

Andrzej Chmielecki
Uniwersytet Gdański

Droga do wartości

Celem poniższych rozważań jest próba uzyskania odpowiedzi – a przynajmniej zbliżenia się do niej – na pytanie, czy i jak możliwy jest dyskurs aksjologiczny, przez co rozumiem rzeczową i mającą szansę uzgodnienia stanowisk argumentację w ramach narracji bądź dyskusji mającej za przedmiot rozważań sytuacje aksjologiczne, tj. sytuacje, których elementem są wartościowania i odwołania do wartości¹. Chodzi mi oczywiście o spory poważne – np. o charakterze moralnym, prawnym czy ideowym – a nie o dywagacje w rodzaju, czy koniak jest smaczniejszy od whisky, w których element osobistych upodobań czy preferencji jest naturalny i nieusuwalny (*de gustibus...*). Inaczej mówiąc, interesuje mnie *e p i s t e m o l o g i a* dyskursu aksjologicznego; ona zaś jest bezosobista, jednakowa dla wszystkich.

Skoro epistemologia, to powstaje pytanie, skąd i jak (dzięki czemu) możemy cokolwiek wiedzieć o wartościach, w jaki sposób dochodzimy do wiedzy o nich. Chodzi oczywiście o same wartości, a nie o to, jak są one przez poszczególnych ludzi pojmowane – czy co oni za wartości uważają – bo byłyby to subiektywizm aksjologiczny, z góry wykluczający możliwość owocnego dyskursu². Milczącą przesłanką jest tu w związku z tym założenie obiektywności wartości, tj. że zarówno istnieją one, jak i mają swą określoność, niezależnie od jakiegokolwiek podmiotu, a tym samym są jednakowe dla wszystkich, uniwersalne.

Trudno oczywiście z góry przesądzać, że jest coś takiego, jak uniwersalne wartości; jest to tylko hipoteza ukierunkowująca badanie, niczego dogmatycznie

¹ Argumentacja odwołująca się do tradycji, autorytetów bądź wiary, rzeczowa nie jest, nie mamy tu więc do czynienia z dyskursem. Nie mamy z nim do czynienia również wówczas, gdy ktoś jako do ostatecznego argumentu odwołuje się do intuicji i czucia, gdyż nie jest wówczas spełniony konieczny dla dyskursu warunek intersubiektywności.

² Według subiektywizmu wartością jest to, co jest przez kogoś cenione. A zatem według niego nie ma wartości *tout court*, są jedynie wartości dla kogoś. Ponieważ zaś to, co jest wartością dla pewnej osoby, dla innej może nią nie być, trudno tu o rzeczowy dyskurs.

nieprzesądzająca. Chcę po prostu przebadać taką właśnie możliwość – możliwość nie w tym sensie, że da się ją opisać czy pojąć, lecz w tym, że takie stanowisko da się obronić, że da się wykazać jego prawomocność.

Kategorialne pojęcie wartości

Ponieważ wartości nie są obiektami tak jednoznacznie określonymi, jak np. pierwiastek chemiczny czy gen, powstaje pytanie, o czym właściwie mowa, kiedy mówimy o wartościach, grozi tu bowiem dość fundamentalne nieporozumienie. Mówiąc o wartościach, winniśmy mianowicie rozróżniać *b y c i e w a r t o ś c i ą* od *p o s i a d a n i a w a r t o ś c i* (bycie przedmiotem wartościowym, tj. dobrem). Po pierwsze, przy założeniu obiektywności wartość to uniwersale (przedmiot ogólny), podczas gdy przedmiot wartościowy jest zawsze indywidualny (a tym samym zmienny – przedmioty wartościowe można konsumować, niszczyć, a mimo to odpowiednia wartość nie ulegnie zmianie). Po wtóre, różnią się one statusem egzystencjalnym. Może np. nie być sprawiedliwości na tym świecie, a mimo to sprawiedliwość pozostanie wartością. Skoro zaś wartości mogą być urzeczywistniane bądź nie, zatem są one już wartościami, zanim zostaną urzeczywistnione, niezależnie od tego urzeczywistnienia. Wartości są więc bytami idealnymi, a w każdym razie nie należą kategorialnie do dziedziny bytu realnego. A właśnie o kategorialne rozumienie wartości chodzi mi w tych rozważaniach.

Jak do niego dojść? Refleksję aksjologiczną można uprawiać i wyklądać w dwójaki sposób: bądź w perspektywie historii idei – śledząc wątki, problemy, idee i pojęcia, które doprowadziły do ukonstytuowania się aksjologii jako wyodrębnionej dyscypliny – bądź w perspektywie czysto rzeczowej, jedynie w trybie ilustracji czy egzemplifikacji, przywołując koncepcje znane z historii filozofii. W niniejszej wypowiedzi wybieram to drugie podejście. Przy tym ujęciu tradycję bierze się w nawias, dokonując czegoś w rodzaju „redukcji historycznej”, co między innymi oznacza, że do fundamentalnej dla aksjologii kategorii wartości trzeba dopiero w toku badania dojść, a nie zakładać ją od samego początku, dając jej mniej lub bardziej arbitralną definicję, urobioną na podstawie sposobu użycia tego terminu bądź w życiu codziennym, bądź w jakichś wcześniej zaistniałych tekstach filozoficznych. Inaczej mówiąc, źródłowe pytania aksjologiczne winny być wówczas formułowane bez odwoływania się do kategorii czy wręcz terminu „wartość”; pojawia się on dopiero jako owoc proponowanego rozwiązania pewnego rzeczowego problemu, mianowicie epistemicznego statusu *w a r t o ś c i o w a n i ą*. To wartościowania wszak są tym, od czego wychodzi dyskurs aksjologiczny i co ma zostać teoretycznie rozpracowane, bo jedynie one – a nie wartości same – mogą być dane i badane.

Teoretyczne pytania w odniesieniu do wartościowań mogą być dwójakiego rodzaju, mogą mianowicie dotyczyć bądź ich *w y j a ś n i e n i ą*, bądź *u z a s a d n i e n i ą*. W pierwszym wypadku interesuje nas *f a k t* takiego, a nie innego

wartościowania, tj. zajście pewnego zdarzenia, w drugim natomiast treść tego wartościowania, a pytanie dotyczy jej rozszczenia do ważności czy też zasadności. Aksjologia zainteresowana jest tym drugim rodzajem pytań; można wręcz powiedzieć, że jest ona teorią zasadnych wartościowań.

Tu jednak potrzebne jest kolejne rozróżnienie, związane z dwoma rodzajami uzasadnień. Pierwsze można nazwać *usprawiedliwieniem*; jest ono zrelatywizowane do przekonań podmiotu wartościującego, rozważane z jego perspektywy, i *de facto* dotyczy racjonalności jego zachowań. Innymi słowy nie treść sądu wartościującego podlega tu uzasadnieniu, lecz *akt* wartościowania. Drugie, które nazywam *ugruntowaniem*, dotyczy uzasadnienia sądu wartościującego rozpatrywanego w abstrakcji od tego, kto go wydał i od wszelkich okoliczności towarzyszących.

Relacja ugruntowania (czegoś w czymś) jest przechodnia, jeśli zatem wartościujący sąd jest ugruntowany, znaczy to, że ostatecznie istnieje odpowiednia pierwsza zasada, która go takim czyni. Zasadę taką należy właśnie zidentyfikować jako wartość, bo jest to jedyny naturalny i niearbitralny sposób powiązania kategorii wartości z wartościowaniami.

Powstaje pytanie, w jaki sposób dokonuje się to ugruntowanie, tj. co stanowi o zasadności wartościowania. Odpowiedź, jaka tu się *prima facie* nasuwa jest następująca: wartościowanie jest zasadne, jeśli da się wskazać jego *racje* (w odróżnieniu od przyczyn czy powodów, jakie wskazuje się przy wyjaśnianiu). Tradycyjny problem z tą odpowiedzią jest taki, że racją może być bądź inne wartościowanie (wliczając w to sądy normatywne) – co nie usuwa problemu, lecz go jedynie przesuwa – bądź pewien sąd opisowy, tu zaś stajemy w obliczu zarzutu (pierwszy raz *explicite* sformułowanego przez Hume'a), że sądy wartościujące nie wynikają z opisowych.

Zgoda, nie wynikają, ale co z tego? Znaczy to tylko, że to kompetencje logiki są ograniczone (m.in. przez założenie ekstensjonalności), a nie, że nie można podać racji prowadzących od sądów opisowych do wartościujących. Wynikanie jakiegoś sądu z innego jest tylko jedną z postaci jego uzasadniania, ale go nie wyczerpuje. Inaczej mówiąc, racja niekoniecznie musi mieć charakter racji logicznej, tj. pewnego rodzaju *związków znaczeniowych*; może mieć też charakter *związków sensu*, tj. takiego związku dwu stanów rzeczy, w którym jeden z nich nadaje sens drugiemu (czyni go sensownym, jest jego sensem) – przy odpowiednio zdefiniowanym sensie, odróżnionym od znaczenia³.

³ Rozróżnienie to omawiam w wielu moich pracach, poczynając od *Problemu autonomii ducha w perspektywie ewolucjonizmu*, Oficyna Akademicka, Warszawa 1995 (rozdział „Znaczenie i sens”). Znaczenie posiadają tylko te zjawiska duchowe, które mają charakter znaków *resp.* reprezentacji, tj. które reprezentują coś poza sobą, sens natomiast posiadają również zjawiska duchowe niebędące reprezentacjami – akty, postawy, uczucia, intencje, dążenia itp. Sens definiuję za pomocą ontologicznej relacji *umocowania* („A jest umocowaniem B” znaczy tyle co „A determinuje B”). Nie jest to jednak pojęcie czysto ontologiczne, gdyż sens to *dominane* (przez jakiś podmiot) umocowanie bytowe tego, co temu podmiotowi dostępne. Pytanie o sens jest w związku z tym zawsze zrelatywizowane do podmiotu, choć nie zależy od jego widzimisie, bo wymaga pewnej ontologii, i może być oceniane w sposób czysto poznawczy.

Uzasadnianie sądu nie jest operacją na samych sądach, wymaga uwzględnienia ich przedmiotowego sensu, co wymaga przejścia od rozważań czysto epistemologicznych do ontologicznych. Z drugiej strony, sens nigdy nie jest tym, co dane, trzeba go założyć, aby to, co dane (dostępne podmiotowi) miało sens (było sensowne). A ponieważ to, co w danym kontekście nadaje czemuś sens, samo może czerpać sens z czegoś innego, w naturalny sposób powstaje pytanie, czy istnieje coś, co mając tę własność nadawania sensu, samo nie czerpie już sensu z niczego innego, będąc w tym względzie pierwszą zasadą. To właśnie byłaby wartość⁴.

W ten sposób uzyskaliśmy kategorialne czy też formalne pojęcie wartości, niczego o ich naturze nieprzesądzające, służące jedynie identyfikacji przedmiotu rozważań. Identyfikacja tego rodzaju jest pierwszym niezbędnym warunkiem rzeczowego dyskursu aksjologicznego.

Zobaczmy – przykładowo i w wielkim skrócie – jak problematyka ugruntowania wartościowań była ujmowana przez kilku wybitnych filozofów.

P l a t o n . Jak wiadomo Platońska teoria idei ma za swą przesłankę rozróżnienia wiedzy (*epistémē*) i mniemania (*dóxa*). Według Platona, aby jakiś sąd stanowił wiedzę, nie wystarcza, aby był on prawdziwy, gdyż prawdziwość może być wynikiem szczęśliwego trafu i może również przysługiwać mniemaniom; winien on dodatkowo być uzasadniony. Dotyczy to w szczególności sądów używających interesujących nas tu predykatów wartościujących, takich, jak: p i ę k n y , s p r a w i e d l i w y c z y s z l a c h e t n y . Otóż, aby sąd o przedmiocie jednostkowym o którym np. twierdzimy, że jest piękny, był uzasadniony, przedmiot ten winien według Platona u c z e s t n i c z y ć w idei piękna, tj. w pięknie samym (alternatywnie rzecz wyrażając, Platon powiadał, że przedmiot jest piękny, jeśli idea piękna się w nim u o b e c n i a). To, czy ta relacja uczestnictwa *resp.* uobecniania zachodzi, jest okolicznością obiektywną, istniejącą niezależnie od jakiegokolwiek podmiotu. Od podmiotu zależy jedynie to, czy posiada on adekwatne p o j ę c i e piękna.

Mamy tu jak widać do czynienia z argumentacją na rzecz – po pierwsze – treści sądu wartościującego, a po drugie abstrahującą od podmiotu wydającego sąd; innymi słowy, z ugruntowaniem. Ugruntowanie to dotyczy wartości poznawczej sądu, jest więc operacją należącą do epistemologii, ale odnośny wywód ma charakter zasadniczo ontologiczny, mówi bowiem o relacji między pewnymi przedmiotami; dodatkowo tylko wywód uzupełniony jest przez hipotezę reminiscencji (*anámnēsis*) odpowiedzialną za możliwość dysponowania takim adekwatnym pojęciem.

K a n t . W *Krytyce czystego rozumu* Kant przywołuje ważne dla swych transcendentalnych wywodów (nazywanych przezeń niezbyt fortunnie *dedukcją*) rozróżnienie pytań *quid iuris?* i *quid facti?*:

Teoretycy prawa, mówiąc o uprawnieniach i roszczeniach, odróżniają w przewodzie prawnym pytanie co do tego, jakim prawem coś się dzieje (*quid iuris*) od pytania,

⁴ Przykładowo: czynności nadaje sens (czyni ją sensowną) intencja, intencji – cel, jaki poprzez nią chce się osiągnąć, a celowi – wartość, którą on urzeczywistnia.

które dotyczy faktów (*quid facti*) i domagając się co do obu dowodu, dedukcją nazywają pierwszy z nich, który ma wykazać uprawnienie lub też roszczenie prawne.⁵

W dalszym ciągu cytowanego akapitu takie wykazanie uprawnienia Kant nazywa właśnie jego *u z a s a d n i e n i e m*.

Trzymając się tego rozróżnienia w *Uzasadnieniu (Grundlegung) metafizyki moralności*, Kant, po sformułowaniu powszechnie ważnego prawa moralnego w postaci imperatywu kategorycznego – będącego, z logicznego punktu widzenia, sądem normatywnym, a tym samym wartościującym – stawia pytanie o jego podstawę (*Grund*), czyli o jego uzasadnienie w sensie ugruntowania, stwierdzając, że uzasadnieniem imperatywu może być jedynie coś, co jest celem samym w sobie, *resp.* co ma wartość bezwzględną:

[Jeśli] istniałoby coś, czego istnienie samo w sobie posiada bezwzględną wartość, a co jako cel sam w sobie mogłoby tworzyć podstawę pewnych praw, w takim razie w tym i tylko w tym leżałaby podstawa (*Grund*) możliwego kategorycznego imperatywu.⁶

Zatem według Kanta uzasadnieniem sądu normatywnego – będącego jedną z odmian sądów wartościujących – jest pewna wartość.

P a s c a l. Według mnie pierwszym myślicielem, który ujmował interesujące nas zagadnienie w kategoriach sensu był Pascal. Pascal traktował obiektywistyczną postawę poznania odzwierciedlającego (reprezentującego) porządek bytu, według którego człowiek jest tylko jednym z wielu bytów realnych – rzeczą pośród rzeczy, faktem pośród faktów – jako jednostronną, niepełną, nieoddającą sprawiedliwości temu, że człowiek jest nie tylko lustrem, ale i źródłem światła, tj. że posiada nie tylko odzwierciedlające porządek rzeczy, *b e z o s o b i s t e* sprawności poznawcze (zmysły i rozum), ale i czującą *d u s z ę* – organ niezmysłowego *c z u c i a* – poprzez którą wyraża się on sam i dzięki której może ustosunkowywać się do tego, co przedstawiają reprezentacje – kocha się wszak coś/kogoś, pragnie się czegoś, dąży się do czegoś, wierzy w coś. To zaś czego człowiek chce, co kocha, do czego dąży, w co wierzy, nie jest wyznaczone przez to, jaki jest obiektywnie istniejący świat; zależy to przede wszystkim od tego, kim jest i kim chce być on sam, jak chce ukierunkować swe życie. Wiedza o świecie zewnętrznym może być pomocna w urzeczywistnianiu tych dążeń, ale nie ona o nich rozstrzyga.

Dzięki posiadaniu duszy człowiek jest nie tylko bezstronnym podmiotem aktów poznawczych, nakierowanym na poznanie tego, *co j e s t*, ale i zaangażowanym podmiotem aktów, poprzez które dookreśla on swe własne bycie w świecie, które jest czymś więcej niż tym, co jest, bo może on w dość szerokich granicach kształtować samego siebie. Te drugie akty mają więc charakter nie poznawczy, lecz *a u t o p o i e t y c z n y*, są aktami nadawania sensu.

⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 183.

⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, przejrzał R. Ingarden, PWN, Warszawa 1984, s. 60.

Sam Pascal nie używał w tym kontekście terminów „sens” i „wartość”, lecz mówił o r a c j a c h s e r c a : „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna... Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem”. „Serce” jest tu oczywiście metaforą, którą należy zinterpretować. Na niemetaforyczną wykładnię myśli Pascala wskazuje wyraźnie dalszy ciąg zacytowanego fragmentu *Myśli*. Oto jego wersja pełniejsza: „Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem; w t e n s p o s ó b z n a m y p i e r w s z e z a s a d y ... Zasady c z u j e m y, twierdzenia wyprowadzamy za pomocą dowodu”⁷. Innymi słowy, rozum – traktowany najwyraźniej przez Pascala jako czysto logiczne narzędzie rozumowania – potrafi jedynie poprawnie wyprowadzać wnioski z przesłanek (to byłyby właśnie wspomniane wyżej związki znaczeniowe), natomiast pierwsze przesłanki muszą być przyjęte na innej drodze – „serca” właśnie. „Serce” nie jest tu więc synonimem uczuć, lecz bezpośredniego poznania o charakterze wglądu czy też intuicji, tj. rozumiejącego c z u c i a czegoś – jako przeciwstawionego znajomości faktów i pośredniemu rozumowaniu. Racje serca to coś, co trzeba z a ł o ż y ć (np. w trybie w i a r y – *vide* słynny „zakład” Pascala), aby stany duszy (czucia) mogły być z a s a d n e (słuszne, adekwatne, itp.).

R i c k e r t. *Explicite* kategorie sensu i wartości – u Pascala występujące jeszcze pod łącznym mianem racji serca – powiązał neokantysta (badeński) Heinrich Rickert: „Filozofia Kantowska musi zmierzać do pełnego, uporządkowanego i wyraźnego uświadomienia wartości, które nadają sens różnym sferom życia”. Rickert nawiązał w tym względzie do rozróżnienia bytu (= tego, co i s t n i e j e) i wartości (= tego, co ma w a ż n o ś ć) jakiego dokonał nauczyciel jego nauczyciela (Windelbanda) Hermann Lotze – który *notabene* rozróżnienie to wyczytał u Platona, interpretując jego Idee nie jako byty (= coś istniejącego), lecz obowiązujące wszystkich (a więc mające powszechną ważność) wzorce dla myślenia i działania⁸.

W konsekwencji powyższego rozróżnienia rzeczywistość nie może być pojmowana jako po prostu ogół wszystkich bytów, bo wykluczilibyśmy z niej w ten sposób wartości; jest ona jednością dwóch królestw – bytu i wartości. Jedność ta powstaje według Rickerta za sprawą podmiotu (transcendentalnego) oraz właściwej jego aktom kategorii s e n s u , który z jednej strony – jako tzw. sens immanentny (ustanawiany przez ludzi) – należy do królestwa bytu, z drugiej zaś – jako sens transcendentny, od nikogo już niezależny – należy do królestwa wartości⁹.

⁷ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), uzupełnienia M. Tazbir, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1972, s. 205-206.

⁸ Jeśli przez b y t rozumieć coś, co: 1. jest czymś określonym; 2. istnieje w sposób właściwy dla tych określeń, to tę osobliwą tezę o nieistnieniu wartości można wysłowić w ten sposób, że wartości są wprowadzić czymś określonym, ale nie istnieją (i dlatego nie są bytami). Inaczej mówiąc, w przeciwieństwie do bytów, na których bycie składa się bycie czymś określonym o r a z istnienie, bycie wartości wyczerpuje się w byciu czymś określonym. Do sprawy tej jeszcze powrócę.

⁹ Nie udało mi się w dostępnych źródłach znaleźć bliższej eksplikacji tego Rickertowskiego pojęcia sensu transcendentnego. W trybie własnej interpretacji skłaniam się do poglądu, że sens transcendentny to aprioryczny związek pewnej neutralnej treści bytowej z pewnym znacznikiem aksjologicznym w postaci w a g i związanej z tą treścią.

Rickert dzielił nauki empiryczne na nauki przyrodnicze (*Naturwissenschaften*) i nauki o kulturze (*Kulturwissenschaften*). Z punktu widzenia nauk przyrodniczych świat to to, co fizyczne i psychiczne; psychofizycznie rozumiany człowiek jest również częścią świata. Takie włączenie człowieka do świata sprowadza jego byt do faktyczności. Ale na całość świata (*Weltall*) składa się również kultura – sfera tego, co inteligibilne, sfera znaczeń i sensów (immanentnych). Kategorię wartości wprowadza się, aby wypełniły lukę pomiędzy tą czystą faktycznością a dziedziną tego, co sensowne, tylko bowiem to, co ma odniesienie do wartości, ma sens. Sens jest wynikiem oceny faktyczności z punktu widzenia wartości. Dopiero wartość nadaje sens faktom czy faktycznym stanom rzeczy. Znaczy to, że sens można uzasadnić jedynie przez odniesienie do wartości.

Kategoria sensu (immanentnego) jest kategorią z porządku podmiotowego, a więc immanentnego. Ale co należy tu rozumieć przez podmiot? Jeśli podmiot rozumieć psychofizycznie, w świecie nie ma miejsca na sensy. Psychofizycznie rozumiany człowiek jest bowiem częścią świata, zaś świat – rozumiany jako dziedzina tego, co po prostu jest – jest całkowicie pozbawiony sensu (tu stanowisko Rickerta współbrzmi z Pascalem). Należy zatem tak określić pojęcie podmiotu, aby w tym, co dla niego jest światem, dało się pomieścić sensy. Rickert dokonuje tego w kilku krokach, których myślą przewodnią jest idea, że podmiot jest tym, co nie może być przedmiotem. Podmiot zatem to nie konkretny człowiek, lecz podmiot transcendentálny, czysty, wymykający się uprzedmiotowieniu. Tak rozumiany podmiot nie jest oczywiście częścią świata realnego. Ale nie jest też częścią rzeczywistości rozumianej jako ogół możliwych przedmiotów poznania, bo sam z definicji nie może być przedmiotem. Jest raczej przeciwnie: rzeczywistość jest jego rzeczywistością – możliwym przedmiotem jego aktów. Nie on zatem należy do rzeczywistości, lecz rzeczywistość należy do niego. Rzeczywistość, o której mówi i którą bada krytycznie zorientowana filozofia, to nie świat po prostu, lecz przedmiotowy korelat aktów podmiotu – królestwo sensów i ich własnych racji. „Rzeczywisty” bowiem to w ustach (neo)kantysty, dla którego rzeczy same w sobie są niepoznawalne, tyle co: 1. prawdziwy tj. przedmiotowy korelat (sens) prawdziwych sądów, 2. obiektywny, a to z kolei w ustach neokantysty znaczy powszechnie ważny, obowiązujący dla wszystkich podmiotów. Tę powszechną ważność rzeczywistość – rozumiana tu jako ogół sensów – zawdzięcza właśnie wartościom.

Skąd się biorą wartości?

Przyjrzyjmy się z kolei problemowi istnienia wartości. A problem to poważny, bo skoro w grę wchodzi twory mające charakter obiektywny (jednakowy dla wszystkich), to tym samym nie mogą być przez nikogo tworzone. Skąd więc się biorą? Sprawę komplikuje dodatkowo to, że w „spadku” po rozstrzygnięciach

Rickerta otrzymaliśmy zaskakującą tezę, że wartości – wyłączone z królestwa bytu – w ogóle nie istnieją. Zaskakującą, bo jakże coś, co nie istnieje, może mieć jakikolwiek wpływ na coś istniejącego?

Sądzę, że bliższa analiza problematyki istnienia, uznająca różne sposoby istnienia, jest w stanie paradoks ten przezwyciężyć, mamy bowiem wówczas do dyspozycji więcej możliwości, niż tylko dychotomię istnieje – nie istnieje. Być może wartości nie istnieją w sposób właściwy rzeczom czy obiektom czasowym, ale to samo przecież powiedzieć można np. o obiektach matematycznych, którym jednak istnienia nie odmawiamy. Rzecz zatem w przypisaniu wartościom swego dla nich sposobu bycia.

Według mnie, analizując pojęcie istnienia, należy rozróżnić dwie sprawy, mianowicie kwestię zaistnienia i kwestię trwania (które mogą podlegać dalszym, właściwym dla siebie różnicowaniom)¹⁰. Otrzymamy w ten sposób różne sposoby zaistnienia i odmienne od nich sposoby trwania. Przypisywany obiektywnie pojmowanym wartościom idealny sposób istnienia (vide Scheler i Hartmann), charakteryzowany ogólnością i aczasowością (niepodleganie zmianom) to przy tym rozróżnieniu nie sposób istnienia *tout court*, lecz sposób trwania. Jeśli utożsamia się go ze sposobem istnienia, pytanie o genezę wartości jest wówczas oczywiście niemożliwe, bo dotyczy ono wszak pojawienia się czegoś w określonym czasie historycznym. Pytanie to staje się natomiast zasadne, jeśli dodatkowo wprowadzimy pojęcie sposobu zaistnienia. Tym samym można też mówić o genezie wartości, drodze do nich.

Według mnie z punktu widzenia sposobu zaistnienia wszystkie byty różnicują się na trzy klasy. Każda dynamiczna ontologia musi po pierwsze przyjąć różnicowanie ogółu bytów na pewien byt pierwotny, będący zasadą (*arché*) wszystkiego i byty względem niego pochodne. Taki pierwotny byt musi być pojęty jako bezwzględnie samoistny, w odróżnieniu od wszystkich bytów pochodnych, które mają źródło czy fundament swego bycia w jakimś innym bycie, a ostatecznie w owym bycie bezwzględnie samoistnym. Mamy tu więc ewidentnie ważką różnicę egzystencjalną.

Sposób istnienia takiego bytu pierwotnego określam mianem *substancji* (bezwzględnej samoistności). Byt substancyjny to jedyna postać bytu istniejącego sam przez się. Podstawowe zagadnienie ontologii to pytanie o to, co substancjuje. W zależności od odpowiedzi na to pytanie, ów byt substancyjny, obok tego, że stanowi początek (*arché*), może być zarazem pojęty jako pierwotny *substrat* wszystkich innych kategorii bytowych, ich fundament bytowy – coś co z konieczności znajduje się „pod” (*sub*) nimi wszystkimi jako ich pierwotne tworzywo. W dalszych rozważaniach będę zakładał tę właśnie wersję, gdyż wskazanie w tym względzie na Stwórcę tworzącego świat *ex nihilo* nie jest rozstrzygnięciem dyskursywnym, a o dyskurs tu mi chodzi.

¹⁰ Na braku tego rozróżnienia „wyłożył się” na przykład Kartezjusz, który z jednej strony pierwotny sposób istnienia przypisał własnym *cogitationes*, by następnie w toku dalszego wywodu uznać, że wszystko zaistniało mocą twórczej decyzji Boga, tym samym Jemu przyznając pierwotność w porządku istnienia, wbrew wyjściowej tezie swego systemu.

Wyjawszy ów byt pierwotny (subzystujący), w odniesieniu do każdego innego bytu można rozróżnić zewnętrzne względem niego czynniki *d e t e r m i - n a c j i*, od których zależy to, czym/jaki ten byt jest (jakie atrybuty mu przysługują), oraz – również zewnętrzne – czynniki *r e a l i z a c j i*, od których z kolei zależy to, że on w ogóle zaistniał i trwa (utrzymuje się w byciu). W odniesieniu do bytu subzystującego pojęcia czynników determinacji i czynników realizacji oczywiście nie stosują się, bo są to z definicji czynniki *z e w n ę t r z n e* względem danego bytu, a na poziomie subzystencji zróżnicowania immanentne-transcendentne jeszcze nie ma. Wyjawszy natomiast byt, któremu przyznaje się status bezwzględnie samoistnego, każdy inny byt posiada właściwe dla siebie czynniki determinacji i czynniki realizacji.

Od subzystencji odróżniam w związku z tym *e g z y s t e n c j ę*. Jeśli za *arché* uznać jakiś byt będący efektywnym składnikiem rzeczywistości (a tym samym odrzucić ideę *creatio ex nihilo*), wówczas te „wyłaniające się” z niego byty stanowią pewną jego modyfikację czy też transformację. Jeśli zatem uznajemy istnienie czegoś bezwzględnie samoistnego, to tym samym istnieją też te byty, które są jego transformacją¹¹. Można powiedzieć, że *d z i e d z i c z ą* one istnienie poprzez to, że częścią swego jestestwa czy też swej natury uczestniczą w pierwotnym substracie.

Egzystencja cechuje tedy wszystkie byty substancjalne (a tym samym procesualne, bo wszelki proces jest zmianą *c z e g o ś*), będące kolejnym przetworzeniem – zróżnicowaniem, połączeniem, itp. – wyjściowego substratu: atomy (powstające w wyniku łączenia się cząstek elementarnych), związki chemiczne, organizmy żywe, a także fenomeny psychiczne i duchowe (choć w odniesieniu do nich nie jest to już tak oczywiste i wymaga odrębnej argumentacji) – każde z nich powstaje w wyniku przetworzenia poprzedniego w tym szeregu. Wszystkie tego rodzaju byty można zatem pojmować jako należące do pewnej hierarchii poziomów złożoności, powstających przez przekształcenie – w odpowiednich warunkach towarzyszących – bytów niższego poziomu organizacji. Zależności tego rodzaju można konceptualizować w rozmaity sposób. Ja używam w tym kontekście związanego z rozróżnieniem czynników determinacji i czynników realizacji pojęcia *u f u n d o w a n i a*. Omawianą hierarchię złożoności można wówczas wyrazić w ten sposób, że byty wyższych poziomów są ufundowane w bytach poziomów niższych, które stanowią fundament bytowy tych wyższych form.

W dziedzinie bytów egzystujących relacja ufundowania jest przechodnia; w konsekwencji wszystkie byty substancjalne są ufundowane w pierwotnym substracie, tj. w bycie subzystującym. Z drugiej strony, w odniesieniu do bytów egzystujących prawdziwa jest według mnie teza, że ich czynniki determinacji *n i e p o k r y w a j ą* się z ich czynnikami realizacji – każdy byt egzystujący

¹¹ Byty egzystujące nie muszą być transformacją (modyfikacją) pierwotnego substratu, wystarcza, że są jakąś kolejną jego transformacją. Te kolejne transformacje są iteracyjnie powstającymi złożeniami transformacji. Ale złożenie transformacji również jest transformacją.

wymaga dla swego zaistnienia spełnienia pewnych warunków indyferentnych względem jego istoty.

Nie wszystkie jednak byty mają substancjalny charakter – *vide* czas, przestrzeń, obiekty matematyczne. Nie można ich zatem traktować jako egzystujących. Aby je uwzględnić w klasyfikacji sposobów zaistnienia, wprowadzam pojęcie *konzystencji*. Konzystencja to swego rodzaju istnienie „równoległe” do pewnych bazowych bytów egzystujących (a tym samym substancjalnych), a więc *współistnienie* z czymś egzystującym. Ale nie chodzi tu o zwykły fakt równoczesnego istnienia bytów wchodzących w skład rzeczywistości; zaistnienie bytów które nazywam konzystującymi polega na ich *k o n i e c z n y m* współistnieniu z pewnymi innymi bytami. Są to więc byty istotnie, a nie tylko faktycznie, czyli przygodnie współistniejące; istnieją one o tyle, o ile istnieją te inne byty, są z nimi sprzężone – jeśli pewne bazowe byty istnieją, to z konieczności (bo z racji swej *n a t u r y*) współistnieją z nimi inne. Owa równoległość jest więc relacją asymetryczną – byty konzystujące są *p o c h o d n e* względem bazowych, są przez nie zdeterminowane.

Byty egzystujące mają zarówno swe czynniki determinacji, jak i – nie pokrywające się z tymi pierwszymi – czynniki realizacji. Natomiast w przypadku bytów konzystujących ich czynniki determinacji są zarazem ich czynnikami realizacji. Tam gdzie czynniki realizacji jakiegoś bytu pokrywają się z jego czynnikami determinacji, można mówić o *p e ł n e j* determinacji, bo byt ten jest zarówno w pełni określony przez te czynniki, jak i jest przez nie powoływany do istnienia. To, co w ten sposób zdeterminowane, ma więc charakter *k o n i e c z n e g o d o p e ł n i e n i a* bytów *w e g o* – jeśli istnieją (egzystują) odpowiednie byty bazowe, to tym samym z konieczności istnieją (konzystują) też pewne inne byty. Tego rodzaju bytami są na przykład – wspomniane wcześniej jako niesubstancjalne – czas, przestrzeń oraz obiekty matematyczne. Nie może na przykład być tak, że istnieją ciała, a nie istnieje przestrzeń, czy że istnieją określenia (niesprzeczne!) obiektów matematycznych, a nie istnieją same te obiekty – obiekty matematyczne nie potrzebują innych czynników realizacji niż odpowiednie definicje i pojęcia¹².

Byty konzystujące są przyporządkowane pewnym bytom (odpowiadają im, są przez nie wyznaczone, w pełni zdeterminowane), natomiast nie są ich przetransferowaniem. Jest tak zarówno z przestrzenią, której właściwości geometryczne (np. metryka) są w zupełności wyznaczone przez rozkład mas, jak i w przypadku przedmiotów myślowych, które powstają na gruncie pojęć czy innych przedstawień, ale te przedstawienia nie są wszak ich efektywną częścią, lecz jedynie je konstytuują (wyznaczają).

Zważywszy, że w pojęciu bytu występują dwa aspekty – bycie czymś/jakimś oraz istnienie – można powiedzieć, że w przypadku bytów konzystujących ich byt

¹² Tę ostatnią myśl można wyrazić w ten sposób, że definicje obiektów matematycznych mają charakter *p e r f o r m a t y w n y*, nie tylko bowiem charakteryzują one odpowiednie obiekty, ale i ustanawiają je, tj. powołują do istnienia (w sensie konzystencji).

czy też bycie wyczerpuje się w ich byciu czymś określonym. A zatem – pamiętając o wcześniejszym komentarzu do tezy Rickerta (zob. przypis 8) – mogą nimi być w szczególności wartości.

W ten sposób i wilk byłby syty, i owca cała. Trzeba tylko w tym celu zidentyfikować byty bazowe, z którymi wartości z konieczności konzystują.

Materialne ujęcie wartości

Uzyskane wcześniej kategoriale – a więc formalne – pojęcie wartości jako bytowego ugruntowania wartościowań nie mówi wprawdzie nic o ich aspekcie materialnym, niemniej sugeruje drogę do jego określenia. Proszę w tym celu zauważyć, że można zasadnie abstrahować od wartościującego podmiotu, pod warunkiem że wartościowania są niezależne od jego właściwości jako konkretnego indywiduum. Oznacza to, że winny być one powszechnie ważne. Powszechna ważność wartościowań może zaś być wykazana jedynie w drodze rozważań *esencjalnych* – odwołujących się do istoty oraz natury uwikłanych tu bytów, tj. z jednej strony podmiotów wartościujących, z drugiej zaś wartościowanych przedmiotów bądź stanów rzeczy.

Stąd zaś już krok tylko do następującego, materialnego pojęcia wartości: wartość to istota stanu rzeczy *zgodnego z człowieczeństwem* (w szczególności z którymś z jego atrybutów)¹³. Sądzę, że pod tezą taką podpisałby się zarówno Kant – który na swoje własne pytanie o to, co może stanowić podstawę imperatywu kategorycznego wskazał na człowieczeństwo jako jedyną wartość bezwzględną¹⁴ – jak i Scheler, u którego możemy przeczytać o „*odpowiadającym istocie człowieka absolutnym królestwie idei i wartości*” [wyróżnienie A.Ch.]. Choć według Schelera wartości są tworam i idealnymi i jako takie nie podlegają zmianom ani też nie mogą być przez nikogo tworzone, to zarazem odrzuca on „*platońską*” wykładnię ich statusu egzystencjalnego (przypisywaną im przez Nicolaia Hartmanna), o czym świadczy jego wypowiedź w „*Przedmowie*” do trzeciego wydania *Formalismus...* (opublikowanego już po ukazaniu się *Ethik* Hartmanna):

Już na progu filozofii muszę w sposób zasadniczy odrzucić jakieś niebo idei i wartości, mające istnieć zupełnie niezależnie od istoty i możliwości spełniania żywych aktów duchowych, niezależnie nie tylko od człowieka i ludzkiej świadomości, lecz od istoty i dokonania jakiegoś ożywionego ducha w ogóle.¹⁵

¹³ Przez człowieczeństwo należy rozumieć integralny zespół atrybutów składających się na bycie człowiekiem, który dotyczy nie tylko istoty, lecz również natury człowieka. Istota to różnica gatunkowa w obrębie rodzaju nadrzędnego, w związku z czym w jej zakres nie wchodzi na przykład posiadanie ciała, co jest okolicznością wspólną wszystkim bytom należącym do tego rodzaju, podczas gdy cielesność składa się na naturę człowieka.

¹⁴ „*Twierdząco: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie... Nie można go zastąpić żadnym innym celem, któremu by mogły one służyć jedynie za środek, ponieważ bez niego nie znalazłoby się nic zgoła, co miałoby wartość bezwzględną*” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki...*, s. 60-61).

¹⁵ Cyt. za: A. Węgrzecki, *Scheler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 47.

A także stwierdzenie:

Jakiś porządek wartości bez miłującego ducha jest sam w sobie czymś niedorzecznym.¹⁶

Oto mój własny wywód w tej sprawie. W każdej wartości oprócz jej „materialnej” (treściowej) zawartości w postaci pewnej idei (np. idei sprawiedliwości) należy dodatkowo wyróżnić jej formę, którą można określić mianem *znacznika aksjologicznego*, a na którą składa się pozytywna bądź negatywna *walencja* oraz *waga* (najczęściej mówi się w tym kontekście o *wysokości* wartości), które łącznie stanowią o podpadaniu tej idei pod *kategorię* wartości. Powstaje w związku z tym pytanie, od czego zależy to, że pewien stan rzeczy (np. sprawiedliwość) posiada formę wartości, czyli *jest* wartością – nie wszystkie wszak stany rzeczy podlegają wartościowaniu (na przykład to, że psy mają cztery łapy). Skoro tak, to musi istnieć jakiś czynnik sprawiający, że pewne stany rzeczy (np. zachowania ludzkie) podlegają wartościowaniu, a inne (np. grawitacyjne przyciąganie się ciał) nie. A odpowiedź może być następująca: forma wartości jest wyrazem obiektywnie zachodzącego *stosunku*, w jakim odpowiedni stan rzeczy pozostaje do człowieczeństwa (tj. w każdym razie do któregoś ze składających się nań atrybutów). Jeśli jest to stosunek zgodności uzyskujemy wartość pozytywną; jeśli jest on niezgodny z człowieczeństwem przybiera formę wartości negatywnej; jeśli nijak się nie ma do człowieczeństwa, jest aksjologicznie neutralny.

Wspomniany stosunek zgodności najlepiej według mnie wyraża pojęcie *kongruencji*. To, co mam tu na myśli, mówiąc o kongruencji, czerpie swą treść zarówno z matematycznego, jak i językoznawczego pojęcia kongruencji. W matematyce kongruencja (przystawanie liczb modulo n) to relacja równoważności, która dzieli zbiór liczb całkowitych na klasy abstrakcji o tej samej reszcie przy dzieleniu przez określoną liczbę. Jeśli np. rozważać podzielność przez 7, to kongruentnymi będą liczby 17, 24, 31, itd., bo wszystkie one dają resztę równą 3. Choć więc na tzw. pierwszy rzut oka są to liczby niepowiązane ze sobą (i pierwsze, i złożone; i parzyste, i nieparzyste), zaliczamy je do tej samej klasy. Podobnie jest w przypadku wartości: odmienne stany rzeczy będą urzeczywistnieniem tej samej wartości, jeśli tylko pozostają w tej samej relacji do człowieczeństwa.

Jeśli z kolei chodzi o zapożyczenie z językoznawstwa, to przez kongruencję rozumie się w nim tzw. *związek zgody*. Jest to relacja między powiązаныmi elementami zdania, wymagająca, aby jeden miał taką samą formę jak drugi; zwykle jeden z nich ma pewną niezmienną formę, drugi natomiast może występować w wielu różnych formach i przyjmuje formę elementu nadrzędnego. W naszym przypadku tym niezmiennym elementem jest człowieczeństwo, a zmiennymi są rozmaite stany rzeczy w świecie, które mają charakter wartościowy, jeśli są zgodne z człowieczeństwem.

¹⁶ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 426.

Dziedzina wartości jest tedy – przy powyższej wykładni – dziedziną stanów rzeczy kongruentnych z człowieczeństwem. W ramach tego stosunku zgodności „formą stałą” jest człowieczeństwo, natomiast zmiennymi są rozmaite stany rzeczy w świecie. Można więc powiedzieć, że człowieczeństwo jest źródłem, czy też czynnikiem determinacji wartości, natomiast występowanie czy tworzenie odpowiednich stanów rzeczy jest czynnikiem realizacji wartości, ich urzeczywistnianiem. Wartość zostaje urzeczywistniona, ilekroć zaistnieje jakiś stan rzeczy kongruentny z człowieczeństwem, niezależnie od tego, czy relacja ta jest przez kogoś poznawczo rozpoznana. Na tym polega obiektywność wartości. Są one takie a nie inne niezależnie od tego, czy nam się to podoba czy nie. A ponieważ w grę wchodzi odniesienie do człowieczeństwa, a nie do konkretnego indywiduum, tak rozumiane wartości mają charakter uniwersalny.

Występujące w referowanej tu koncepcji wartości ich odniesienie do człowieczeństwa nie ma charakteru relatywizacji, a w szczególności relatywizacji gatunkowej, bo nie chodzi o człowieka jako egzemplarz gatunku biologicznego, lecz o osobę – suwerenny, posiadający zdolność autonomicznego stanowienia podmiot aktów duchowych¹⁷. Chodzi zatem o nową, duchową dziedzinę rzeczywistości, w ramach której dopiero wartości mogą mieć moc determinującą¹⁸. Do determinacji przez wartości trzeba w związku z powyższym dorosnąć, i to nie tylko intelektualnie, jako że jest to świadome, bezinteresowne i dobrowolne oddanie się w ich służbę.

Możemy więc ostatecznie stwierdzić, że poszukiwanymi bytami bazowymi, z którymi konzystują wartości, są osoby ludzkie. Konsekwentnie, można też sformułować następującą tezę dotyczącą uzasadniania wartościowań: sąd wartościujący jest uzasadniony, jeśli jest ugruntowany w człowieczeństwie¹⁹.

¹⁷ Nie każda istota ludzka jest osobą. Aby osiągnąć etap bycia osobą, człowiek musi posiadać zdolność do swoiście duchowych motywacji, wyrażonych w kategoriach pewnych nadzmysłowych przedstawień (idei). Dopiero mogąc się oprzeć na tym, co duchowe, człowiek może się wyemancypować spod władzy czynników witalnych (którym na płaszczyźnie tego, co uświadomione odpowiada kategoria *instensu*), uzyskać autonomię jako istota duchowa właśnie. W funkcjonowaniu osoby to, co duchowe (idee, przekonania) przestaje wówczas spełniać rolę służebną względem sfery witalnej, jak to ma jeszcze miejsce u dziecka, stając się czynnikiem autodeterminacji ducha.

¹⁸ Nie można więc – przez prostą analogię do przedstawionej koncepcji wartości – przyjąć, że np. dla kotów wartością są stany rzeczy kongruentne z „kotowością”. Byłoby to nieuprawnione rozszerzenie kategorii wartości również dlatego, że nie uwzględniałoby przesłanki zakładanej tu koncepcji wartości, że mianowicie wartością jest to, co może stanowić uzasadnienie wartościowań. Można się zgodzić, że zwierzętom nieobce jest wartościowanie (że dokonują ocen w sensie przypisania wagi czemuś, co jest dla nich korzystne), ale nie może tu być mowy o uzasadnianiu tych ocen.

¹⁹ Faktycznie przez ludzi dokonywane wartościowania bynajmniej nie zawsze są tak ugruntowane; często ich uzasadnieniem (tym razem w sensie usprawiedliwienia) jest coś specyficznego dla poszczególnej jednostki bądź grupy osób. Należy w związku z tym rozróżniać dobra w sensie subiektywnym (to, co pozytywnie wartościowane przez kogoś) i dobra w sensie obiektywnym (urzeczywistnienie wartości, przejaw wartości w świecie rzeczywistym, stany rzeczy, których wartościowość umocowana jest w wartościach, a poprzez nie w człowieczeństwie). Dobro w sensie obiektywnym nie wymaga relatywizacji do żadnych zbiorów ludzi, relatywizacji takiej wymaga tylko dobro w sensie subiektywnym.

Determinacja przez wartości

Konzystowanie jest następstwem pewnego rodzaju determinacji, tj. wyznaczania czegoś przez coś innego. Obiekty matematyczne np. są wyznaczone przez istniejące (egzystujące) aksjomaty, definicje i operacje dokonywane przez matematyków oraz przez swe relacje z innymi już uprzednio zaistniałymi (w trybie konzystencji) obiektami matematycznymi. Jako tak określone mogą być następnie w swym idealnym trwaniu dostępne skierowanym na nie poznaniom. Matematycy poznają więc owoce swych uprzednich czynów, za pomocą których określili – w trybie p r e d y k a c j i – odpowiednie obiekty i operacje.

Konzystowanie wartości z osobami ma inny charakter, żadna predykcja czy, ogólniej, aktywność duchowa jakiegokolwiek indywidualnego podmiotu nie jest dla ich zaistnienia oraz materialnego uposażenia potrzebna; determinowanie nie jest tu procesem, lecz związkiem istotowym, analogicznym do związku wynikania logicznego. Dotyczy to jednak wartości samych (jako takich), bo w wymiarze aksjologicznym również pojawiają się, podobnie jak w przypadku wyznaczania obiektów matematycznych, determinacje o charakterze predykatywnym. Rzecz w tym, że jako byty konzystujące wartości same pozbawione są mocy sprawczej. Ich wpływ na zachowania osób może więc być tylko pośredni, może mianowicie zająć tylko pod postacią odpowiadającej im i d e i , żywionej przez poszczególne osoby (np. przez ideę sprawiedliwości). Innymi słowy, determinacja przez wartości może być tylko determinacją przez p r z e d s t a w i e n i e wartości²⁰.

Tu jednak pojawia się dodatkowa komplikacja, gdyż wartości jako takie, tj. jako twory konzystujące z człowieczeństwem, nie są czymś, co może być dane, uchwytnie w jakimś przedmiotowo skierowanym poznaniu. Są one – z poznawczego punktu widzenia – obiektami t r a n s c e n d e n t a l n y m i : czymś, czego istnienie trzeba z konieczności założyć, aby wartościowania mogły być zasadne²¹.

Co w związku z tym możemy mieć na myśli, kiedy mówimy o p o z n a w a n i u wartości? Weźmy np. wspomnianą wcześniej sprawiedliwość. Aby móc stwierdzić, że sprawiedliwość jest wartością, musimy oczywiście uprzednio dysponować pewną ideą czy pojęciem sprawiedliwości. Idei sprawiedliwości oczywiście źródłowo nie poznajemy – to byłby czysty platonizm – lecz ją (bądź je) tworzymy, wypełniając odpowiednią treścią. Poznanie, że sprawiedliwość jest wartością, musi zatem polegać na czym innym niż na znajomości treści odpowiedniej idei. Jeśli twierdzimy, że sprawiedliwość jest wartością, tzn. że w tak rozumianej idei sprawiedliwości rozpoznajemy f o r m ę wartości. To zaś uzależnione jest od stosunku w jakim idea ta pozostaje do człowieczeństwa. Wiedza o wartości, jaką jest sprawiedliwość, polega zatem na wykazaniu jej kongruencji z człowieczeństwem.

²⁰ Por. tezę Kanta, że „każda rzecz w przyrodzie działa podług praw, [natomiast] istota rozumna posiada zdolność działania według p r z e d s t a w i e n i a praw” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki...*, s. 38).

²¹ Trzymając się tej kantowskiej terminologii, można w związku z tym stwierdzić – zgodnie z duchem, choć nie literą rozstrzygnąć samego Kanta – że kategoria wartości jest aprioryczną formą rozumu praktycznego.

Uogólniając: Aby stwierdzić, czy coś czego ideą dysponujemy, jest wartością, badamy stan rzeczy wyznaczony przez tę ideę pod kątem tego, czy jest on kongruentny z człowieczeństwem. Stwierdzenie jej zachodzenia jest uzyskaniem wiedzy, iż stan ten jest wartością.

Problem hierarchii wartości

Sądy o wartościach i spory ich dotyczące nie sprowadzają się jednak tylko do rozstrzygnięcia, czy coś jest czy nie jest wartością. Często – zakładając pozytywne rozstrzygnięcie tej kwestii – dotyczą one nadto miejsca, jakie dana wartość (bądź wartości określonego rodzaju – np. poznawcze²²) zajmuje w hierarchii wartości, powstającej automatycznie dzięki temu, że każdej wartości z definicji przypisana jest określona waga, bo to właśnie jej posiadanie konstytuuje wartości.

Według mnie stanowisko w tej kwestii winno uwzględniać, że człowieczeństwo to nie zwykły, ekstensywny zbiór atrybutów, lecz pewna złożona z nich struktura. W konsekwencji należy przyjąć, że hierarchia wartości jest izomorficzna ze strukturą bytu ludzkiego, tj. że miejsce danej wartości w ich hierarchii odpowiada usytuowaniu generującego tę wartość atrybutu człowieczeństwa w warstwowej strukturze bytu ludzkiego.

Innymi słowy, im wyższa warstwa, tym wyższa wartość, z reguły bowiem mówi się w tym kontekście właśnie o wysokości wartości, choć – jak to pierwszy zauważył Nicolai Hartmann – potrzebna jest tu bardziej zróżnicowana metryka, obok wysokości uwzględniająca też przynajmniej moc wartości, gdyż są to hierarchie niepokrywające się²³. W świetle tego rozróżnienia często formułowana teza, iż życie (w domyśle: ludzkie) jest wartością najwyższą, winna raczej stwierdzać, że życie jest wartością najmocniejszą, gdyż umożliwia urzeczywistnianie wszystkich innych wartości – z zastrzeżeniem, że dotyczy to nie życia jako procesu wegetatywnego, lecz jako obdarzonego świadomością, bo tylko tak pojęte życie umożliwia realizację innych wartości.

Ale i na tym Hartmannowskim uzupełnieniu hierarchii nie koniec. Sądzę, że do pary wysokość/moc winno się dołączyć jeszcze coś, co różnicowałoby hierarchicznie wartości w obrębie tego samego ich rodzaju (a tym samym mające tę samą wysokość). Można by w tym kontekście mówić np. o odmiennej randze wartości, bo przecież – przykładowo – wartość poznawcza ogólnej teorii względ-

²² Na człowieczeństwo składa się wiele atrybutów. Z drugiej strony, zróżnicowane są też rodzaje sytuacji w świecie zewnętrznym. W związku z tym odpowiednie kongruencje mogą występować zarówno w ramach odniesienia różnych rodzajów sytuacji w świecie do tego samego aspektu człowieczeństwa, jak i w ramach odniesienia tej samej sytuacji do różnych jego aspektów, generując tym samym odmienne rodzaje wartości – hedoniczne (odpowiadające posiadaniu zmysłów), witalne (związane z funkcjonowaniem organizmu jako całości), utylitarne (związane – jako środki – z celowym charakterem ludzkich działań), poznawcze (związane ze zdolnością rozumienia, tj. uchwytowania sensu), etyczne (związane z posiadaniem wolnej woli), itd.

²³ Z dwu wartości mocniejsza jest ta, której urzeczywistnienie jest warunkiem urzeczywistnienia drugiej.

ności jest niewątpliwie większa, niż wyjaśnienia zjawiska fotoelektrycznego – by przywołać dokonania poznawcze tego samego autora (choć to właśnie za to drugie Einstein otrzymał nagrodę Nobla).

Jak widać hierarchia wartości nie jest porządkiem linearnym; to złożony graf, izomorficzny ze złożoną siecią zależności ontycznych w bycie ludzkim.

Konkluzja

W świetle powyższych ustaleń można sformułować tezę następującą: bezpośrednie poznanie wartości jest niemożliwe, jedyna droga do poznania wartości wiedzie przez uzyskanie odpowiedzi na czysto poznawcze pytanie, kim jest człowiek. Ono zaś może zostać rzetelnie rozstrzygnięte tylko w ramach filozoficznej „teorii wszystkiego” – np. integralnie traktowanej ontologii – jako że zgodnie z sugestywnym sformułowaniem Schelera człowiek jest *m i k r o k o s m o s e m*, w którego strukturze jednoczą się wszystkie sfery bytowe – fizyczna, biologiczna, psychiczna i duchowa²⁴.

Warunkiem możliwości rzeczowego dyskursu aksjologicznego jest tedy – po pierwsze – porozumienie w kwestii identyfikacji kategorii wartości, po wtóre zaś dysponowanie ontologicznie ugruntowaną antropologią.

Andrzej Chmielecki

The Path to Value

Abstract

In the paper I try to substantiate the view that there are objective, unchanging values, independent of what people like and wish, and I try to show how we can get to know them. By the “values” I mean the only entities that may serve as grounding universally valid valuations. I identify the mode of values’ being as con-sistence, which mode is distinguished from subsistence and existence. Then I claim that values con-sist with humanity, i.e. with attributes that make us humans. Consequently, I argue that immediate knowledge of values is impossible – they are not objects that can be “given.” The only way to know that something is value is to show it is congruent with humanity.

Keywords: value, axiology, axiological discourse, modes of being, determination, transcendental reasoning.

²⁴ Sam Scheler w kwestii poznania wartości zajmował stanowisko *prima facie* odmienne od prezentowanego w tym artykule, twierdząc, że istnieje źródłowe, bezpośrednie poznanie wartości – tj. takie, w których one same są dane – osiągane w pewnej klasie przeżyć emocjonalnych (tzw. przez niego czucie wartości). Nie przeczę, że tego rodzaju *intuicja aksjologiczna* o charakterze emocjonalnym jest możliwa i często ma miejsce, twierdząc jednak, że 1. może ją posiadać tylko ktoś, kto już uprzednio dysponuje pewną ideą człowieka, 2. identyfikacja odpowiedniej wartości musi być dokonana za pomocą intelektu, gdyż to samo uczucie (np. podziw) może być skierowane na zupełnie odmienne wartości (poznawcze, etyczne, estetyczne), nie chwyta zatem ich materialnej zawartości, lecz jedynie ich wagę.