

Tomasz Leś

Kilka uwag o istnieniu wartości z uwzględnieniem problematyki wychowawczej

Na łamach „Horyzontów Wychowania” problematyka wartości podejmowana jest stosunkowo często. Jeżeli nie są to rozważania wprost, to przynajmniej *implicite*. Numer 3/2004 (6) *Wychowanie w świecie wartości i antywartości* zasadniczo w całości poświęcony jest temu zagadnieniu. Warto jednak do niego wrócić. Przemawia za tym co najmniej kilka powodów. Po pierwsze, wartości ze względu na swą naturę nie ujawniają się w pełni, istnieje zatem potrzeba nieustannego pogłębiania refleksji nad nimi. Po drugie, wydaje się, że są koniecznym elementem ludzkiego bycia w świecie, jak pisał Józef Tischner:

Nasz obecny świat jest niewątpliwie światem jakichś wartości, a my w nim jesteśmy istotami czytającymi wartości¹.

Po trzecie wreszcie – i jest to argument mniej ogólny – stanowią one nieodłączny element wiedzy pedagogicznej, konstytuujący każdy proces wychowawczy, z jednej strony uzasadniający jego sens, z drugiej – wyznaczający horyzont oddziaływań wychowawczych. Nierzadko stanowią też swoistą metodę w omawianym procesie.

Rozważania zawarte w przedstawionym artykule mają charakter ogólny i zarazem podstawowy². Dotyczą przede wszystkim zagadnienia istnienia wartości. We wstępie wspominam krótko o warunkach możliwości uprawiania samej refleksji nad wartościami, dalej o ich statusie ontologicznym, natomiast końcowa część dotyczy pedagogicznych implikacji przyjęcia danych koncepcji wartości.

¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 479.

² Taki charakter rozważań determinuje pewną wybiórczość w przedstawianiu problematyki i z pewnością nie zawsze uprawnioną generalizację.

Człowiek jest zawsze „pomiędzy”. Pomiędzy tym, kim jest „tu i teraz”, a jednocześnie tym, kim być może. Jego naturę wyznacza z jednej strony fakt przynależności do świata zwierząt, a z drugiej – możliwość transcendowania praw tego porządku. Jednak ta jego „graniczna” natura, ta swoista jej paradoksalność otwiera drogę do rozważań na temat wartości. Człowiek spełnia bowiem warunek o charakterze podmiotowym, który nazwać można warunkiem wolności. Negatywne rozstrzygnięcie tezy o ludzkiej wolności zamyka drogę do refleksji aksjologicznych, jako że „podmiotem doświadczenia wartości jest podmiot wolny”³.

W przypadku człowieka wolność jest jednak specyficznie rozumiana. Pojęcie to stanowi tu raczej pewien moment w continuum: pomiędzy absolutnym zdeterminowaniem, wiążącym człowieka ze światem praw fizyki, w którym wszelkie zdarzenia w przyszłości są już przesądzone a wolnością absolutną. Wolność ludzka byłaby zatem możliwością wyboru działania, ale ograniczoną, co do natury działającego podmiotu. Roman Ingarden, rozważając problematykę odpowiedzialności jako wartości, podkreślał konieczność spełnienia omawianego warunku. Pisał, że osoba musi

mieć w sobie centrum działania, które umożliwi jej uchwycenie inicjatywy, a zarazem mieć w swojej budowie urządzenia obronne, aby nie przeszkadzano jej w działaniu⁴.

I dalej:

Działająca osoba (pewna jedność tworząca jedność wraz z ciałem) musi tworzyć system względnie izolowany i to system całym szczególnego rodzaju, który nie jest możliwy u rzeczy martwych, a który także nie u wszystkich istot żywych może się zrealizować⁵.

Zaznaczony wyżej warunek podmiotowy jest konieczny, ale niewystarczający. Nie przesądza zatem jeszcze o możliwości uprawiania samej aksjologii. Tym drugim warunkiem – przed-

³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 482.

⁴ R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 133.

⁵ Tamże, s. 134.

miotowym, jest założenie „istnienia”⁶ wartości. O ile jednak wydaje się, że wolność podmiotu przyjmuje się bez większych różnic definicyjnych na gruncie każdej teorii wartości, to „istnienie” przedmiotu rozważań staje się w każdej teorii zasadniczo różne. Spór dotyczy przede wszystkim statusu ontologicznego wartości. Tym zagadnieniem chciałbym się teraz zająć.

Człowiek jako osoba staje się „jakiś” przede wszystkim poprzez swe mniej lub bardziej świadome wybory. Przedmioty wyboru doświadczane są jako coś cennego, coś, co powinno zaistnieć lub nie. O wszystkim tym, co uznajemy, że powinno zostać zrealizowane jako cel naszego działania możemy orzec, że „jest wartościowe” lub „jest wartością” i analogicznie, o tym, co nie powinno, jako sprzeczne z naszym dążeniem, „nie jest wartościowe”, „nie jest wartością”. Podobnie orzeka się o przedmiotach (rzeczach), o ile uznaje się je za w jakiś sposób cenne. Niekiedy mamy też do czynienia z innym rodzajem wypowiedzi. Mówimy wtedy, że „coś jest wartością samą w sobie”, mając na myśli pewne szczególne byty. W przypadku pierwszym „wartość” oznacza zazwyczaj pewną cechę relatywną do kryterium uznanego przez sam podmiot lub grupę podmiotów. Jest tak wtedy, gdy wypowiadamy sądy typu: „(Ta konkretna) książka jest wartościowa” (jest przedmiotem wyboru ze względu na wiedzę, której danej osobie dostarcza) lub „bycie uczynnym jest czymś wartościowym” (ze względu na postulowane dobro drugiego człowieka). W przypadku drugim („coś jest wartością samą w sobie”) jest inaczej. Tutaj postuluje się coś, co w sposób realny ma „przystąpiwać” danemu bytowi. Wtedy wyrażenie „jest wartością samą w sobie” oznacza nie cechę relatywną, ale jakąś zakładaną – istotną. Tego typu zdania to raczej zdania tożsamościowe. Jest tak na przykład, gdy mówimy: „Człowiek jest wartością samą w sobie”. Jednak różnica między wyróżnionymi użyciami omawianego wyrażenia ma charakter raczej językowy niż realny (tj. ontologiczny). Nie znaczy to, że człowiek nie może być uznany za wartość samą w sobie. Może być, ale relatywnie do kryterium, które wynika z postulatów metafizycznych czy na przykład religijnych.

W języku potocznym i w filozofii zaobserwować można odmiennie rozumienie tego, czym jest wartość, co zarazem wska-

⁶ Nie przesądza się tu jeszcze o sposobie istnienia (intencjonalny, realny, idealny).

zuje na różnorodność kryteriów. Nierzadko jest też i tak, że rozumienia te są znaczeniowo sprzeczne. Coś, o czym ja mówię, że jest wartościowe nie musi być takie dla kogoś innego.

Czy zatem jest coś wspólnego dla różnych sposobów użycia tego wyrażenia, co stanowiłoby kryterium dla orzekania? Bardzo ogólnie można by odpowiedzieć, że byłoby to coś, co w danej, postulowanej ontologii uznawane jest za godne pożądanía (w szerokim sensie), a co jednocześnie spełnia kryterium uznane za nieredukowalne. Wtedy jednak pozostałobyśmy na poziomie wielości i musielibyśmy zaakceptować ewentualną sprzeczność w poszczególnych użyciach omawianego wyrażenia. Takie rozstrzygnięcie tego problemu może się wydać niezadowolające. Można więc zadać kolejne pytanie: czy jest jakieś kryterium dla użycia tego wyrażenia, które przekracza te prywatne ontologie? Jest to zarazem pytanie o status ontologiczny wartości. Jeżeli odpowiedź jest negatywna, tj. jeżeli wartości nie istnieją niezależnie od podmiotów poznających, to będziemy musieli zaakceptować partykularność w tej kwestii, jeśli natomiast odpowiedź jest pozytywna, to, po pierwsze, będzie to „łatwiejsze” o tyle, o ile dysponujemy jednym (Jednym) kryterium nadrzędnym, a po drugie „trudniejsze” o tyle, o ile uzasadnienie dla takiej tezy nie może się opierać na przesłankach empirycznych.

Zwolennicy tezy o nieistnieniu wartości jako bytów niezależnych od podmiotów poznających twierdzą, że sądy wartościujące nie mają wartości logicznej: nie są ani fałszywe, ani prawdziwe w klasycznym rozumieniu prawdziwości. Wartość jest tworem podmiotu lub grupy podmiotów. Istnieje ona o tyle, o ile istnieje sam podmiot, który zarazem jest jej nośnikiem. To, co nią nazywamy, jest jedynie pewnym przeżyciem emocjonalnym lub też konwencjonalną miarą dla oceny obiektów⁷. Jednak nie ma przedmiotu owych emocji i nie ma bezwzględnego kryterium dla ocen oprócz kryterium podmiotowo-poznawczego, subiektywnego. Odrzucenie tezy o istnieniu wartości implikuje jedną tylko drogę do ich poznania, jest to droga zmysłowo-empiryczna⁸, która jednocześnie będąc racją dla istnienia, staje się końcem tej drogi.

⁷ Por. J. Lipiec, *W przestrzeni wartości. Studia z ontologii wartości*, Kraków 1992, s. 9.

⁸ Por. tamże, s. 9.

Wartość powstaje w podmiocie i przenosi się na przedmiot (ściślej: na jego przedstawiony obraz) dzięki stylistyce wypowiedzi wartościującej. Naprawdę bowiem wartość nie przekracza swym zasięgiem granic przeżyć podmiotowych⁹.

Genezy tego stanowiska można się doszukiwać już w starożytności. Tezę o relatywności cnoty głosili sofisci, dla których miała ona charakter praktyczny, utylitarny i względny,

nie ma wiedzy jednej, jedynej i pewnej – jest tylko wiedza lepsza, to znaczy lepiej, bardziej przekonująco dowiedziona, lub gorsza – to znaczy taka, którą się udało odeprzeć, która nie zdobyła sobie uznania. Relatywne są również wartości – dobre jest to, co jako dobre zostanie wskazane i przyjęte¹⁰.

W czasach późniejszych stanowisko takie reprezentował między innymi D. Hume i H. Spencer¹¹, a bardziej współcześnie M. Schlick. Dwaj pierwsi wymienieni filozofowie reprezentowali stanowisko raczej umiarkowane¹². Wartość swoją – podstawę bytową nie odnajduje w jakimś postulowanym bycie absolutnym, czy czymś w rodzaju platońskiej idei, ani też w podmiocie poznawczym. Dla Huma kryterium uznania czegoś za moralne, dobre była użyteczność. To ona decyduje, jakie normy obowiązują, a jakie nie. Konsekwencją takiego stanowiska była próba zbudowania etyki nie z założeń metafizycznych, a faktów empirycznych, dzięki metodzie eksperymentalnej¹³. Spencer utrzymywał natomiast, że tym, co dobre jest to, co służy utrzymaniu życia, natomiast złe to, co celowi temu przeciwne. W związku z tym, że warunki życia się zmieniają, zmieniać się muszą i normy postępowania¹⁴.

⁹ Tamże, s. 11.

¹⁰ I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 2001, s. 68.

¹¹ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 46-47 oraz 53-55.

¹² Trudno stwierdzić, czy takie stanowisko, jakie prezentuje Hume i Spencer, w którym za kryterium przyjmuje się użyteczność lub przetrwanie gatunku, jest jeszcze subiektywizmem, czy już obiektywizmem w kwestii wartości. Przyjmuję tu, że jest to subiektywizm.

¹³ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 45-46.

¹⁴ Por. tamże, s. 54.

Skrajną wersję stanowiska odrzucającego obiektywne i absolutne istnienie wartości przyjmował M. Schlick. W. Stróżewski, charakteryzując jego koncepcję, pisze tak:

Wartości rozumiane czy to jako autonomiczne byty, czy obiektywne własności rzeczy, nie istnieją. Hipoteza ich absolutnego bytu jest hipotezą jałową. (...) Naprawdę istnieją one tylko ze względu na nas, tylko o tyle, o ile są dostrzegane w naszym życiu uczuciowym. Są relatywne wobec aktów porównawczych i wyborczych, które dopiero sprawiają, że wartość pojawia się w ogóle w świecie. A zarazem są subiektywne, gdyż uzasadniają je akty sprowadzają się do podmiotowych stanów emocjonalnych¹⁵.

Przedstawione wyżej stanowisko, które można by nazwać subiektywizmem w kwestii wartości, wynika z przyjęcia takiej ontologii, w której wszystko to, co przekracza możliwe ludzkie doświadczenie zmysłowe nie może być uznane za istniejące. Zatem cenne i godne pożądania może być też tylko to, co nie przekracza tej sfery. Sama wartość, o ile istnieje, to istnieje względnie; względem podmiotu poznającego lub uznanego kryterium tego rodzaju, co na przykład użyteczność. Inaczej jest w kolejnej koncepcji, która zostanie przedstawiona. Zakłada się w niej, że wartości są podstawą bytową posiadają w bycie, ze swej natury różnym od doświadczanego empirycznie. Byt ten, sam będąc wartością¹⁶, jednocześnie stanowi ostateczne kryterium dla uznania czegoś za wartościowe. Dopuszcza się tu odniesienia do użyteczności czy preferencji podmiotów poznających, ale traktuje się je jako podrzędne i redukowalne względem tego, co absolutne i nieredukowalne. Dla przykładu: w ujęciu subiektywistycznym (przy kryterium podmiotowym) przypisanie jakiemuś czynowi wartości sprawiedliwości będzie uprawnione z samego tylko faktu uznania takiego sądu przez daną osobę, niezależnie od tego, czy znaczenia sprawiedliwości będą takie same, czy nie. W omawianej teraz koncepcji tak nie jest. Wartość sprawiedliwości przypisać możemy danemu czynowi, jeżeli tylko spełni on jedno (Jedno) postulowane pozaempiryczne i nieredukowalne kryterium.

¹⁵ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 64.

¹⁶ Wcześniej zazaczyłem, że wyrażenie „jest wartością samą w sobie” uznać możemy względnie, jednak ten przypadek nie podpada pod tę regułę. „Byt”, „Prawda”, „Dobro” jest już nieredukowalne.

Genezę takiego stanowiska odnaleźć można w filozofii Platona, a jeszcze wcześniej u Parmenidesa¹⁷. Dla Platona tym bytem ostatecznym, do którego wszystko się odnosi, była idea dobra, stanowiąca rację dla bytowości wszelkiego bytu. Wszystko, co w tej idei nie uczestniczy, nie tylko nie jest dobrem, ale też nie istnieje¹⁸.

Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki przedmiotom przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę – coś wyższego i mocniejszego o wiele¹⁹.

Platon tego, co jest tą ideą najwyższą nie precyzował. Ten „brak” co do jasności kryterium nie jest konsekwencją błędów myśliciela, ale charakteru samej idei najwyższej. Można ją jedynie przedstawić przez porównanie. Plotyn, „działanie” Dobra porównuje do działania światła, które zarówno oświeca, jak i konstytuuje wszystkie rzeczy²⁰. Dlatego też trudno na tym gruncie o łatwe rozstrzygnięcie, co stanowi wartość. Uznając coś za wartość, możemy się tu po prostu pomylić, uznać iluzję wartości za nią samą. Odpowiedzialność spoczywa więc na podmiocie, który musi starać się nieustannie rozpoznawać w niezależnie od niego istniejącym świecie.

W późniejszych okresach do omawianej koncepcji nawiązywał między innymi św. Augustyn. Na gruncie tej filozofii Absolutne Dobro utożsamione zostaje z Bogiem, od którego pochodzą wszelkie rzeczy dobre, a także porządek między nimi²¹.

Najwyższym Dobrem, dobrem, od którego nie ma większego dobra, jest Bóg. Dlatego jest to dobro niezmienne, prawdziwie wieczne i prawdziwie nieśmiertelne. Wszystkie inne dobra pochodzą tylko od Niego²².

¹⁷ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 34.

¹⁸ Por. tamże, s. 35.

¹⁹ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1948, 509b, t. 2, s. 53.

²⁰ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 37.

²¹ Por. tamże, s. 39.

²² Św. Augustyn, *O naturze dobra*, cyt. za: W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 131.

Jeżeli myśl Augustyna spróbujemy wyrazić w języku teorii wartości, to okaże się, że nie o wszystkim, co przez podmiot uznane zostanie jako godne pożądanego orzec będzie można, że „jest wartością” czy „jest wartościowe”. Wyrażenia te „zarezerwowane” będą dla tego tylko, co istnieje jako stworzone przez Boga. Podobnie zatem jak u Platona, i tu możliwa jest iluzja (jako niebyt), a rozpoznanie wartości nie jest dla człowieka przesądzone.

Współcześnie stanowisko obiektywizmu w kwestii wartości reprezentował Max Scheler. Jego pogląd różni się jednak od pokazanego wyżej. Zakładał bowiem pluralizm wartości, niemożliwość sprowadzenia ich do jednej wartości nadrzędnej. Tym jednak, co decyduje o „obiektywnym” charakterze wartości, jest ich sposób istnienia. Istnieją swoiście, jako czyste istoty²³, niezmiennie, ponadczasowe i absolutne. W świecie wartości odkryć można pewne konieczne prawa, wedle których tworzą one hierarchię. Na jej szczycie znajdują się wartości religijne, niżej duchowe, witalne, utylitarne i najniżej hedonistyczne. Zasadne wydaje się być pytanie o uzasadnienie dla tej hierarchii, o kryterium takiego, a nie innego jej ustanowienia. Scheler odpowiedziałby na to, że decyduje o tym intuicyjno-emotywnie doświadczenie²⁴. Myślę jednak, że nie do końca jest to odpowiedź zadowalająca. Możliwe, że wbrew temu, jak chciał filozof, by utrzymać sens takiej hierarchii, konieczne będzie założenie „idei” organizującej, nadrzędnej i nieredukowalnej. W tym przypadku za taką służyć by mogło to, co mieści się w ramach wartości religijnych.

Kończąc niniejsze rozważania warto jeszcze wspomnieć o możliwych pedagogicznych konsekwencjach przyjęcia każdej z dwóch wyżej wyróżnionych koncepcji wartości.

Teoria wychowania, która opiera się na założeniach subiektywizmu, staje się, jak sugeruje Józef Tischner, teorią tresury wychowawczej²⁵. W takiej sytuacji proces wychowania sprowadza się do wyrobienia w wychowanku pożądanego na przykład w danej grupie, społeczności przyzwyczajień, które z kolei uzyskuje się przez częste powtarzanie tych samych czynności.

²³ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 60.

²⁴ Tamże, s. 62.

²⁵ Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 26-36.

Człowiekowi, który nie wierzy ani w wolność człowieka, ani w istnienie wartości etycznych i religijnych, ani w ich atrakcyjny charakter, pozostała do dyspozycji tylko tresura przy pomocy dzwonek²⁶.

Stanowisko takie Tischner nazywa też „legalizmem wychowawczym”²⁷. Przedstawia je na przykładzie pewnych nurtów w pedagogice religijnej. Pisze:

Bardzo często żąda się od wychowanka posłuszeństwa wobec prawa tylko dlatego, że jest prawem. Następuje charakterystyczne oderwanie przepisu prawnego od wartości, z której powinien wynikać²⁸.

Taka postawa zakłada, że to prawo ma moc „tworzenia” wartości, a nie odwrotnie. Człowiek w takim duchu wychowany staje się lojalny wobec prawa, przywódcy grupy czy państwa.

Tischner, wskazując na cechy tego wychowania, stoi na stanowisku obiektywizmu w kwestii istnienia wartości. Z takiej perspektywy cechy te jawią się jako istotne wady. Trudno tu zatem o uzasadnienie dla wartościowości takiego stanowiska. Można zaproponować pewną tezę, ale wydaje się ona mocno problematyczna. Mianowicie, że wychowanie takie może być uznane za cenne, jeżeli tylko stanowi swoistą metodę w procesie wychowania, etap w drodze do wartości obiektywnych, który skończy się z chwilą uświadomienia sobie jego niewystarczalności.

Ale i to jest bardzo interesujące z pedagogicznego punktu widzenia. Na podobne zarzuty (tresura, legalizm) narażone jest wychowanie będące konsekwencją przyjęcia teorii zakładającej obiektywne istnienie wartości. W tym wypadku błąd legalizmu nie wynika z założeń samej teorii, ale może wynikać z praktyki, nieumiejętności przeformułowania idei w metodę. Instytucje wychowujące często do tego stopnia konkretyzują wartości, że właściwie tracą one swój charakter platońskich idei, a stają się dyrektywami, wymaganymi sposobami zachowań. Wartości są czymś, co będąc niedostępnymi, może i powinno zostać odkryte (odkrywane). Jest to sytuacja, w jakiej

²⁶ Tamże, s. 28.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 29.

człowiek odkrywa własną wartość i może budować własną tożsamość aksjologiczną. Ale trzeba zaznaczyć, że ta perspektywa wcale nie ułatwia działania wychowawcy²⁹.

Zadanie stojące przed nim jest trudne; powinien stworzyć warunki do odkrywania tego, do czego sam ma jedynie pewne przeczucie. Jego zadanie polega tu przede wszystkim na rozwijaniu refleksji i myślenia poszukującego.

Pedagog musi wziąć pod uwagę to, że przyjęta przez niego teoria wychowania zawsze zakłada jakąś ontologię, a w związku z tym i daną koncepcję wartości, sytuując je gdzieś na kontinuum subiektywizm-objektywizm. Zatem wychowanie, będące „wychowaniem do”, może „tworzyć” przekonania ucznia co do natury wartości. Wybór między teoriami wychowania nie jest więc arbitralny. Jego konsekwencje wydają się być niezwykle doniosłe.

²⁹ K. Ablewicz, *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki antropologicznej. Studium sytuacji wychowawczej*, Kraków 2003, s. 192.