Studia Polityczne 2026, tom 54, nr 1
ISSN 1230-3135
DOI: 10.35757/STP.2026.54.1.07

PAWEŁ KACZOROWSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
ORCID: 0000-0001-7461-3959
p.kaczorowski@uksw.edu.pl

WSPÓŁCZESNE KŁOPOTY Z WARTOŚCIAMI. ESEJ POLEMICZNO-KRYTYCZNY

Contemporary troubles with values: A polemical-critical essay

Abstract

The article, "Contemporary troubles with values," is an attempt at a "phenomenological" description of the "functioning" of the word/concept "value"/"values," a word that frequently appears in public debate today, as well as a reflection on the transformations in European "spirituality" that this phenomenon may indicate. Due to the scale and complexity of the issue, the author presents his views as reasoned opinions in the form of a polemical essay.

K e y w o r d s: value/values, transcendentals, virtues, modernity, human nature, modern society, law and ethics, axiology, theory of value.

Współczesne kłopoty z wartościami. Esej polemiczno-krytyczny

Abstrakt

Artykuł pt. „Współczesne kłopoty z wartościami" stanowi próbę „fenomenologicznego" opisu „funkcjonowania" w debacie publicznej bardzo często dziś występującego w niej słowa /pojęcia „wartość"/„wartości", a także namysł nad przemianami „duchowości" europejskiej, o jakich opisywane zjawisko może świadczyć. Ze względu na rozmiary i złożony charakter zagadnienia autor prezentuje swoje poglądy jako uzasadnione opinie w formie polemicznego eseju.

S ł o w a k l u c z o w e: wartość/wartości, transcendentalia, cnoty, nowoczesność i epoka nowoczesna, natura ludzka, społeczeństwo, prawo i etyka, aksjologia, teoria wartości.

> *Istnieją ludzie i rzeczy, osoby i przedmioty. Są też moce i siły, trony i panowania. Teologowie i moraliści rozpoznają cnoty i wady. Filozofowie rozpoznają jakości i modi bytu. Ale czym są wartości?* (Schmitt, 1979: 35).

> *Z jednej strony elementy aksjologiczne, dające potrzebną światopoglądową orientację, widniejące w preambułach, konstytucjach i manifestach, z drugiej także wyniki pomiarów w ramach dynamicznych systemów biotycznych lub ekonomicznych – i jedno, i drugie nazywamy dziś wartościami. Wprawia to w konsternację, zwłaszcza w odniesieniu do kwestii „duchowych, religijnych i moralnych", do dziedzictwa europejskiego, do którego nawiązuje preambuła projektu „Konstytucji dla Europy". Z dziedzictwa tego ów projekt czerpie, aby zyskać z niego owe „niepodzielne i uniwersalne wartości", które od zakazu „handlu ludźmi" aż do prawa każdej osoby „do dostępu do bezpłatnej pomocy w sprawie zatrudnienia" miały stać się wiążące w całej Europie. To zaskakujące, także i dlatego, że pojęcie wartości nie jest związane z „dziedzictwem intelektualnym, religijnym i moralnym" Europy. W nim ono nie występuje. „Wartości" nie są czymś istotnym w starożytnej tradycji europejskiej, a także w tekstach, które stały się kanoniczne… Pojęcie wartości ma raczej swoje klasyczne miejsce w ekonomii – czyli w trzeciej części korpusu filozofii praktycznej w tradycji arystotelesowskiej, dopiero po etyce i polityce* (Lubbe, 2006: 55).

*

Współcześnie stale i wciąż używa się słów *wartość*, *wartości*, często i głośno mówi się o dobrach, ideałach, aspiracjach, cnotach właśnie jako o wartościach. Słyszy się to nieprzerwanie w publicznych debatach, odczytach, wywiadach, dialogach, dyskusjach, polemikach. Na temat jakiejś wartości lub o wartościach w ogóle czytamy w publicystyce, eseistyce, w literaturze naukowej, a także w programach partyjnych, dokumentach politycznych, urzędowych pismach, apelach, odezwach, manifestach, listach otwartych i oświadczeniach.

To tak częste dziś wskazywanie na wartości, odwoływanie się do nich ma ukazywać – jak to się mówi – „filozofię", czyli ideowy *background*, poglądowe zaplecze danej aktywności, powstałego projektu, wyodrębnionej dziedziny, ma stanowić najbardziej zasadnicze, wręcz ostateczne czasem uzasadnienie podjętych decyzji, powziętych zamiarów, obranych celów, przedsięwzięć realizowanych w sferze społecznej, państwowej, a nawet i osobistej, prywatnej.

Mimo tej wielkiej dziś kariery odsyłających do siebie nawzajem pojęć: *wartość* i *wartości*, należy pamiętać, że w klasycznej filozofii europejskiej dosłownie o *wartościach* mówiono bardzo rzadko, sporadycznie, zaś szerzej, intensywniej, budując całe teorie wartości, zaczęto rozprawiać o nich późno – dopiero w wieku XIX, i to pod jego koniec. W wieku XIX, czyli w tym stuleciu, w którym głównymi prądami in-

telektualnymi stały się, jak wiadomo, pozytywizm, scjentyzm, darwinizm, materializm, historyzm, ekonomizm, a więc prądy antymetafizyczne – w różnym znaczeniu tego słowa.

Oczywiście nie znaczy to wcale, że owo „zapomnienie" o wartościach w dawnej tradycyjnej metafizyce oznaczało „zapomnienie" o wiadomych pojęciach podstawowych, pojęciach zwanych też niekiedy transcendentaliami, czyli o prawdzie, dobru, pięknie, bycie, sprawiedliwości. O nich bowiem, o ich naturze i rozmaitych konstelacjach, o ich teoretycznym i praktycznym uwikłaniu rozprawiano przecież w dziełach stanowiących tradycję metafizyki europejskiej od samych jej początków, czyli od Heraklita, Plotyna i Platona.

Rozważania na temat samych zaś *wartości* upowszechniły się w następstwie szerokiego oddziaływania poglądów dwóch zwłaszcza spośród XIX-wiecznych tzw. mistrzów podejrzeń: Karola Marksa i Fryderyka Nietzschego, to jest autorów, których nazwiska i dzieła wyznaczają – jak często i nie bez racji się twierdzi – przypadający właśnie na koniec XIX w. kres tradycji zachodnioeuropejskiej filozofii, filozofii jako metafizyki. Kres ten widać już w nietzscheańskim postulacie „przewartościowania wartości", ale szczególnie wyraźnie w poglądach zrywającego z tradycją chrześcijańską Marksa, który stanowczo chce już teraz wprost zmieniać świat, a nie tylko go interpretować. Jawi się on nie jako uczony, ale zwłaszcza jako prorok czasów wieńczących dzieje, dla którego autonomia bytu ludzkiego przestaje właściwie istnieć, bo rozpływa się w stosunkach społecznych.

Stopniowo, w tym właśnie dziwnym – „ciemnym", jak o nim w wykładach o Nietzschem i nihilizmie mówi Martin Heidegger (Heidegger, 1986) – w wieku XIX, wieku pełnym komplikacji, bo stuleciu – przypomnieć to warto – pojawienia się zsekularyzowanego pojęcia historii, powstałych wówczas nowych podmiotów zbiorowych: społeczeństw, narodów i klas, ujawnienia się ich potencji, ich zbiorowej woli i zbiorowych ambicji. W wieku zderzenia ze sobą religii i filozofii, ideologii i nauki, na pobojowisku powstałym wskutek rewolucyjnego działania mas i gilotyny, także intelektualnej, tzw. gilotyny – Hume'a, a w konsekwencji rozpadu dotychczas obowiązujących więzi, wspólnot, porządków opartych na obowiązującej dotąd na całym obszarze Alt-Europy, trwałej, choć niezapisanej nigdzie wprost, zasadzie tożsamości bytu i powinności – S*ein und Sollen*. Na tymże polu oczyszczonym także przez kolejne rewolucje: liberalną, naukową, przemysłową, socjalną, zaczynają głosić swe poglądy, tworzą swe oryginalne dzieła, wyjątkowe twórcze indywidualności: Schopenhauer, Kierkegaard, Wagner oraz

wspomniany już Nietzsche. Wtedy to, pod koniec tego bardzo burzliwego stulecia, pojawiają się i przyciągają uwagę nowe byty – wartości właśnie, szczególne przedmioty filozoficznego namysłu, pojawiają się w wielokierunkowym i niejednolitym neokantyzmie, w bardzo wielowątkowej, pokantowskiej filozofii życia, a potem w pięknej, „emocjonalnej" teorii Maxa Schelera, także w pracach Nicolai Hartmanna oraz u Maxa Webera, Oswalda Spenglera i Floriana Znanieckiego.

Co ważne: *wartość/wartości*, ten nowy koncept filozoficzny zastępuje teraz albo raczej należy powiedzieć: wchłania w siebie, ogarnia sobą występujące dotąd niezmiennie i w sposób oczywisty, rozważane w metafizyce europejskiej oraz w teologii, w myśli religijnej owe pojęcia pierwsze, podstawowe, znane także jako transcendentalia – *dobro, piękno, prawdę*, *byt, sprawiedliwość*. Nikną one wśród wartości, stając się teraz wartościami właśnie, a oprócz nich także cnoty oraz wszystkie *dary Ducha Świętego*. Nawet już i sam Bóg bywa teraz czasem traktowany jako wartość, wprawdzie najwyższa, ale jednak (tylko) wartość.

*

Do wzniosłych pojęć najpierwszych, do transcendetaliów, odnoszono się, w tradycji myśli europejskiej, zawsze z należną powagą i rozwagą, z godnością i szacunkiem. Były one zwykle – choć nie zawsze – osobno wymieniane, pojedynczo wskazywane, oddzielnie analizowane. Nie zawsze, bo przecież *ens et verum convertuntur*, a z każdą ideą – wedle Platona – łączy się idea najwyższa, czyli dobro. Ale ta pieczołowitość, dbałość podkreślały jeszcze bardziej wyjątkowe znaczenie, jakie im przypisywano, jakie było im przynależne.

Pojęcia pierwsze, transcendentalia – każde z nich, przede wszystkim, istniało niejako samo w sobie. Istniały one jako pojęcia fundamentalne, najogólniejsze, jedyne. Wyznaczały swym zasięgiem uniwersum tego, co pojmowalne. Choć mnogie, jednak każde z nich było pojęciem swoistym, szczególnym, znamiennym. Współwystępowały, ale nie stanowiły jednego ogólnego rodzajowego zbioru.

Swoistość transcendentaliów polegała i polega między innymi na tym, że są one zawsze niejako *a priori*, są nieusuwalnymi założeniami, które zawsze świadomość ludzką – jeśli ma być dyskursywna – wyprzedzają. Nie można ich zatem zakwestionować bez sprzeczności, to jest bez – mimowolnego choćby – jednoczesnego odwołania się do nich samych.

Odkąd zaczęto mówić o wartościach, to te pojęcia pierwsze, transcendentalia, przestały być – w debacie publicznej – kategorialnie wyróżniane. Zostały one po cichu i w sposób niezauważalny włączone do zbioru wartości. Mówi się o nich właśnie jako o przykładach wartości, przykładach najpierwszych, może najważniejszych, choć właściwie nie wiadomo, wedle jakiej miary w tym zbiorze tak wskazywanych i tak określanych.

*

W tradycji metafizyki europejskiej nie było raczej sporu co do tego, że prawda, dobro, piękno, sprawiedliwość to pojęcia/idee naturalne, rozumowi dane, człowiekowi wrodzone, istniejące tedy dla niego „wprost" i „od zawsze". Tymczasem, patrząc z zewnątrz, *wartość/wartości* w przeciwieństwie do tamtych pojęć stanowią niejako produkt wtórnego namysłu, refleksji, koncept celowo wytworzony, sztucznie powstały. Są niejako zrodzone wyraźnie z pewnej potrzeby, potrzeby usprawiedliwienia się, obrony, wytłumaczenia motywów swego postępowania, swej postawy i działania, wytłumaczenia przed *Drugim*, przed *Innymi,* a jednak we wspólnym wszystkim języku. Potrzeba ta ma swoją wagę, jest wyraźna i realna, jest – można powiedzieć – ogólnoludzka. Stąd właśnie to wspomniane na początku zjawisko powszechnego występowania w mowie codziennej, we wszelkich też przekazach publicznych słów *wartość/wartości*, zjawisko tej, kolejnej już, ale swoistej dla czasów współczesnych, modnej „nowomowy".

Ale właśnie – ogólnoludzka? O ile bowiem klasyczne pojęcia podstawowe, transcendentalia, mają oczywiste odniesienie do człowieka, do jego życia, mają znaczenie dla *humanum*, dla osoby, jednostki posiadającej własną swoistą naturę, o tyle wartości, takie jak pluralizm, tolerancja, altruizm albo równość, inkluzja, niedyskryminacja, zdają się jawić jako wartości nie tak bardzo w odniesieniu do samego człowieka i jego natury, ile raczej w związku z pewnym mega-faktem, szczególnym, epokowym, znanym już – w swych pierwocinach – od wczesnej nowożytności. Mowa tu o pojawieniu się nowej kategorii: „ludzie", kategorii związanej z wielością, mnogością jednostek tworzących zbiorowość, a zwłaszcza z wyraźną ich różnorodnością, wielością i rozmaitością tego, co ich różnicuje. Na niezwykle ważną, brzemienną w skutki, a jednak nie tak znów często, tak często, jakby należało, zauważaną odmienność tych dwóch osobnych punktów odniesienia: „człowiek" – „ludzie", zwraca uwagę Hannah Arendt.

> Bóg stworzył człowieka – pisze ona – ale ludzie to wymysł ziemski. Ponieważ filozofia i teologia zawsze zajmowały się człowiekiem, a wszystkie ich twierdzenia byłyby poprawne, nawet gdyby istniał na ziemi tylko jeden człowiek lub jedynie ludzie identyczni, dlatego nie znajdują one prawomocnej filozoficznej odpowiedzi na pytanie, czym jest polityka. Co gorsza, dla wszelkiego myślenia naukowego – w biologii, psychologii, tak jak w filozofii i teologii – istnieje tylko człowiek, podobnie jak dla zoologii lew tylko jako gatunek (Arendt, 2015: 124).

Hannah Arendt nie jest zresztą odosobniona. Na całkiem inny aspekt sprawy, ale także na zmianę podłoża podmiotowego, społecznego zjawisk etycznych zwraca uwagę nie kto inny, jak tylko modny niegdyś teoretyk rewolucji, Herbert Marcuse, w dawnej swej pracy z 1937 r., pracy na temat pojęcia kultury i jej afirmatywnego charakteru. Marcuse pisze: „We wszystkich ontologicznych formach starożytnego idealizmu znajduje wyraz zło ówczesnej rzeczywistości społecznej, w której wiedza o prawdzie o ludzkiej egzystencji nie jest już wcielana w praktykę. Świat prawdy, dobra i piękna jest rzeczywiście światem „idealnym" i dlatego leży poza istniejącymi warunkami życia, poza formą egzystencji, w której większość ludzi pracuje jako niewolnicy lub spędza życie na handlu towarami, a jedynie niewielka część ma możliwość zajmowania się czymkolwiek poza zaspokajaniem i utrzymaniem podstawowych potrzeb. Gdy reprodukcja życia materialnego odbywa się pod panowaniem formy towarowej i nieustannie powoduje nędzę społeczeństwa klasowego, dobro, piękno i prawda są w takim życiu transcendentne. A gdy wszystko, co niezbędne do zachowania i bezpieczeństwa życia materialnego, jest wytwarzane w tej formie, to co poza nią okazuje się jednak „zbędne". To, co naprawdę liczy się dla ludzkości: najwyższe prawdy, najwyższe dobra i najwyższe przyjemności, oddzielone są od tego, co niezbędne – otchłanią. Są one „luksusem". Arystoteles nie ukrywał tego faktu. „Pierwsza nauka", w której zawarte jest nawet najwyższe dobro i najwyższa przyjemność, jest dziełem nielicznych, których wszystkie potrzeby życiowe są już wystarczająco zaspokojone gdzie indziej. „Czysta teoria" zostaje zawłaszczona jako zawód elit i oddzielona od większości ludzkości żelaznymi barierami społecznymi. Arystoteles nie twierdził, że dobro, piękno i prawda są wartościami uniwersalnie i powszechnie obowiązującymi, które powinny przenikać i przemieniać z „góry" nawet sferę konieczności: materialne uwarunkowania życia. Dopiero gdy się to stwierdza, rozwija się koncepcja kultury, która stanowi rdzeń praktyki i światopoglądu burżuazyjnego" (Marcuse, 1937: 54).

*

Istotna przemiana polegająca na umieszczeniu w zbiorze wartości i wraz z nimi zasadniczych dawniej dla *humanitas* pojęć klasycznych: transcendentaliów, cnót, oznacza umieszczenie ich wśród tego, co w sposób znaczący, ważki i szczególny odnosi się do ludzkiego życia. Chodzi tu jednak o życie w jego nowej, nowożytnej formie, życie w ramach nowej zbiorowości, w – według F. Tonniesa (Tonnies, 1988) – *społeczeństwie,* odnosi się więc do życia wśród „ludzi". Ta przemiana rzuca światło na ten właśnie mega-fakt społeczny, bardzo istotny, historycznie trwały, lecz czy niezmienny?

W ten sposób ważność – dla i wśród „ludzi" – zyskuje np. wartość taka, jak pluralizm. Choć właściwie dlaczego? Dlaczego – może ktoś zapytać – pluralizm ma być czymś równie ważnym jak sprawiedliwość, godność, cnota lub męstwo? Fakt, do którego pluralizm się odnosi – wielość poglądów, dotyczących jakiegoś problemu, przedmiotu poznania, dziedziny – nie musi być z góry, niejako „w ciemno" uznana za rzecz istotnie ważną, skoro nie wiadomo, z czego ta wielość wynika, jak powstała, czy jest zjawiskiem uzasadnionym, czy są to poglądy treściowo porównywalne, mające rzeczywiście ten sam przedmiot, punkt odniesienia, czy są sformułowane przy zastosowaniu podobnych lub porównywalnych metod, w porównywalnym języku, czy są równie dowodliwe, mające wspólny, racjonalny charakter, dające się w jakimś stopniu uzgodnić, równie zrozumiałe dla *ludzi*? Można chyba zaryzykować opinię, że bez takiej ogólnej wiedzy na temat wspomnianej wielości sam pluralizm, jako stanowczo broniona i zasadnicza wartość, pozostaje pewną niewiadomą, kwestią do dyskusji, raczej pewnym hasłem, postulatem. Tymczasem pluralizm jako wartość jest zwykle już zawczasu traktowany jak istotny walor; jest cechą chronioną; dystans wobec niej nie spotka się z przekonującym, pozytywnym jej uzasadnieniem, ale od razu ze zdecydowanym protestem, jeśli nie z określoną sankcją lub nawet ostracyzmem.

*

Przykład *pluralizmu* pozwala zwrócić uwagę na szerszy problem: temu tak powszechnemu i częstemu używaniu określeń/słów/haseł *wartość, wartości,* tej swoistej nowoczesnej modzie – będącej skądinąd ważnym i poważnym, jak również ciekawym zjawiskiem kulturowym, mentalnym, społecznym – nie towarzyszy prawie głębsza, pełniejsza

świadomość tego, co pojęcie *wartości* oznacza, co znaczy, jaką treść niesie, z czego czerpie ważność, do czego się odwołuje, z czym, z jakimi postawami się wiąże, co implikuje…

Można by nawet posunąć się do tego, by powziąć bulwersujące, może dla wielu, przypuszczenie, że ta – powiedzmy – *banalność wartości* ukazuje – nie zawsze rozpoznawaną – duchową mizerię, bezradność, swoisty impas, w jakim się znalazł mieszkaniec nowoczesnej cywilizacji, współczesny człowiek publiczny, także medialny, czyli – jak mówi Zygmunt Bauman (Baumann, 1993) w swym studium o ponowoczesnych wzorach osobowych – ten *spacerowicz, turysta, włóczęga, gracz.*

Ważąc się na dokonanie fragmentarycznej i zapewne jednostronnej – ze względu choćby na rozległość i wieloaspektowość zjawiska – próby refleksji nad kilkoma zagadnieniami stanowiącymi poglądowe zaplecze tego tak masowego wręcz posługiwania się słowami *wartość/wartości*, przypomnieć trzeba, że nie chodzi tu o szkicowanie jakiejkolwiek aksjologicznej teorii, ani o analizę immanentną którejkolwiek z samych poszczególnych wartości, jakimi są na przykład równość, wolność, godność, tolerancja, solidarność, życie, szczęście, zdrowie, rozwój. Chodzi natomiast o zarysowanie tego, w jakim kompleksie znaczeń wartości „funkcjonują", jakimi się jawią w dyskursie, w mowie, wśród debatujących „ludzi", czym są ich desygnaty, gdy odnosi się do nich to kategoryzujące je, konceptualne określenie *wartość/wartości*. Co to przydaje obiektom przez słowo „wartość" oznaczanym, jakie ich społeczne funkcjonowanie zakłada i zarazem promuje, umożliwia?

KWESTIA PIERWSZA: WARTOŚCI JAKO PEWIEN OGÓLNY ZBIÓR, JAKO ZASÓB

Nietrudno zauważyć, że wskazanie i powołanie się przez kogoś na jakąś konkretną wartość – na przykład pokój, honor, dobrobyt albo sprawiedliwość – jest wskazaniem pewnego elementu, elementu należącego do pewnego zbioru, ogólnego zbioru, do odrębnego rodzaju mnogich i różnorodnych „rzeczy" występujących pod ogólną nazwą *wartości*.

W tym powołaniu się – poprzez wskazanie na wartość jako element zbioru – na *wartości* zawarta jest sugestia, że ich ogólny zbiór jest czymś trwałym, czymś obiektywnie występującym, czyli dostępnym – każdy może więc do niego sięgać i zarazem każdy w zasadzie może zbiór ten, w sposób właściwie nieograniczony, uzupełniać o wartości nowe, przez siebie wyznawane, kreowane, postulowane.

Lecz zbiór ten jest zupełnie nieokreślony. Nie jest określony ani pod względem jego wymienionych, wyliczonych, konkretnych występujących w nim składników, ich ilości, natury, układu, ani też ich lub jego, jako ich całości, pochodzenia, racji występowania. Jest to zbiór otwarty, bez początku i bez końca, nie wiadomo, czy i co, jak i kiedy może się w nim pojawić, pojawić się jako wartość nowa, różna od tych, które już w nim występują.

Ważne jest i to, że wszystkie mieszczące się w zbiorze tym wartości, wszystkie jego elementy zdają się występować w nim na równi, obok siebie i zdają się być tak samo ważnymi, równymi sobie pod względem swej rangi wartościami.

Konotacja pojęć *wartość/wartości* sugeruje również tezę, którą trzeba byłoby nazwać ontologiczną, że oto istnieje w ogólnej, ale domniemywanej tu tylko strukturze rzeczywistości, ustalony, specjalny, wyróżniony rodzaj rzeczy – odrębne jak gdyby pasmo rzeczywistości istniejące pod ogólną nazwą *wartości*. Stanowią one niejako nadzmysłowy drugi, inny świat, świat bytów idealnych unoszących się ponad bezpośrednią rzeczywistością empiryczną. Wiedza o nim, pogląd jego istnienia dotyczący, przypominający nieco sprymitywizowany, spłycony, swoiście i bardzo uwspółcześniony platonizm, ma, jak się zdaje, stanowić intelektualny wyróżnik nowoczesnych, oświeconych Europejczyków, członków „społeczeństw otwartych", a może nawet i w ten sposób wskazywać wyróżnioną, cywilizowaną część całej ludzkości.

*

Powołanie się na konkretną, pojedynczą wartość jest – jak już wspomniano – od razu także skierowaniem w domyśle uwagi na cały zbiór wartości, jest bowiem ukazaniem jej jako przynależnej do bytów pewnego rodzaju. W nim ona, jako pojedyncza, występuje w otoczeniu innych elementów rodzajowo takich samych. Takie wskazanie wartości i ukazanie jej kontekstu zdaje się daną wartość nobilitować, dodatkowo upoważniać, czynić bardziej prawomocną. Dzieje się tak, ponieważ wskazanie to osadza ją w czymś nadrzędnym, ogólniejszym, w czymś, czego istnienie – jako istnienie, w domniemaniu, określonego rodzaju rzeczy – jest ustalone i obowiązujące.

Obserwując uzus słów *wartość/wartości*, a także uzus tych słów, których desygnatami są pojedyncze wartości, całkiem wyraźnie można dostrzec to, że dawne pojęcia klasyczne, transcendentalia, nie zostają tu ani wyróżnione, ani oddzielone, lecz są włączone, zaliczone do

zbioru wartości. W ten sposób jednak można odnieść wrażenie, że identyfikowane teraz jako wśród wielu innych występujące pojedyncze wartości ulegają przez to i przez przynależenie do całego takiego – nieokreślonego – zbioru swoistej deprecjacji. Po pierwsze bowiem stają się jednostkowymi egzemplarzami, konkretyzacjami czegoś innego, nadrzędnego, czegoś, co istnieje niejako poza i ponad nimi, egzemplarzami określonego – ale tylko w domniemaniu – rodzaju rzeczy, rodzaju pod nazwą „wartość". Po drugie zaś, każde z tych dawnych pojęć klasycznych, transcendentaliów nie jest już istnością szczególną, samą w sobie i dla siebie, ale jest jedną z wielu różnych wartości, jest jednym z wielu elementów zbioru, elementów takiego samego rodzaju. W ten sposób znika albo co najmniej bardzo słabnie ten walor, jakim jest szczególność, wyjątkowość, jedyność dawnych pojęć pierwszych, transcendentaliów.

*

Wokół wartości powstaje pewien chaos, tj. istotna niejasność dotycząca ich wspólnej (?) natury, ich rodzaju, statusu, uzasadnienia. Spowodowany jest on tym, że w tym ogólnym zbiorze współwystępują właśnie składniki, cząstki o różnej pozycji, różnej ważności, różnej walentności, różne gatunkowo. Obok klasycznych *prawdy, dobra, piękna, sprawiedliwości*, a nawet i pojęcia Boga, występują w tym zbiorze, w mnogiej ich liczbie także inne, całkiem inne, najrozmaitsze inne wartości, np. wspólnotowość, nowoczesność, dobrobyt, samorealizacja, satysfakcja, inkluzja, autentyczność, partycypacja. Występują w nim także rozmaite gatunki wartości, np. ekonomiczne, psychologiczne (psychiczne), prawne.

Wspomniany bezład polega i na tym, że – w skrócie rzecz ujmując – rangę wartości wyższego rzędu obniża współwystępowanie z innymi wartościami niższego rzędu, ponieważ to współwystępowanie w ramach jednego rodzaju sugeruje zrównanie jednych z drugimi. Na tej samej zasadzie wartości niższego rzędu bezzasadnie, bo dzięki samemu tylko współwystępowaniu z wyższymi wartościami, nabywają dodatkowego znaczenia, jako że zestawione są niejako na równi z tamtymi.

*

Charakterystyczne dla pojęć *wartości/wartości* i dla ich desygnatów jest szczególne rozchwianie albo może raczej zawieszenie pomiędzy

jednostkową indywidualnością a kolektywną zbiorowością (wspólnotowością). Powołanie się bowiem na jakąś wartość, powołanie się na nią przez jednostkę, może być czasem podkreśleniem tego, co indywidualne, bo osobiście i indywidualnie przez daną osobę postulowane. Jest wtedy swoistym uznaniem i osoby w jej jednostkowej swoistości, oryginalności i dokonanego przez nią – być może szczególnego – wyboru. Zarazem jednak takie powołanie stanowi odwołanie się do tego, co – wydawałoby się – jest też w jakimś sensie wspólne, wspólnie zrozumiałe, odwołaniem do wartości właśnie, a więc czegoś, co należy do znanego rodzaju *rzeczy* i co ma być powszechnie ważne, co wnosi roszczenie, aby być uznane za powszechnie akceptowane lub choćby tolerowane.

Innym z kolei razem takie powołanie się na jakąś szczególną, oryginalną wartość – a jednak wartość – może być poczytywane za swoistą indywidualną demonstrację sprzeciwu, za protest, bunt, może być aktem kontestacji tego, co powszechnie jest za wartość uznawane, może stanowić swoiste wyzwanie rzucone wspólnocie, zbiorowości.

Można dodać, że w tym pierwszym przypadku powołanie się na wartość jest też niejako apelem do drugiego, do innych o zrozumienie i akceptację podjętej przez daną osobę jej własnej decyzji, jej wybranej drogi postępowania. W drugim przypadku zaś powołanie się na wartość jest zajęciem postawy osobnej, zaakcentowaniem posiadanej wolności, prawa wyboru, którego oznajmienie ma wystarczać, służy nie jako usprawiedliwienie, a tylko jako ujawnienie się i wyjaśnienie – *coming out*. Drugim, Innym nie wolno – w zasadzie – tego wyboru ani oceniać, ani krytykować. Drudzy, Inni mają go tylko przyjąć.

Występowanie wartości w ich odrębnym, wyróżnionym zbiorze, a jednak *in abstracto*, bo stanowią one elementy danej obiektywnej, ale nieokreślonej sfery, ich występowanie w dyskursie publicznym zwykle poza kontekstem religijnym, filozoficznym, teoretycznym, czy tradycjonalistycznym, w swoistej sferze meta, sferze wolnej – sprawia, że odwołanie się do nich lub do jednej z nich, dla swego uprawdopodobnienia i wzmocnienia może potrzebować albo wręcz wymagać potwierdzenia ze strony Drugiego, Innych. Jest tak zwłaszcza wtedy, gdy to odwołanie jest, jak się zdaje, dla powołującego się na wartość podmiotu jego samodzielną kreacją, a może nawet jego własną ryzykowną autoafirmacją. Może też taki akt mieć znaczenie jako sposób dowodzenia istnienia wartości – nowej wartości.

Powołanie się na wartość wtedy, gdy jest to niejako apel o zrozumienie, a zwłaszcza gdy zawiera ono nawet i oczekiwanie, potrzebę

potwierdzenia przez Drugiego, przez Innych takiego własnego wyboru, potrzebę wzmocnienia własnej woli obstawania przy wartości, akt taki może jednak spotkać się z jawną odmową, obojętnością, wzruszeniem ramion. Domniemana solidarność ludzka może ukazać w ten sposób swoje groźne, janusowe oblicze. Z kolei powołanie się, które jest tylko samoidentyfikacją, ujawnieniem się, odsłonięciem własnego wyboru, decyzji, może być potraktowane przez Innych jako przede wszystkim uczynienie z wartości instrumentu podmiotowej samorealizacji, jako przykład posłużenia się wartością dla zademonstrowania posiadanej przez podmiot autonomii, autonomii sądu, autonomii woli.

Jednostka jednak, żądając uznania promowanej przez siebie indywidualnie wartości, demonstrując zarazem w ten sposób przynależne jej prawo do autentycznej samodzielnej własnej samorealizacji, może – celowo lub mimo woli – spowodować rozbicie, wywołać rozpad każdej wspólnoty, może podważyć każdą utrwaloną zbiorową integralność. Zwłaszcza że stopień determinacji, radykalizm takiego żądania i działania bywa bardzo różny, często jest bardzo wysoki. Jest on w zasadzie nieograniczony, ponieważ nie ma tu niczego, co można byłoby wskazać jako publicznie uznaną, obowiązującą granicę lub ustalony zasięg, zakres takich indywidualnych roszczeń.

KWESTIA DRUGA: CZYJE SĄ, DLA KOGO ISTNIEJĄ WARTOŚCI

Powołanie się na wartości służy zwykle usprawiedliwieniu, uzasadnieniu działania, własnego działania, jest jak gdyby jego normalizacją, obiektywizacją, wykazaniem, że działanie to nie jest przejawem bezzasadnych, dowolnych, subiektywnych przekonań, dążeń, aspiracji. Carl Schmitt jednak ukazuje tę sprawę inaczej. Ukazuje on bowiem istotne rozchwianie wartości między tym, co osobowe, a tym, co przedmiotowe, między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne.

Zagadnieniu wartości poświęcił on wydany najpierw całkiem prywatnie, w roku 1960, w ilości 200 egzemplarzy, dość obszerny wykład, opublikowany oficjalnie siedem lat później pod znamiennym tytułem „Tyrania wartości" / *Die Tyrranei der Werte*. Rozprawa ta, choć może skrótowo, a jednak bardzo wnikliwie ukazuje zawiłą problematykę *wartości*: to jak one publicznie „funkcjonują". Ukazuje teoretyczne uwikłanie, różnoraki kontekst i znaczeniowe wymiary słowa/pojęcia *wartość* w świadomości społecznej i w różnych dziedzinach życia społecznego publicznego.

Schmitt, głosząc swój pogląd, występuje nie jako filozof wartości, ale jako analityk złożonego procesu społecznego dotyczącego *wartości*, procesu mającego dla Schmitta ewidentnie polityczny wymiar. Odwołuje się on zrazu także do języka, do mowy, w której słowa *wartość/ wartości* współcześnie stale są obecne.

> Być może w takim sposobie mówienia może wyrażać się coś bardzo prostego i aktualnego: społeczeństwo wielorakie, nadmiernie rozrośnięte, pluralistyczne, które integruje się z licznych heterogenicznych grup, musi przekształcić odpowiednio swoją sferę publiczną w poligon doświadczalny dla demonstracji. Interesy grupowe występują wtedy właśnie jako wartości, zwłaszcza gdy zostają one wpisane w kategorie prawne. Przemiana potrzeb, interesów w wartości, tak dokonane „wartościowanie" czyni to, co nieporównywalne porównywalnym. Całkiem niewspółmierne dobra, cele, ideały, interesy, nawet Kościoła, szkół, związków zawodowych, rozmaitych stowarzyszeń stają się w ten sposób porównywalne, tak, że daje się potem ustalić, jaka część korzyści z produktu globalnego każdemu z tych podmiotów przypada… To „wartościowanie/dowartościowanie" jest dziś procesem obejmującym wszystkie sfery i dokumentowanym w języku urzędowym, nawet w encyklikach papieskich i deklaracjach II Soboru Watykańskiego (Schmitt, 1979: 12).

We wspomnianej rozprawie Schmitt zwraca uwagę zwłaszcza na autonomię prawa na tle współcześnie wyraźnie podkreślanego związku prawa i wartości, ale przede wszystkim jednak na zasadniczo ważne powiązanie wartości z podmiotem, z tym, kto ją eksponuje, forsuje. Jest to związek konieczny. Albowiem wartość – powiada Schmitt – jest w swej istocie czymś, co zrazu tylko *gelten* – ma znaczenie, wnosi roszczenie, by trwale zaistnieć. To jest coś, co jeszcze realnie nie istnieje, ale dopiero ma zaistnieć, ma dopiero zostać urzeczywistnione. Pisze Schmitt: „Trzeba stwierdzić, że wartość nie ma bytu. Wartość nie «jest», ona ma ważność i «chce być»… Wartość wręcz żąda tego, aby ją zaktualizować. Nie jest ona zrazu czymś rzeczywistym, ale czymś, co urzeczywistnienia się domaga, co czeka, na spełnienie, na realizację" (Schmitt, 1979: 36). Dokonać zaś tego spełnienia, urzeczywistnienia wartości może tylko promujący ją podmiot. Tylko podmiot może uczynić i czyni wartość faktycznie obecną w świecie; jej realne istnienie zależy nie od niej samej, ale od podmiotu.

W tle wartości zawsze występuje jakiś podmiot. Musi występować. Oszukuje ten – powiada Carl Schmitt w cytowanej rozprawie – kto temu zaprzecza (Schmitt, 1979: 41). Tak można wręcz zdefiniować wartości: wartość to to, co jest czymś zasadniczo ważnym, istotnym… ale dla kogoś, dla jej orędownika. To podmiotowe uwarunkowanie jest tu – jak wspomniano – sprawą charakterystyczną i szczególną.

Aktywny podmiot skrywający się za wartością to nie przypadek, to też nie jest przejaw ukrytej nagannej instrumentalizacji wartości, niewłaściwego posłużenia się wartością jako zasłoną dla czyichś całkiem innych, faktycznych intencji. Przeciwnie, to upodmiotowienie to jest raczej właśnie ukazanie jej ontologicznej podstawy, bytowego ugruntowania, jej prawdziwej zasady bycia.

> Byt wartości polega na ustanowieniu. Lecz kto jest tym – pyta Schmitt – kto wartość/wartości ustanawia? U Maxa Webera znajdujemy najbardziej klarowną odpowiedź na to pytanie. Według niego to ludzkie indywiduum jest tym, kto z pełną swobodą, korzystając z czysto subiektywnej wolności podejmowania decyzji, ustanawia wartość. W ten sposób jednostka unika schematu myślowego narzuconego przez naukowy pozytywizm, który nie uznaje wartości i przeciwstawia mu własny subiektywny światopogląd (Schmitt, 1979: 39).

Podmiot jest z wartością związany, ponieważ: a) wartość to jest coś – ważnego – dla kogoś, b) tylko działalność podmiotu może sprawić, żeby wartość ze statusu *ma ważność* (*gelten*) przeszła do statusu *istnieje* (cokolwiek miałoby to znaczyć).

Ale właśnie: o jaki podmiot tu chodzi? O jaki podmiot może tu chodzić? Czy to jest ustalone, określone, wiadome? Czy odpowiedź Webera jest wystarczająca?

Otóż nie, nie jest to wcale jasne, nie jest wiadome, czyimi są i dla kogo są, dla kogo istnieją dane, a raczej postulowane wartości. Przez kogo i do kogo są „adresowane"? Czy są one wartościami dla osoby w ogóle, czy dla danej, konkretnej jednostki, dla danej grupy, dla (tegoż) ludu, (tego) narodu, (danego) społeczeństwa, społeczeństwa w ogóle, Europejczyków czy całej ludzkości? A może one po prostu istnieją jak narzędzia w skrzynce, dostępne dla wszystkich, możliwe do użycia dla każdego, kto chce się nimi posłużyć, na nie powołać?

Pytanie, dla kogo istnieją wartości, kogo, do czego, w jaki sposób i w jakim stopniu obowiązują, kto ma prawo, kto może się na nie powoływać, to pytanie nabiera szczególnego znaczenia wtedy, gdy porównuje się jako eksponentów wartości z jednej strony podmiot jednostkowy, indywidualną osobę, z drugiej zaś podmiot zbiorowy – stowarzyszenie, związek, organizację, partię, ale przecież także społeczeństwo, naród albo państwo. Relacja pomiędzy podmiotem a wartością jest bowiem – jak się można domyślać – w obu wypadkach, pod każdym względem inna, zasadniczo inna. Powołanie się na ogólną wartość przez osobę, jednostkę, podnosi – w założeniu – jej pozycję, nobilituje ją, przydaje godności, przydaje znaczenia jej intencjom, motywom, zamiarom. Podmiot indywidualny nie jest już bowiem wte-

dy tylko jednostkowy i czysto prywatny; przestaje być anonimowy, przypadkowy i w swych działaniach dowolny, nieokreślony. Staje się *niebyle jaki*, staje się określony i wyróżniony przez swe dążenie do obranej wartości, dobrowolnie i chwalebnie wybranej, wyróżniony jako służący, poddający się jej wymaganiom, warunkom, ale także konsekwencjom, korzyściom, pożytkom płynącym z jej realizacji.

Podmiot zbiorowy natomiast albo całkiem podporządkowany wartości być nie musi, albo wręcz nie jest to możliwe. Ogólność, swoistą rację bycia, znajduje on przecież – tak można sądzić, tak często on sam sądzi – w samym sobie. Posiada także potrzebne do działania instrumentarium i wieloraki potencjał sprawczy, który, rozwijając w całkiem własny, oryginalny i twórczy sposób – co wcale nie zawsze znaczy w sposób pozytywny, akceptowalny dla innych – może realizować daną wartość, przenosząc na nią swoją moc i czyniąc ją przez to swoistą, a nawet uznając ją za jego własną, jemu przynależną. Może poniekąd zawładnąć wartością, zwłaszcza gdy może przy tym stanowić prawo, wprowadzać obowiązujące publicznie w działaniu reguły, algorytmy, procedury.

Prawo i wartości, ich relacja, to zagadnienie współcześnie z wielu powodów wręcz fundamentalne, choćby ze względu na społeczny autorytet prawa i na stale rozszerzający się, niepomiernie szeroki zakres regulacji prawnych, ze względu na daleko idącą jurydyzację życia. Utarły już się przecież zwroty w rodzaju: *wartości w prawie*, *aksjologia konstytucyjna, moralność prawa*. Jest to jednak zagadnienie szczególne, złożone i trudne. Jak bowiem powiązać wartości z prawem, a to znaczy z – dominującą w praktyce, w *obrocie prawnym* – pozytywistyczną, choćby nawet wielorako modyfikowaną, teorią prawa? A jeśli znów wiązać ściśle prawo i wartości, to jak wówczas utrzymać wymaganą i konieczną – nie tylko dla pozytywistów prawnych – pewność prawa oraz precyzyjność i jednoznaczność norm prawnych? Ponadto, jak uchronić życie społeczne przed powstaniem wielu, i to nie tylko postulowanych, ale obowiązujących moralności: tradycyjnej i tej swoistej – prawniczej, której konkretne źródła trudno byłoby chyba ogólnie ustalić. Z powodu mnogości ważnych kwestii trzeba zagadnienie prawa i wartości omawiać osobno i o wiele szerzej, na co jednak nie ma tutaj miejsca (Bockenforde, 1994).

Lecz przy tej okazji należy zadać inne bardzo ważkie pytanie: czy wartość, na którą tak swobodnie powołuje się jednostka, pozostanie taką samą wtedy, gdy zacznie się na nią powoływać, gdy uzna ją – zwłaszcza gdy uzna ją za własną – podmiot zbiorowy – a więc miliony,

rzesza, masa, lud, naród…? Czy nie powstaje tutaj – także i tutaj – możliwość, bardzo przecież niebezpieczna możliwość, pojawienia się wielu etyk, wielu moralności, które będą nie tylko różne, ale przeciwstawne, będą w konflikcie, a nadto wśród nich pojawi się ta jedna, która będzie (chciała być) dominująca, to znaczy podmiot zbiorowy uczyni ją sztucznie dominującą? Wielka zbiorowość potrafi – ośmielona do tego – uwierzyć, potrafi zdobyć albo wytworzyć w sobie przekonanie o swojej potędze i możności osiągnięcia celów dla jednostki z gruntu niemożliwych do spełnienia. To, co niemożliwe dla pojedynczej osoby, może nagle dla tysiąca tysięcy, w szczególnej, wyjątkowej sytuacji, zacząć jawić się jako całkiem realny projekt działania, jako zamiar możliwy do spełnienia, cel osiągalny, jeśli tylko wszyscy wykażą właściwą szczególną wolę i determinację w dążeniu do jego zrealizowania.

Byt jednostki jest bytem naturalnym, mającym własną samoistność i własną rodzajowość, własny *élan*. Służenie jakiejś wartości/wartościom otwiera dla jednostki nowy, inny wymiar życia, wymiar wyższy, nadbudowany przez nią samą, ponadnaturalny. Pomiędzy nim a tymże jednostki bytem własnym, z natury danym, istnieje więc wyraźny odstęp, widoczna różnica. Jej rozmiar i zakres pokazują jasno, co można utracić, jaka może być cena za radykalne dochowanie wierności wartościom, jaka może być wielkość poniesionej ofiary.

Podmiot zbiorowy natomiast ma byt zagadkowy, swoisty, *sui generis*, nie jest to byt dany, naturalny, ale powstały, historyczny, sztuczny (co wcale niekoniecznie znaczy fikcyjny, pozorny). Byt ten jest skonstruowany właśnie wokół jakichś – można powiedzieć – wartości, przez siebie wybranych, a czasem nawet i przez ów podmiot ustanowionych, wykreowanych, których realizacja, dokonywana w taki sposób, jaki uzna sam ten podmiot za potrzebny, najwłaściwszy, stanowić może nawet tego podmiotu rację istnienia. W takiej sytuacji może się okazać, że żadne ofiary ze strony podmiotu zbiorowego nie zostaną – przezeń, to znaczy przez jego sekretariat, aparat, kadry – uznane, wręcz nie będą mogły być uznane za nazbyt wielkie.

KWESTIA TRZECIA: W JAKIM ŚWIECIE WARTOŚCI MAJĄ SWE ZAKORZENIENIE, JAKI ŚWIAT SIĘ ICH DOMAGA?

Wartości – powiada się – tworzą „świat wartości". To może i ładne określenie, ale mówiące niewiele, jeśli w ogóle cokolwiek. Czy jest to bowiem świat sam w sobie, transcendentny wobec realnego, jak pla-

tońskie idee, czy swoiście immanentny jak świat heglowskiego obiektywnego ducha? A może jest to „trzeci świat" K.R. Poppera (Popper, 1972) albo G. Fregego, „królestwo myśli" (Frege, 1993)?

Jasne jest, że wartości mają zaistnieć w tym jednym świecie, który jest tym, w którym żyjemy, który nas otacza. Ale czy świat ten rozpoznajemy jako tzw. *Lebenswelt* – przeżywany przez nas świat intersubiektywnej codzienności, czy też jest to zobiektywizowany świat natury albo różnie przeżywany świat historii, czy to świat opisywany przez naukę czy świat ludzkiej egzystencji? Egzystencji wspólnej, zbiorowej czy tej indywidualnej, osobowej? Świat systemów społecznych czy świat ludzkiego dramatu?

Ale może trzeba najpierw zapytać – jak to czyni współczesny niemiecki filozof Markus Gabriel (Gabriel, 2013) – czy istnieje dziś jeszcze w ogóle jakiś *nasz świat*? I nie chodzi mu bynajmniej o straszący jeszcze niestety w niektórych słownikach filozofii tzw. solipsyzm albo podobne niedorzeczne myślowe ekstrawagancje, które powstają wtedy, gdy rozum ludzki śpi –i to twardo. Pyta on natomiast bardzo poważnie o to, czy istnieje świat jako ten jeden jedyny, wspólny nam wszystkim, wszystko obejmujący, zrozumiały dla nas horyzont doświadczenia, jako stanowiący zgodny, łączący nas, ostateczny dla nas wspólny punkt odniesienia.

Gabriela, pytanie o świat jest jak najbardziej zasadne i to właśnie dziś, gdy to pojęcie uległo tak straszliwej dewaluacji, trywializacji, gdy na każdym kroku stykamy się z jakimś „światem". Świat mody, świat reklamy, kosmetyków i produktów dla dzieci, świat biznesu, rozrywki, kina, mediów, świat sportu, świat polityki… Który z nich to jest ten nasz świat ? Czy w takiej sytuacji „wielości światów" może jeszcze znaleźć zrozumienie np. słynne twierdzenie Leibniza, że nasz świat to ten najlepszy z możliwych, albo znany pogląd Kanta, że oprócz rzeczywistości, czyli zbioru rzeczy doświadczenia, istnieje jeszcze *świat* jako nieredukowalna do nich, do swych części całość, świat jako idea, idea rozumu? A też czy można uważać, że któryś z tych światów albo może one wszystkie – wraz ze światem natury – są częścią Bożego Dzieła Stworzenia?

Pytanie o istnienie świata jest zasadne także i dlatego, że dzisiejszy hegemon intelektualny i wielki społeczny autorytet – współczesna nauka (choć zamiast „nauka" trzeba byłoby chyba raczej powiedzieć: mnogie, bardzo rozmaite dyscypliny różnych rodzajów nauk) przedstawia już od dawna świat nie jako *unum, verum, bonum, pulchrum*, lecz jako powiększający się ciągle zbiór dziedzin przedmiotowych różnych

nauk, dziedzin osobnych, odmiennych, autonomicznych, nawzajem do siebie niesprowadzalnych, dziedzin, których bytowe współistnienie, składanie się na jeden świat, ich współwystępowanie w jednym świecie jest – dla uczonych i przejętych ich naukami adeptów, słuchaczy – jedną wielką dramatyczną niewiadomą, którą jednak sama nauka się nie zajmuje, pozostawiając to… ale komu właściwie?

Dodać warto, że jak słusznie stwierdza Hannah Arendt w *Esejach o rozumieniu świata*:

> Kłopot dotyczy i tego faktu, że „prawdy" nowoczesnego światopoglądu naukowego, aczkolwiek mogą być przedstawione w ścisłych formułach matematycznych i udowodnione na gruncie techniki, nie nadają się do normalnego ich wyrażenia w mowie i w myśli (Arendt, 2024: 5).

*

Postawić należałoby też pytanie: jeśli wartości mają przede wszystkim ważność – *gelten*, która domaga się urzeczywistnienia, to czy ich realizacja polega na tym, że się je w świat wprowadza, świat się w nie wyposaża, zmienia się go zatem istotnie, kreuje w nim coś nowego, przydaje jego elementom jakieś nowe jakości? Czy też jest całkiem inaczej: wartości wyprowadza się ze świata, z jego realiów – natury rzeczy, sytuacji, zdarzeń, wydarzeń, działań, aktów komunikacji – dobywa zeń, w nim je odnajduje, a potem umacnia, utrwala, rozwija?

Jakie *iunctim* istnieje pomiędzy wartościami a światem? Czy trzeba owo *iunctim* znać, rozumieć, wyczuwać, aby wartości – ale które, jakie, wszelkie? – w tym świecie urzeczywistnić skutecznie i w pełni? Ale czy można sobie taki *wartościowy* świat w ogóle konkretnie przedstawić, wyobrazić? Może i tak. Choć może też lepiej nie próbować, bo mógłby się on wydać zbyt dziwny, niejako teatralny albo dla ludzi – istot skończonych – zbyt doskonały?

Nieokreśloność wartości, ich ogólnikowość, abstrakcyjność, to, że istnieją one w sposób niejako wolny, zawieszone w powietrzu, unoszą się ponad nami w sferze nadzmysłowej, zostaje – można zauważyć – w praktyce, w toku ich realizacji, urzeczywistniania częściowo zniesiona. W dwojaki chyba sposób. Po pierwsze, gdy zostają one – w całości lub w części – zaktualizowane w realnym świecie, wpisane w jego materię, materię świata ludzkiego, społecznego, materię, której muszą się poniekąd poddać. Ale mogą one także świat ten chcieć całkiem sobie podporządkować, jak to zamyśla demiurg opisywany w pracy pt. *Nienawiść do świata*, przez Chantal Delsol (Delsol, 2017). Po drugie,

zniesienia ich nieokreśloności dokonuje w jakiejś mierze sam podmiot, który *wartość/wartości* wybiera, promuje i realizuje. Znosi ją w toku swego działania, nadając *wartości/wartościom* pewne własne, podmiotowe przymioty, przypisując dookreślenia, uszczegóławiając je, wstawiając je w kontekst, ale kontekst przez niego samego obrany, dobrany, określony także przez istniejące realia, dotyczące podmiotu okoliczności. Przecież każdy, działając na rzecz wartości, może to o sobie, nie bez racji, powiedzieć za Jose Ortega y Gassetem: *jestem mną i moimi okolicznościami* (Ortega y Gasset, 2008).

Nieokreśloność wartości sprawia, że dla podmiotu musi powstać sfera koniecznej, wymaganej, swobodnej kreacji, w wolny sposób dokonywanego formowania, kształtowania wszelkich akcydensów danej, niejako „gołej", bo bardzo ogólnie pojmowanej wartości. Podmiot musi być gotów na to, by określić, bliżej ustalić jej treść i znaczenie, wskazać to, do czego się ona odnosi, gdzie, w jakiej sferze jej realizacja jest najważniejsza, jak daleko ma ona sięgać, jaki jest jej zakres stosowania, w jakiej znajduje się ona w relacji do innych wartości. Musi więc starać się określać, definiować tę wartość i to w rozmaitych okolicznościach, także niespodziewanie pojawiających się sytuacjach, w których ma ona być zastosowana i je określająca, a przez to – uwikłana w nie – urzeczywistniana.

To podmiot także wedle swych przypuszczeń, przekonań, poglądów ustala, co stanowi lub co może stanowić największe zagrożenie dla promowanej przez niego wartości, co w nią może zasadniczo godzić, co w różnych układach wydarzeń, zdarzeń, w interakcjach pomiędzy podmiotami, w różnych też sferach przedmiotowych – jest dla niej antywartością.

W ten sposób podmiot zyskuje, w uzasadniony dla niego sposób, szerokie i ważne pole dla przejawiania swej własnej inicjatywy, przestrzeń dla swych znaczących, bo związanych z wartością, działań. Wiążą one istotnie i mocno podmiot z samą wartością, która – w takiej sytuacji – staje się czymś dla podmiotu do dyspozycji, dysponowalnym, ale w sposób usprawiedliwiony, bo zarazem czymś, co w sposób istotny podmiotu i jego energicznej aktywności wymaga.

Pisze o tym także, oprócz wspomnianego Maxa Webera, inny klasyk nauk społecznych – Niklas Luhmann:

> Działanie dotyczące wartości najłatwiej wyprowadzić z jej nierzeczywistości. Ponieważ wartości są nierealne, stoją więc poza jakimkolwiek związkiem z rzeczywistością, bo wszystko, co ma związek z rzeczywistością samo jest rzeczywiste, realne (jedność horyzontu realnego świata). Dlatego wartości nie

mają „naturalnego" bytu, ale raczej ich związek z rzeczywistością dokonuje się poprzez ludzką wyobraźnię i ludzkie działanie, to, które ma na celu realizację wartości (Luhmann, niedatowane).

W konsekwencji relacja pomiędzy podmiotem działania a wartościami, którym chce on służyć jako sprawca ich pojawienia się w świecie lub pełniejszego, prawdziwszego zaistnienia, relacja ta staje się dosyć płynna, zmienna, tak że może się czasem zdawać, iż wartości są przez podmiot ustanawiane, zwłaszcza gdy jest to silny, rozbudowany, zorganizowany, systematycznie i na wielu polach działający podmiot zbiorowy.

Podmiot sam – w toku urzeczywistniania wartości – tak wiele przydaje im dookreślającej je własnej wiedzy o wartościach, że czasem sprawia to, że widzi się je potem tylko w tej perspektywie, ustalonej przez niego, ale skądinąd wcale przecież nie jedynej. Nieuznającemu ich antagoniście można łatwo wtedy zarzucić „ślepotę" na wartości, brak ich zrozumienia albo wręcz przypisywać mu względem nich złą wolę.

*

To ogólne zjawisko następującego współcześnie „dowartościowania wartości", na które cały czas chcę tu zwrócić uwagę, można określić jako dokonującą się szczególną przemianę, jako przejście od stanu, w którym – powiedzmy ogólnie – dobra w świecie są, samoistnie istnieją, są weń wpisane, do sytuacji, w której dobra są, o ile tylko są dla kogoś, o ile jest ktoś – podmiot indywidualny albo grupowy – dla kogo one są dobrami i kto będzie je urzeczywistniał w sposób mniej lub bardziej stanowczy, a nawet radykalny, bezkompromisowy. Takie dobra to właśnie wartość, dobra istniejące w nowoczesnej zbiorowości, wśród „ludzi" (wspomniana już arendtowska kategoria), istniejące „dla kogoś" wśród nich.

Tę sytuację szczególnej przemiany można widzieć szerzej, bardziej historycznie, tak jak to czyni Krzysztof Michalski.

W świecie jeszcze nie nowożytnym – pisze polski filozof w swym niedługim, ale wypełnionym wnikliwymi rozważaniami artykule pt. „Polityka i wartości" – potrzeba wartości była bardzo ograniczona, albowiem świat sam w sobie był dobry albo zły… Jakości moralne wymagały po prostu odkrycia… w świecie czekały dla nas nie tylko zieleń i biel, ale także szlachetność i podłość, dobro i zło… W świecie nowożytnym jednak to wszystko radykalnie się zmieniło. Świat stał się neutralny, moralnie obojętny, przestrzeń stała się pusta…

> Z wiedzy o takim świecie – wiedzy nowożytnego przyrodoznawstwa – zniknął Bóg, zniknęło dobro i zło, zniknęły honor, hierarchia, sens życia. Wiedza ta stała się neutralna, obojętna na ludzki los, na moralne i egzystencjalne pytania. Nieobecne w świecie dobro i zło, sens życia, hierarchia celów musiały więc zostać jakoś weń wprowadzone. Jeśli świat, jeśli przestrzeń są puste i neutralne, jeśli świat, przestrzeń, czas nie są same w sobie ani dobre, ani złe, to ktoś musiał to wszystko, wszystkie te wartości jakoś światu narzucić. Ktoś musiał je ustanowić. W rezultacie dobro i zło, hierarchia celów, sens życia czy jego brak nabrały sensu relatywnego do kogoś, kto je wprowadza, stały się właśnie „wartościami". Wszelki sens moralny jest od tego czasu rezultatem włączenia w jakiś system wartości. Tylko za cenę stania się „wartością" coś – Bóg, skromność, pycha – może uzyskać jakąś treść moralną.

I dalej pisze Michalski

> Nowożytna metamorfoza świata moralnego w świat wartości prowadzi w konsekwencji do radykalnie nowego obrazu świata: o ile w świecie, w którym dobro i zło, można w zasadzie znaleźć tak jak biel albo własności trójkąta, w świecie, w którym jakości moralne są charakterystyką niezależnej od nas rzeczywistości, powszechna harmonia jest całkowicie możliwa, ba, zupełnie naturalna – to w świecie stanowionych przez ludzi wartości taka harmonia staje się co najwyżej utopią, zakłada bowiem trudną do wyobrażenia tożsamość wartości: tożsamość zawsze subiektywnych ludzkich pragnień, wyobrażeń, preferencji.

Michalski kończy zaś swój wywód słowami:

> Teraz w nowożytności harmonia przestaje być czymś naturalnym – naturalny jest konflikt pomiędzy nosicielami różnych systemów wartości. Jeśli świat jest neutralny, jeśli nieskończone przestrzenie, w których żyję są obojętne i milczące – to nie ma żadnego zniewalającego argumentu, dla którego systemy wartości ustanawiane przez różnych ludzi i różne grupy ludzkie miałyby być spójne (Michalski, 2011: 454–455).

***

Na zakończenie prowadzonych tu rozważań trzeba raz jeszcze zwrócić uwagę na to, że – między innymi z powodów tu wskazanych – wartości, na które dziś tak powszechnie, tak często i tak chętnie powołują się „ludzie" – uczestnicy życia społecznego, debaty publicznej – są w niej prezentowane najczęściej bez głębszego ich objaśnienia, bez zakorzenienia w tradycji, osadzenia w określonej świadomości religijnej albo w konkretnej myśli filozoficznej. Nauka o nich nic nie wie, ideologie polityczne, a zwłaszcza ich dysponenci i eksponenci, często traktują wartości powierzchownie i instrumentalnie. Można powiedzieć, że

jako niezakorzenione, nieugruntowane w prawdzie całościowej, systemowej, która by je definiowała i uzasadniała, są w ten sposób wolne, niezależne, nie tworzą *universum*, ale *pluriversum*. Może o to właśnie chodzi. Wtedy wskazanie na nie, tak właśnie lewitujące, stanowiące zarazem środek indywidualnej podmiotowej samorealizacji, stanowiłoby przyczynek do opisu nowoczesnego świata jako – już od dawna powstającego – świata swoistych „demonów", czyli mnogich wyzwolonych, rozpętanych mocy, potencji, sił.

Należy tu zwrócić uwagę, że ów świat, świat nowoczesny, jest całkowicie wyjątkowy na tle ludzkich dziejów, wyjątkowy, bo – pozbawiony fundamentu religijnego – jest to całkiem własny świat człowieka, a może raczej właśnie *ludzi*. Jest on prawie całkowicie sztuczny, tj. przez człowieka, przez *ludzi* zbudowany, wykreowany, jak żaden z dawnych, minionych, jest w całości prawie dziełem ludzkiego (tym razem) wytworzenia. Powstał on w toku, w zamyśle szlachetnych pragnień i wzniosłych poszukiwań, prowadzonych już od XVI, a zwłaszcza od końca XVIII w., przez filozofów, artystów, poetów, pisarzy, uczonych, poszukiwań „królestwa człowieka" (Bieńkowska, 1981). Natura nie jest w nim już miarą dla kultury, dla cywilizacji ani dla ogółu wytworów ludzkich. Nie natura w tym świecie dominuje, choć mogłoby się tak wydawać, gdy się na ziemię patrzy przez okienko samolotu. Jest wręcz odwrotnie: całkowicie już teraz dominują twory ludzkie, w najszerszym ich rozumieniu, wszelkie produkty ludzkiej pracy, pomysłowości, wynalazczości, sprawczości, fizycznej i mentalnej działalności, w tym także instytucje, instancje, organizacje, procedury, systemy, algorytmy, struktury, mechanizmy, urządzenia, tryby, aparaty i aparatury – to one całkiem zmarginalizowały naturę.

Natura może być wprawdzie rozumiana szerzej jako zawierająca ponad to, co tylko przyrodnicze, również elementy swoiście „nadprzyrodzone" – człowieka i te jego dzieła, które powstały dla rozwinięcia wszelkich jego zadatków, z woli urzeczywistnienia wszelkich jego potencji. Ale dziś ludzkie wytwory, wytwory kreatywności i techniki sensu largo, zmarginalizowały nawet i tę szerzej pojętą naturę, podporządkowały ją sobie, wyznaczyły jej miejsce, podobne do wyznaczonych stref zieleni w aglomeracjach miejskich, które się ustawicznie kurczą, a to, co się w nich mieści, podlega stale zewnętrznemu obcemu oddziaływaniu, nieustannej presji.

Natura współcześnie ulega ciągle degradacji poprzez przypisanie jej pozycji i znaczenia zaledwie materii, tj. materiału, tworzywa dla różnorakich ludzkich oddziaływań, przekształceń, transforma-

cji. W ich następstwie to, co naturalne, ulega przetworzeniu często w takim zakresie i stopniu, że nie daje się potem nawet rozpoznać jako wspomniana przekształcona naturalna materia. Powstają też nie tyle twory ludzkie, co raczej „nowotwory" – całkowicie oderwane od natury, zupełnie niemające zakorzenienia, ugruntowania, osadzenia w tym, co dane, przyrodzone, dziedziczone, zastane. Autonomizacja, oddzielenie, zwykle dokonywane pod hasłem emancypacji, uwolnienia, zniesienia ograniczeń, wyzwolenia z całej kompleksowo ujętej, ale nigdy do końca nierozpoznanej, bo nierozpoznawalnej, objętej bowiem ostatecznie tajemnicą, tajemnicą natury życia ludzkiego – *humanitas*, najbardziej chyba jest widoczne w takich na wskroś nowoczesnych zjawiskach jak eutanazja, aborcja, in vitro, surogacja, AI.

Świat cywilizacji atlantyckiej, złożony z tych wibrujących, oderwanych od ziemi i w dodatku wielorako określających się wzajemnie składników, unosi się w szybkim tempie w niewiadomą dal, daleką dal nikomu nieznanego jutra. Jest z impetem niesiony przez wielorakie rewolucje, kolejne niezwykłe odkrycia naukowe, zasadnicze i ciągle następujące technologiczne – w szerokim sensie – transformacje. Świat ten cały jest ukierunkowany na rozwój, na istotną przemianę, prze ku nieokreślonej, ale – jak się wierzy – na pewno świetlanej przyszłości. W niej to dopiero, co zresztą zapowiedzieli już w swych pismach projektodawcy nowoczesności m.in. Condorcet, Comte, Marks, ma ziścić się ostatecznie prawda, ma się okazać istota rzeczy, czyli – mówiąc kolokwialnie – wyjdzie w końcu szydło z worka. Parafrazując słowa tytułu znanej rozprawy Marcina Króla (Król, 1996), o liberalizmie strachu czy odwagi, można powiedzieć, że wśród tych, którzy ten iście globalny proces obserwują, jego kolejne etapy śledzą, starają się ocenić, docenić, jedni o jego finale myślą raczej z troską, niepokojem i obawą, inni zaś patrzą wprzód śmiało, z odwagą i optymizmem. Jeśli mimo tej różnicy poglądów i ocen mamy jednak nadal wszyscy wybiegać myślą daleko w przyszłość, zamiast skupiać się, jak słusznie czyni to Dilsey – znana z faulknerowskiej powieści, na bliskich każdemu i dla każdego ważnych małych porządkach życia, to trzeba nam wszystkim ufać, że ci głośni i nieustraszeni przyszłością się nie zawiodą, a niepokoje pesymistów nie znajdą ostatecznego potwierdzenia.

BIBLIOGRAFIA

Arendt, H. (2015). *Polityka jako obietnica* (W. Madej & W. Godyń, Tłum.). Warszawa: Prószyński i S-ka.

Arendt, H. (2024). *Myślenie bez poręczy: Eseje o rozumieniu świata* (J. Korpanty, Tłum.). Kraków: Vis-à-vis Etiuda.

Bauman, Z. (1993). Ponowoczesne wzory osobowe. *Studia Socjologiczne, 2*, 7–32.

Bieńkowska, E. (1981). *W poszukiwaniu królestwa człowieka*. Warszawa: Czytelnik.

Blickle, P. (2008). *Das Alte Europa*. München: C.H. Beck (tamże bogata bibliografia).

Böckenförde, E.-W. (1994). Prawo i wartości. W: E.-W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół* (P. Kaczorowski, Tłum.; wstęp J. Tischner). Kraków: Znak (tamże bogata bibliografia).

Delsol, C. (2017). *Nienawiść do świata*. Warszawa: PAX.

Frege, G. (1993). Der Gedanke: Eine logische Untersuchung. W: G. Frege, *Logische Untersuchungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Gabriel, M. (2013). *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein Verlag.

Heidegger, M. (1986). Nietzsche und der europäische Nihilismus. W: M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (Bd. 48). Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.

Karageorgoudis, G., & Noller, J. (Red.). (2021). *Sein und Sollen: Perspektiven in Philosophie, Logik und Rechtswissenschaft*. Graz: Brill.

Król, M. (1996). *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*. Kraków: Znak.

Lübbe, H. (2006). Werte: modern – alltäglich – feiertäglich. W: L. Mohn, B. Mohn, W. Weidenfeld, & J. Meier, *Was die Gesellschaft zusammenhält*. Gütersloh: Bertelsmann.

Luhmann, N. (b.d.). ZK 1 Zettel 7, 215 [Archiwalny zapis]. Niklas Luhmann Archiv. https://niklas-luhmann-archiv.de/bestand/zettelkasten/zettel/ZK_1_NB_7-215_V

Marcuse, H. (1937). Über den affirmativen Charakter der Kultur. W: M. Horkheimer (Red.), *Zeitschrift für Sozialforschung* (Vol. 6, no. 1). Paryż: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Michalski, K. (2011). Polityka i wartości. W: K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*. Warszawa: Kronos.

Ortega y Gasset, J. (2008). *Medytacje o „Don Kichocie"* (J. Wojcieszek, Tłum.). Warszawa: MUZA.

Popper, K.R. (1972). Epistemology without a knowing subject. W: K. R. Popper, *Objective knowledge: An evolutionary approach*. Oxford: Oxford University Press (cyt. za: J. Urbaniec (1986). *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* (8), s. 77).

Schmitt, C. (1979). *Die Tyrannei der Werte* (4. wyd.). Berlin: Duncker & Humblot (tłum. cytatów Paweł Kaczorowski).
Tönnies, F. (1988). *Wspólnota i stowarzyszenie* (M. Łukasiewicz, Tłum.). Warszawa: PWN.

Paweł Kaczorowski, born in Warsaw in 1957, completed his master's and doctoral studies at the Institute of Philosophy, University of Warsaw, under the supervision of Krzysztof Michalski. He was a member of the Research Group for the Philosophical Foundations of Human Sciences, founded and led by Krzysztof Michalski. He holds an MA (1981) and PhD (1987) in classical German philosophy. He has received multiple scholarships from the Institute of Human Sciences in Vienna and the DAAD. Since 2005, he has been a professor at the Cardinal Stefan Wyszyński University (UKSW). He lives in Warsaw. His research areas include: theory of the state, philosophical problems in the social sciences, Carl Schmitt's oeuvres, and historical semantics.

Paweł Kaczorowski – urodzony w Warszawie w 1957 r., studia magisterskie i doktoranckie w Instytucie Filozofii UW pod kierunkiem Krzysztofa Michalskiego. Były członek Zespołu do Badań Filozoficznych Podstaw Nauk o Człowieku założonego i prowadzonego przez Krzysztofa Michalskiego. Magisterium (1981) i doktorat (1987) z klasycznej filozofii niemieckiej. Wielokrotny stypendysta IWM w Wiedniu oraz DAAD. Od 2005 r. profesor UKSW. Mieszka w Warszawie. Domeny badawcze: teoria państwa, filozoficzne problemy nauk społecznych, oeuvres Carl Schmitt, semantyka historyczna.