

Krzysztof Bochenek

Filozofia chrześcijańska wobec tzw. kryzysu wartości

Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 12,
281-290

2005

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.

Ks. Krzysztof Bochenek

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA WOBEC TZW. KRYZYSU WARTOŚCI

Nie ulega wątpliwości, że człowiek jest istotą skazaną na bytowanie w świecie, w którym ciągle stają przed nim alternatywne wartości. Dlatego problematyka wartości budzi szerokie zainteresowanie, i to nie tylko wśród naukowców, ale i zwykłych ludzi, którzy napotykając w swoim życiu wiele różnych możliwości, zmuszani są często do bardzo trudnych wyborów. Wystarczy choćby zauważyć tak charakterystyczne dla naszych czasów „przetasowania” hierarchii wartości, kryzys niektórych wartości, jak też poszukiwanie ciągle nowych doznań i wartości.

Mimo tego, iż o tzw. „wartościach” do niedawna w ogóle nie mówiono, to jednak takie pojęcia jak „dobro” czy „dobroć” miały w gruncie rzeczy podobny zakres znaczeniowy. Kwestia wartości jest więc tak stara, jak stara jest refleksja filozoficzna. Trudno byłoby wskazać na taki system filozoficzny, który w jakiś sposób nie zajmowałby się tym problemem, wprowadzając przez to taką czy inną hierarchię wartości, lub też mówiąc o jej braku¹.

Bardzo długo triada: Prawda, Dobro, Piękno stanowiły harmonię wzajemnie dopełniających się wartości. Nie było wątpliwości, że Prawda jest dobra i piękna; że Piękno jest dobre, a Dobro piękne; że dobre i piękne działanie pozwala człowiekowi zbliżyć się do Prawdy².

¹ Por. R. Darowski, *Filozofia człowieka*, Kraków 1992, s. 100; Termin wartość został użyty w języku filozofii na początku XX w. Prawdopodobnie to P. Lapie był pierwszym filozofem, który posłużył się tym terminem w *Logique de la volonte* z 1902 r., choć np. H. Borowski uważa, że nazwy aksjologii użył jako pierwszy N. Hartmann; Por. *Mały słownik etyczny*, red. S. Jedynak, Bydgoszcz 1994, s. 9; H. Borowski, *Wartość jako przeżycie*, Lublin 1992, s. 7.

² Filozofia starożytna podejmując to zagadnienie skupiała uwagę przede wszystkim na ontologii, gdyż to właśnie w samym bycie szukano racji tłumaczących najrozmaitsze sta-

Charakterystyczna dla starożytności perspektywa rozważań o człowieku – istocie rozumnej, akcentująca przede wszystkim sferę doczesną jego życia, została w Średniowieczu zdystansowana przez chrześcijańską wizję świata, w której człowiek miał wprawdzie miejsce wyróżnione (jako istota obdarzona duszą nieśmiertelną), ale nieskończenie dalekie wobec absolutu, tj. Boga. Chrześcijańska, hierarchiczna wizja świata zachowała jednak starożytną hierarchię wartości w tym sensie, że to, co duchowe, jest tam zawsze wyżej cenione od materii i cielesności. Znając tę hierarchię człowiek może dokonać wyboru. Może swoim stylem życia zdążyć ku bytom doskonalszym, ale może również zniżać się do bytów mniej doskonałych.

To założenie o harmonijnej naturze wartości zostało jednak, co najmniej od czasów Hume'a, wyparte przez tezę o konfliktowym ich charakterze, wraz z towarzyszącą jej subiektywistyczną interpretacją. Człowiek nowożytny, negując często teologię, poszukuje bowiem źródeł wiedzy i wartości bądź w sobie, bądź w empirycznym świecie. Wpływ pozytywizmu przeciwstawiającego fakty i wartości, oraz odróżniającego poznanie obiektywne (empiryczne) od subiektywnego wartościowania (emocje), przyczynił się do popularyzacji tego nowego sposobu myślenia o wartościach³.

Zagadnienie klasyfikacji wartości nie jest jednak czysto akademickim ćwiczeniem o względnie niewielkiej wartości praktycznej. Ceną braku należytej uwagi poświęconej tym zagadnieniom jest przecież poważne zamieszanie w we współczesnych rozważaniach aksjologicznych⁴. Kryzys ten ma zresztą, przynajmniej w pewnej części, charakter obiektywny, gdyż zrozumieć sens wartości, jest w gruncie rzeczy niezwykle trudno⁵. W pewien skrajny sposób myśl tę ujął Heidegger, gdy stwierdził, że myślenie według wartości jest bluźnierstwem przeciw samemu byciu⁶. Bez względu na tę trudność, wartości stają wobec nas jako coś niezależnego od naszego subiektywnego punktu widzenia i domagają się, w sposób kategoryczny, wcielenia w życie⁷.

ny rzeczy. W bycie próbowano również odnaleźć odpowiedź na pytanie: czym jest wartość. Odpowiedź ta sprowadzała się zazwyczaj do wskazania jednego czy kilku elementów bytowych, które zarazem, w rozumieniu odpowiadającego, decydowały o samej bytowości. Wartością było to, dzięki czemu byt jawił się naprawdę jako byt. Por. H. Promieńska, *Trwanie i zmiana wartości moralnych*, Katowice 1991, s. 11.

³ L. Żuk-Łapinska, *Problem konfliktu wartości*, „Studia Filozoficzne”, 6 (1987), s. 73.

⁴ S. Marczuk, *Problemy klasyfikacji wartości*, „Studia Filozoficzne”, 6 (1987), s. 81.

⁵ W. Pasternak, *Dydaktyka wartości*, w: *Człowiek – Wychowanie – Kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 152-153.

⁶ K. Rudzińska, *Filozofia wartości J. Tischnera*, „Studia Filozoficzne”, 4 (1988), s. 30.

⁷ A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „Znak”, 3 (2001), s. 58.

Realistyczna konstatacja współczesnej rzeczywistości przynosi nam jednak alternatywę wszechwładnego relatywizmu, negującego możliwość stworzenia obiektywnej hierarchii wartości⁸. Spotykamy się coraz częściej z czymś, co można by określić jako pewnego rodzaju „chorobę aksjologiczną”. Przybiera ona różne przejawy, spośród których można wymienić: immoralizm, materializm, intelektualizm, estetyzm, czy fanatyzm. Ich błąd nie polega nawet na tym, że za prawdziwe wartości uznają np. piękno czy zdrowie, ponieważ one nimi rzeczywiście są, ale tkwi on w tym, że poza tymi wartościami zwolennicy tych koncepcji nie uznają żadnych innych. Konsumpcja kradzionych gruszek może mieć więc wartość witalną dla złodzieja, ale tylko spożycie z dobrym apetytem gruszek, do których ma się prawo, i w warunkach, które na to w pełni pozwalają, jest wartościowe dla człowieka bezwarunkowo, więc też w całości i realnie⁹.

Współczesna, bardzo często postmodernistyczna filozofia moralności podważa jednak globalnie całą etykę, gdyż jej teoretycy nie tylko występują przeciwko konkretnym systemom moralnym, ale stawiają sobie za cel po prostu zupełne zniszczenie etyki¹⁰. O układzie hierarchicznym dóbr można tu mówić jedynie ze względu na kryteria poza aksjologiczne, które pozostają w związku z pewnymi szczególnymi dyspozycjami psychicznymi, intelektualnymi czy wreszcie technicznymi jednostki¹¹. Podejmuje się tu tylko próby opisu relacji między wartościami pomijając sprawę ich definiowania, a całe zagadnienie sprowadza się do kwestii wyboru między różnymi celami¹². Za-

⁸ E. Wolicka, *Próby filozoficzne*, Kraków 1997, s. 233; Niemożność zbudowania uniwersalnej klasyfikacji wartości, wiąże się, jak zauważa A. Śpiewak, z heterogenicznym charakterem wartości, z tym, że są one nieporównywalne, nieprzeliczone, niemierzalne. Zob. A. Śpiewak, *Wybrane problemy teorii wartości*, w: *Człowiek i świat wartości*, red. J. Lipiec, Kraków 1982, s. 22-23; M. Golaszewska, *Zarys estetyki*, Warszawa 1984, s. 385.

⁹ Por. T. Czeżowski, *Jak zbudować logikę dóbr?* Warszawa 1960.

¹⁰ Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 15; Wydaje się, że etyczne poglądy postmodernizmu tkwią przede wszystkim w błędnie ujmowanej antropologii. Filozofia ta negując możliwość poznania prawdy odbiera bowiem człowiekowi to, co w istotnej mierze stanowi o jego duchowej naturze. Por. B. Stanosz, *Liberalna a chrześcijańska filozofia wartości*, w: *Z punktu widzenia humanizmu*, Warszawa 1995, s. 105; Dla etyki postmodernistycznej, tak charakterystyczna dla chrześcijaństwa „rozterka moralna” czy odpowiadająca jej tradycja męczeństwa, nie mają już żadnej racji bytu. Por. A. Drożdż, *Spór o etykę w postmodernizmie*, w: „Tarnowskie Studia Teologiczne”, (1994), t. XIII, s. 25.

¹¹ S. Dziamski, *O racjonalności wartości*, „Człowiek i światopogląd”, 4 (1980), s. 65.

¹² Por. T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965; L. Nowak, *U podstaw marksistowskiej aksjologii*, Warszawa 1974.

kłada się przy tym, że preferencje są tu ustalane intuicyjnie lub wręcz emocjonalnie. Rzecz staje się dobra dopiero wtedy, gdy za taką zostanie przez kogoś subiektywnie uznana¹³. Zwolennicy takiego stanowiska uznając za wartość tylko to, co zaspokaja jakieś określone potrzeby człowieka zapominają jednak o tym, że już sama rzeczywistość domaga się wartości¹⁴.

Mamy też bardzo często do czynienia z błędnym rozumowaniem, polegającym na utożsamianiu konfliktów psychicznych z konfliktami aksjologicznymi, a przy takim szerokim rozumieniu pojęcia „wartość” teza o ich konfliktowej naturze jest nic nie mówiącym pustosłowiem, ponieważ sprowadza się do skądinąd dosyć oczywistego stwierdzenia, że natura ludzka pełna jest sprzecznych pragnień i dążeń¹⁵.

Zgodnie ze stanowiskiem subiektywistycznym wartości są czymś psychicznym lub świadomościowym, są tworem człowieka: jego umysłu, emocji lub woli¹⁶. Podstawę subiektywistycznej doktryny stanowi różnorodnie formułowana teza, iż wartości są dowolnie i swobodnie kreowane przez podmiot. W związku z tym stanowią one efekt przeżyć i stanów psychicznych podmiotu. Wartości według tej koncepcji to fakty ludzkiej psychiki związane z aktami emocji lub woli. Ujęcie takie sprawia, że wartości mają czysto indywidualny i subiektywny charakter, bo nie są niczym innym, jak własnym przeżyciem jednostki, są od niej zależne.

Teza o konfliktowej naturze wartości, wraz z przekonaniem o niemożliwości ich uzasadniania, pełni zresztą „użyteczną” rolę. Dzięki swej enigmatyczności ułatwia bowiem rezygnację z wartości trudniejszych na rzecz wartości łatwiejszych, z wartości uznawanych społecznie na rzecz wartości odczuwanych indywidualnie¹⁷.

Nie można też, rozpatrując problematykę wartości zapomnieć o tym, że wizję współczesnego świata, również świata wartości, kształtuje dziś wszechwładna ekonomia wolnego rynku¹⁸, a dechrystianizacja dotykająca całe narody

¹³ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 31.

¹⁴ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 109.

¹⁵ L. Żuk-Łapińska, *Problem konfliktu wartości*, „Studia Filozoficzne”, 6 (1987), s. 67.

¹⁶ Por. J. Ziółkowski, *Kryzys wartości*, „Communio”, 18 (1993), s. 6-26.

¹⁷ L. Żuk-Łapińska, *Problem konfliktu wartości*, s. 75.

¹⁸ Por. J. Kowalski, *Etyka katolicka wobec neoliberalizmu*, „Polonia Sacra”, 5 (1999), s. 188-189. Zmienia się też wyraźnie rola jaką odgrywa w dzisiejszej rzeczywistości religia, która przestaje już być w gruncie rzeczy podstawą życia moralnego społeczeństw. Ich cechą staje się bowiem coraz wyraźniej permisywizm i relatywizm moralny, w świetle którego coraz liczniejsze typy zachowań ludzkich uważa się za moralnie obojętne i wolne od ocen moralnych. Por. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 176-177.

i społeczności, nie tylko powoduje utratę wiary, ale nieuchronnie prowadzi do zatarcia się świadomości charakteru moralności ewangelicznej¹⁹.

Scjentyistyczny sposób myślenia współczesnego człowieka sprawia, że choć nie rezygnuje się dziś z zupełnego wartościowania w życiu codziennym, to jednak nie uznaje się żadnej naukowo uzasadnionej aksjologii²⁰. Przykładem takiej postawy może być np. stanowisko M. Ossowskiej, która w swoich dociekaniach na temat moralności zaleca przyjęcie postawy beznamiętnego obserwatora, która ex definitione wyklucza w dziedzinie hierarchii wartości wszelkie rozstrzygnięcia arbitralne²¹. Urzeczywistnianie jakichś wartości stanowi jednak dla niej ważną czynność psychoterapeutyczną – nic tak bowiem nie męczy człowieka jak życie bezsensowne. Zwrot ku wartościom ma więc być swoistym antidotum na bolączki egzystencjalno-społeczne współczesności²².

Jest też rzeczą interesującą, zwłaszcza w kontekście dominującego do niedawna systemu politycznego, przypomnieć, że dla marksisty obrona racjonalnego charakteru wartości jest jednoznaczna z obroną racjonalności ludzkiego działania. Pod tym też względem marksizm przeciwstawia się więc pozytywistycznej kulturze umysłowej, która wyklucza właśnie możliwości racjonalnego uzasadnienia aksjologicznych motywów ludzkich zachowań²³.

Dziś, po kilkunastu latach przemian społeczno-politycznych, mamy często w Polsce (i zapewne nie tylko) do czynienia z głośnym sporem o tzw.

¹⁹ Por. VS 107; Wprost neguje się potrzebę jakichś kodeksów etycznych, a nawet podkreśla szkodliwość dekretowania zasad moralnych. Zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej coraz rzadziej spotykamy się też z absolutnymi normami moralnymi oraz stabilnymi i koherentnymi systemami wartości.

²⁰ S. Dziamski, *Między scjentyzmem a aksjologizmem*, „Człowiek i światopogląd”, 10 (1985), s. 80.

²¹ P. Smoczyński, *Pojęcie moralności*, „Człowiek i światopogląd”, 5 (1987), s. 50.

²² M. Truchlińska, *Człowiek i świat wartości. Z refleksji filozoficznej M. Szyszkowskiej*, „Człowiek i światopogląd”, 5 (1987), s. 88-92.

²³ S. Dziamski, *O racjonalności wartości*, s. 66. Należy zauważyć, o czym przypomina np. H. Puzsko, że Marks przeciwstawiał się indywidualizmowi aksjologicznemu. Podmiotem konstytuującym wartości według marksistowskiej aksjologii nie może więc być jakaś autonomiczna, wyizolowana ze społeczeństwa jednostka, ani też zbiór jednostek tak właśnie pojmowanych. Konieczne jest uznanie tego podmiotu za podmiot społeczny i wyjaśnienie jego działalności oraz rezultatów tej działalności przez odwołanie do całości, w której on funkcjonuje. Dla filozofii materialistycznej fakty i wartości oddziałują nawzajem na siebie, tworzą się wzajemnie. Byt kształtuje cele, które mają dla niego wartość, ale urzeczywistnione cele – wartości stają się faktami i jedynie świat danych faktów dostarcza materiału do realizacji celów. Czyli, mówiąc inaczej, pojawienie się nowych faktów w przyrodzie czy też rzeczywistości społecznej rodzi nowe cele i wartości, które zaktualizowane stają się kolejnymi faktami. Por. A. Wierzbicki, *Demokracja bez wartości?*, „Filozofia”, 24 (1995), s. 52; G. Kuczyńska, *Dialektyka i wartość*, „Człowiek i światopogląd”, 2 (1987), s. 10.

wartości chrześcijańskie. W opiniach przeciwników tychże wartości, przynajmniej na poziomie deklaratywnym, nie chodzi zresztą nawet o nie same, ponieważ niektóre z nich nawet uznają, ale o ich obecność w życiu publicznym, narodowym, a zwłaszcza o ich nadrzędność nad wartościami czysto świeckimi, humanistycznymi. To, co w tym sporze szczególnie zastanawia, to fakt, że nie bardzo wiadomo, o jakie wartości chodzi i jak je należy rozumieć. Pewnej pikanterii tej sytuacji dodaje fakt, że często wartości chrześcijańskie przeciwstawia się wartościom typowo ludzkim, tak jakby z natury swej były one nieludzkie. Widzi się je jako coś krępującego wolność człowieka, anachronicznego, a przynajmniej wstydliwego²⁴.

Chrześcijaństwo zwraca tymczasem uwagę, że przecież charakterystyczną cechą naszego gatunku stanowi umiejętność wychodzenia poza wąski horyzont aktualnego tu i teraz. Ta swoista inklinacja ku transcendencji związana jest właśnie z poszukiwaniem wartości, które choć nie dają się ująć w kategoriach przeliczalnych korzyści, decydują przecież, i to w istotny sposób, o bogactwie i pięknie ludzkiego życia²⁵.

Człowiek jawi się nam bowiem, jak podkreśla np. R. Ingarden, jako byt określany w znacznej mierze przez wartości. Wartości, których człowiek nie znajduje jednak w świecie przyrody, czy też w świecie materialnym. Tylko wartości absolutne pozwalają człowiekowi, przynajmniej do pewnego stopnia, zapomnieć o swej pierwotnej, czysto zwierzęcej naturze²⁶. To właśnie wartości decydują o odrębności świata zwierzęcego i ludzkiego, to one właśnie nadają sens naszemu istnieniu, sprawiając, że nie jest ono bezwartościową wegetacją. W odniesieniu do świata przyrody pojęcie wartości jest zupełnie bezsensowne – możliwość wartościowania zakłada przecież możliwość wyboru²⁷. A wybór ten przynależy tylko człowiekowi, który dzięki swojej wolności transcenduje Wszechświat²⁸.

Trudno jednak nie zauważyć, że przed każdą aksjologią próbującą znaleźć kryteria umożliwiające uszeregowanie wartości, stoją poważne trudności. Wciąż jawi się więc problem znalezienia momentów, które pozwoliłyby wykryć właściwą wartościom hierarchię²⁹.

²⁴ M. Rusecki, *Co to są wartości chrześcijańskie*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 511.

²⁵ J. Życiński, *Medytacje sokratejskie*, Lublin 1991, s. 122.

²⁶ R. Ingarden, *O naturze ludzkiej*, w: *Człowiek – wychowanie – kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 39-41.

²⁷ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 25.

²⁸ Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, 149-161.

²⁹ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, s. 24-27.

Stanowisko chrześcijańskie – realistyczne i obiektywistyczne – zakłada, że wartości, oczywiście w zależności od miejsca, jakie zajmują w ich hierarchii, posiadając szczególną atrakcyjność, domagają się ich realizacji, czyli mówiąc inaczej, zawierającą w sobie taki moment, który wyklucza możliwość obojętnego wobec nich zachowania. Wartości „wołają” niemal o reakcję podmiotu, o właściwe ustosunkowanie się do nich³⁰.

Nie ulega oczywiście wątpliwości, że chrześcijaństwo głosząc wartości obiektywne, równocześnie często, w praktyce się im sprzeniewierzało. Nie oznacza to jednak bynajmniej, że tzw. wartości chrześcijańskie przestały istnieć lub straciły na znaczeniu. Wprost przeciwnie – z faktu tej nieadekwatności ideałów i praktyki, wywodzą się zresztą ruchy (często dalekie od ortodoksji) ciągle obecne w Kościele nawołujące właśnie do odnowy życia chrześcijańskiego³¹.

Chrześcijaństwo pragnie nieustannie przypominać, że tzw. „człowiek Ewangelii” to przede wszystkim człowiek wolny, wolny dzięki prawdzie. Ale równocześnie człowiek o słuchu wyczulonym na polifoniczność głosów prawdy – w nim samym, w drugich, w otaczającym świecie, w dziejach ludzkiej kultury³². Podstawy etyki wartości Chrystusa znajdujemy w pełnej treści przypowieści o Dobrym Samarytaninie³³, która przypomina, że wartości etyczne pojawiają się przede wszystkim wtedy, gdy w polu świadomości człowieka zjawia się druga osoba. Samarytanin dostrzega właśnie, że obok drogi leży człowiek. Sytuacja ta rodzi u niego powinność pomocy. Ze strony wartości etycznych promieniuje ku człowiekowi moralne zobowiązanie. Wartość apeluje niejako o swoją realizację, domaga się jej, a nawet nakłada na tego, kto ją poznał, swoisty obowiązek jej urzeczywistnienia³⁴.

W określonych okolicznościach prawie wszystkie wartości ujawniają jednak swoistą cząstkowość. Wszystkie prócz najwyższych. Dlatego musimy odróżnić wartości pełne i niepełne. Pełne to te, które wystarczą do całkowitego i pozytywnego wypełnienia całej dziedziny ich realizacji, drugie, tzn. niepełne, nie odznaczają się tą właściwością. Większość wartości należy do grupy drugiej. Ich niewystarczalność polega na tym, że im bardziej „wypełniają”, tym

³⁰ A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1998, s. 101.

³¹ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 235-265. O potrzebie odnowienia tradycyjnej aksjologii mówi dziś nie tylko refleksja stricte chrześcijańska. Np. A. Macintyre, właśnie w oparciu o tradycję arystotelesowsko-tomistyczną, próbuje zwalczać współczesne przekonania o równości wszystkich systemów etycznych i bronić hierarchię wartości na trwałe wpisaną w kulturę europejską. Por. A. Drożdż, *Spór o etykę*, s. 28.

³² E. Wolicka, *Próby filozoficzne*, s. 220.

³³ Por. KK 10,30.

³⁴ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, s. 66.

bardziej dopuszczają paralelną realizację wartości negatywnych. Zapobiec temu można jedynie przez pozostawienie ich w stanie szczególnego niedopełnienia i otwarcia na określone wartości pozytywne. Takimi wartościami z istoty niepełnymi są np. wolność, sprawiedliwość. Wszystkie one charakteryzują się tym, że dopuszczają jako dookreślenie ich charakterystyki przymiotnik „prawdziwe”: np. prawdziwa wolność, czy prawdziwa sprawiedliwość etc. Wynika więc z tego, że możliwa jest nieprawdziwa wolność, nieprawdziwa sprawiedliwość itd. Dlatego aksjologia chrześcijańska przypomina, że np. wolność powinna być dopełniana odpowiedzialnością, hojność - roztropnością, itp. Od tego rodzaju niedoskonałości wolne są jedynie wartości najwyższe. Mówienie o prawdziwym pięknie, a tym bardziej o prawdziwej prawdzie byłoby tylko pleonazmem. Dobro, prawda i piękno nie mogą ulec zwyrodnieniu³⁵.

Fundamentem chrześcijańskiej etyki jest nauka o bycie i jej dwóch podstawowych przymiotach: prawdzie i dobru, przy czym to drugie wypływa z pierwszego³⁶. Byt nie dlatego jest dobry, że jest przez kogoś pożądanym, lecz dlatego właśnie jest pożądanym i kochanym przez człowieka, że sam w sobie nosi treść zdolną uzupełnić ludzką bytowość³⁷. Podkreśla się tu też nieustannie, że wiarygodnych uzasadnień dla absolutnych roszczeń w tej dziedzinie musimy poszukiwać na płaszczyźnie głębszej niż dziedzina empirycznych faktów i zmiennych, historycznych realizacji. Sfera wartości, zwłaszcza tych absolutnych, nie poddaje się nigdy indukcyjnej weryfikacji³⁸.

Analizując rzeczywistość wartości, T. Styczeń wskazuje jednak równocześnie, iż uniwersalne wartości ludzkie są zarazem wartościami chrześcijańskimi. Zwraca przy tym uwagę, że współcześnie przeciwstawia się jednak chrześcijaństwo wartościom ludzkim, co rodzi lęk przed przymiotnikiem „chrześcijański” w kontekście pielęgnowania wartości ludzkich. Zapomina się przy tym, że chrześcijanin to człowiek, który wierzy, iż Bóg, Stwórca człowieka, sam stanął pośród ludzi właśnie jako Człowiek - Jezus Chrystus. Uczynił to dlatego, aby każdemu człowiekowi odsłonić do końca tajemnicę jego wielkości, a zarazem po to, by do samego dna ukazać mu rozmiary sprzeniewierzenia się tej wielkości³⁹. Chrystus wręcz zakłada u człowieka zasadniczą znajomość własnej godności. Dlatego otwarcie się na wartości najwyższe, a w konsekwencji podporządko-

³⁵ Tamże, s. 124-125.

³⁶ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1995, s. 255.

³⁷ M. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 182.

³⁸ E. Wolicka, *Próby filozoficzne*, s. 235-236.

³⁹ Por. T. Styczeń, *Człowiek i jego prawa w nauczaniu Jana Pawła II, czyli chrześcijanin wobec wartości ludzkich dziś. Część pierwsza, „Wychowawca”*, (1993) nr 2, s. 22-23.

wanie im wszystkiego, stanowi z chrześcijańskiego punktu widzenia warunek realizacji pełni człowieczeństwa⁴⁰.

Również współczesną teorię człowieka, jaką przedstawia J. Tischner, można rozpatrywać właśnie jako tworzywo dla wartości. Człowiek nieustannie tworzy siebie, postępując jak artysta, który patrzy w partyturę i układa w melodię zapisane w niej dźwięki⁴¹. Etyka w ujęciu Tischnera jest teorią wartości traktującą o szczególnym dialogu między człowiekiem jako wartością a światem wartości leżących poza nim⁴².

Jest też rzeczą godną podkreślenia, że choćby neotomiści zachowują rezerwę wobec pojęcia wartości. M. A. Krąpiec pisze na przykład: „Jedną z charakterystycznych cech współczesnego myślenia filozoficznego i dziennikarskiego jest odwoływanie się do wartości, które miałyby uzasadniać sensowność moralności ludzkiego postępowania. Przy tym rozumienie samej „wartości” nie jest wyjaśnione i przez to bardzo dowolne. Wprawdzie pojawiły się rozprawy o wartościach, ale zazwyczaj były one albo ekspozycją zajmowanych pierwotnych (apriorycznych) stanowisk, albo były amalgamatem różnych stanowisk, raczej niespójnych⁴³”.

Podstawą tomistycznej aksjologii jest przede wszystkim teza o wzajemnej konwersji bytu i dobra, o ścisłej jedności bytu i wartości; byt i dobro są ze sobą zamienne. Nie ma takiego bytu, który nie stanowi żadnej wartości (dobra) oraz nie istnieje wartość, która by nie była jakimś bytem. Wartość nie istnieje poza bytem, lecz w samym bycie, inaczej mówiąc jest po prostu nowym jego ujęciem przez podmiot⁴⁴.

Decydujących racji dostarcza etyce tomistycznej koncepcja człowieka jako istoty psychofizycznej. W tym założeniu niepodobna przeżycia wartości sprowadzać wyłącznie do doznań natury uczuciowej czy uważać je za wytwór swoistych, od intelektu zupełnie niezależnych emocji. Skoro siłą organizującą całość życia psychicznego u człowieka jest dany mu w jego naturze duchowy czynnik poznawczo-dążeniowy, w takim razie stanowi on również zasadniczą treść obiektywnej zawartości przeżycia wartości. Zajmując takie stanowisko etyka tomistyczna przeciwstawia się w swej teorii wartości emocjonalnemu intuicjonizmowi, głoszonemu np. przez fenomenologię. Odrzuca

⁴⁰ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 76.

⁴¹ A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, s. 57.

⁴² K. Rudzińska, *Filozofia wartości J. Tischnera*, s. 32.

⁴³ A. Krąpiec, *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, w: tenże, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 68.

⁴⁴ Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 144.

przede wszystkim jego tezę, że odkrycie i przeżycie wartości dokonuje się w odrębnej, pozaintelektualnej sferze życia duchowego człowieka⁴⁵.

Etyka tomistyczna broniąc tezy o istnieniu wartości obiektywnych i absolutnych, zawęża jednak zakres tej tezy tylko do pewnego zespołu wartości. Chodzi tu o działania, które dotyczą elementarnych stosunków człowieka jako istoty rozumnej. Poza ich granicami rozciągają się natomiast szerokie przestrzenie rozumnej działalności człowieka, które w swojej strukturze nie wykazują bezpośredniego związku z absolutnymi wartościami moralnymi.

Podsumowując te rozważania należy stwierdzić, że problematyka wartości stanowi dla chrześcijaństwa nie tyle problem teoretyczny ile związana jest z praktyką chrześcijańskiego życia według wartości.

SUMMARY

Christian philosophy against the so-called crisis of values

A man is a human being doomed to live in the world in which he faces alternative values. Therefore, the issues related to the values are constantly arousing a considerable interest on the level of philosophical reflection as well.

It is hard to indicate such a philosophical system which would not deal with this matter. Every system introduces one or another hierarchy of values, or declares the lack of it. For a long time, in the Ancient Times and Middle Ages, a triad – Truth, Good and Beauty constituted a harmony of values complementing each other.

This assumption of harmonious-natured values, since at least the times of Hume, has been superseded by the conflict-natured values statement accompanied by a subjective interpretation. A contemporary man negating the sense of philosophical thinking, in particular, theological one, is pursuing the sources of knowledge and values either in himself or in the empirical world.

The issue of value classification is not, however, especially for the Christian reflection, a purely academic task with relatively small practical importance. The price of the lack of adequate attention devoted to this subject is, after all, a serious confusion over the contemporary axiological considerations.

Translation Magdalena Motyl

⁴⁵ T. Ślipko, *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 160.