje się jako oczywiste natychmiast, gdy zwróci się na nie uwagę. Wydaje się ono także istotne dla lepszego zrozumienia natury wartości – dla zrozumienia, że – zgodnie z tradycją wywodzącą się od myśli Platona, przez myśl Arystotelesa i scholastykę aż do czasów Gilsona, Kuhna, von Hildebranda i Crosby'ego – wartości są konstytutywne dla świata, w którym żyje człowiek, a także dla zrozumienia tego, w jaki sposób różne odmiany wartości są dla tego świata konstytutywne. A jest to w istocie cały świat, skierowany ku Bogu i w pewnym sensie obejmujący także Boga – świat, którego nie można naprawdę zrozumieć bez odniesienia do Niego.

TRZY TYPY METAFIZYKI

Giovanni Reale odróżnił w historii filozofii greckiej i chrześcijańskiej trzy paradygmaty metafizyki, z których każdy wchłaniał kolejno poprzedni. Są nimi:

1. Grecki paradygmat henologiczny – metafizyka jedności i wielości, zapoczątkowana przez presokratyków (nie tylko eleatów). Akademicy zachowali nadrzędność jedności-dobra nad bytem, traktując je jako zasadę, z której wywodzi się sam byt. W neoplatonizmie problem jedności stał się kluczowy na wszystkich poziomach rozważań.

2. Metafizyka bytu, esse – zapoczątkowana w pewnym sensie przez Parmenidesa, częściowo rozwinięta przez Platona i skodyfikowana w *Metafizyce* przez Arystotelesa, który włączył metafizykę „jednego” w ontologię, utożsamiając byt i jedność. Arystoteles zaprzeczył pierwszeństwu „jednego” wobec bytu i zdefiniował metafizykę jako naukę o bycie jako bycie, wyrażając w ten sposób jej nowy paradygmat jako ontologii i przeciwstawiając go paradygmatowi Platońskiemu. Ojcowie Kościoła, uznając wyższość jedności, starali się pogodzić te paradygmaty, scholastycy zaś przyznali pierwszeństwo bytowi.

3. Nowy paradygmat metafizyki, który pojawił się w chrześcijaństwie, a mianowicie metafizyka osoby. O ile w myśli greckiej persona nie posiadała statusu absolutnej wyższości aksjologicznej wśród bytów, w chrześcijaństwie Syn Boży, przyjmując ludzką naturę, daje osobie ludzkiej taką całkowitą przewagę. W myśli św. Augustyna i św. Tomasza cała problematyka metafizyczna skoncentrowana jest na człowieku, co wyraża św. Tomasz, pisząc: „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationali

natura”¹⁴. Szczególnie wyraźnym przykładem metafizyki osoby jest – zdaniem Realego – *Osoba i czyn* Karola Wojtyły¹⁵.

Powiedzieć można zatem, że metafizyczna spekulacja tradycji grecko-chrześcijańskiej przechodziła od najwyższego abstraktu jedności, poprzez bardziej już konkretny paradygmat bytu jako bytu, do najwyraźniejszego dla nas konkretnego, którym jest osoba¹⁶ – konkretnego, z którym mamy niejako najbardziej bezpośrednio do czynienia, będąc sami osobami, ale być może przede wszystkim dlatego tak nam bliskiego, że życie człowieka przebiega w świecie osób, że jest – lub przynajmniej, dla jego prawidłowego rozwoju, winno być – ukierunkowane przede wszystkim na osoby.

Omówiony tu proces kolejnego zawężania czy raczej stopniowego różnicowania się platońskiego „dobra” idzie po tej samej linii, przechodząc od transcendentnej i abstrakcyjnej „jedności” do tożsamości z bytem (który w ujęciu św. Tomasza zrelatywizowany jest do dążenia, a więc w gruncie rzeczy do osoby), ku „wartościom w sobie” von Hildebranda. Ostatecznie zaś, w paradygmacie personalistycznym, proces ten prowadzi – w propozycji sformułowanej wyraźnie przez Rodzińskiego, ale wpisującej się, choćby w myśl przytoczonego wyżej cytatu z *Sumy teologicznej*, w naturalny sposób w ten paradygmat (powiedzieć nawet trzeba: precyzującej właściwy sens personalizmu jako metafizyki osoby) – do wyróżnienia osoby jako wartości czy dobra par excellence. Prowadzi on zatem do wyróżnienia tego, co jest wartością w innym i bardziej podstawowym sensie niż wszystko inne nazywane tak z jakichkolwiek względów – i do czego wszystkie inne wartości się odnoszą jako do swojego źródła.

¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3.

¹⁵ Zob. G. Reale, *I tre paradigmi metafisici creati dal pensiero greco e dal pensiero cristiano*, w: *Codizienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, s. 249-258; zob. też: t e n ż e, *Saggio introduttivo*, w: K. Wojtyła, *Persona e atto*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 1999, s. 16n.

¹⁶ Prawidłowość ta zdaje się potwierdzać prawo funkcjonowania umysłu ludzkiego, które polega na przechodzeniu od szerokich ujęć ogólnych ku stopniowemu zawężaniu pojęć, co zauważył już Arystoteles.