

Władysław Stróżewski

---

## OSOBA I WARTOŚCI

Zacznijmy od początku – od słynnej definicji osoby sformułowanej przez Boecjusza, a przejętej przez bodaj całą scholastykę: *naturae rationalis individua substantia*<sup>1</sup>. Definicja ta i dziś „daje do myślenia”, zwłaszcza gdy spojrzysz na nią, uwzględniając dalszy rozwój problematyki, aż po nam współczesne dociekania na temat człowieka, w szczególności zaś związku osoby i wartości. Powiedzmy od razu, że i w Polsce, w drugiej połowie ubiegłego stulecia pojawiły się ważne koncepcje na ten temat. Myślę tu przede wszystkim o osiągnięciach Romana Ingardena, ojca Mieczysława Alberta Krąpca, Karola Wojtyły – Jana Pawła II i Józefa Tischnera.

Wróćmy jednak do definicji Boecjusza.

Osoba jest substancją. Osoba, człowiek jest więc bytem. Znaczy to, że jest czymś istniejącym, „złożonym” z istoty („co?”) i istnienia („jest”). Należy do zakresu tego, co istnieje. Jest bytem pośród bytów. Ale czy jest takim samym bytem jak inne? Sygnał Boecjusza jest wyraźny: osoba jest bytem natury rozumnej. Wynika z tego, że zarówno wobec siebie, jak i wobec innych bytów zachowywać się będzie w sposób rozumny. A to zakłada z kolei, że jest bytem myślącym. Tym samym znaleźliśmy się w pobliżu Kartezjusza. Naprawdę chodzi jednak nie o zwykłe myślenie – *cogito* i *res cogitans* – lecz o rozumienie. Stąd już tylko krok do hermeneutyki Heideggera.

Swoistość substancjalności człowieka znakomicie wyjaśnia Mieczysław Albert Krąpiec:

W koncepcji substancji, w zastosowaniu do człowieka, wcale nie chodzi o jakieś „urzeczowienie” czy „uprzedmiotowienie” żywej ludzkiej jaźni. I to model substan-

---

<sup>1</sup> Cyt. za: F. Copleston, *Historia filozofii. Od Augustyna do Szkota*, t. II, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 120.

cji jest fałszywy, o ile sugeruje właśnie jakieś „urzeczwienie” czy też jakieś „uprzedmiotowienie” człowieka. Jest jednak w koncepcji substancji coś niezwykle wartościowego, mianowicie wyrażenie możliwości samobytowania, możliwości takiego (bliżej nam nieznanego) bytu, który już samoistnie, który już nie jest częścią czegoś; którego istnienie jest oryginalnym aktem, konstytuującym to coś jako byt realny, nosiciel wielu cech. Właśnie na oznaczenie realnej tożsamości bytu ludzkiego, mimo jego wielostronnej zmienności, nazywamy człowieka samoistniejącym bytem – „substancją”. Nie znaczy to wcale, że człowiek się nie zmienia, nawet w układzie swych jakości substancjalnych. Swoje bowiem jakościowo substancjalne uposażenie może człowiek poprzez swe akty tak rozumnie i wolnie modyfikować, że uzyskują swój własny substancjalno-osobowy, niepowtarzalny wyraz. Być takim samoistnym podmiotem, będącym w sobie i dla siebie, to „być człowiekiem”<sup>2</sup>.

Stosunek bytu-osoby do siebie i do innych bytów z góry określony jest także przez transcendentale właściwości bytu, takie jak jedność, prawda, dobro i piękno. Są to transcendentalia, które określić można mianem transcendentaliów aksjologicznych albo wartości transcendentálnych. W ten sposób zbliżamy się do pierwszego „spotkania” osoby i wartości, które dokonuje się jeszcze nie na terenie aksjologii, lecz metafizyki. Od tego związku zależy wiele, w tym także dalsze, już czysto aksjologiczne pogłębianie struktury osoby.

Pozycja człowieka, a w konsekwencji i osoby w bycie, jest podwójnie osobliwa. Po pierwsze, w wyniku jego relacji (a ściślej jego władz) do bytu pojawiają się transcendentalia, przede wszystkim prawda, dobro i piękno. Po drugie, transcendentalia odniesione do bytu ludzkiego, osoby, w szczególny sposób ją modyfikują, sprawiając, że byt ludzki nie jest zwykłym bytem pośród bytów. Wydaje się, że te dwa aspekty metafizyki człowieka warunkują w sposób najbardziej fundamentalny Heideggerowską charakterystyką bytu człowieka – *Dasein*.

Osoba jest wartością. To pierwsze w kolejności transcendentale określające bliżej bytowość człowieka. Czyż nie ono właśnie pozwala na „przejście” od człowieka do osoby?

Autentyczne doświadczenie osoby jest doświadczeniem jednostkowym, „wsobnym”. Jestem przeświadczony, że jestem tym, kim jestem, i tej swojej *haecceitas* nie dzielę z nikim innym, z nikim i niczym. To samo przeświadczenie dotyczy także mego istnienia: „jestem” mogę wypowiedzieć tylko w pierwszej osobie i tylko w odniesieniu do siebie. „*Ja jestem, ja istnieję*”, musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 131.

<sup>3</sup> R. Descartes, *Medytacje i pierwszej filozofii*, t. 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 32.

Lecz jak doświadczam istnienia? Czy możemy powiedzieć, że wiemy, czym jest istnienie? Wydaje się, że bardziej nie wiemy, niż wiemy. Z pewnością doświadczamy je jako moje istnienie. Ale „moje” nie znaczy tu: „w mojej dyspozycji”. Jestem niejako zmuszony do bycia; chcę czy nie chcę, nie mogę pozbyć się istnienia, nie mogę przestać istnieć i to mimo niezbywalnego przeświadczenia o kruchości tego istnienia, przygodności i jego zmierzania do kresu.

Ponadto są nawet we mnie samym różnice w doświadczaniu istnienia. Są chwile, kiedy stwierdzając „jestem”, odczuwam niebywałą radość, ale są takie, kiedy czuję się istnieniem przygnieciony, widzę w nim źródło cierpienia albo zimną obojętność. Zarówno teoria Schopenhauera, jak i Heideggerowska i egzystencjalistyczna koncepcja „rzucenia” w istnienie zdają się znajdować doświadczalne potwierdzenie. W każdym z tych przypadków istnienie jawi się jako aksjologicznie nieobojętne. Ostatecznie zarysowują się jakby dwa doświadczenia istnienia: radosnego daru lub przygniatającego ciężaru. W obu przypadkach istnienie jawi się jako wartość; w pierwszym pozytywna, w drugim – negatywna.

Wychodząc od tych przeświadczeń, możemy wysuwać dalsze wnioski. Dotyczyć one będą naszego zachowania się w świecie, w szczególności możliwości budowania kolejnych wartości. Istnienie jawi się jako fundament, bez którego nie można stworzyć niczego rzeczywiście wartościowego. Cóż po wartościach, które nie istnieją? Niepodważalną mocą tchnie zdanie świętego Tomasza: *esse Est Inter omnia perfectissimum [...], Est perfectio omnium perfectonum*<sup>4</sup>.

Jeśli istnienie jest wartością niezależną od nas – a tak się jawi w pierwszych z naszych pierwotnych doświadczeń – możemy uznać je za dar. Chcąc doprowadzić rzecz do końca, trzeba będzie postawić pytanie o darczyńcę, tymczasem pozostajmy przy czystym doświadczeniu daru. Dar nie wymaga odwzajemnienia, dyskretnie zobowiązuje jednak do tego, by coś z nim zrobić. Z daru powinno wyrosnąć jakieś dobro. Ewangelia uczy o konieczności mnożenia talentów.

Jak pomnożyć dar istnienia? Wróćmy do najstarszych filozoficznych intuicji. Istnienie jest aktem, jest czymś z istoty swej dynamicznym. Jeśli jestem, posiadam także siłę, więcej – jestem siłą. Roman Ingarden w sposób niezwykle przekonujący opisał dwa doświadczenia czasu, które są naszym udziałem: czasu „konstruktora” i czasu „destruktora”. Destrukcyjne działanie czasu przezwyciężyć możemy tylko poprzez odwołanie się do osobowej

---

<sup>4</sup> *De potentia Dei*, 7,2, ad 9.

siły, którą sami jesteśmy. Oto słynne, często cytowane słowa kończące esej *Człowiek i czas*, a stanowiące odpowiedź na zasadnicze pytania:

czymże jestem ja, który gdzieś kryję się „poza” mymi przeżyciami, a jednak w nich „żyję”, w nich się wyładowuję, w nich osiągam wyrazistość mego bytu, w nich dochodzę do zbudowania samego siebie? Czymże jestem ja, nie ów kawał mięsa i kości, lecz ja z krwi i kości mych wyrastający, człowiek działający?

Raz powstały, bez względu na to, z jakich sił i na jakim podłożu, jestem siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie buduje i sama siebie przerasta [...]. Jestem siłą, która się ostaje w przeciwnościach losu, gdy czuje i wie, że swobodnym swym czynem z niebytu wywoła to, co po niej pozostanie, gdy sama już się w walce spali. Jestem siłą, co chce być wolna. I nawet trwanie swoje wolności poświęci. [...] Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje<sup>5</sup>.

Ta wewnętrzna siła – niech będzie wolno nam dodać – stanowi także istotę osoby. To dzięki niej osoba stać się może nie tylko swoistym „odbiorcą”, ale i twórcą, realizatorem wartości. I to zarówno wartości „wewnętrznych”, doskonalących osobę, jak i „zewnętrznych”, bogacących świat wokół niej.

Siła czy moc to w klasycznej terminologii *potentia*. Moc zaktualizowana zmienia się w działanie, będące swoistą, dialektyczną jednością możliwości i aktu. Przenosząc to na teren osoby, stwierdzamy, że siła, konkretnie moja siła, zmienia się w czyn. Osoba uwewnętrznia się w czynie, a poprzez analizę czynu możemy dojść do tajemnicy osoby. Tą właśnie drogą poszedł kardynał Karol Wojtyła w swym fundamentalnym dziele *Osoba i czyn*. Z naszego punktu widzenia szczególnie ważne jest to, że fenomenologiczną analizę czynu (*actus humanus*) Wojtyła podbudował założeniami klasycznej metafizyki, wykorzystując w szczególności teorię aktu i możliwości:

termin *actus humanus* stanowi już określoną interpretację czynu jako działania świadomego – ściśle związaną z filozofią bytu. Interpretacja ta jest na swój sposób doskonała. Trafia ona w całokształt faktów doświadczalnych i ujmuje w nich to, co istotne, możliwie najgłębiej. W pewnym sensie nie może być innej interpretacji czynu ludzkiego, wydaje się bowiem, że nie ma koncepcji, która byłaby bardziej dostosowana do uchwycenia jego charakteru na wskroś dynamicznego, jak też jego zespolenia z człowiekiem jako osobą<sup>6</sup>.

Przejście od „mogę” do „chcę”, od możliwości (mocy, *potentia*) spełnienia czynu do jego faktycznej realizacji, wymaga aktu decyzji. Ta z kolei polega

<sup>5</sup> R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 73-74.

<sup>6</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 74.

na ostatecznym wypowiedzeniu „tak” jednej z różnych nasuwających się możliwości „uczynienia” określonego zamierzenia. Decyzja, jeśli nie jest spełniona czysto spontanicznie, poprzedzana jest zazwyczaj namysłem, polegającym na ważeniu rozmaitych „za” i „przeciw” wobec jej podjęcia. Decyzję podejmuje osoba – byt świadomy i wolny. I w tym właśnie punkcie dochodzi do świadomego „styku” osoby i wartości. Decyzja powinna zostać podjęta w wyniku uzasadnionego przeświadczenia, że dokonany wybór jest słuszny. Zaangażowana zostaje świadomość hierarchii wartości oraz oparte na niej akty preferencji, a nawet miłości. Ostateczne „tak”, wzniecające czyn, znajduje tu swe pełne uzasadnienie.

Czyn, jeśli nie ma być pustym działaniem, musi być czemuś podporządkowany, czemuś służyć. Jednym słowem: mieć jakiś cel. W metafizyce Arystotelesa warunek ten wystarcza, by móc mówić o dobru. „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”<sup>7</sup>.

Czyn, jako działanie właściwe tylko człowiekowi, angażujące zarówno jego świadomość, jak i wolę, ujawnia bodaj najbardziej metafizyczną strukturę człowieka, w szczególności samoistności osoby, i jej podstawowy stosunek do wartości transcendentalnych – dobra i prawdy. Te dwa transcendentalia są z jednej strony wyznaczone stosunkiem woli i intelektu do bytu, z drugiej zaś dookreślają tymi wartościami bytowość człowieka. Z jednej strony, człowieka niejako współkonstruuują wartości transcendentalne, z drugiej, jako byt, staje się on ich podmiotem, Ale zakotwiczone w człowieku – osobie, ulegają one swoistej modyfikacji: nabierają intensywności i dynamizmu proporcjonalnych do intensywności i dynamizmu bytu ludzkiego jako takiego.

Zatrzymajmy się jednak na chwilę na dobru. Scholastycy wyróżniali w nim *bonum utile*, *bonum delectabile* i *bonum honestum*. Jak modyfikuje się sens tych odmian, jeśli odniesiemy je do człowieka? Z góry wzbraniamy się przed traktowaniem go w kategorii dobra użytecznego. Człowiek nie może być uważany za narzędzie, za środek do jakiegoś celu. On sam winien być przecież celem, Ale jest jeden przypadek, gdy owa „użyteczność” nabiera innego sensu – gdy zmienia się w świadomą ofiarę. Ofiara to dar złożony z siebie samego dla osiągnięcia jakiegoś wielkiego celu. Ten cel musi być przeniknięty niepodlegającą dyskusji wartością. Inaczej ofiara nie ma sensu.

Także *bonum delectabile* może okazać się w człowieku wartością budzącą szacunek. Przyjemność nie jest czymś nagannym, a co więcej, związana

<sup>7</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 3.

z osiągnięciem określonej wartości, staje się sama czymś istotowo wartościowym. Z taką sytuacją spotykamy się – dla przykładu – w przeżyciu autentycznej miłości. Ale także w przyjaźni. Obie generują radość, miłość, która w chwilach szczególnego napięcia doprowadza do niedającej się niczym zastąpić rozkoszy. A któż odważy się kwestionować wartości radość radości, zachwyty, rozkoszy...? Platon zastanawiał się w *Filecie* nad wartością rozkoszy i mądrości. W pewnym momencie Sokrates powiada: „My tak jak ci, co wino mieszają po uczcie, a obok nas dwa źródła. Z jednej strony sam miód płynie – to rozkosz – mógłby ją ktoś tak przyrównać, a drugiej rozum trzeźwy i bez wina, taka zimna, świeża jakaś i zdrowa woda. Trzeba ją jak najprędzej wmieszać”<sup>8</sup>. Ale konkluzja Sokratesa jest nieco szokująca: „Nieprawdaż, w ciągu tej rozmowy całkowitą odprawę dostał i rozum, i rozkosz. Okazało się, że dobrem nie jest żadne z nich, bo żadne z nich samo nie wystarcza, nie jest dostateczne ani doskonałe”<sup>9</sup>. Wynika z tego, że dobro prawdziwe musi być samowystarczalne. Teza godna zapamiętania i warta dalszego namysłu.

Wreszcie *bonum honestum*. To słowo jest niełatwe do adekwatnego przetłumaczenia. Dobro „godziwe” brzmi anachronicznie, może więc „perfekcyjne”, by odwołać się do terminologii Henryka Elzenberga, albo po prostu „dobro godne czci”, „czcigodne”, może „chwalebne”? Ale w odniesieniu do człowieka zdaje się posiadać sens jednoznaczny: jego godność. Jako odmiana dobra transcendentalnego sprawia ono, że godność jest wartością niezbywalną, ufundowaną w samym bycie, w bytowości bytu. Dla filozofii człowieka, a w konsekwencji dla problematyki prawa człowieka i jego uzasadniania, ma to fundamentalne znaczenie.

Wspomnieliśmy o dobru w ujęciu Arystotelesa. Św. Tomasz charakteryzuje je jako transcendentalne, odnosząc do woli. „W duszy zaś jest siła poznawcza i pożądawcza. Tak więc zgodność bytu z pożądanym wyraża nazwa *dobro*, jak czytamy na początku *Etyki*: «Dobrem jest to, czego wszystko pożąda»”<sup>10</sup>.

Związek woli i dobra podkreśla także Immanuel Kant. Oto słynne zdanie z *Uzasadnienia metafizyki moralności*: „Nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, nie podobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie **dobrej woli** [podkr. W.S.]”<sup>11</sup>. Wola jest dobra o tyle, o ile podporządkowana jest prawo-

<sup>8</sup> Platona *Fileb*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 112.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 122.

<sup>10</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999, s. 23.

<sup>11</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, przekład przejrzał R. Ingarden, Warszawa 1953, s. 11.

dawstwu czystego rozumu praktycznego. Wartość tej maksymy nie zależy jednak od jej treści, lecz od tego, czy niejako nadaje się na to, by być prawem powszechnym. Momentem decydującym jest tu więc powszechność, nie jakakolwiek wartość czy wartość szczegółowa, którą dałoby się wypatrzyć w ramach rozumu praktycznego. Ta zaś winna być spełniana jedynie z poczucia obowiązku – drugiego gwaranta postępowania moralnego.

Tę słabość teorii Kanta zauważono już dawniej. Najgłębszej jej krytyki dokonał Max Scheler, przeciwstawiając Kantowskiej etyce formalnej własną teorię aksjologicznej etyki materialnej. Wydaje się zresztą, że wystarczyłoby się zgodzić, że czysty rozum praktyczny wyposażony jest w dobór odpowiednich wartości, które skłaniałyby wolę do odpowiednich działań, by jedna przynajmniej myśl Kanta została w całości uratowana – zasadnicze znaczenie woli podporządkowanej rozumowi. Rozum jest podmiotem myślenia – może zamiar takiej modyfikacji kantyzmu da się przypisać ks. Józefowi Tischnerowi, postulującemu „myślenie według wartości”?

Idąc dalej, możemy sądzić, że jedyną ideą kierowniczą rozumu praktycznego winna być prawda, która pozwala właściwie rozpoznawać i rozumieć wartości. Dzięki temu wolno by w czystym rozumie szukać uzasadniania norm moralnych i podejmowanych decyzji. Dobra wola byłaby w ten sposób umotywowana prawdą rozumu (myślenia?). Podstawowy schemat zależności, odkryty przez Kanta, pozostałby natomiast nietknięty.

Na plan pierwszy wysuwa się w ten sposób prawda transcendentálna. To ona jest przecież ideą kierowniczą wszelkiego rozumienia, które na swój sposób konstytuuje – by odwołać się raz jeszcze do Heideggera – swoistość bytu ludzkiego, *Dasein*, swoistość osoby.

A piękno? Nie możemy pominąć go w naszej tabeli transcendentaliów. Piękno jawi się wtedy, gdy coś staje się takim i tak, jak być powinno. Stapiają się tu w jedno idea (ideał) i jej realizacja. Taka idea istnieje, trzeba się tylko zgodzić, że istnieje transcendencia. Jak pisze Max Scheler:

Miłujemy wprawdzie siebie, ale zawsze jako takich, jakimi bylibyśmy przed wszechwidzącym okiem, i tylko tak dalece i o tyle, o ile przed tym okiem zdołamy się utrzymać. Wszystkiego innego w nas nienawidzimy – tym silniej, im bardziej nasz duch wnika w Boży nasz obraz i im wspanialej przed nami on wyrasta, a drugiej strony, im bardziej różni się od tego obrazu, który ma poza tym, co niezmiennie Boskie w sobie znajdujemy<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> M. Scheler, *Ordo amoris w znaczeniu opisowym i normatywnym*, tłum. W. Czapliński, przekład zweryfikowała i przygotowała do druku M. Baranowska, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, t. XXVI, z. 4, s. 131.

Aż do tej pory pozostajemy na gruncie metafizyki. Mówiąc o wartościach, braliśmy pod uwagę wartości metafizyczne, transcendentalne. Jak wspomnieliśmy, osoba odnosi się do nich na dwa sposoby: współkonstruuje je, a zarazem staje się ich podmiotem. Jedno i drugie dokonuje się na poziomie metafizycznym, na którym człowiek pozostaje sobą i w sobie, a równocześnie siebie transcenduje.

Wartości transcendentalne mogą, co więcej – powinny, być dopełniane odpowiednimi doborami wartości szczegółowych. O ile wartości transcendentalne są niejako darem, otrzymanym przez osobę z racji tego, że jest bytem i że jest człowiekiem, wartości szczegółowe muszą być przez samego człowieka wypracowane. Ich realizacja tworzy jego swoistą aksjologiczną strukturę, za którą sam ponosi odpowiedzialność. O ile wartości transcendentalne współkonstruuują osobę, wartości nie pojawiają się na gruncie aksjologicznie obojętnym (neutralnym), lecz stanowią zakotwiczone w bycie ukształtowanym już przez transcendentalia. Wartości szczegółowe (kategorialne) mogą być tedy traktowane (przynajmniej od strony ontycznej) jako swoiste przedłużenie wartości transcendentalnych, jakościowo jednak od nich różnych<sup>13</sup>.

Realizacja wartości wymaga aktualizacji potencjalności (mocy) podmiotu – osoby. Jest to warunek konieczny, choć jak zobaczymy dalej – nie jedyny. Sposoby aktualizacji podmiotu mogą być różne (różne co do jakości, mocy itd.), najbardziej wyraziste dokonują się w czynie.

Samo spełnienie czynu przez osobę stanowi podstawową wartość. Można by ją nazwać personalistyczną wartością czynu – personalistyczna albo osobową [...]. Wartość personalistyczna tkwi w samym spełnianiu czynu przez osobę, w samym fakcie, że „człowiek działa” w sposób sobie właściwy. A więc – że działanie to charakter autentycznego samostanowienia, że realizuje się w nim transcendencja osoby, co [...] pociąga za sobą integrację w polu zarówno ludzkiej somatyki, jak i psychiki<sup>14</sup>.

Dopowiedzmy: czyn, jako czyn, musi charakteryzować się świadomością jego podjęcia i wolnością spełnienia. I jakkolwiek zgodzilibyśmy się z Kantem, że wartość czynu polegać będzie na jego spełnieniu przez dobrą wolę, to nie możemy nie brać pod uwagę wartości, której realizacja jest racją jego spełnienia. Dla istoty wartości oznacza to, że może być ona spełniona lub niespełniona (a więc jedynie możliwa), niezależnie od tego, czy zgodzimy się na jej status jako bytu idealnego, czy też jakąś inną postać możliwości.

<sup>13</sup> Tak, zdaje się widział tę sprawę ojciec M.A. Krąpiec w tekście *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak” 1986, nr 130.

<sup>14</sup> K. Wojtyła, op. cit., s. 305-305.



Teraz jednak chciałbym zwrócić uwagę na przypadek szczególny, a równocześnie graniczny, gdy wartość samego czynu wysuwa się na plan pierwszy i konsumuje niejako wszystkie inne wartości, jakie mogłyby być z nim związane. Otóż bywają sytuacje, kiedy jakaś wielka wartość może zostać spełniona tylko i wyłącznie przez czyn, który zmierza do unicestwienia swego podmiotu. Tylko bowiem w ten sposób objawić się może jego wolność. Jest to niewątpliwie przypadek graniczny, pojawiający się w sytuacji odgórnego niejako zniewolenia człowieka, charakterystycznej dla ustrojów totalitarnych. Żaden pretekst, żaden krzyk nie zostanie usłyszany – prócz protestu śmierci. I tylko w ten sposób zaistnieć może zniewolona przez totalitaryzm wolność. Na naszych oczach znaleźli się bohaterowie, którzy, poprzez samospalenie, tego dokonali: młody student Jan Palach w czeskiej Pradze, Ryszard Siwiec w Warszawie, Wincenty Badylak w Krakowie. Wykonali oni tragiczny, ale wolny czyn, który stał się samoistną wartością, uzasadnioną obroną wartości życia ludzkiego.

Pojęcie czynu spokrewnione jest najściślej z pojęciem działania. Działanie to przede wszystkim proces i jako takie ma ono wyraźny charakter egzystencjalny. Odwołując się do terminologii Heideggera, moglibyśmy uznać działanie za „egzystencjał”, jeden ze sposobów naszego bycia w świecie. Czyn to działanie jakby skondensowane, skoncentrowane na określonym celu, przede wszystkim zaś dokonane, skończone. W terminologii Kazimierza Twardowskiego moglibyśmy powiedzieć, że czyn jest wytworem działania, że jest spełnieniem możliwości, że – i to jest najważniejsze – polega na „uczynieniu” możliwości, przejściu z możliwości do aktu.

Działanie może być dobre lub złe, skuteczne lub nieskuteczne, jednym słowem – może być podmiotem wartości. Okazuje się więc, że wartość, z ontologicznego punktu widzenia, może być także swoistym „egzystencjałem”, wyrażanym nie przez rzeczownik czy przymiotnik, lecz przysłówek. A więc: „jest dobrze”, „jest pięknie” itd.<sup>15</sup>

W ten sposób wartości wchodzą w najgłębszą strukturę bytu; nie są na przykład (choć, oczywiście, mogą być) jakościami, lecz ściśle określonymi **sposobami istnienia**. Jak łatwo zauważyć, ma to ogromne znaczenie dla struktury osoby.

Mówiąc o realizacji czy urzeczywistnieniu wartości, zakładamy, że w naszym polu widzenia znajdują się także wartości niezrealizowane. Wedle najogólniejszego podziału, mogą być one *jeszcze niezrealizowane*, lub *już*

---

<sup>15</sup> Jeśli się nie mylę, pierwszy na ten charakter wartości zwrócił uwagę prof. Tadeusz Czeżowski. Zob. T. Czeżowski, *Transcendentalna – przyczynek do ontologii w tomie O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004. Zob. też: idem, *Czym są wartości*, „Znak” 1965, nr 130.

niezrealizowane. W pierwszym przypadku pozostawałyby w stanie możliwości (nawet czystej możliwości), w drugim traktowane by były jako niedokonane, niespełnione, wtrącone w niezbyt, czasem z bolesnym poczuciem niewykorzystanej i niespełnionej możliwości. Wartości *jeszcze* niezrealizowane rozumiane bywają niekiedy jako idee, których istnienie uważa się za konieczny warunek właściwego rozumienia wartości – w szczególności ich jakościowego określenia. W stosunku do wartości przeznaczonych do realizacji idee te stanowią wzorce i trwałe punkty odniesienia, swoiste sprawdziany w trakcie wykonywania czynności mających doprowadzić do ich odzworowania *in concreto*, w realnej rzeczywistości.

Czynności te zresztą nigdy nie dotyczą wartości wprost. Wartości nie da się bezpośrednio „sprowadzić z nieba na ziemię”; wszystko, co można wykonać, to stworzyć warunki, by wartość mogła dzięki nim zaistnieć. Ale by móc je spełnić, trzeba wiedzieć, o jaką wartość chodzi, poznać ją w możliwie najczystszej postaci. A to zapewnia tylko jej postać idei (idealna).

Królestwo wartości jest bardzo rozległe. Biorąc pod uwagę wyłącznie wartości mogące przysługiwać człowiekowi, dostrzeżemy ich szczególne dobroty przynależne do różnych aspektów człowieczeństwa. I tak, istnieją wartości związane z cielesnością człowieka: sprawność organizmu jako całości i wszystkich jego elementów, zwinność ciała, zdrowie polegające na właściwym działaniu wszystkich jego funkcji. Są ludzie, którzy w pielęgnowaniu i usprawnianiu swej cielesności widzą najwyższe życiowe powołanie. Nie odmawiając im uznania, nie możemy jednak nie dostrzegać innych, z całą pewnością szlachetniejszych wartości. W filozoficznej tradycji nazywamy je duchowymi i zaliczamy do nich walory intelektu, woli, serca. Przypomnijmy przy okazji, że – idąc za Platonem i św. Augustynem – tak właśnie hierarchizował je Blaise Pascal. Oto, jak w sposób najbardziej syntetyczny rekonstruuje jego koncepcję Władysław Tatarkiewicz. Przytoczywszy fragment *Myśli* – „Wszystkie ciała, firmament, gwiazdy, ziemia i jej królestwa nie są warte najmniejszego z duchów; gdyż on zna to wszystko i jeszcze zna siebie; a ciała nie znają nic.

A wszystkie ciała razem wzięte i wszystkie duchy razem wzięte i wszystkie twory ich nie są warte najmniejszego poruszenia miłości; to należy do porządku nieskończenie wyższego” – stwierdza on, co następuje: „1. Dobra są trojaki: cielesne, duchowe i dobra miłości. 2. Dobra cielesne są najniższe, dobra duchowe – wyższe, dobra miłości – najwyższe. 3. Dobra wyższe są od niższych wyższe nieskończenie”<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, t. I, Warszawa 1971, s. 340-341.

W swej idealnej sferze, wartości tworzą hierarchię, z którą zgodny być musi wartościotwórczy wysiłek realizacyjny. Ale hierarchia wartości, choć ma swe obiektywne, wręcz aprioryczne utwierdzenie (uzasadnienie) w bycie, może być w pewnym sensie modyfikowana zgodnie z indywidualnymi preferencjami człowieka. Modyfikacja ta nie polega ani na zmianie jakości wartości, ani na zmianie jej wartościowości, lecz na aktach preferencji, kumulujących się w ostatecznym wyborze. Max Scheler odwołuje się tu do charakterystycznego dla każdego człowieka porządku miłości: *ordo amoris*, decydującego o jego (tj. człowieka) fundamentalnej wartości. Z tym że ów porządek miłości musi być niejako wcielony w życie, stać się czymś realnym, istotnym dla danego człowieka. Przypomnijmy słowa Schelera:

Wszystko więc, co poznajemy jako wchodzące w zakres tego, co moralnie ważne w jakimś człowieku lub jakiejś grupie, musi – choćby tylko pośrednio – być sprowadzone do szczególnego rodzaju struktury jego aktów miłości i nienawiści, do jego możliwości miłowania i nienawidzenia: do panującego w nich i wyrażającego się we wszystkich poruszeniach *ordo amoris*.

I dalej:

Kto zna *ordo amoris* jakiegoś człowieka, poznał tego człowieka. Zna on w odniesieniu do niego jako moralnego podmiotu coś, co jest jak forma kryształu dla kryształu. Widzi człowieka na wskroś tak dalece, jak tylko człowieka przeniknąć można<sup>17</sup>.

Wydaje się zatem, że to właśnie ów porządek miłości decyduje o osobowości człowieka. Osobę jako taką kształtują transcendentalia, osobowość – porządek miłości.

Sądzę, że warto przy okazji przypomnieć zaproponowaną przez Schelera hierarchię wartości. Najniżej usytuowane są w niej wartości witalne i hedoniczne, wyżej – wartości duchowe, w tym intelektualne, najwyżej – wartość świętości. Henryk Elzenberg rozróżnił dwie klasy wartości: utylitarne i perfekcyjne. Pierwsze są względne, drugie bezwzględne, a co więcej – zawierają w sobie moment powinności ich urzeczywistnienia<sup>18</sup>. Podobny do tego rozróżnienia jest podział na wartości potrzeb i wartości pragnień. Pierwsze pojawiają się w wyniku konieczności zapobieżenia określonym brakom, drugie związane są z najwyższymi aspiracjami człowieka pragnącego doskonalić siebie i świat.

<sup>17</sup> M. Scheler, *Ordo amoris w znaczeniu opisowym i normatywnym*, op. cit., s. 124.

<sup>18</sup> H. Elzenberg, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966, s. 9-11.

Realizacja wartości w świecie człowieka wymaga aktów wyboru i aktów woli. Jak pisze Karol Wojtyła:

Spontaniczny zwrot do wartości zostaje poddany w procesie woli – jeśli nie zawsze, to w każdym razie bardzo często – swoistej „konieczności” wyboru, która ostatecznie nadaje ludzkiemu *voluntarium* charakter rozstrzygnięcia. I w takiej postaci owo *voluntarium* zawiera się w doświadczeniu czynu, w faktach typu „ja działam-człowiek działa”<sup>19</sup>.

W ten sposób człowiek stanowi o sobie samym: staje się przedmiotem dla samego siebie.

Analiza samostanowienia wskazuje na to, że *voluntarium* jako wewnętrzna struktura dynamiczna osoby, konstytuująca czyn, znajduje swój właściwy „kres” nie w owych wartościach, do których intencjonalnie zwracają się ludzkie chcenia, ale w samym podmiotowym „ja”, które poprzez chcenie jakichkolwiek wartości, poprzez określony ich wybór, stanowi zarazem o sobie i siebie samego w pewien sposób chce i wybiera<sup>20</sup>.

I dalej: „Autoteleologia człowieka nie oznacza przede wszystkim zamknięcia się w sobie, lecz właściwy strukturze samostanowienia żywotny kontakt z rzeczywistością i dynamiczną wymianę ze zróżnicowanym w sobie i uhierarchizowanym światem wartości”<sup>21</sup>.

Wydaje się, że ta tak ważna dla kardynała Wojtyły teleologia człowieka zostaje także w pełni zachowana w przypadku czynów wyraźnie skierowanych na zewnątrz, a mianowicie wtedy, gdy bierzemy pod uwagę twórczość, wytwórczość czy – mówiąc najogólniej – produkcję człowieka. Chodzi tu wyraźnie o wytwarzanie produktu usytuowanego poza człowiekiem i to nie w sensie transcendencji intencjonalnej, lecz – by tak rzec – realnej, a wielu przypadkach po prostu materialnej. Z taką sytuacją mamy do czynienia przede wszystkim w technice i w dużej mierze sztuce. Także i tu człowiek pozostaje dla siebie celem, choć „zwykły” *homo agens* zmienia się w *homo creator*. Przede wszystkim zachowany zostaje cel nadrzędny: bogacenie – poprzez urzeczywistnianie wartości – siebie i świata. Świat nie może być traktowany tylko jako narzędzie (w sensie Heideggerowskim). Jako rzeczywistość nie tylko nam dana, ale i „zadana”, winien być, zgodnie ze swą istotą i swą immanentną wartością, podnoszony do coraz wyższych aksjolo-

---

<sup>19</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, [w:] idem, *Osoba i czyn*, op. cit., s. 482-483.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 484.

<sup>21</sup> Ibidem.

gicznych poziomów. Nasuwa się tu wiele problemów nie tylko teoretycznej, ale i praktycznej natury. Jeśli, jak stwierdza kardynał Wojtyła, w strukturze samostanowienia „wybór czy dojrzałe chcenie określonej wartości zakłada podmiotowe odniesienie do prawdy”<sup>22</sup>, to w przypadku transcendujących człowieka działań twórczych należy dodatkowo odwołać się do dobra i – choć nie bez wahania – nie rezygnować z piękna. Wahanie to bierze się stąd, że z coraz większym sceptycyzmem patrzą na ludzką potrzebę piękna. O ile realizację dobra, chociażby w ramach technicznej poprawności, wymuszają same prawa natury, piękno ustępuje coraz bardziej miejsca wszechzalewającej nas brzydocie. Na dalszy plan schodzą nawet tak – zdawałoby się – nienaruszalne kategorie, jak „udane – nieudane”, bo nawet to drugie doczekało się uznania w ramach tak zwanej „myśli słabej”, wyrosłej w nurcie postmodernizmu.

Możemy jednak postulować przyporządkowanie twórczości – wartościom, żywiąc nadzieję, że tak w człowieku, jak i w otaczającym nas świecie będą się one – mimo wszystko – urzeczywistniać. Inaczej sami doprowadzimy do coraz śmieiej głoszonej śmierci człowieka i końca świata. Dialektyka wartości polega na tym, że choć same potrzebują one bytowego podłoża, mają moc – ze swej strony – zwiększania jego metafizycznej mocy.

\*\*\*

Wróćmy, na zakończenie, do metafizyki wartości – do pytania tu najważniejszego: o sposób istnienia wartości. Chodzi przy tym o istnienie wartości *in concreto*, a więc nie o wartość w możności czy ewentualną ideę wartości, lecz o wartość urzeczywistnioną w konkretnym bycie. Jaki sposób istnienia wówczas jej przysługuje? Czy odznacza się jakimś stopniem niezależności bytowej, czy też w swym istnieniu zależna jest od istnienia podmiotu, w którym występuje? A pytanie to dotyczy zarówno wartości rozumianej jako swoisty „egzystencjał” (gdy sama redukuje się do swoistego sposobu istnienia), jak i wartości rozumianej przedmiotowo, w szczególności jako jakość przysługująca samodzielnemu podmiotowi indywidualnemu, na przykład substancji (w Arystotelesowskim sensie tego słowa). Z góry możemy stwierdzić, że wartość dopiero wtedy istnieje realnie, gdy znajduje sens i właściwe miejsce w całokształcie bytu; wydaje się bowiem że sama samodzielnie istnieć nie może.

Wartość, jeśli nie jest bytem idealnym, ideą, jest zawsze wartością *czegoś*. Jaki jest stosunek bytowy między nią, a owym „czymś” – rzeczą, w której

<sup>22</sup> Ibidem, s. 485.

występuje? Z aksjologicznego punktu widzenia możemy stwierdzić, że rzecz jej właśnie zawdzięcza szczególne wyróżnienie, staje się rzeczą wartościową, nabiera swoistej godności, a nawet blasku.

Wartość przedmiotu jest determinowana w swej materii wartościowości przez własności, ewentualnie przez naturę przedmiotu, ale zarazem, skoro tylko zostanie zdeteminowana jako wartość dodatnia, nadaje przedmiotowi pewną *dignitas*, pewien zupełnie nowy aspekt jego istnienia, jakiego by bez niej nigdy nie zdołał osiągnąć. Wynosi go w bycie ponad wszystkie przedmioty wartości pozbawione, które tylko są, istnieją, lecz nic nie „znaczą”<sup>23</sup>.

Jako jakość rzeczy, wartość czerpie z niej jednak swoje własne istnienie. Jest to istnienie własne, ale nie niezależne, przeciwnie – odznacza się zależnością od swego podmiotu, swego egzystencjalnego fundamentu. Z metafizycznego punktu widzenia możemy stwierdzić, że w tym istnieniu *partycypuje*. Wartość jest samoistna w swej istotowej jakości, w swoim „co”, nie posiada jednak samoistnego istnienia. Chcąc zaistnieć, musi zgodzić się na partycypację w bycie samoistnym i samodzielny. Czy od tego bytu jest także egzystencjalnie pochodna? Odpowiedź nie jest łatwa. Wszystko wskazuje na to, że o pochodności można tu mówić w porządku esencjalnym: istota wartości urzeczywistnionej partycypuje w odpowiedniej dla siebie idei – szlachetność w Szlachetności, pobożność w Pobożności, świętość w Świętości, piękno w Pięknie itd. Ale egzystencjalny fundament wartości nie jest ideą. Co więcej, sam jest bytem egzystencjalnie pochodnym, bytem przygodnym. Czerpiąc z niego swe istnienie, wartość dzieli z nim także jego przygodność.

Jak wspomnieliśmy poprzednio, wartość urzeczywistniona nie zawiera w sobie *a priori* gwarancji, że dana jest na zawsze. Z różnych powodów można ją utracić; wystarczy ulec wartości przeciwnej. Teraz widzimy, że istnienie wartości zależy od istnienia jej fundamentu. A ten może okazać się kruchy, łatwy do zniszczenia. Poza tym zawsze grozi mu śmierć. Pamiętamy słowa Pascala: wystarczy kropla rosy, by zniweczony został żywot człowieka.

Wartość człowieka, z uwagi na jego nieunikniony koniec, wydaje się szczególnie zagrożona. Mówimy „wartość”, ale chodzi przecież o całą mnogość wartości, mniej lub bardziej harmonijny (czyli wartościowy!) ich dobór. A śmierć daje swe znaki od początku, od chwili narodzin. Z biegiem czasu staje się coraz widoczna i agresywna. Człowiek – podmiot wartości, słabnie, a tym samym słabnie ich ontyczny fundament. Kres ujawnia się coraz wi-

<sup>23</sup> R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] idem, *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa 1970, s. 234.

doczniej, niezależnie od tego, czy myśli się o nim, czy nie. Jego nadejście, prędzej czy później, jest jedynym pewnikiem, naszym najważniejszym *a priori*. Właśnie *a priori*: wszak doświadczenie końca aż do rzeczywistego końca nie jest nam dane.

Czy wraz z nim znika także wartość człowieka? Wydaje się, że zachodzi tu jakaś wielka tajemnica. Nawet najdalej idący zanik sił żywotnych człowieka nie nicestwi jego wartości. Wprawdzie nie one już ją podtrzymują. Nie on w nich uczestniczy. Wartość człowieka, wartość tej konkretnej osoby, zostaje jakby przeniesiona na inny poziom, w czymś innym znajduje fundament. Niektórzy mówią tu o „aurze” człowieka. Ale w dalszym ciągu wyraźnie jej doświadczamy, widzimy, że *jest*. Trwa niezniszczalna. Trwa – co najdziwniejsze – w naszym świecie, a więc w świecie, w którym z niemałym, być może, trudem była realizowana. Teraz lśni swoim własnym blaskiem, wskazując nim – jakby wstecznie skierowanym promieniem – na swój podmiot.

Czyżby przygodność wartości została przewyciężona? Czy trzeba przyjmując jeszcze jeden możliwy sposób istnienia? Mocniejszy niż tak zwany realny byt, w którym wcześniej uczestniczyła i który umożliwił jej zaistnienie? Obawiam się, że te pytania wykraczają poza kompetencje marnego filozofa. Niech pozostaną otwarte.

## **Human being and the values**

### Summary

The main goal of this article is to present at phenomenological reflection some relations between human being and universal values. Autor of article unites theological and philosophical aspects of human life. It's show being's *conditio*, man's choising and acts in relation to other and to God.