

ŁUKASZ MASKOS-NYSLER

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

ORCID ID: 0000-0003-1305-7770

(NIE)OBECNOŚĆ DOBRA? (NIE)OBECNOŚĆ ZŁA? ROZWAŻANIA O (NIE)ISTNIENIU WARTOŚCI

Celem niniejszego artykułu jest udzielenie odpowiedzi na pytanie: czy, a jeśli tak, to w jaki sposób istnieją wartości? W szczególności przeprowadzone tu rozważania dotyczyć będą kwestii: czy, a jeśli tak, to w jaki sposób istnieją tzw. wartości pozytywne (tytułowe „dobro”) oraz tzw. wartości negatywne (tytułowe „zło”)? Pod względem metodologicznym rozważania te będą miały charakter względnie samodzielnej próby (przyczynku) z zakresu filozofii (etyki) analitycznej. Oznacza to, że chodzi w nich przede wszystkim o krytyczne zrekonstruowanie siatki pojęć i stanowisk, za pomocą których można myśleć o wartościach (w szczególności – o dobru i złu) i ich istnieniu. Wszelkie historycznofilozoficzne odniesienia i egzemplifikacje zasadniczo będą umieszczane w przypisach (poza fragmentem dotyczącym najwyższego dobra i najgorszego zła).

Niniejsze rozważania należałoby rozpocząć od zdefiniowania kluczowego pojęcia – pojęcia wartości. Jako wstępną i roboczą (pragmatyczną albo operacyjną) definicję przyjmijmy, że **wartość** jest to coś, co oddziałuje na podmiot i co ukierunkowuje działanie podmiotu. W zależności od tego, w jaki sposób dana wartość oddziałuje na podmiot i ukierunkowuje jego działanie, można rozróżnić **wartości pozytywne** i **wartości negatywne**. Oddziaływanie wartości pozytywnych

można określić jako atrakcję (przyciąganie), oddziaływanie wartości negatywnych można określić jako repulsję (odpychanie). Wartości pozytywne ukierunkowują działanie podmiotu na ich realizację – (za)istnienie i trwanie („żeby tak było”). Wartości negatywne ukierunkowują działanie na ich przynajmniej względne (tzn. w odniesieniu do danego podmiotu) unicestwienie („żeby tak nie było”).

W jaki sposób istnieją wartości? Zanim rozważymy różne możliwe (i faktyczne – w dziejach filozofii – udzielane) odpowiedzi na to pytanie, zauważmy, że opiera się ono na presupozycji, że jakieś wartości w ogóle istnieją. Stanowisko, które nie podziela tej presupozycji (uznaje ją za fałszywą), to **nihilizm aksjologiczny** (żadne wartości nie istnieją)¹. Gdyby nihilizm aksjologiczny był prawdziwy, to nasze doświadczenie byłoby aksjologicznie zupełnie neutralne, niezróżnicowane, jałowe – wszystkie fenomeny ujawniające się w ramach tego doświadczenia byłyby równie obojętne. Jakkolwiek takie doświadczenie może być niekiedy udziałem niektórych osób, to jednak wydaje się, że jest to doświadczenie marginalne, żeby nie powiedzieć – patologiczne². Większość ludzi przez znaczną

¹ Trudno wskazać jakąś historyczną egzemplifikację tego stanowiska. To, co zwykle określa się mianem „nihilizmu” i kojarzy np. z myślą F. Nietzschego (1844–1900), odpowiada raczej stanowisku, które niżej określone będzie jako „subiektywizm aksjologiczny” i które głosi nie tyle, że w ogóle żadne wartości nie istnieją, ile raczej, że nie istnieją żadne wartości obiektywne (niezależne od podmiotu). Hans Jonas (1903–1993) charakteryzuje to stanowisko następująco: „Wszczęświat, w którym nieobecna jest wewnętrzna hierarchia bytów [...] nie daje już ontologicznej podbudowy dla wartości i pozostawia poszukującą sensu i wartości jaźń ludzką bez reszty samej sobie. [...] Wartości nie dostrzega się w obiektywnej rzeczywistości, lecz postuluje się je w aktach wartościowania. [...] Tak przedstawia się nietzscheańska faza sytuacji, w której na światło dzienne wychodzi europejski nihilizm” (H. Jonas, *Epilog: gnostycyzm, egzystencjalizm, nihilizm*. W: H. Jonas, *Religia gnozy*. Liszki 1994, s. 340–341). Ewentualnie jako konsekwentnego „nihilistę aksjologicznego” można by wskazać Gorgiasza z Leontinoi (480–385 p.n.e.), który w swym zaginionym dziele *O przyrodzie, czyli o niebycie* jako główną tezę głosił: „Nic nie istnieje” (por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. Tom I. Lublin 2008, s. 259–262). Jeśli „nic nie istnieje” (radikalny nihilizm ontologiczny), to, *a fortiori*, „żadne wartości nie istnieją” (radikalny nihilizm aksjologiczny). Trudno jednak nihilistyczną „tezę” Gorgiasza potraktować poważnie. A gdyby ktoś jednak domagał się uzasadnienia tej ostatniej opinii, to wystarczy wskazać, że „teza” ta – „Nic nie istnieje” – obala samą siebie: jeśliby nawet nic poza tą tezą nie istniało, to przecież ona sama istnieje. Co więcej, jeśliby Gorgiasz albo jakikolwiek inny rzecznik tej „tezy” domagał się, aby jednak potraktować ją poważnie jako sformułowaną z roszczeniem do intersubiektywnej ważności, to tym samym w praktyce przyznawałby, że istnieją jakieś wartości (np. prawda albo użyteczność), ze względu na które „teza” ta powinna być intersubiektywnie uznana.

² Jako literacką ilustrację takiego doświadczenia można przywołać powieść Johna Bartha (ur. 1930) *Koniec drogi*. Główny bohater powieści, Jacob Horner, cierpi na przypadłość, która polega właśnie na tym, że wszystkie fakty i związane z nimi możliwości działania ostatecznie wydają mu się równie wartościowe (albo równie bezwartościowe) i która sprawia, że raz po raz popada on w egzystencjalny paraliż: „Kiedy ktoś stoi wobec takiego mnóstwa możliwych wyborów, żaden nie wydaje się zadowalający na dłużej w porównaniu z całą możliwą resztą, chociaż, porównany z każdym innym z osobna, nie sprawia wrażenia pośledniejszego. [...] gdyby czytelnik zechciał uznać tę ostatnią uwagę za metaforę, byłaby ona historią mojego życia w jednym zdaniu [...] Nie istniał powód, aby robić cokolwiek. Moje oczy, jak Winckelmann mało trafnie powiedział o oczach posągów greckich, były niewidzące, wpatrzone w wieczność, sztywno utkwione w ostateczności; w takich przypadkach nie ma powodu, aby robić cokolwiek – nawet zmieniać ogniskową oczu. Być może dlatego posągi stoją spokojnie. Choroba, na którą zapadłem, to *cosmopsis*, kosmiczne spojrzenie. Gdy ktoś na nią zapadnie, zostaje porażony

część swojego życia wydaje się doświadczać oddziaływania wartości i odpowiednio do tego podejmują oni działania ukierunkowane przez te wartości. Na podstawie doświadczenia większości ludzi można więc stwierdzić, że jakieś wartości w jakiś sposób istnieją³.

Powróćmy więc do pytania: w jaki sposób istnieją wartości?

Jedną z historycznych odpowiedzi na tak sformułowane pytanie jest **obiektywizm aksjologiczny** (łac. *obiectum* = przedmiot), czyli stanowisko, które głosi, iż wartości istnieją obiektywnie, tzn. niezależnie od doznającego i działającego podmiotu. W ramach tego stanowiska można rozróżnić dwie jego odmiany: radykalną i umiarkowaną. **Radykalny obiektywizm aksjologiczny** głosi, iż wartości istnieją obiektywnie, tzn. niezależnie od doznającego i działającego podmiotu jako przedmioty idealne (nieprzestrzenne, pozaczasowe, ogólne, wieczne, niezmiennie); przedmioty (byty) realne (istniejące w czasie i przestrzeni, konkretne, jednostkowe, zmienne) są wartościowe o tyle, o ile uczestniczą w idealnych wartościach (realizują je)⁴. **Umiarkowany obiektywizm aksjologiczny** głosi, iż warto-

niczmy ropucha, której zaświeci w oczy pełnym światłem latarka myśliwego, tyle że przy *cosmopsis* nie ma myśliwego i nie ma szybkiej ręki, która skróciłaby ów moment – jest jedynie światło” (J. Barth, *Koniec drogi*. Londyn 1993, s. 7, 101-102).

³ Dla odrzucenia nihilizmu aksjologicznego takie „słabe” uzasadnienie (odwołanie się do doświadczenia większości ludzi) wydaje się wystarczające. Dla odrzucenia tezy „żadne wartości nie istnieją” wystarczy wszak wykazać, że jakaś wartość w jakiś sposób istnieje. Przy zakładanym tutaj rozumieniu wartości (wartość jest to coś, co oddziałuje na podmiot i co ukierunkowuje działanie podmiotu), wystarczy więc wskazać, iż ktoś (choćby jedna osoba!) doświadcza oddziaływania wartości i odpowiednio do tego podejmuje działania ukierunkowane przez tę wartość (niezależnie od tego, w jaki sposób ta wartość istnieje). Wspomniane doświadczenie wydaje się dotyczyć nie tylko jednej osoby, lecz właśnie wielu (większości?) ludzi.

⁴ Stanowisko to należy kojarzyć przede wszystkim z filozofią Platona (427–347 p.n.e.), a w czasach bliższych nam historycznie – Maxa Schelera (1874–1928). Jednym z paradygmatycznych dla radykalnego obiektywizmu aksjologicznego tekstów jest np. następujący fragment *Ucztly* Platona: „Ten, kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega. I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne. I nie ukaże mu się piękno niby twarz albo ręce jakie lub jakakolwiek cząstka cielesna, ani jako słowo, ni wie? a jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś, powiedzmy, stworzenia, ni ziemi, ni nieba, ani czegokolwiek innego, tylko piękno samo w sobie niezmiennie i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka” (Platon, *Uczta*, 210c–211a. Warszawa 1982). To, co w powyższym fragmencie Platon napisał o pięknie, w równym stopniu, według niego, odnosi się do dobra, bo „co dobre, to i piękne” (*Uczta*, 201c). Por. także fragment *Państwa*: „[...] na szczycie świata myśli świeci idea Dobra [...] ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne” (Platon, *Państwo*, ks. VII, 517b–c, Kęty 2003. Odnosnie do kwestii, czy Schelerowską „materialną etykę wartości” można uznać za przykład radykalnego obiektywizmu (idealizmu) aksjologicznego zob. np. M. Węgrzecki, *Scheler*. Warszawa 1975, s. 46–48).

ści istnieją obiektywnie, tzn. niezależnie od doznającego i działającego podmiotu, ale istnieją w przedmiotach (bytach) realnych jako ich szczególne własności⁵.

Inną odpowiedź na pytanie o sposób istnienia wartości stanowi **subiektywizm aksjologiczny** (łac. *subiectum* = podmiot), który głosi, iż wartości istnieją subiektywnie, tzn. w sposób zależny od doznającego i działającego podmiotu, w doznającym i działającym podmiocie. Znow w ramach tego stanowiska można rozróżnić dwie jego odmiany: umiarkowaną i radykalną. **Umiarkowany subiektywizm aksjologiczny** głosi, iż wartości istnieją subiektywnie, tzn. w sposób zależny od doznającego i działającego podmiotu, w doznającym i działającym podmiocie, ale dla wszystkich podmiotów są takie same⁶. **Radykalny subiektywizm aksjologiczny** głosi, iż wartości istnieją subiektywnie, tzn. w sposób zależny od doznającego i działającego podmiotu, w doznającym i działającym podmiocie, ale dla różnych podmiotów mogą być różne (inne)⁷. W swej skrajnej wersji radykalny subiektywizm łączy się z woluntaryzmem (łac. *voluntas* = wola) i głosi, że wartości są każdorazowo ustanawiane przez jednostkowy podmiot mocą zupełnie arbitralnego aktu woli tego podmiotu⁸.

⁵ Stanowisko takie zajmował np. Roman Ingarden (1893–1970). Sprzeciwiał się on zarówno redukowaniu wartości do jakichś czysto subiektywnych stanów, niemających żadnego oparcia w obiektywnej (pozapodmiotowej) rzeczywistości, jak i uznawaniu wartości za jakieś samodzielnie istniejące, idealne przedmioty: „[...] wartości nie są nigdy czymś osobno dla siebie istniejącym, lecz zawsze są wartością czegoś” (R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach?* W: R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. III. Warszawa 1970, s. 228). Por. Ł. Maskos-Nysler, *Czym są i w jaki sposób istnieją wartości? Rekolacje Ingardenowskie*. <https://ewst.pl/2020/12/czym-sa-i-w-jaki-sposob-istnieja-wartosci-rekolacje-ingardenowskie/> [dostęp 13.02.2022].

⁶ Jakkolwiek I. Kant (1724–1804) nie posługiwał się pojęciem „wartości” (jego etyka stanowi paradygmatyczny przypadek etyki deontologicznej, a nie aksjologicznej), to jednak stanowisko umiarkowanego subiektywizmu aksjologicznego można by kojarzyć właśnie z filozofią Kanta. Umiarkowany subiektywizm aksjologiczny stanowiłby rozszerzenie na dziedzinę wartości Kantowskiego transcendentalizmu, który „obiektywny” (rozumiany tu jako „konieczny” i „uniwersalny”) charakter ludzkiego poznania ugruntowywał właśnie w podmiotowych, ale zarazem koniecznych i uniwersalnych warunkach procesu poznania („aprioryczne formy zmysłowości” i „kategorie intelektu”). Próbę takiego rozszerzenia stanowiła wspomniana wcześniej fenomenologiczna „materialna etyka wartości” M. Schelera, ale doprowadziła ona do przekroczenia (umiarkowanego) subiektywizmu w stronę (radykalnego?) aksjologicznego obiektywizmu. Kwestią relacji pomiędzy etyką Kanta a etyką Schelera zajmował się m.in. Karol Wojtyła – św. Jan Paweł II (1920–2005), który o Schelerze pisał właśnie, iż „przeszedł z pozycji aprioryzmu i subiektywizmu na pozycje obiektywizmu” (K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*. W: K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin 1991, s. 171).

⁷ Stanowisko to może być kojarzone z myślą Jeana-Paula Sartre’a (1905–1980). Sartre kwestionuje nie tylko obiektywne (teistyczne lub idealistyczne) ugruntowanie wartości w Bogu lub w „świecie idei”, ale też subiektywne ugruntowanie wartości we wspólnej wszystkim ludziom, takiej samej dla wszystkich „naturze ludzkiej”; por. J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Warszawa 1998, s. 36–40.

⁸ Tu znow przykładem może być F. Nietzsche. Jeszcze raz H. Jonas: „Wartości nie dostrzega się w obiektywnej rzeczywistości, lecz postuluje w aktach wartościowania. Cele, jako funkcja woli, są wyłącznie mym własnym tworem. W miejsce widzenia staje wola, której temporalny charakter wyrukuje ponadczasowość »dobra samego w sobie«” (H. Jonas, *Epilog...*, s. 341).

Według obiektywizmu aksjologicznego wartości istniałyby nawet wtedy, gdyby nie istniał żaden doznający i działający podmiot, który miałby się tymi wartościami kierować w swoim postępowaniu – wartości w swoim istnieniu są od jakiegokolwiek podmiotu zupełnie niezależne. Według subiektywizmu aksjologicznego wartości istniałyby nawet wtedy, gdyby nie istniała żadna obiektywna (pozapodmiotowa) rzeczywistość – wartości w swoim istnieniu są od obiektywnej rzeczywistości zupełnie niezależne; natomiast gdyby nie istniał żaden podmiot, wówczas nie istniałyby też żadne wartości – to podmiot niejako wnosi wartości w rzeczywistość. Oba te stanowiska wydają się adekwatnie rozpoznawać jakiś aspekt naszego doświadczenia wartości. Obiektywizm trafnie zauważa, że wartości zawsze są wartościami czegoś. Subiektywizm trafnie zauważa, że wartości zawsze są wartościami dla kogoś. Obiektywizm trafnie rozpoznaje, że autentyczne wartości nie zależą od woli podmiotu, lecz raczej tę wolę kształtują (pociągają, odpychają). Subiektywizm trafnie rozpoznaje, że różne podmioty w różny sposób identyfikują wartości i reagują na nie. Każde z tych dwóch stanowisk absolutyzuje jedną stronę doświadczenia aksjologicznego (obiektywizm – przedmiotową, subiektywizm – podmiotową), jednocześnie zapoznając drugą (obiektywizm – podmiotową, subiektywizm – przedmiotową). Wydaje się przy tym, że dokonywana przez obiektywizm (a zwłaszcza przez radykalny obiektywizm) absolutyzacja przedmiotowego charakteru wartości motywowana jest chęcią utrwalenia wartości⁹, jak i upowszechnienia, uniwersalizacji wartości (sprawienia, aby każdy podmiot kierował się określonymi wartościami). Z kolei dokonywana przez subiektywizm (a zwłaszcza przez radykalny subiektywizm) absolutyzacja subiektywnego charakteru wartości wydaje się być w dużej mierze motywowana chęcią obrony podmiotu przed narzucaniem mu przez inne podmioty jakichś rzekomo „uniwersalnych” wartości.

Stanowiskiem najbardziej adekwatnym, które przekracza jednostronność obu wcześniej omówionych stanowisk, jest **interakcjonizm aksjologiczny**¹⁰. Głosi ono,

⁹ Por. J. Dewey, *Filozofia w poszukiwaniu niezmiennego*. W: *Filozofia współczesna*. Tom 2. Red. Z. Kudero-wicz, Warszawa 1983, s. 181: „Wielu ludzi, postawionych wobec ulotnego i wątpliwego przejawiania się wartości w doświadczeniu, znajduje osobliwą pociechę rzutując doskonałą formę dobra w dziedzinę esencji lub w niebiosa ponad ziemskimi chmurami, gdzie ich prawomocność, jeśli nie istnienie, okazują się całkowicie nienaruszalne”.

¹⁰ Zarysowana tutaj koncepcja interakcjonizmu aksjologicznego zainspirowana jest m.in. filozofią Johna Deweya (1859–1952), a w szczególności Deweyowską metafizyką, w której kategoria „interakcji”, obok kategorii „różnorodnej wielości” i kategorii „zmiany”, jest jedną z trzech podstawowych kategorii metafizycznych; por. J. Dewey, *The Subject-Matter of Metaphysical Inquiry*. W: *The Middle Works of John Dewey, 1899–1924, Volume 8: 1915*. Red. J. A. Boydston, Carbondale and Edwardsville, 1979, s. 3–13. Spośród współczesnych filozofów najbliższy chyba omawianemu tutaj stanowisku był Mario Bunge (1919–2020). Por. M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy. Volume 8. Ethics: The Good and the Right*. Dordrecht–Boston–Lancaster 1989, s. 13: „W rzeczywistym świecie nie ma jakichś wartości sa-

iz wartości istnieją (pojawiają się) w ramach interakcji (wzajemnych oddziaływań) doznających i działających podmiotów z ich (fizyczno-chemicznym, biologicznym, społecznym i kulturowym) otoczeniem. W myśl tego stanowiska wartości pojawiają się niejako pomiędzy podmiotem a przedmiotem (przedmiotami) i nie są ani wyłącznie obiektywne, ani wyłącznie subiektywne. Wartość jest zawsze wartością czegoś dla kogoś. Zarówno podmiot z jego wewnętrzną charakterystyką (uposażeniem), jak i przedmiot z jego wewnętrzną charakterystyką (uposażeniem) w swym wzajemnym oddziaływaniu współkonstytuują wartość. Jeśli to wzajemne oddziaływanie podmiotu i przedmiotu generuje jakość atrakcji (przyciągania), sprawiającą, że podmiot chce je podtrzymywać albo nawet wzmacniać lub pogłębiać, to jest tym samym nośnikiem wartości pozytywnej. Jeśli to wzajemne oddziaływanie podmiotu i przedmiotu generuje jakość repulsji (odpychania), sprawiającą, że podmiot chce je powstrzymać, to jest tym samym nośnikiem wartości negatywnej. Wartości (zarówno pozytywne, jak i negatywne) nie istnieją więc ani bez podmiotu, ani bez przedmiotu. Istnienie wartości jest dynamiczne (zmiennie) i zależy od zmiennych podmiotowych (subiektywnych) i przedmiotowych (obiektywnych) uwarunkowań.

Czy jednak istnieje wiele różnych wartości, czy może tylko jakaś jedna wartość? Stanowisko głoszące, iż istnieje tylko jedna wartość to **monizm aksjologiczny**. Jednak i to stanowisko wydaje się być niezgodne z ludzkim doświadczeniem. Gdyby istniała tylko jedna wartość, to życie i działanie każdego człowieka w całości i w każdym swoim momencie podporządkowane byłoby oddziaływaniu tej jednej jedynej wartości i ukierunkowane byłoby na jej realizację (lub unicestwienie). Wydaje się, że tak nie jest, tzn. że ludzie w ciągu swojego życia doświadczają wielu różnych wartości i – odpowiednio do tego doświadczenia – angażują się w wiele różnych działań ukierunkowanych przez te wartości (**pluralizm aksjologiczny**).

Pewną modyfikacją albo umiarkowaną wersją monizmu aksjologicznego mogłoby być stanowisko, które odwołuje się do rozróżnienia **wartości ostatecznych** (ich realizacja lub unicestwienie byłoby celem samym w sobie) i **wartości instrumentalnych** (ich realizacja lub unicestwienie byłoby środkiem służącym realizacji lub unicestwieniu jakichś innych wartości). Taki **umiarkowany monizm aksjolo-**

mych w sobie, tak jak nie ma kształtów czy ruchów samych w sobie. W rzeczywistości istnieją tylko organizmy, które wartościują pewne rzeczy (a wśród nich też same siebie), w zależności od stanu, w jakim one, jak i wartościowane przez nie rzeczy się znajdują oraz w zależności od zmian, jakim one, jak i wartościowane przez nie rzeczy podlegają. [...] Wartości są zatem własnościami [...] relacyjnymi [...]. To relacyjne ujęcie wartości przeciwstawia się ujęciu absolutystycznemu [„obiektywistycznemu”, w przyjętej w niniejszym artykule terminologii – LMN], zgodnie z którym wartości albo istnieją same w sobie, albo istnieją w wartościowych rzeczach”.

giczny głosiłby, że istnieje tylko jedna wartość ostateczna (albo pozytywna, albo negatywna), ale przyznawałby zarazem, że istnieje wiele wartości instrumentalnych (prowadzących albo do realizacji, albo do unicestwienia tej wartości ostatecznej). Różne historyczne koncepcje *summum bonum* (najwyższego dobra, a zarazem ostatecznego celu ludzkiego działania) albo *summum malum* (najgorszego zła, a zarazem tego, czego najbardziej należy unikać) wydają się wskazywać na różne, pozytywne albo negatywne, wartości ostateczne. Taką pozytywną wartością ostateczną jest na przykład na gruncie etyki Arystotelesowskiej szczęście (gr. εὐδαιμονία)¹¹, a na gruncie etyki chrześcijańskiej – zbawienie (gr. σωτηρία, łac. *salvatio*). Przykładem negatywnej wartości ostatecznej jest na gruncie etyki buddyjskiej (uwarunkowane) istnienie (sansk. *saṃsāra*).

Czy jednak istnienie jakiejś jednej wartości ostatecznej (pozytywnej lub negatywnej) z konieczności wyklucza istnienie jakiejś innej wartości ostatecznej, a w szczególności – przeciwnej wartości ostatecznej? Przywołane wcześniej historyczne przykłady nie dają jednoznacznej odpowiedzi w tej kwestii. W przypadku etyki Arystotelesa trudno mówić o jakimś *summum malum*, które byłoby przeciwieństwem szczęścia (gr. εὐδαιμονία). W przypadku etyki chrześcijańskiej *summum bonum*, jakim jest zbawienie (gr. σωτηρία, łac. *salvatio*), wydaje się odpowiadać *summum malum*, jakim jest potępienie (gr. κατάκριμα lub καταδίκη, łac. *damnatio*). Z kolei w etyce buddyjskiej *summum malum*, jakim jest (uwarunkowane) istnienie (sansk. *saṃsāra*), wydaje się odpowiadać *summum bonum*, jakim jest przerwanie albo zakończenie (uwarunkowanego) istnienia (sansk. *nirvāṇa*). Jeśli jednak w przypadku tradycyjnej etyki chrześcijańskiej potępienie było w jakiś określony sposób charakteryzowane¹², to w przypadku etyki buddyjskiej przerwanie albo zakończenie (uwarunkowanego) istnienia (sansk. *nirvāṇa*) niejako z założenia wymyka się jakimkolwiek określeniom¹³. Można by więc powiedzieć,

¹¹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1097a–b, Warszawa 2011, s. 87–88: „Wróćmy znowu do tego dobra, którego szukamy, i do pytania, czym ono może być. [...] najwyższe jednak dobro zdaje się być czymś ostatecznym. [...] Temu określeniu odpowiada – wedle powszechnego mniemania – najbardziej szczęście; do szczęścia bowiem dążymy zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego, zaszczytów natomiast, przyjemności, rozumu i wszelkiej dzielności pragniemy wprowadzić także dla nich samych (pragnęlibyśmy bowiem każdej z tych rzeczy, nawet gdyby nam nic z nich nie przychodziło), czynimy to jednak również dla szczęścia, w przekonaniu, że dzięki tym rzeczom będziemy szczęśliwi. Szczęścia natomiast nikt nie pragnie dla wspomnianych rzeczy ani w ogóle dla niczego innego poza nim”.

¹² Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XXI, rozdz. IX *O piekle i jakości kar wiecznych*. Kęty 2002, s. 873–874. Por. także Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. 34: *Rzeczy ostateczne* (*Supp. 87–101*). Londyn 1986. Zob. zwł. *Zagadnienie 97: Kara potępionych* oraz *Zagadnienie 98: Wola i myśl potępionych*. Jakkolwiek wartość tej części *Sumy*, jako skompilowanej już po śmierci Tomasza z Akwinu przez jego osobistego sekretarza Reginalda z Piperno (ok. 1230–ok. 1290), bywa kwestionowana, to jednak przywoływane tu fragmenty dają jakiś wgląd w tradycyjne chrześcijańskie rozumienie *summum malum*.

¹³ Por. np. „opis” *nirwany* zawarty w jednej z sutr kanonu palijskiego: „Uczniowie, jest taka dziedzina, gdzie nie ma ani ziemi, ani wody, ani ognia, ani powietrza; nieskończonej przestrzeni, nieogra-

że w przypadku etyki chrześcijańskiej mamy do czynienia nie tyle z umiarkowanym monizmem aksjologicznym, ile z **umiarkowanym dualizmem aksjologicznym**, gdzie jednej pozytywnej wartości ostatecznej (zbawieniu) odpowiada jedna negatywna wartość ostateczna (potępienie). Natomiast w przypadku buddyzmu mielibyśmy do czynienia z konsekwentnym umiarkowanym monizmem aksjologicznym, gdzie wskazana jest tylko jedna negatywna wartość ostateczna (przerwanie albo zakończenie [uwarunkowanego] istnienia). W każdym razie sam fakt istnienia wielu historycznych koncepcji *summum bonum* i *summum malum* wydaje się dodatkowo wspierać (przynajmniej jako roboczą hipotezę) stanowisko **pluralizmu aksjologicznego**, które głosi, że istnieje wiele wartości.

Co więcej, wydaje się, że istnieje nie tylko wiele indywidualnych (jednostkowych) wartości, ale że istnieje też wiele rodzajów wartości, tzn. że poszczególne wartości mogą mieć jakieś cechy wspólne, pozwalające łączyć je w grupy albo „rodziny”. W obrębie każdej grupy składające się na nią wartości wydają się różnić swoją „wysokością”, „ważnością” albo „mocą”. Posługując się pojęciami zaczerpniętymi z dziedziny matematyki, można by się przy tym zastanawiać, czy zbiór wartości (założmy, że jest częściowo uporządkowany) jest zbiorem liniowo uporządkowanym, tzn. czy dowolne dwa elementy tego zbioru są porównywalne, oraz czy jest zbiorem dobrze uporządkowanym, tzn. czy dla dowolnego podzbioru tego zbioru da się wyróżnić wartość najmniejszą? **Optymizmem (racjonalizmem) aksjologicznym** nazwijmy pogląd, zgodny z którym *uniwersum* wartości jest właśnie zbiorem dobrze uporządkowanym. Oznaczałoby to, że w sytuacji konfliktu wartości zawsze zasadniczo możliwe jest jednoznaczne rozstrzygnięcie, która wartość powinna ukierunkowywać działanie podmiotu. **Pesymizm (sceptycyzm) aksjologiczny** głosiłby z kolei, że zbiór wartości nie jest ani dobrze, ani nawet liniowo uporządkowany. Oznaczałoby to, że w sytuacji konfliktu wartości ustalenie ich hierarchii (a tym samym kierunku działania) może być zasadniczo niemożliwe, i to nie tylko dlatego, że np. różne wartości mogą w ramach tej hierarchii zajmować tę samą pozycję, ale również dlatego, że niektóre wartości mogą być w ogóle nieporównywalne. Nie przesądzając ostatecznie, który z tych dwóch poglądów jest prawdziwy, wypada zauważyć, iż dramat (a niekiedy tragedia) życia moralnego w dużej mierze polega właśnie na tym, że w naszym doświadczeniu ujawnia się wiele różnych wartości, należących do różnych, czasem niewspółmier-nych – wydawałoby się – grup, i trudno jest *a priori* rozstrzygnąć (o ile w ogóle

niczonej świadomości, nie ma też nicości, postrzegania ani też braku postrzegania. Nie ma tam ani tego świata ani innego, słońca ani księżyca. Nie nazywam tego przychodzeniem ani odchodzeniem, ani znieruchomieniem, ani śmiercią, ani narodzinami. Jest to bez podstawy, przemiany czy stałości. Uczniowie, oto kres bólu i troski” (*Udana*, VIII. W: *Buddyzm*. Red. J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz, Kraków 1987, s. 73).

to możliwe), jaką hierarchię tych wartości powinniśmy przyjąć i którymi spośród nich powinniśmy się kierować¹⁴.

Podsumowując, jako roboczy rezultat niniejszych rozważań, można przedstawić następujące tezy. Wartości istnieją (wbrew nihilizmowi aksjologicznemu). Wartości istnieją (pojawiają się) w ramach interakcji (wzajemnych oddziaływań) podmiotu i obiektywnej (pozapodmiotowej) rzeczywistości (interakcjonizm aksjologiczny). Istnieją zarówno wartości pozytywne (dobro), jak i wartości negatywne (zło). Istnieje wiele wartości (pluralizm aksjologiczny). Ustalenie apriorycznej hierarchii wszystkich wartości wydaje się trudne albo wręcz niemożliwe (pesymizm [sceptycyzm] aksjologiczny).

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*. Warszawa 2011.
- Augustyn Św., *Państwo Boże*. Kęty 2002.
- Barth J., *Koniec drogi*. Londyn 1993.
- Berlin I., *O dążeniu do ideału*. W: I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*. Warszawa 1991, s. 17–44.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*. Warszawa 1991.
- Buddyzm*. Red. J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz, Kraków 1987.
- Bunge M., *Treatise on Basic Philosophy*. Vol. 8. *Ethics: The Good and the Right*. Dordrecht–Boston–Lancaster 1989.
- Dewey J., *Filozofia w poszukiwaniu niezmiennego*. W: *Filozofia współczesna*. T. 2. Red. Z. Kuderowicz, Warszawa 1983, s. 175–185.
- Dewey J., *The Subject-Matter of Metaphysical Inquiry*. W: *The Middle Works of John Dewey, 1899–1924*. Vol. 8: 1915. Red. J. A. Boydston, Carbondale and Edwardsville 1979, s. 3–13.

¹⁴ Ten tragiczny rys uniwersum wartości został już rozpoznany w czasach starożytnych, chociażby w greckich tragediach. Dwoma współczesnymi filozofami, którzy dokonali podobnego rozpoznania byli Isaiah Berlin (1909–1997) i Leszek Kołakowski (1927–2009). Por. I. Berlin, *O dążeniu do ideału*. W: I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*. Warszawa 1991, s. 28, 33–34, 35: „[...] nie wszystkie najwyższe wartości, do których tak dzisiaj, jak i w przeszłości ludzkość dążyła, dają się koniecznie ze sobą pogodzić. [...] wartości mogą ze sobą kolidować – dlatego właśnie nie można pogodzić odmiennych cywilizacji. Nie do pogodzenia mogą być wartości różnych kultur albo różnych grup z tej samej kultury, albo moje i twoje. [...] Wartości mogą się z łatwością zderzać nawet w sercu pojedynczego człowieka i nie oznacza to wcale, że – jeśli tak się dzieje – jedno muszą być prawdziwe, a drugie fałszywe. [...] Owe kolizje wartości biorą się z samej istoty tego, czym są one i czym jesteśmy my”. Por. także L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*. W: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968. Tom 2*. Warszawa 1989, s. 157–158: „[...] przeciwieństwa wartości nie płyną z ich nadużycia, a więc nie są pozorne i przewyżczalne przez zdrowy umiar; przeciwieństwa te są immanentne światu wartości i nie mogą zostać pogodzone w żadnej syntezie harmonizującej. [...] Rzeczywistość wartości jest niekonsekwentna, to znaczy składa się z elementów antagonistycznych, których pełne uznanie jednocześnie jest niemożliwe, a z których każdy zarazem domaga się uznania całkowitego. Nie jest to sprzeczność logiczna, ponieważ wartości nie są tezami teoretycznymi. Jest to sprzeczność świata ludzkich zachowań”.

- Filozofia współczesna*. T. 2. Red. Z. Kuderowicz, Warszawa 1983.
- Ingarden R., *Studia z estetyki*. T. III. Warszawa 1970.
- Jonas H., *Religia gnozy*. Liszki 1994.
- Kołąkowski L., *Pochwała niekonsekwencji*. W: L. Kołąkowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*. T. 2. Warszawa 1989, s. 154–160.
- Kołąkowski L., *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*. T. 2. Warszawa 1989.
- Maskos-Nysler Ł., *Czym są i w jaki sposób istnieją wartości? Rekolekcje Ingardenowskie*. <https://ewst.pl/2020/12/czym-sa-i-w-jaki-sposob-istnieja-wartosci-rekolekcje-ingardenowskie/> [dostęp 13.02.2022].
- Platon, *Państwo*. Kęty 2003.
- Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*. Warszawa 1982.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*. T. I. Lublin 2008.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Warszawa 1998.
- The Middle Works of John Dewey, 1899–1924*. Vol. 8: 1915. Red. J. A. Boydston. Carbondale and Edwardsville 1979.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. 34: *Rzeczy ostateczne (Supp. 87–101)*. Londyn 1986.
- Węgrzecki M., *Scheler*. Warszawa 1975.
- Wojtyła K., *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schellera*. W: K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin 1991, s. 159–180.
- Wojtyła K., *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin 1991.

**(Non)Reality of Goodness? (Non)Reality of Evil?
Some Considerations about (Non)Existence of Values**

A b s t r a c t

The aim of this paper is to take into consideration the question: do values exist, and, if yes, what is their mode of existence? The negative answer (axiological nihilism) is rejected as falsified by common experience of values. Then, after presenting two traditional answers (objectivism, subjectivism), axiological interactionism is presented as the most adequate position. According to it, values are phenomena emerging from multi-level interactions of living subjects with their physical, biological, social, and cultural environment. The radical pluralism of values is also recognized.

Key words: values, objectivism, subjectivism, interactionism, pluralism

Słowa kluczowe: wartości, obiektywizm, subiektywizm, interakcjonizm, pluralizm