

ANDRZEJ BRONK SVD  
Lublin

## WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE (UWAGI AMATORA<sup>1</sup>)

1. Pojęcie wartości chrześcijańskich służy do opisu i wyjaśniania otaczającej człowieka rzeczywistości, częściej jednak, a może przede wszystkim, pełni dzisiaj funkcję oceniającą (wartościującą) i światopoglądową, ze wszystkimi tego faktu konsekwencjami. W toczonych aktualnie w Polsce dyskusjach (o wyraźnym nachyleniu ideologicznym) pojawia się ono obok innych (abstrakcyjnych) pojęć, takich jak: prawa człowieka, system wartości humanistycznych, demokracja, tolerancja, otwartość, wolność, pluralizm, sprawiedliwość społeczna, często jako wygodny skrót, zwalnający z wysiłku myślenia. Wszystkie wymienione pojęcia wywierają w kulturze europejskiej znaczny, nie dający się do końca racjonalnie kontrolować wpływ na ludzkie myślenie i działanie. Ich charakterystyczne mocne zabarwienie emocjonalne pociąga za sobą określoną (pozytywną lub negatywną) postawę uczuciową. Stąd też skrajnie albo wykorzystuje się je instrumentalnie jako samozrozumiałe zawołania bojowe, albo – podważając ich sensowność – kategoriycznie odrzuca.

Nie istnieje jedno, powszechnie przyjmowane określenie wartości chrześcijańskiej (częściej w liczbie mnogiej: wartości chrześcijańskich). Pojęcie to dzieli swą niejednoznaczność z wieloma innymi abstrakcyjnymi, skądinąd ważnymi społecznie i kulturowo, wyraźnie wartościującymi kategoriami, jak przykładowo: naród, interes narodowy, ojczyzna, patriotyzm, dobro wspólne, racja stanu itp. Ich definicja nastrocza podobnych trudności, jak np. określenie szeregu kluczowych pojęć filozoficznych. Na ogół nie rezygnuje się z nich, chociaż od czasu do czasu pojawiają się propozycje domagające się na serio np. porzucenia pojęcia poznania i prawdy. Co najmniej od czasów Arystotelesa logicy wiedzą, że wymóg definiowania podstawowych kategorii pewnej dzie-

---

<sup>1</sup> Słowo „amator” wywodzi się, jak wiadomo, z łacińskiego *amare*, czyli 'kochać'.

dziny daje się spełnić tylko w ograniczonym zakresie; że brak wyraźnej definicji nie przesądza o istnieniu lub nieistnieniu przedmiotu lub o praktycznej umiejętności odróżniania go pośród innych przedmiotów; i że definiowanie nie jest niezbędnym warunkiem (jedynym sposobem) porozumiewania się ludzi między sobą.

Problemy z podaniem jasnej i ostrej, co więcej – satysfakcjonującej wszystkich zainteresowanych definicji wartości chrześcijańskich, przywodzą na myśl znane pytanie św. Augustyna o czas. Mimo swej niejednoznaczności pojęcie wartości chrześcijańskich jest dla chrześcijanina, a poniekąd każdej osoby z kręgu kultury zachodniej, o tyle zrozumiałe, że nie będzie ona miała na ogół większych problemów z ogólnym ich zlokalizowaniem, chociaż – być może – z bliższym określeniem ich swoistości. Chodzi wszak o pewien stan faktyczny, o zjawiska, z którymi człowiek w Europie styka się na co dzień i na każdym kroku, aczkolwiek ich teoretyczne wyjaśnienie i uzasadnienie może mu sprawiać kłopot. Kultura europejska pełna jest śladów i przejawów wartości chrześcijańskich oraz ich oddziaływania.

Bez przesądzania dalszego toku wywodów przyjmijmy ogólnie, że dla chrześcijanina pojęcie wartości chrześcijańskich jest rodzajem poręcznego uogólnienia na określenie chrześcijańskich postaw wobec *sacrum* i tego, co dla chrześcijaństwa szczególnie cenne (święte). Typowymi wartościami chrześcijańskimi są te, które uznaje za takie chrześcijaństwo, chociaż niekoniecznie osoba niewierząca. W poszczególnych epokach z różną intensywnością chrześcijaństwo podkreślało i praktykowało różne cnoty (wartości): wiary, miłości Boga i bliźniego, miłosierdzia, ubóstwa, pokuty, działalności misyjnej... Dziedzina wartości chrześcijańskich pozostaje wewnątrznie zróżnicowana. Ustalenie „katalogu” rzeczy cennych oraz faktycznie cenionych przez chrześcijanina jest rzeczą przede wszystkich samych wierzących oraz kompetentnych badaczy (teologów, historyków Kościoła, socjologów i psychologów).

2. Praktyczne posługiwanie się pojęciem wartości chrześcijańskich wymaga odpowiedniej transmisji kulturowej, religijnej i społecznej. Miejscem realizowania się wartości jest kultura, w tym przypadku kultura zachodnia, w szczególności religia, teologia, filozofia, sztuka, nauka, stanowiąc naturalny kontekst dla dyskusji również nad wartościami chrześcijańskimi. Chociaż według chrześcijaństwa zasadnicze jego wartości przekraczają granice każdej kultury (w tym sensie są one uniwersalne), praktykuje się je w konkretnej historycznej sytuacji, wywierającej wpływ na ich rozumienie i akceptację. Poza kulturą zachodnią wartości chrześcijańskie mogą być pojęciem pustym, podobnie jak przeciętnemu Europejczykowi niewiele mówi pojęcie np. wartości mahometańskich, hinduskich lub wartości australijskich aborygenów. Można sobie pomyśleć społeczeństwa, w których wartości chrześcijańskie są pojęciem pustym, podobnie jak przeciętnemu Europejczykowi niewiele mówi pojęcie np. wartości mahometańskich, hinduskich lub wartości australijskich aborygenów.

czeństwo tak dalece obojętne religii, że pojęcie wartości chrześcijańskich stanie się dla niego aksjologicznie martwe.

Dobrze jest pamiętać, że dyskusje<sup>2</sup> na temat wartości chrześcijańskich toczą się dzisiaj w kontekście wielorakiego kryzysu kultury europejskiej, a w niej religii, chrześcijaństwa, teologii i tradycyjnych społeczności religijnych. Hierarchicznie ustrukturuwany i rządony Kościół katolicki stał się kamieniem obrazy dla zdemokratyzowanych społeczeństw pluralistycznych, zarzucających mu monopolizowanie prawdy, brak otwartości i nietolerancję. Antyfundamentalistyczna (antyfundacjonalistyczna) i relatywistyczna filozofia postmodernistyczna<sup>3</sup> nie tylko zrezygnowała ze stawiania ostatecznych pytań i dawania na nie wiążących odpowiedzi, lecz – co więcej – samą myśl o nich uważa za błędną. Stwierdza ona, że między religią i metafizyką Arystotelesa zachodzi fałszywy związek, i ogłasza, że Bóg i metafizyka umarły na Zachodzie mniej więcej w tym samym czasie (tzw. postnietzscheańska dekonstrukcja metafizyki).

W sytuacji kulturowego relatywizmu<sup>4</sup> i durkheimowskiej anomii antyfundamentalistycznie nastawiony człowiek współczesny niewiele znajduje zrozumienia dla absolutnie z samej swej istoty pojmowanych podstawowych wartości chrześcijańskich, kwestionując nawet nie tyle sam fakt ich istnienia, ile wyjątkowość i bezwarunkowe obowiązywanie. Na pluralistycznym rynku kultury współczesnej, gdzie handluje się różnymi towarami, sprzedając i kupując „wartości” zależnie od chwilowej koniunktury oraz sztucznie (reklama) wytwarzanych upodobań przygodnych klientów, głoszenie niezmiennych wartości fundamentalnych musi wywoływać zrozumiałą niechęć, wręcz odrazę, jako uzurpowywanie sobie monopolu na obszarze, gdzie *ex definitione* (podobno) wszyscy mają te same prawa<sup>5</sup>. Dla mentalności konsumpcyjnej wszystkie wartości (i normy) kulturowe, religijne, moralne, społeczne itd. są tylko konkurującym z sobą towarem, którego wybór – jak się często i fałszywie sądzi – leży całkowicie w swobodnej gestii konsumenta. W najlepszym przypadku, nie angażując jednak na ogół asekurancko zbyt mocno własnej osoby, wybiera się wartości chrześcijańskie na sposób reklamowanego mydełka, które wymie-

---

<sup>2</sup> O aktualności zainteresowań wartościami świadczy chociażby liczba ukazujących się stale na ten temat publikacji.

<sup>3</sup> A. B r o n k. *Antyfundamentalizm kultury i filozofii ponowoczesnej*. W: *Księga Jubileuszowa poświęcona Prof. drowi hab. L. Kojowi* (w druku).

<sup>4</sup> Za relatywizmem kulturowym opowiada się wielu współczesnych socjologów i etnologów, np. M. Mauss, L. Lévi-Bruhl i P. Winch.

<sup>5</sup> Obserwujemy, jak ci, którzy *ex professo* powinni być nauczycielami, bo predestynuje ich do tego przygotowanie zawodowe i zajmowana pozycja społeczna, zastrzegają się publicznie, że nie chcą bynajmniej nikogo pouczać, by – broń Boże – nie być posądzonymi o „brak otwartości i postawy pluralistycznej”.

nia się łatwo i bez specjalnych konsekwencji, gdy tylko pojawi się inne, „lepiej” zaspokajające nasze doraźne potrzeby. Ot, jeden jest chrześcijaninem, inny islamitą, a jeszcze ktoś inny niewierzącym. W sytuacji „nocy aksjologicznej” prawdę oskarża się o dyktaturę i np. zamiast o dewiacjach, mówi się o innych – co oznacza: równouprawnionych – orientacjach lub preferencjach (kulturowych, etycznych, estetycznych, ludycznych...). Rzecz komplikuje się wówczas, gdy pewna społeczność, czując się w swej większości religijną, chce chronić swe wartości i bronić je przed poniżaniem.

3. Kategoria wartości rozpoczęła swą karierę w XVIII wieku, najpierw w ekonomii, potem w filozofii i innych dziedzinach kultury<sup>6</sup>. Wypełniając widocznie jakąś lukę semantyczną, zadomowiła się dobrze w kulturze współczesnej, ulegając przy tym – jak każdy modny termin – znaczeniowej ekspansji i inflacji. Ekonomiczna metaforyka wartości dobrze się widocznie kojarzy współczesnej mentalności konsumpcyjnej i trudno z nią tu wojować<sup>7</sup>.

Nowożytne pojęcie wartości wywodzi się wprawdzie z ekonomii, ale sama czynność wartościowania (wypowiadania sądów oceniających) sięga fundamentów ludzkiej egzystencji jako podstawowy sposób zachowania się człowieka wobec świata. W odróżnieniu od zwierząt odznacza się on bowiem typową wrażliwością aksjologiczną i dopiero dzięki wartościom życie jego nabiera sensu<sup>8</sup>. Wartość wiąże się ze znaczeniem: to, co wartościowe, ma sens, samo z kolei nadając sens ludzkiemu życiu. Stąd ów wymiar antropologiczny, obecny w pytaniu o wartość: jako problem natury człowieka, aktywnego twórcy czy posłusznego odbiorcy obiektywnych wartości.

Swoistość problemów związanych z wartościowaniem zauważono wcześniej, bo u początków kultury i filozofii europejskiej. Do dzisiaj nie doczekały się one jednak jednoznacznych i zadowalających rozstrzygnięć, zwłaszcza gdy chodzi o sposób istnienia wartości. Dualizm poznania i wartościowania dostrzegli już filozofowie greccy. I tak, Heraklit przeciwstawił sobie naturę (*fysis*) i prawo (*nomos*), Platon i sofisci – naturę i konwencję, a Protagoras, na długo przed Hobbesem, twierdził, że źródłem państwa, prawa i moralności jest umowa

---

<sup>6</sup> Kolejno pojęcie wartości rozwijano w dziedzinach: ekonomii (jako wartość ekonomiczna – A. Smith), moralności (jako dobro moralne – I. Kant, G. Hegel), estetyki (jako piękno – H. Lotze), religii (jako świętość – R. Otto) i logiki (jako prawda – G. Frege).

<sup>7</sup> Zauważmy, że teologia chrześcijańska również odwołuje się do metaforyki ekonomicznej (jest ona obecna zwłaszcza u św. Pawła), np. w postaci pojęcia „ekonomii zbawienia”, „odkupienia”, „niegrzeszenia pod sankcją kary wiecznej” itp.

<sup>8</sup> „Idea człowieczeństwa zakłada także, że człowiek jest bytem stojącym wobec wartości i na realizację tych wartości niejako «skazanym» – jeśli tylko naprawdę chce być człowiekiem” (W. S t r ó z e w s k i. *W kręgu wartości*. Kraków 1992 s. 38).

społeczna. Arystoteles umieszcza problemy związane z wartościowaniem w ramach filozofii praktycznej. W średniowieczu zagadnieniem wartościowania zajmował się św. Tomasz oraz inni scholastycy, chociaż (podobnie jak Arystoteles) nie mówili oni o wartościach, lecz o dobru (hierarchii dóbr) i cnotach (hierarchii cnót).

W czasach nowożytnych D. Hume, łącząc wartości z afektami, zajął stanowisko subiektywistyczne i dualistyczne (*fact-value*), tak charakterystyczne dla większości nowożytnych teorii wartości. Do filozofii pojęcie wartości wprowadził na dobre I. Kant<sup>9</sup>, wyróżniając odrębną, autonomiczną dziedzinę wartości. Broni on wprawdzie absolutnego i obiektywnego charakteru dobra i piękna, ale umieszczając je jako powinności w dziedzinie rozumu praktycznego, kontynuuje subiektywistyczną linię Hume'a. Podmiotowe widzenie wartości ugruntował A. Comte, głosząc na sposób Protagorasa, że człowiek sam generuje i jest miarą wartości. Wywodząca się od Comte'a filozofia pozytywistyczna uniemożliwia z góry uprawianie odrębnej filozoficznej teorii wartości, przyznając jej najwyżej miejsce w ramach psychologicznych i socjologicznych badań nad ludzkimi zachowaniami i przeżyciami. W XIX wieku z programem nihilizmu aksjologicznego<sup>10</sup> i przewartościowania wszystkich wartości, skierowanym polemicznie przeciwko chrześcijańskiemu światu wartości, wystąpił F. Nietzsche. Wartości są urojeniami, nie mającymi ponadczasowego znaczenia, wyrastającymi z mocy człowieka i chęci usensownienia świata. Podobną relatywizację dziedziny wartości do ideologii przeprowadza marksizm.

Na obiektywny wymiar wartości zwrócił natomiast uwagę neokantyzm (H. Rickert, W. Windelband), traktując je jako wyróżnioną dziedzinę rzeczywistości (poprzez odróżnienie faktu i wartości), realizującą się w życiu kulturowym. W naszych czasach do obiektywnego widzenia wartości przyczynili się zasadniczo F. Brentano (wartość jest treścią aktów intencjonalnych i sądów wartościujących) i A. Meinong (wartość jest korelatem przeżyć).

Na przełomie XIX i XX wieku miejscem intensywnej dyskusji o wartościach stały się głównie nauki społeczne. Zainicjowany wówczas przez M. Webera, ciągnący się do dzisiaj, tzw. spór o wartościowanie w nauce (*Werturteilsstreit*<sup>11</sup>) objął wszystkie nauki: humanistyczne i społeczne, jak również przyrodnicze, filozofię i ostatecznie całe poznanie ludzkie. Sam Weber, wycią-

---

<sup>9</sup> Zob. artykuł H.-G. Gadamera *Das ontologische Problem des Wertes* (w: t e n z e. *Kleine Schriften IV*. Tübingen 1977 s. 205-217) na temat dziejów wyodrębnienia się i usamodzielnienia (głównie dzięki Kantowi i Heglowi) sfery wartości w czasach nowożytnych.

<sup>10</sup> Odmienne od tego popularnego poglądu L. Hunt (*Nietzsche and the Origin of Virtue*. New York 1991) uważa, że Nietzsche przyjmuje określoną moralność, chociaż jest ona radykalnie relatywistyczna, skierowana na cnotę i charakter, a nie na działanie.

<sup>11</sup> H. A l b e r t, E. T o p i t s c h (Hrsg.). *Werturteilsstreit*. Darmstadt 1971 (1979<sup>2</sup>).

gając wnioski z poglądów Hume'a, zaakceptował tezę o dualizmie poznania i wartościowania, formułując tzw. zasadę wolności nauki od wartościowania (*Wertfreiheit der Wissenschaft*): nauka, zajmując się wyłącznie sferą faktów, sama winna się powstrzymać od wartościowania, chociaż może je uczynić przedmiotem swych badań. Sądy wartościujące pozostawia się tu w najlepszym wypadku osobistej decyzji uczonych. W tradycji popperowskiej uważa się metodologiczną zasadę wolności od wartościowania w nauce za niezbędny, bo gwarantujący obiektywność, warunek jej uprawiania. W latach sześćdziesiątych dyskusje nad postulatem wolności poznania od wartościowania (dualizm *Sein–Sollen*) miały swój dalszy ciąg w gwałtownym sporze o pozytywizm (*Positivismusstreit*) między krytycznym racjonalizmem (K. R. Popper, H. Albert) i krytyczną teorią (T. W. Adorno, J. Habermas)<sup>12</sup>.

W XX w. filozoficzną teorię wartości (termin Ch. Ehrenfelsa) uprawiają głównie filozofowie proweniencji neokantowskiej i fenomenologicznej, podkreślając wyższość etyki wartości nad etyką dóbr. Obiektywistycznej teorii wartości bronią fenomenolodzy i chociaż nie zbudowali jednolitej aksjologii, traktują oni wartości jako swoiste obiektywne fakty, dane w przeżywaniu wartości, tworzące odrębną i zróżnicowaną dziedzinę bytu. N. Hartmann umieszcza wartości poza świadomością w sferze bytu obiektywnego, chociaż idealnego, różnego od realnego świata. Dla E. Husserla wartość jest przedmiotowym korelatem (treścią) emocji i aktów intelektualnych. Według M. Schelera wartości dane są obiektywnie (*Wertobjectivismus*) w emocjach jako jakości idealne. Humowsko-kantowski rozdział między sferą faktów i wartości, a tym samym między nauką z jednej strony, a ideologią, metafizyką i religią z drugiej, podtrzymuje logiczny pozytywizm, zarówno w wydaniu R. Carnapa, jak i K. R. Poppera<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Th. W. Adorno [u.a.], *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied–Berlin 1969 (1971<sup>3</sup>).

<sup>13</sup> Z Polaków systematycznie filozoficzną problematyką wartości zajmowali się m. in.: T. Czeżowski, H. Elzenberg, R. Ingarden, A. B. Stępień, W. Stróżewski, W. Tatarkiewicz, J. Tischner i inni. Odnajmy również kilka nowszych pozycji polskich: K. Bał, Z. J. Czarnacki (red.), *Wartości i wartościowanie w historii filozofii: materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej. Karpacz 1987*. Wrocław 1991; H. Borowski, *Wartość jako przeżycie. Wprowadzenie do aksjologii*. Lublin 1992; L. Dyczewski, *Wartości w kulturze polskiej*. Lublin 1993; S. Dziamski (red.), *Z teorii i historii wartości*. Poznań 1990; J. Gajda, *Teoria wartości w filozofii przedplatońskiej*. Wrocław 1992; S. Jedynak (red.), *Wartości – etyka i estetyka: antologia tekstów filozoficznych*. Wrocław 1991; J. Lipiec (red.), *Istnienie i poznanie wartości*. Kraków 1991; tenże (red.), *Rozdroża wartości. Prace z ontologii i epistemologii wartości*. Kraków 1992; J. Mizńska, T. Szkołut (red.), *Czy kryzys wartości? Lubelskie odczyty filozoficzne. Zbiór pierwszy*. Lublin 1992; S. Pietraszek (red.), *Kultura i wartości: materiały z konferencji naukowej*. Wrocław 1991; A. Siemiąnowski, *Człowiek a świat wartości*. Gniezno 1993.

Chrześcijańska tradycja filozoficzna (scholastyka) nie zna odrębnej filozofii i teorii wartości. Pojęcie wartości zadomowiło się w niej stosunkowo późno, głównie pod wpływem kantowsko zabarwionej teorii wartości (estetyki) R. H. Lotze'a<sup>14</sup>. Wcześniej problematykę aksjologiczną podejmowano w filozofii przy zagadnieniach etycznych, estetycznych i logicznych, jak również psychologicznych, korzystając z pojęć dobra moralnego (i jego opozycji: zła), piękna, prawdy i cnoty. Tradycyjnie problematyką wartości zajmowała się teologia moralna, nauka o dobrach i cnotach. Realistyczna metafizyka klasyczna (tomistyczna) sprzeciwia się przyjmowaniu osobnej sfery wartości, komplementarnej do wolnej od wartościowania dziedziny bytu, zwłaszcza zaś neokantowskiemu rozumieniu wartości jako formy wypełnianej każdorazowo nową treścią. Dystansuje się ona od samego pojęcia wartości, uważając, że należy ono do krytykowanego przez nią języka filozofii podmiotu. Wiążąc wartości z transcendentaliami, głosi, że każdy byt, przedmiot intencjonalnych aktów poznawczych, jest wartością. W katolickiej teologii moralnej miejsce wartości zajmują kategorie: dobra, cnoty, dobrych uczynków, świętości, miłości, ideałów chrześcijańskich itp. Termin „wartość” pojawia się natomiast we współczesnych dokumentach Kościoła katolickiego, np. konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II.

4. W dyskusjach nad wartościami chrześcijańskimi obecne są wszystkie problemy, jakie wiążą się z wartościami w ogóle, a przede wszystkim: jak istnieją wartości i jak się je poznaje? Wielość sprzecznych z sobą poglądów na temat, czym są, jak istnieją wartości i jakie zachodzą między nimi zależności, jest ogromna. Ponieważ ani filozofia, ani nauki społeczne nie dysponują żadną jednolitą, ogólnie przyjętą teorią i definicją wartości, trudno również liczyć na zgodę przy określaniu wartości chrześcijańskich<sup>15</sup>, zwłaszcza w publicznych (publicystycznych) nad nimi dyskusjach.

Wywołane postawą agnostyczną względem realnego świata rozerwanie związku między bytem i wartością (Hume'a *fact – value*) oraz bytem i powinnością (Kanta *Sein – Sollen*) doprowadziło jednych filozofów do apriorycznej akceptacji oderwanego od bytu idealnego świata wartości, innych – do totalnej relatywizacji i subiektywizacji wszystkich wartości. Jeżeli, w myśl absolutyzowania podmiotowości przez wszechobecną myśl egzystencjalistyczną

---

<sup>14</sup> Przytaczany Gadamer (jw. s. 210) dopatruje się filozoficznego początku pojęcia wartości dopiero u Lotze'a, od którego pojawia się ono w liczbie mnogiej wraz z pojęciem „królestwa wartości”.

<sup>15</sup> Przy powszechnie opisowo-wartościującym użyciu, „wartość” jest swoistym pojęciem teoretycznym i normatywnym, definiowanym aksjomatycznie.

(powtarzającą tezę Protagorasa: *homo-mensura*), człowiek („przodująca klasa społeczna” lub dzisiaj częściej eksperci od poszczególnych dziedzin życia) jest arbitralnym twórcą swej istoty i otaczającego go świata, to o obiektywnych wartościach nie może naturalnie być mowy. Miejsce akceptacji niezależnego w swym istnieniu od człowieka porządku wartości (jest nim dla filozofa realistycznego ostatecznie sam porządek bytu), któremu człowiek podlega, zajęło podejście socjologiczne, skoncentrowane na badaniu aktualnych, kulturowo i społecznie uwarunkowanych, ludzkich potrzeb i motywacji, tego, co chwilowo „uchodzi” za wartościowe. Wiadomo, że u podstaw dyskusji nad wartościami leży określona koncepcja człowieka: autonomicznego twórcy (wszystkich?) wartości i/lub ich rejestratora.

Na problematykę wartości składają się m. in. następujące pytania: 1) ontologiczne – jak istnieją wartości, jaka zachodzi między nimi hierarchia? 2) epistemologiczne – jak poznaje się wartości? 3) metodologiczne – jak uzasadnia się wartości? 4) semiotyczne – jaki jest sens terminu „wartość”? 5) psychologiczne – jakie znaczenie mają wartości w życiu poszczególnych ludzi? 6) socjologiczne – jaką funkcję pełnią wartości w życiu społecznym? 7) historyczno-etnologiczne – co uważano w dziejach ludzkości lub co obecnie uważa się za wartości?

Podstawowe, bo warunkujące dalsze rozwiązania, jest pytanie o ontologiczny wymiar wartości. Problem polega m.in. na tym, czy wypowiadający sąd wartościujący mówi o czymś istniejącym obiektywnie *a parte rei* w świecie, czy też wypowiedź jego jest wyrazem subiektywnych lub kulturowych (w tym sensie przecież jakoś także obiektywnych) preferencji. Inaczej mówiąc, jaka jest podstawa poznawcza po stronie przedmiotu (a nie tylko podmiotu) dla wypowiedzenia sądów wartościujących, pozwalająca (obiektywnie) orzec, czy jest on prawdziwy lub fałszywy.

Niestety, chociaż zjawisko wypowiedzania przez ludzi sądów wartościujących jest oczywiste, status ontyczny odpowiadających im „przedmiotów” dość skutecznie wymyka się dotychczasowym spekulacjom. Ci, którzy uznają realny (obiektywny) charakter wartości, albo – skrajnie obiektywistycznie – lokują je w odrębnej (idealnej) dziedzinie rzeczywistości<sup>16</sup>, albo – umiarkowanie obiektywistycznie – uważają je za cechy (jakości) przedmiotów w sensie obiektywnych stanów rzeczy (*modi essendi*), relatywnych wobec funkcji charakterystycznych dla danych obiektów (obiektywne kwalifikacje bytu)<sup>17</sup>. Stanowisko su-

---

<sup>16</sup> Wyrazem autonomizacji wartości jest metaforyczne mówienie o świecie (dziedzinie, sferze, królestwie) wartości.

<sup>17</sup> Według np. T. Czeżowskiego ocena czegoś jako wartościowe nie wnosi żadnej nowej treści do opisu przedmiotu.



biektywistyczne umieszcza je w sferze podmiotowej: w psychice poszczególnych ludzi lub w świadomości społecznej<sup>18</sup>.

Problem istnienia wartości wiąże się z epistemologicznym pytaniem o sposób ich poznawania. I tutaj istnieje szereg możliwych stanowisk: agnostyczne, irracjonalistyczne, kognitywistyczne, skrajnie empirystyczne, intelektualistyczne i intuicjonistyczne.

Przykładowo B. J. F. Lonergan<sup>19</sup>, który łączy – klasycznie i w sposób typowy dla wielu myślicieli chrześcijańskich – wartości z dobrem, poznaniem, intelektem, aktem wolnego wyboru i ostatecznie z samym Bogiem, uważa wartość za aspekt dobra, które zostało wybrane w wyniku racjonalnego wyboru. „Dobro porządku jest związane nie tylko z wielorakimi manifestacjami spontanicznych aktów pożądania i odrzucenia, lecz również z trzecim typem dobra, które pojawia się na poziomie refleksji i sądu, zastanowienia się i wyboru” (s. 620). „Wartość jest dobrem jako możliwy przedmiot racjonalnego wyboru. Tak jak przedmioty pożądania podlegają schematom rekurencji, dając początek dobru porządku, ujętemu przez inteligencję, tak dobro porządku z jego konkretnymi treściami jest możliwym przedmiotem racjonalnego wyboru i w ten sposób wartości” (s. 624). „Co więcej, wartość jest możliwym przedmiotem rozumnego wyboru i w ten sposób podstawa wartości jest podstawą możliwości przedmiotów i rozumności wyborów. Każdy możliwy porządek świata jest ujmowany w tym, co jest pierwotnie inteligibilne, i z niego też jest wyrowadzany. Otóż, każdy faktyczny porządek świata jest wybierany przez chcenie, które nie tylko pozostaje w zgodzie z nieograniczonym rozumieniem, lecz jest z nim identyczne. Stąd też Bóg jest podstawą wartości każdego porządku w świecie, co więcej, jest podstawą, która jest identyczna ze standardami prawdziwej wartości” (s. 688). Stanowisko Lonergana nie rozwiązuje naturalnie wprost problemu wartości, lecz przesuwają go w dziedzinę metafizyki oraz racjonalnych, wolnych decyzji człowieka.

Z wartościami (chrześcijańskimi) łączy się problem zachodzących między nimi relacji, zwłaszcza istnienia uniwersalnych, naczelnych wartości absolutnych. Sam fakt respektowania przez człowieka określonej hierarchii wartości nie jest kwestionowany. Potwierdza go m. in. codzienna praktyka

---

<sup>18</sup> Jeżeli przyjąć dość powszechny dla czasów nowożytnych pogląd (akceptują go pozytywiści i kantyści), że wartości stanowią odrębny „świat” norm, celów i reguł życia, przynależący wyłącznie do kultury, natomiast wartości pozbawiona jest natura (to Kant przeciwstawił sobie ostro świat przyrody – *Welt der Natur* – i autonomiczny świat moralności – *Welt der Sitten*), wówczas pojawia się problem konsekwencji tego faktu dla świadomości ekologicznej. Dzisiaj widzimy lepiej, że nie ma dziedziny, która byłaby aksjologicznie obojętna.

<sup>19</sup> B. J. F. L o n e r g a n. *Insight. A Study of Human Understanding*. Ed. F. E. Crowe, R. M. Doran. Toronto–Buffalo–London (1957) 1992<sup>5</sup>.

poszukiwania kryteriów dla najlepszych (najczęściej utylitarnych) „zobiektywizowanych” wyborów. Teoretycznie zagadnienie hierarchii wartości (ich klasyfikacja) jest jednak dość niejasne, zwłaszcza gdy chodzi o jej podstawę ontyczną.

Określona hierarchia (gradualizm) zachodzi również w obrębie wartości chrześcijańskich: niektóre mają charakter absolutny, tzn. obowiązują zawsze i każdego ucznia Chrystusa, inne są tylko zaleceniami, obowiązującymi tylko niektórych ludzi lub tylko w pewnych sytuacjach. Myśl chrześcijańska zawsze wiązała dziedzinę wartości bezpośrednio lub pośrednio z Bogiem, traktując Go jako wartość naczelną i absolutną („Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie” – Wj 20,3). Nie jest więc dla chrześcijaństwa wartością najwyższą człowiek, jak się to niekiedy upraszczająco (*de facto* błędnie) powtarza. Pewne wartości chrześcijańskie są absolutne w tym sensie, że nie człowiek jest ich twórcą i ponieważ obowiązują bezwarunkowo, tj. niezależnie od zmiennych okoliczności, także od tego, czy ludzie je za takie przyjmują lub nie. Wartości chrześcijańskie nie są czymś, co sami chrześcijanie dowolnie sobie wybierają, lecz do poszanowania i realizacji czego są zobowiązani za cenę wierności własnym przekonaniom. Sprzeciwiając się fałszywej gloryfikacji człowieka przez antropocentryczny humanizm, chrześcijaństwo podkreśla jednak mocno potrzebę respektowania autonomicznej godności osoby ludzkiej, zakazując jej instrumentalnego nadużywania.

5. W dziedzinie aksjologii (etosu) nie ma prostych rozwiązań, łatwiej tu więc o zgodę na poziomie rozważań abstrakcyjnych niż ich praktycznych aplikacji. Toczące się dyskusje na temat wartości chrześcijańskich dotyczą głównie ich racjonalnego uzasadnienia („czy wartości mogą być przedmiotem racjonalnych wyborów?”) oraz ich roszczeń normatywnych. Wiadomo, że przyjmuje się je lub odrzuca z wielu powodów, także poza- lub wręcz irracjonalnych, w ramach już przyjętego systemu przekonań, w tym przypadku religii i kultury chrześcijańskiej. Jak stwierdzono, prezentują się one inaczej dla chrześcijanina, a inaczej dla niewierzącego. By jakkolwiek dyskusja dotycząca praktycznej aplikacji wartości była tutaj możliwa, musi zaistnieć szereg warunków wstępnych w postaci np. znajomości kultury zachodniej i chrześcijaństwa, akceptacji (praktycznej) ogólnych zasad moralnych (np. różnicy między dobrem i złem), postawy otwartej i życzliwej dla poglądów strony przeciwnej itp.<sup>20</sup> Ponieważ wartości (chrześcijańskie) z trudem poddają się czysto logicznej argumentacji

---

<sup>20</sup> Jeżeli przyjąć, jak np. Popper, że wartości (norm, celów, decyzji politycznych) nie da się wywieść z opisu tego świata, tzn. znajdują się one poza racjonalną kontrolą, wówczas bardzo trudno uniknąć aksjologicznie nihilistycznych konsekwencji, że czyny ludzkie są arbitralne i że właściwie wszystko jest dozwolone.

(niektórzy przyjmują np., że są one dane w akcie bezpośredniej intuicji intelektualnej), łatwiej je sceptycznie podważać, niż dowodzić. Fakt, iż przy ich wyborze i uzasadnianiu pewną rolę odgrywają „osobiste” (przekazane w procesie socjalizacji) preferencje, nie musi oznaczać, że przyjmuje się je irracjonalnie, chyba że przy wąskim pojęciu racjonalności<sup>21</sup>.

Czy istnieje jakaś autorytatywna instancja udzielająca wiążącej odpowiedzi na pytanie, czym są i jakie wartości są chrześcijańskimi? I kto tu jest bardziej kompetentny: człowiek wierzący czy niewierzący, religijnie zaangażowany czy religijnie obojętny? Od powstania nauk religiologicznych żywo dyskutowano problem, kto jest lepszym badaczem religii: badacz niewierzący, i w tym sensie „neutralny” i „obiektywny”, czy też religijnie zaangażowany. Dzisiaj wiemy, że bezzałożeniowość w badaniach społecznych (i nie tylko tu) jest złudzeniem (zawsze bowiem istnieją jakieś *prima principia* wyjściowe) i że kompetentnymi interpretatorami swych przekonań (religijnych) są przede wszystkim osoby je żywiące (jak to szczególnie mocno podkreśla np. współczesna etnometodologia). Do zasadniczych ograniczeń czysto socjologicznego sposobu badania wartości (chrześcijańskich) należy to, że metodą tą stwierdza się ludzkie zachowania, motywy działań lub treści ludzkiej świadomości, tzn. jakie ludzie mają wyobrażenia o wartościach chrześcijańskich (jakie do nich zaliczają?), lecz nie rozstrzyga problemu ich realnego istnienia.

Nieporozumieniem jest przesądzające cytowanie przy charakterystyce wartości chrześcijańskich głównie wypowiedzi osób chrześcijaństwu niechętnych lub wręcz wrogich. *Per se* kompetentnym interpretatorem wartości chrześcijańskich nie jest indagowany przez dziennikarza człowiek ulicy. Informacji na temat wartości chrześcijańskich należy szukać przede wszystkim w samym chrześcijaństwie: jego początkach (źródłach, genezie), Piśmie św., zwłaszcza w zawartych w Ewangeliach oryginalnych i zasadniczych wypowiedziach jego założyciela Jezusa Chrystusa, tradycji chrześcijańskiej oraz deklaracjach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, konfrontując je z poglądami i zachowaniami samych wiernych.

Krytyka wartości chrześcijańskich niejednokrotnie wskazywała na rozdzźwięk między głoszeniem wartości chrześcijańskich a ich faktycznym przestrzeganiem, jak również na to, że – niezgodnie z ich naturą – wykorzystywano je niekiedy do realizowania (chrześcijańskich) antywartości. Naturalnie nie wszystko, co zrosło się historycznie i kulturowo z chrześcijaństwem, rzeczywiście mieści się w jego systemie wartości. Należy więc odróżniać same wartości

---

<sup>21</sup> „Racjonalność”, świadczą o tym prowadzone polemiki i ogromna literatura, należy do najbardziej dyskusyjnych pojęć filozoficznych. Dzisiaj wielu filozofów (nauki) często skłania się ku jej wyłącznie historyczno-socjologicznemu rozumieniu.

chrześcijańskie od uwarunkowanego kulturowo sposobu ich realizacji, chociaż nie jest to niekiedy proste. Empirycznie stwierdzana dysharmonia między głoszonymi wartościami chrześcijańskimi (szczególnie zasadami moralnymi) a ich praktyczną realizacją (między tym, co winno być cenione, a co się faktycznie ceni), odczuwana boleśnie od samych początków chrześcijaństwa, nie stanowi jednak istotnego zarzutu przeciw samym wartościom chrześcijańskim, zwłaszcza że przykładom negatywnym, kiedy ludzie mniący się chrześcijanami nie dorastali do głoszonych przez siebie ideałów religijnych, tj. w kategoriach religijnych po prostu grzeszyli, przeciwstawić można przykłady pozytywne (nie tylko tych publicznie przez Kościół za takie uznanych) osób „świętych”<sup>22</sup>. Do natury poniekąd ideału należy to, że jego realizacja jest zawsze gorsza od założonego celu. O jego grzeszności i potrzebie zmiany życia przypomina chrześcijaninowi po wiele razy Chrystus. Istotną cechą chrześcijaństwa jest stałe nawoływanie do nawrócenia i powrotu – jak głosi Sobór Watykański II – do pierwotnych wartości chrześcijańskich.

6. Czy przydawka „chrześcijańskie” wnosi nowe treści do „wartości ogólnoludzkich”, pozwalając mówić o odrębnej dziedzinie wartości chrześcijańskich i stąd np. o swoistej etyce chrześcijańskiej?<sup>23</sup> W pewnym sensie rzeczywiście *humanum et christianum convertuntur*, gdyż Boży plan zbawienia dotyczy wszystkich ludzi. Do tradycji chrześcijańskiej należy również doktryna o praoobjawieniu, mówiąca, że Bóg przemawia do serc i sumień ludzi wszystkich czasów, ras i kultur. Szereg wartości głoszonych przez chrześcijaństwo nie jest jego wyłączną własnością, gdyż spotyka się je również poza obrębem kultury i religii chrześcijańskiej. Można jednak wskazać takie wartości, które stanowią o specyfice chrześcijaństwa (jeżeli widzieć je całościowo), jak np. radykalnie praktykowane przykazanie miłości bliźniego<sup>24</sup>.

Niektórzy intelektualiści chrześcijańscy, w ramach płytko pojętego ekumenizmu, zbyt łatwo przystali na utożsamianie wartości chrześcijańskich z wartościami ogólnoludzkimi. Zapomnieli, że współczesna kultura europejska czerpie

---

<sup>22</sup> Na przykłady te powołuje się np. Jan Paweł II w swej najnowszej encyklice, ogłoszonej 5 października 1993 r., *Veritatis splendor* (nr 90-94).

<sup>23</sup> Chociaż niesłuszne jest zawężanie wartości chrześcijańskich do samej sfery moralności, dla wielu (wierzących) wartości chrześcijańskie sprowadzają się praktycznie do zasad moralnych (przykazań), a więc tego, co Bóg i religia wprost nakazuje człowiekowi czynić. Nie oznacza to naturalnie, że ich praktykowanie zarezerwowane jest samym wierzącym.

<sup>24</sup> Na przykład S. Hauerwas i Ch. Pinches głoszą wprost, że etyka chrześcijańska nie jest dla każdego, lecz tylko dla tych, którzy przez łaskę chrztu zostali wszczepieni w szczególną wspólnotę ludzi, zwaną Kościołem. Zob. ich artykuł *Chrześcijańskie widzenie cnoty* (tłum. z ang. A. Bronk SVD, B. Matuszczyk) w niniejszym tomie „Roczników Filozoficznych” s. 23-39.

i żyje z kapitału chrześcijaństwa. Dwa tysiące lat jego oddziaływania sprawia, że wiele wartości odbieramy dzisiaj w sposób naturalny jako ogólnoludzkie<sup>25</sup> i dopiero zderzenie z inną kulturą pokazuje całą swoistość europejskiego dziedzictwa religijnego i kulturowego.

Przypomnijmy w tym kontekście dwa charakterystyczne wydarzenia. Po pierwsze, konsternację, jaką wywołały w czerwcu tego roku (1993) na Światowej Konferencji Praw Człowieka w Wiedniu wypowiedzi przedstawicieli narodów Azji, kiedy bez ogródek zakwestionowali oni uniwersalny charakter głównych zachodnich praw człowieka. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ jest w ich opinii tworem europejskim i inne narody wcale nie muszą się do niej stosować („nikt nie może stawiać swych praw ponad prawami państwa”). Skoro prawa jednostki zależą od regionalnej i narodowej specyfiki oraz okoliczności historycznych, kulturowych i religijnych, oskarżanie jednego państwa przez drugie o gwałcenie praw człowieka może być traktowane jako naruszenie jego suwerenności.

Po drugie, encyklikę Jana Pawła II *Veritatis splendor*, w której przypomniał on katolicką prawdę o powszechności prawa naturalnego. „Jako wpisane w rozumną naturę osoby obowiązują one każdą istotę obdarzoną rozumem, żyjącą w różnych epokach historycznych. Dążąc do doskonałości we właściwym sobie porządku, musi ona czynić dobro i unikać zła, troszczyć się o przekazywanie i zachowanie życia, pomnażać i rozwijać bogactwa otaczającego świata, kultywować życie społeczne, poszukiwać prawdy, spełniać dobre czyny, kontemplować piękno” (nr 51).

#### WHAT ARE THIS „CHRISTIAN VALUES”?

##### S u m m a r y

Since the concept of value was introduced in XVIII c. in economics it made a rapid career in other social sciences, philosophy, religion and everyday life too. Nowadays, it is used as a popular and fashionable word in many possible meanings probably filling some semantic vacuum. There is no clear, exact and commonly accepted definition of values and none of the philosophical – objective or subjective – theories of values is free from objections. The concept of Christian values inherits in present political and constitutional discussions in Poland all the vagueness and ambiguity of *values* themselves. The paper tries to clarify the general meaning of value in its philosophical history (*Begriffsgeschichte*) and to explain its ontological and epistemological status. By Aristotelian-Thomist philosophy values do not have their own existence

---

<sup>25</sup> Demokracja, chociaż wcześniejsza od chrześcijaństwa (grecka *polis*), znalazła szczególnie podatny grunt w krajach o kulturze chrześcijańskiej.

but are attributes (*modi essendi*) of objective things. This holds somehow for Christian values too. The discussions upon the rational justification of the normativeness of Christian values have to include their embedment in Christian culture. Trying to identify and characterize the Christian values one has first to look at their genesis: the New Testament, Christian tradition and the religious behavior of the Christian believers themselves.

*Summarized by Andrzej Bronk SVD*