

Jerzy Kosiewicz

Człowiek i wartości = Man and values

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu, kultura, zdrowie, edukacja] 7, 204-211

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

wała ograniczyć inne zadania motoryczne oraz testy, które wcześniej stosowano do określenia i oceny motorycznych zdolności koordynacyjnych.

Książka napisana jest językiem w pełni komunikatywnym i zawiera spójny treściowo wywód, toteż w przystępny sposób przedstawia ważne zagadnienia ludzkiej motoryczności i ułatwia ich zrozumienie. Dodatkowym ułatwieniem odbioru treści jest przedstawianie wyników badań na wykresach, schematach i rysunkach.

Dzieło zawiera obszerne zestawienie piśmiennictwa – 621 pozycji wielu autorów z kraju i zagranicy, co jest wartością samoistną pracy. Posiada dobrze zrobiony indeks osobowy. Wykonane jest profesjonalnie pod względem edytorskim.

Należy zaznaczyć, że omawiana monografia zawiera opis testu w wersjach językowych: angielskiej, rosyjskiej oraz niemieckiej, a także streszczenia angielskie i rosyjskie, przez co trafić może do szerszego grona odbiorców. Dołączona jest informacja o działalności IASK i na temat Biblioteki IASK. Także omawiana praca ukazała się pod patronatem IASK.

Warto powtórzyć za Tadeuszem Rynkiewiczem, jednym z trzech recenzentów wydawniczych pracy, że monografia ta gwarantuje odbiorcom „zarówno przyjemność z lektury, jak i niebagatelne korzyści natury praktycznej i teoretycznej w zgłębianiu jednego z najważniejszych zagadnień nauki o motoryczności, czyli sterowania przebiegiem ruchu, a zatem koordynacji ruchowej” (s. 746). Do lektury tej jakże ważnej książki warto zachęcić czytelników – nie tylko osoby zajmujące się koordynacją ruchową, ale także tych wszystkich, których interesują zdolności motoryczne. Test Profesora jest jednym z ważniejszych, jakimi należy wzbogacić swój warsztat pracy. Dotyczy to badaczy, trenerów i nauczycieli wychowania fizycznego. Monografia profesora Włodzimierza Starosty wzbogaca wiedzę przedstawicieli wielu dziedzin sportu wyczynowego i kultury fizycznej oraz osób zainteresowanych studiowaniem ludzkiego ruchu.

SUMMARY

This review presents the work of Włodzimierz Starosta on motor coordination in physical education and sport entitled *Globalna i lokalna koordynacja ruchowa w wychowaniu fizycznym i w sporcie*.

Człowiek i wartości¹ / Man and values

Submission: 15.10.2006, acceptance: 30.10.2006

Stanisław Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, ss. 208.

Poniekąd zrozumiałe jest, że zwolennicy wybranych kierunków filozoficznych, np. hermeneutyki, fenomenologii, egzystencjalizmu czy personalizmu, konsekwentnie nawiązują do założeń poglądów, które uznają za najbardziej odpowiednie przy omawianiu interesujących ich zagadnień.

W związku z tym mamy do czynienia ze wstępnym zabiegiem wartościującym, orzekającym mniej lub bardziej explicite, że określona filozofia jest bardziej użyteczna od innych pod względem merytorycznym i metodologicznym w zamierzonym czy realizowanym projekcie badawczym o większym lub mniejszym zasięgu.

Przykładem tego, jak istotnie związani są filozofowie z nurtem, który szczególnie wyróżniają, może być seminarium heideggerowskie prowadzone w latach osiemdziesiątych przez prof. Jana Ożarowskiego na Uniwersytecie Warszawskim. Ontologia, a w szczególności rozważania nad Byciem i czasem Martina Heideggera stanowiły wówczas dla nich najważniejsze zagadnienie filozoficzne, na tyle ważne, że mogące wpłynąć istotnie na wydobywanie filozofii z jej ówczesnego głębokiego kryzysu, którego istnienie obwieścił już w latach trzydziestych Edmund Husserl.

Postawa pełnej afirmacji kierunku, z którym się związali, jest też charakterystyczna dla fenomenologów postingardenowskich o proveniencji krakowskiej, zbliżonych do periodyku filozoficznego „Principia”.

W podobnym duchu wypowiadają się również przedstawiciele personalizmu katolickiego, którzy, tak jak ks. Stanisław Kowalczyk (w omawianej książce), szukają odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek i jaka jest podstawowa siła napędowa i sens jego życia? Profesor Kowalczyk wskazuje, że najbardziej zasadne jest stanowisko aksjologicznego personalizmu. Sytuuje ono bowiem podmiot w kontekście bogatego – ich zdaniem – i zróżnicowanego świata wartości, które inspirują myśli, uczucia i działania człowieka, które stanowią wyznacznik i cel życia (s. 5).

Ks. Krzysztof Guzowski w zakończeniu recenzowanej monografii, w *Słowie redaktora serii*, wspiera punkt widzenia Autora książki, pisząc, że „Dopiero w optyce personalistycznej można tak naprawdę uporządkować wartości, pamiętając, że człowiek jest istotą cielesno-duchową i społeczną (dialogiczną). W tym drugim wymiarze wartości zahaczają o wymiar etyczny, bo przecież człowiek działa „razem z innymi” (s. 202). Wzmacniają one – jego zdaniem – jakość życia i nadają mu znaczenie dzięki takim cechom „uniwersum osobowego” jak autotranscendencja w kierunku Absolutu chrześcijańskiego, relacyjności, samoświadomości, rozumności, podmiotowości (s. 205).

Obecnie, gdy w obrębie humanistyki odczuwa się długotrwałe oddziaływanie kryzysu filozofii europejskiej, jest to stanowisko, podobnie jak inne – np. wyżej wskazane, nacechowane zbyt-
nim optymizmem o charakterze poznawczym i postulatycznym.

Odnosi się także podobne wrażenie, gdy porówna się owe postawy z zawartością rozmaitych prac ukazujących historię filozofii. Nb. stanowi ona zapis porażek koncepcji, teorii, kierunków, nurtów, szkół, opcji paradygmatycznych, które były zarówno świadectwem geniuszu ludzkiego, jak i założeń popperowskiego fallibilizmu. Filozofia, podobnie jak inne nauki humanistyczne i empiryczne, ulega ciągłym zmianom, koniecznym falsyfikacjom. Dotyczy to również rozlicznych nurtów filozofii chrześcijańskiej – w tym także katolickiej, które ulegały w ciągu wieków

¹ Pracę wykonano w ramach badań statutowych Ds.-106 nt. „Społeczne i kulturowe wartości sportu”, finansowanych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

wielu przemianom i modyfikacjom. Nie wydaje się w związku z tym nazbyt twórcze w sensie poznawczym wskazywanie na to, że tylko jedna filozofia w obrębie chrześcijaństwa, tj. personalizm (czy być może jakaś inna odmiana tzw. filozofii klasycznej), jest jedyną sensowną i najlepszą formą filozofowania.

Filozofia o aspiracjach nomotetycznych czy nomologicznych (nie wspominając już o ambicjach aksjologicznych) jest nauką o wydźwięku ściśle konwencjonalnym, a nie ostatecznym i niepodważalnym. Opiera się na przyjętych przez siebie założeniach, hipotezach, pojęciach, terminologii – tak jak w przypadku Kartezjusza, Kanta, Hegla, Husserla czy Heideggera.

Postępuje się mniej lub bardziej radykalnie bądź umiarkowanie jakby zgodnie z założeniami Henryka Poincarégo, podobnie jak w starożytności Ptolemeusz. Uważał on, że zaproponowana przez niego teoria geocentryczna być może nie jest pozbawiona niedociągnięć, ale za to najlepsza na obecnym etapie rozwoju astronomii i filozofii kosmosu.

W filozofii chrześcijańskiej i katolickiej także zmieniały się punkty widzenia i konwencje. Dotyczy to wszystkich okresów jej rozwoju, nawet współczesnego.

Prawdopodobnie personalizm w tym ujęciu, jaki proponuje szkoła lubelska i jej najwybitniejszy filozof S. Kowalczyk, przeminie. Stanie się tak zapewne na skutek powolnych przeobrażeń, a nie w sposób rewolucyjny, mimo iż nasilają się oddziaływania opcji proaugustowskiej, podważającej nazbyt spetryfikowane założenia tomistyczne.

Niezależnie od mniej lub bardziej zasadnych prorocत्व należy koniecznie przyjrzeć się filozofii, a szczególnie każdej nowej monografii ks. S. Kowalczyka – najbardziej twórczego przedstawiciela szkoły lubelskiej ostatnich kilkudziesięciu lat; wybitnego erudyty uwzględniającego w swym dorobku także oryginalne pozycje niemieckie, angielskie, francuskie oraz – co oczywiste – wywodzące się z kręgu języków klasycznych. Ową erudycyjność potwierdza każda część, każdy rozdział, każdy fragment książki, artykułu czy jakiegokolwiek innego tekstu.

Związana jest ona z uprawianiem filozofii w stylu niemieckim – w przeciwieństwie do francuskiego. Pierwszy polega na rozbudowaniu dokumentacji związanej z merytorycznymi skojarzeniami. Przejawia się to w postaci przypisów komentujących i wskazujących źródła, inne opracowania, podobne i różniące się interpretacje, przeobrażenia pojęć teorii i dostępną w tym względzie bibliografię. Drugi natomiast zapośredniczony jest w literaturze, jak w przypadku J.-P. Sartre'a, Camusa, czy też o wydźwięku paraliterackim bądź związanym z brakiem precyzji czy definicji jak w przypadku Platona bądź E. Morina czy E. Fromma.

Trudno wykazać wyższość jednej formy filozofowania nad drugą. Niemniej jednak ta o orientacji niemieckiej wymaga w pewnym sensie – ponieważ tego w żaden sposób nie da się zmierzyć – znacznie większego nakładu pracy.

Po pierwsze, wymaga nie tylko standardowego, ale wysoce specjalistycznego nakładu pracy, stałego pogłębiania i uaktualniania wiedzy, docierania do ogromnej liczby tekstów publikowanych w różnych formach i w wielu językach.

Pod tym względem filozofom jest znacznie trudniej niż przedstawicielom innych nauk, w których nastąpiła daleko bardziej rozwinięta uniwersalizacja i unifikacja językowa. Najważniejsze teksty i osiągnięcia publikowane są i omawiane w języku angielskim.

W filozofii sytuacja jest pod tym względem bardziej zróżnicowana. Klasyczną filozofię niemiecką, nietzscheanizm, fenomenologię E. Husserla czy hermeneutykę M. Heideggera studiuje się, wyklada, organizuje konferencje i publikuje przede wszystkim w języku niemieckim; filozofie klasyczne czy mediewistyczną także w stosownych językach. To samo dotyczy m.in. filozofii francuskiej i hiszpańskiej. Filozof-erudyta, np. w przeciwieństwie do filozofa skupionego głównie na filozofii francuskiej, musi studiować w wielu językach i stale docierać do nowych źródeł i związanych z nimi komentarzy.

Dopiero na tej podstawie, czy nawiązując do tego, rozpoczyna drugi etap filozoficzny o charakterze kreacyjnym. Podkreśla, że to, co tworzy, nie powstaje w próżni. Informuje o swoich skojarzeniach, o ich związkach z innymi twórcami. Taka filozofia jest bardziej dialogiczna, albowiem dany myśliciel, posługując się ową metodą, stale konwersuje – uprawia dialog niemalże w stylu sokratycznym, mimo iż Sokrates był jedynie zwolennikiem wypowiedzi oratorskich, a nie pisemnych.

Filozofia erudycyjna jest filozofią dialogu w tym sensie, że na pewno jest jedną z jej najważniejszych części.

W swej najnowszej pracy *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej* Stanisław Kowalczyk uprawia wysublimowany i wysoce specjalistyczny dialog z dziesiątkami filozofów starożytnych, średniowiecznych, nowożytnych, współczesnych. Składa się ona, oprócz *Wstępu*, *Słowa redaktora* serii, nazwanego *Człowiek jest pragnieniem*, oraz *Bibliografii* – z dwóch głównych części, które koncentrują uwagę na: I. *Rysie historycznym* i II. *Elementach aksjologicznych*.

W pierwszej z nich filozof lubelski charakteryzuje najważniejsze, nie tylko jego zdaniem, koncepcje aksjologiczne, m.in. Platona, Arystotelesa, stoików, Aureliusza Augustyna, Tomasza z Akwinu, Dunska Szkota, Bonawentury, Rousseau, Kanta i Hegla. Nawiązuje także do tych filozofów, którzy tworzyli na przełomie XIX i XX w. zręby aksjologii jako autonomicznej dyscypliny filozoficznej. Dotyczy to zwłaszcza takich filozofów, jak: R.H. Lotze, F. Nietzsche, F. Brentano, A. Meinong, Ch. von Ehrenfels, H. Rickert, W. Windelband, M. Scheler, H. Bergson, N. Hartmann, a także O. Kraus, F.J. von Rintelen, L. Lavelle, J. Hessen, D. von Hildebrand, J.B. Lotz czy E. Gutwenger.

Autor zwraca też uwagę na wypowiedzi twórców polskich tej miary, jak: R. Ingarden, W. Tatarkiewicz, F. Znaniecki, H. Buczyńska-Garewicz, J. Tischner, W. Stróżewski czy J. Lipiec.

W drugiej systematyczno-problemowej części pracy zawarta jest próba określenia natury i ontologii struktury oraz sposobu istnienia wartości w wymiarze obiektywno-realnym, a także charakterystyka – jakże istotnych – ich antropologiczno-humanistycznych funkcji. Rozważania te prowadzone są w perspektywie aksjologii ogólnej. Autor zrezygnował w tym przypadku z filozoficznej analizy szczegółowych, konkretnych wartości, gdyż omówił je m.in. w takich pracach, jak: *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska* (Lublin 1998), *Filozofia wolności* (Lublin 1999), *Wolność naturą i prawem człowieka* (Sandomierz 2000), *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne* (Lublin 2001), *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu* (Radom 2003) oraz *Idee filozoficzne postmodernizmu* (Radom 2004).

W omawianej części książki Autor przedstawił swe rozważania w czterech rozdziałach. Pierwszy dotyczy wstępnej charakterystyki wartości, który to termin, kategoria czy pojęcie ma wydźwięk wieloznaczny i multidyscyplinarny. Jest bowiem używany w języku potocznym, a także w dziedzinach humanistycznych, naukach społecznych, naukach empirycznych, sztuce, muzyce i matematyce itd.

Ks. Kowalczyk zwraca uwagę szczególnie na znaczenie wartości w naukach socjologicznych ze względu na ich społeczne uwarunkowania. Jednakże przede wszystkim koncentruje się na filozoficznym sensie wartości. Jest on ogromnie zróżnicowany ze względu na epoki, kierunki, nurty, szkoły i poglądy konkretnych filozofów.

Uczony lubelski porządkuje wieloaspektowe rozumienie wartości, wprowadzając z jednej strony jej ujęcie podmiotowe, w którym wartość jest traktowana jako idea, pojęcie, cel działania, doświadczenie, norma, osąd, postawa. Z drugiej zaś strony postuluje ujęcie przedmiotowo-ontologiczne, w którym wartość może oznaczać rzecz konkretną względnie jej specyficzną własność o charakterze jakościowym.

Niemniej jednak sam opowiada się za relacyjno-dualistyczną koncepcją wartości nawiązującą do Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Luisa Lavelle'a, Johanesa Hessena, Ericha Przywary, Johanesa B. Lotza, Fritza J. von Rintalena, Romana Ingardena, Mieczysława A. Krąpca czy Wincenego Granata. Odrzuca pogląd przyjmujący, że wartością nie jest sama relacja poznawcza czy emocjonalna człowieka, i z tego względu związane z nim skrajnie subiektywistyczne i idealistyczne teorie wartości (s. 132). Jest zdania, że wartości należy pojmować w sensie konkretnym, a nie idealnym czy normatywnym. Przyjmuje, że „Wartością jest taki byt, który przez swoje właściwości obiektywno-jakościowe jest rozpoznawany przez człowieka, a następnie przez niego upragniony i często także finalnie realizowany; wartość odpowiada zawsze potrzebom człowieka jako psychofizycznej osoby. Mówiąc o potrzebach człowieka, mamy na uwadze nie tylko potrzeby biologiczno-życiowe, ale także i przede wszystkim potrzeby transutylitarne, czyli psychiczno-duchowe (np. moralne, ideowe, religijne) [...]. Wartość zawsze tkwi w czymś i jest równocześnie przedmiotem pragnienia i dążenia dla kogoś w relacji do innej osoby” (s. 132). Nawia-

sem mówiąc, dobrym przykładem może być w tym względzie teoria triangularna związana z koncepcją źródeł sacrum i religii, która została sformułowana przez René Girarda.

Notabene interesujący wydaje się pogląd Autora wskazujący, że „Skrajny empiryzm D. Hume’a, zwany sensualizmem, całość ludzkiego poznania sprowadza do aktywności władz zmysłowych. Ich naturalnym przedmiotem są wyłącznie byty materialne i właściwe im cechy, dlatego brytyjski empiryk uznał za niemożliwe przejście od opisu bytu ludzkiego (»jest«) do sformułowania etycznych powinności (»powinienem«). Takie stanowisko jest równoznaczne z tezą, że żadne wartości wyższe (etyczne, estetyczne, religijne) nie są poznawalne w sposób naukowy przez ludzki umysł (utożsamiany de facto z percepcją sensorywną). Skrajny empiryzm, pozytywizm i neopozytywizm domenę wartości uznaje za teren osobistych preferencji, wyborów, uczuć itp., pozostający poza sferą naukowych dociekań” (s. 145).

Hume – jak sądzę – nie neguje potrzeb duchowych związanych z religią i moralnością, nie występuje przeciw uczuciom z nimi związanym. Twierdzi jako filozof uczciwie i rzetelnie, że ze względu na transcendentny w stosunku do empirii charakter świata nadprzyrodzonego, którego istnienie afirmuje religia, nie można na podstawie zmysłów ani orzec, że istnieje, ani orzec, że nie istnieje. Nb. filozofia – nie tylko niekonfesyjna – orzeka co najmniej powściągliwie o pewności jego istnienia, wskazując, że argumenty filozoficzne nie są niewystarczające, że nie tworzą odpowiedniego, tj. wystarczającego kontekstu uzasadnienia m.in. do tego, by orzec, że Bóg istnieje na pewno.

Nb. Hume przyznaje moralności specjalny status, określając ją jako szósty zmysł. Sytuuje – jak przystało na empirystę – moralność po stronie zmysłów. Jest to jednak zabieg pozorny, ponieważ ma on na względzie wyłącznie intuicyjny charakter moralności, której przyznaje wyjątkowy – w porównaniu do poznania o charakterze indukcyjnym – status.

Ponadto warto wskazać, że Hume wykazał się niebywałym, tj. genialnym talentem filozoficznym, kiedy dostrzegł we wnioskowaniach etycznych (i nie tylko) błąd naturalny, zwracając uwagę w XVIII w. na to, że wyciąganie wniosków postulatycznych z opisu natury ludzkiej jest błędem logicznym, gdyż natura, w tym natura ludzka, sama z siebie wartości jako taka nie posiada (dopiero półtora wieku później pierwszy dostrzegł i potwierdził wielkość tej filozoficznej idei G.H. Moore w swojej koncepcji błędu semantycznego, a następnie m.in. H. Ginsberg, B. Russell). Nie znaczy to, iż negował on na tej podstawie wartości dotyczące uczuć wyższych i przeżyć duchowych – w tym moralnych i religijnych. Nie znaczy to także, że sądził, iż umysł ludzki ich nie poznaje. Nb. jako skrajny empirysta i zarazem antyindukcjonista był zdania, że jeżeli rozpatrywać jakieś zagadnienia, to raczej przy pomocy umysłu, a nie doświadczenia, ponieważ nie przynosi ono wiedzy pewnej. Jego własna filozofia, w tym także warsztat metodologiczny, jest zresztą egzemplifikacją tego punktu widzenia.

Nawiasem mówiąc, Jacek Hołówka uważa, iż w zasadzie każda próba wyprowadzenia wartości z faktów jedynie pozornie opiera się na faktach. Ustalenie tego, co dobre dla określonej osoby, jest właściwie ustaleniem wartości względnych. Jeśli owe wartości kształtują się na podstawach empirycznych, to wtedy dostrzegamy wartości względne w ten sam sposób, w jaki dostrzegamy fakty, a ewentualna dalsza polemika dotyczyłaby słów, a nie rzeczy. W toku empirii ustalamy dość często, co jest dla nas dobre, dlaczego jest dobre i jakie ma właściwości. Właśnie tok ustalania wartości jest tu najważniejszy, a zwłaszcza ustalenie tych wartości, które decydują o tym, że to coś jest dla nas dobre. W związku z tym w zdaniach o treści deskryptywnej opisujemy to coś, względnie dany fakt i przydajemy mu nazwę. Tak postępując, opisujemy pewną wartość, a nie fakt, a to znaczy, że mamy zdolność zmysłowego postrzegania wartości [J. Hołówka (1981), *Relatywizm etyczny*, Warszawa].

Porzucając ten dyskusyjny wątek i kontynuując sprawozdawczy aspekt recenzji, należy zwrócić uwagę na to, że następnie Autor zajął się (rozd. II) epistemologią i fenomenologią wartości, a zwłaszcza fenomenologicznym opisem doświadczenia aksjologicznego, rolą poznania intelektualnego w percepcji wartości oraz znaczeniem sfery emocjonalnej w percepcji wartości. Wskazał, że wszystkie filozofie rozmaicie rozumieją ideę, typy i funkcję teoriopoznawczą doświadczenia aksjologicznego, że na uwagę zasługują zwłaszcza koncepcja neopozytywistyczna, arystotelesowsko-tomistyczna i fenomenologiczno-egzystencjalna.

Filozof lubelski jest zdania – zgodnie ze swymi preferencjami personalistycznymi – iż „doświadczenie aksjologiczne jest przede wszystkim doświadczeniem człowieka jako osoby, że

można je określić jako doświadczenie personalne. Nie jest to wyłącznie konstatowanie faktów z terenu świata materialno-zmysłowego, co odpowiada niemieckiemu terminowi *Erfahrung*. Doświadczenie aksjologiczne to przeżycie (niem. *Erlebnis*) obejmujące wszystkie poziomy ludzkiego bytu i jego władze, w tym również władze psychiczno-umysłowe: intelekt, wolę, sumienie, wyższe uczucia, samoświadomość. Trafnie zauważył R. Ingarden – pisze ks. Kowalczyk – że doświadczenie aksjologiczne pojawia się wyłącznie w świecie ludzkim, nie jest natomiast obecne w świecie zwierzęcym. Zespół biologicznych instynktów pozwala zwierzętom na przetrwanie i przedłużanie gatunku, ale pozbawione są one nie tylko wrażliwości na wartości wyższe (poznawcze, moralne), ale także na rozpoznanie sensu wartości użytecznych. Doświadczenie aksjologiczne człowieka pojawia się ponad poziomem jego zwierzęcości, tj. w obszarze funkcjonowania władz umysłowych. Nie jest to równoznaczne z ontologicznym rozdwojeniem człowieka, gdyż jego sfera somatyczno-biologiczna w fazie wstępnej warunkuje pojawienie się przeżyć natury aksjologicznej. Można natomiast przyjąć, że wartości wyższe są przejawem aktywności ludzkiego ducha. Doświadczenie aksjologiczne jest konsekwencją personalnego wymiaru człowieka (s. 142).

Można by się zastanowić nad tym, czy rzeczywiście „Aksjologiczne doświadczenie byłoby – jak twierdzi Autor monografii – niemożliwe bez fenomenu intelektualnego poznania i myśli racjonalnej”. Ten atrybut człowieka – pisze dalej – wyakcentował Błażej Pascal, nazywając człowieka „najwęższą trzciną w przyrodzie, ale trzciną myślącą” (s. 142).

W sporze między dwoma głównymi opozycyjnymi stanowiskami w zakresie epistemologii wartości (poznania wartości) – tj. racjonalizmem i emocjonalizmem – S. Kowalczyk opowiada się konsekwentnie – jak sądzę – za tym pierwszym ujęciem. Wskazuje na podstawie rozbudowanego (zawierającego wiele argumentów) kontekstu uzasadnienia (nawiązującego m.in. do poglądów Arystotelesa i Tomasza z Akwinu) na nieodzowność aktywności intelektu w percepcji wartości. Uważa bowiem, że każdy sąd jest aktywnością intelektu. Dotyczy to także sądów o wartościach, sądów wartościujących i sądów oceniających konkretne wartości. Zawsze są to – jego zdaniem – akty intelektu, ponieważ „jakkolwiek osąd jest możliwy dopiero dzięki włączaniu się umysłowych władz człowieka” (s. 147).

Profesor Kowalczyk potwierdza to dalej, pisząc, że również wartości materialno-ekonomiczne rozpoznawalne są dopiero dzięki intelektowi. Dodaje także, że „W życiu współczesnych ludzi, zwłaszcza młodych, istotną rolę odgrywają wartości biologiczno-witalno-sensytywne, np. zdrowie, siła fizyczna, ładny wygląd. Rozpoznanie tego rodzaju wartości dokonuje się przede wszystkim poprzez doświadczenie wewnątrz-somatyczne, co jednak nie wyklucza ocen intelektualnych, np. na terenie nauk medycznych czy sportu. Poznanie wartości estetycznych realizuje się dzięki współdziałaniu zmysłowych i umysłowych władz człowieka, przy czym niebagatelną rolę odgrywa również sfera emocjonalna. Wartości poznawczo-naukowe angażują, o czym była już mowa, przede wszystkim ludzki intelekt. Wartości etyczne odwołują się do wrażliwości moralnej człowieka, ale nieodzowny jest także współdziałanie intelektu. Specyficzny charakter mają wartości religijne, ale i one nie mogą być interpretowane jako rezygnacja z możliwości poznawczych umysłu” (s. 147).

Rozważając ontologię wartości (rozdz. III), lubelski filozof wskazał wpierw – zachowując perspektywę synchroniczną – na trzy klasyczne koncepcje relacji zachodzących między bytem i wartością, tj. na: a) prymat dobra nad bytem (np. Platon), b) prymat bytu przed wartością (Max Scheler), c) dualizm wartości i bytu (J. Hessen, Platon).

Scharakteryzował także związek teorii transcendentalistów z filozofią wartości, strukturę ontologiczną, hierarchię i sposób istnienia wartości. Zogniskował w związku z tym uwagę na aksjologicznym nominalizmie Tadeusza Kotarbińskiego, na kulturowym podłożu intencjonalnego przejawiania się wartości w ujęciu Józefa Lipca, który podkreśla jej idealny i nierealny sposób przejawiania się. Wskazał także na platoński realizm i arystotelesowski realizm umiarkowany oraz na agnostycyzm Romana Ingardena, który utrzymywał, że wprawdzie wartości istnieją, ale trudno bądź wcale nie da się określić ani jednoznacznie, ani ostatecznie, czy wartości mają jako byt charakter idealny, realny bądź intencjonalny. Mają, co prawda, swój *modus existentiae*, który różni się zarówno od istnienia realnego, jak i od istnienia czysto intencjonalnego, sytuując się gdzieś pomiędzy nimi.

Profesor Kowalczyk pisze dalej, że „Wartości to fenomeny, pozaczasowe i pozaprzestrzenne: nie są one jedynie faktem psychicznym, gdyż są niezależne od myślenia czy wyborów człowieka. Podobnie ujmując sprawę istnienia wartości Nicolai Hartmann. Wartościom przyznaje istnienie idealne, niezależne od ludzkiej świadomości. Jako byty idealne są pozaczasowe i ogólne. Kierują one światem realnym poprzez ludzką świadomość, stanowiąc rodzaj struktury bytów realnych” (s. 157).

Filozof lubelski wyróżnia jeszcze wartość realną stanowiącą rzeczywistą właściwość danego bytu; wartość możliwą, która może być zaktualizowana później, oraz wartość idealną, tj. postulowany, ale trudny do osiągnięcia stan optymalny.

Wskazuje też na typy wartości, np. ekonomiczne, czyli fizyczno-materialne, użyteczne, biologiczno-witalne.

Najbardziej trudny i zarazem kontrowersyjny jest – zdaniem lubelskiego uczonego – „problem specyfiki istnienia” wartości poznawczych (np. prawdy jako wartości idealnej), etycznych i estetycznych, czyli – jak to określa – „wyższych wartości”.

Myśliciel katolicki opowiada się konsekwentnie za wyjaśnianiem opartym na założeniach personalistycznych. Przyjmuje dwupoziomowość realności tzw. wartości wyższych – ontologiczną i personalistyczną. Píše, że „Realność ontologiczna jest związana z posiadaniem aktu istnienia bytu, będącego „nosicielem” konkretnych wartości. Wszelkie wartości są w taki czy inny sposób zakotwiczone w rzeczywistym bycie, tkwią w nim, są jego immanentną jakością. Równocześnie jednak można mówić o nowym stopniu istnienia wartości wówczas, kiedy są dojrzałe, aprobowane, upragnione, a wreszcie realizowane przez człowieka jako osobę rozumną i wolną. Dopiero w kontekście bytu osobowego można sensownie mówić o wartościach jako takich, zwłaszcza wyższych wartościach: poznawczych, etycznych, artystycznych i religijno-sakralnych. Śmierć człowieka czy jego niewierność wobec tego rodzaju wartości nie jest ich unicestwieniem, gdyż są one zawsze realne fundamentalnie – w praprzyczynie wszystkiego, czyli Bogu. Powyższą propozycję rozwiązania ontycznego statusu wartości można określić mianem ontologii personalistyczno-aksjologicznej” (s. 159–160).

Zaprezentowany przez profesora Kowalczyka kontekst uzasadnienia jest jednym z możliwych. Jednakże ja z daną perspektywą aksjologiczną się nie identyfikuję, ponieważ bardziej odpowiadają mi w tym względzie przesłania Dawida Hume’a czy założenia neopozytywistyczne. Otóż poznaniu, tj. poznaniu w sensie epistemicznym i epistemologicznym, nie przypisuję żadnych wartości emocjonalnych, usytuowanych – jakby to określił Kant – poza teoretycznym rozumem. Im poznanie bardziej pozbawione wartości, tym rzetelniejsze, bardziej odpowiadające założeniom klasycznej czy semantycznej koncepcji prawdy np. w ujęciu Alfreda Tarskiego. Z opisu rzeczywistości – opisu pozbawionego wartości (w optymalnym założeniu) – nie wynikają żadne wartości. Jeśli się takie dostrzega i wyciąga konsekwencje np. w postaci powinności estetycznych, ekonomicznych, ekologicznych czy moralnych, to popełnia się błąd naturalny, błąd logiczny czy błąd semantyczny.

Z tego punktu widzenia epistemologia winna przyjmować, że poznanie, a w szczególności opis i wyjaśnienie, powinno rezygnować w sposób maksymalny z wszelkich wartości o charakterze emotywnym. W tym sensie pojęcie „wartości poznawcze”, które wyróżnia Autor, nie miałoby charakteru emotywnego. Byłoby w rzeczywistości analogonem takich wyrażań jak „własności poznawcze” czy też „właściwości poznawcze”, abstrahującym tak dalece, jak to jest możliwe, od wartości w ujęciu emotywnym.

Niezależnie od pewnych dyskusyjnych aspektów, które każda znakomita praca filozoficzna powinna zawierać, rozważania ks. Kowalczyka nad człowiekiem i wartościami cechują się spójnością, konsekwencją i klarownością wywodu. Jeżeli przyjmie się, że u podstaw istniejącej – naturalnej i supranaturalnej – rzeczywistości znajduje się Stwórca – Bóg o proveniencji religijnej (a nie filozoficznej jak np. u Platona, Arystotelesa czy Hegla), to zabiegi poznawcze o charakterze idiograficznym, nomotetycznym (nomologicznym), odnoszące się do bytu w całości – nadnaturalnego, przyrodniczego, a także człowieka i społeczeństwa oraz związanych z nimi wytworów cywilizacyjnych i kulturowych, nasycone są wartościami. Skoro ich źródłem jest Absolut, to u podstaw wszystkiego, całości bytu znajdują się wartości boskie. Z tego punktu widzenia owymi wartościami nasycona jest naturalna i supranaturalna rzeczywistość.

W związku z tym nie ma błędu logicznego, jeśli z rzeczywistości nasyconej wartościami wywodzi się wartości. W myśleniu racjonalnym o charakterze ściśle poznawczym opracowano reguły tworzenia kontekstu uzasadnienia, zasady wywiedzione z matematyki oparte na logice formalnej i ściśle związanej z nią metodologii ogólnej i szczegółowej.

Jednakże przy formułowaniu wniosków, argumentów, kontekstów uzasadniania wywiedzionych z założeń religijnych czy filozofii nawiązujących do Boga o proveniencji religijnej nie dopracowano się jeszcze czegoś w rodzaju logiki, którą można by określić np. mianem logiki wartości.

Dopóki tego nie ma, panuje w tzw. filozofiach religijnych duża dowolność w zakresie wskazywania i formułowania ostatecznych przesłanek (w rozumieniu „Metodologicznych typów nauk” K. Ajdukiewicza). Wszystkie one, a zwłaszcza humanistyczne i empiryczne, zawierają wartości. W związku z tym pojęcie prawdy – np. prawdę w sensie antropocentrycznym czy ontologicznym – można potraktować nie tylko jako przejaw procesu poznawczego, ale także, jak np. w personalizmie katolickim, jako świadectwo, efekt aktywności boskiej. Dotyczy to także założeń, potencji i aktualizacji aksjologicznej.

Z tego punktu widzenia następuje pewna instrumentalizacja jednostki ludzkiej, która owej prawdy nie kreuje, lecz ją odkrywa i odtwarza w procesie heurystyczno-mimetycznym. Odkrywa i odtwarza to, co zostało dane i zdane.

Niemniej jednak (co w zasadzie nie podważa powyżej zamieszczonej konstatacji) człowiek zastał – jak twierdzi myśliciel lubelski – nawiązując do poglądów Karola Wojtyły – „powołany do tworzenia rzeczy i wartości, a także kształtowania siebie samego. Aktywność jest nakazem Boga i zarazem przywilejem człowieka. Nie powinna ona jednak ograniczać się do świata rzeczy, lecz obejmować także domenę personalistycznych wartości. Statyczne pojmowanie wartości jest podstawowym błędem, gdyż życie człowieka ma być nieustannym samotworzeniem i rozwojem, w przeciwnym bowiem wypadku byłoby autodegradacją i autodestrukcją. Wartości związane ze sferą życia psychiczno-duchowego są potencjalnie nieskończone” (s. 168).

Istotną częścią książki i zarazem antropologii wartości jest zawarta na końcu charakterystyka współczesnego kryzysu wartości. Zawiera ona analizę i diagnozę objawową i przyczynową źródeł i przejawów owego kryzysu. Jest to wprawdzie refleksja jednostronna, bo oparta na personalizmie, ale za to klarownie, precyzyjnie i konkretnie wyłożona. Jej efekty mają doniosłe znaczenie społeczne, osobowe i kulturowe. Uważliwia na wartości, podkreślając ich ogromne znaczenie w kształtowaniu bytu społecznego i jednostkowego.

Ks. profesor Stanisław Kowalezyk podkreśla obiektywny i uniwersalny charakter wartości chrześcijańskich. Co do ich obiektywizmu można się zgodzić, jeśli się przyjmie, iż zapisy Starożytności i Nowego Testamentu zostały przekazane za pośrednictwem proroków przez Boga. Jednakże istnienia Boga w sensie filozoficznym dowiedzieć się nie da. Zawodzi pod tym względem zarówno tradycyjna (wywodząca się od Arystotelesa i Tomasza z Akwinu) argumentacja kosmologiczna (o charakterze ekstraspekcyjnym), jak i bardziej współczesna – o orientacji antropologicznej – bazująca m.in. na założeniach Aureliusza Augustyna i Kartezjusza – opierająca kontekst uzasadniania na introspekcji. Notabene obie koncepcje mają charakter intuicyjny, gdyż zarówno w jednym, jak i drugim przypadku o ostatecznej konkluzji dotyczącej istnienia Boga decyduje filozoficzna metoda zwana intuicją.

Wątpliwości też może budzić idea przyjmująca uniwersalizm wartości chrześcijańskich. Lektura *Historii wierzeń i idei religijnych* Mircei Eliadego i innych podobnych opracowań wskazuje, że istnieje – niesprowadzalny do jednego wspólnego mianownika – pluralizm wartości religijnych.

Idea uniwersalizmu aksjologicznego zawarta jest w filozofii Platona. Każda wartość moralna czy religijna ma swój obiektywny i zarazem uniwersalny odpowiednik postaci powszechnika w świecie idei wiecznych – np. w postaci dobra czy religii idealnej. Każda religia czy norma bądź kodeks moralny jest tylko jedną z wielu konkretyzacji powszechnika platońskiego. Z tego punktu widzenia żadna rzeczywista funkcjonująca w społeczeństwie religia nie może być religią uniwersalną. Jest jedną z wielu. Nie można wykazać w ogóle i filozoficznie wyższości wartości jednej religii nad drugą ani w sensie metodologicznym, ani w sensie aksjologicznym. Wartości chrześcijańskie – np. społeczne czy etyczne – bywają odrzucane na gruncie innych reli-