

Wartości w świetle dialektycznej metafizyki wyboru

Autorzy: Ryszard Paradowski, Wiera Paradowska

Odkąd święty Tomasz z Akwinu zaadaptował do chrześcijaństwa Arystotelesa, zapanowało dość powszechne przekonanie, że pretensje teologów do monopolu na rozstrzygnięcia metafizyczne są usprawiedliwione. Pretensje te odrzucili między innymi marksiści, którzy skonstruowali własną wersję metafizyki, tworząc jednak twór poroniony, coś w rodzaju eschatologii bez Boga. Dziś komunistyczna ideologia wyszła już całkowicie z mody i z rzadka tylko napotkać można argumenty, które by choć w części kwestionowały kościelne zawłaszczanie zagadnień uniwersalnych. Dotyczy to w szczególności zagadnienia tak zwanych „wartości chrześcijańskich”, które bardzo starannie omijane jest przez krytykę. Więcej nawet — również wśród niechętnych kościelnemu molochowi intelektualistów bytuje przekonanie, że owe chrześcijańskie wartości są rzeczywiście wartościami i jako takie mogą być uznane za wartości w ogóle, a tym samym, że odwołanie się do nich na przykład w europejskiej konstytucji byłoby uzasadnione nie tylko z kościelnego, ale również z ogólniejszego punktu widzenia. Tymczasem można zasadnie negować nie tylko to ostatnie przeświadczenie — w końcu chrześcijaństwo jest zaledwie jedną z wielu religii, które mają równie dobre jak ono prawo do swojego systemu wartości; również pierwsze z tych twierdzeń — że wartości chrześcijańskie są wartościami uniwersalnymi w sensie kulturowym — nie jest tak nieodparte, jak się to może na pierwszy rzut oka wydawać. Także w tym zakresie, w jakim można zasadnie mówić o tych wartościach, a więc w sferze kultury i instytucji społecznych, nie jest to twierdzenie bezdyskusyjne, bowiem nie tylko te, ale i inne wartości religijne nie są jedynymi możliwymi, a nawet jedynymi rzeczywiście działającymi uniwersalnymi regulatorami kultury. Trudno powiedzieć, czy te inne regulatory, jak choćby w swoim czasie ideologia totalitarna, czy współcześnie - liberalnodemokratyczne prawo albo reklama jako dominanta kultury konsumpcyjnej są lepsze, czy gorsze, czy takie same, przynajmniej dopóki nie zajmie się jakiegoś zdecydowanego — właśnie metafizycznego — stanowiska w kwestii wartości. Niezależnie jednak od indywidualnej waloryzacji tych regulatorów istotne jest co innego: uznanie ich typologicznej równorzędności; to ostatnie nie jest jednak powszechne — również w kręgach akademickich istnieje skłonność do uprzywilejowanego traktowania dyskursu religijnego, i to nie tylko jako wybranego światopoglądu (co jest jakoś zrozumiałe, chociaż nie w tym samym stopniu w stosunku do uczonych i filozofów, co w stosunku do „zwykłych” ludzi), ale jako jakiejś jednej (jedynej) „superinstytucji”. Dotyczy to również dyskursu o wartościach, wyrażającego się w absolutyzacji ich religijnej genezy.

Próbie przekroczenia czysto ideologicznych, a więc nieuniwersalnych stanowisk w tej kwestii można podjąć skutecznie na gruncie filozofii. Zaprezentowaną tu próbę całościowego, a więc niepartynkularnego, a tym samym niesubiektywistycznego i nieideologicznego ujęcia tego problemu zawrzeć można w koncepcji „metafizyki wyboru”, nazwanej też metafizyką dialektyczną. Jest to metafizyka, bo jest to rodzaj refleksji meta- czy ogólnofilozoficznej, czyli obejmującej całość bytu; jest to jednocześnie metafizyka „dialektyczna”, bo nie abstrahuje od tak zwanego „czynnika subiektywnego”, ale włącza go w pojmowanie obiektywności. Zarazem istnienie obiektywnego „bytu” nie jest zwykłym „składaniem się” go z tego, co obiektywne i tego, co subiektywne, lecz związane jest z ideą specyficznie pojmowanego „kreacjonizmu”, który jednakże nie ma nic wspólnego z tworzeniem świata przez jakiegokolwiek „demiurga”, czy będzie to demiurg chrześcijański (starotestamentowy „Bóg”), czy na przykład gnostycki — któryś z demonów zła [\[1\]](#).

Podstawową „praktyczną” kwestią filozofii jest zagadnienie źródła i natury wartości.

Wartości mogą być „użytkowe”, subiektywne, wartością może coś być dla mnie, bo jakoś mi służy, na przykład zaspokaja moje potrzeby, sprawia mi przyjemność, jest dla mnie źródłem jakiejś korzyści. Sami wiemy, co jest dla nas wartością.

Istnieje jeszcze jednak pojęcie wartości wyższych, „prawdziwych”, „obiektywnych” bądź „uniwersalnych”. Na prawdziwość, uniwersalność i obiektywność powołują się (pomińmy tu filozofów) różne grupy, zwłaszcza wyznaniowe, dowodząc uniwersalnego, a więc powszechnie obowiązującego lub takiego, które powinno powszechnie obowiązywać, widzenia świata, w tym także wyższych wartości; jednakże te, mające uchodzić za powszechne, prawdy, przeczą sobie nawzajem, dlatego wśród argumentów przytaczanych na ich obronę pierwszorzędą rolę odgrywają argumenty *ad hominem*, a więc argument siły fizycznej i psychologicznego nacisku, mające skłonić nie przekonaną [\[2\]](#) jednostkę do opowiedzenia się za tą a nie inną koncepcją wartości. Jak więc przewyciężyć tę cząstkowość, tę pozorną uniwersalność, gdzie to, co głoszone jest jako uniwersalne, jest tylko subiektywne, częściowe, zatem nie bezinteresowne, bo albo chrześcijańskie,

albo islamskie, albo na przykład marksistowsko-leninowskie? Możemy wprawdzie mówić, że odpowiada nam prawda chrześcijańska, albo islamska, albo marksistowsko-leninowska, albo nawet narodowo-socjalistyczna, albo jeszcze jakaś inna prawda podawana za uniwersalną, ale jest to tylko opowiedzenie się za jakimś autorytetem, nie zaś za prawdą samą. Czy da się samodzielnie dotrzeć [3] do prawdy? W tym wypadku — do prawdy o źródle wartości?

Oto jest kierunek poszukiwań: gdzie się znajduje źródło wartości, czy, mówiąc potocznie — źródło dobra i zła? [4]

Ludzie religijni, głównie w Europie, mówią: to Bóg (chrześcijański albo żydowski), on jest źródłem dobra; jeśli robimy to, co on każe, oczywiście przez usta swoich kapłanów [5], to robimy dobrze, to sami wówczas czynimy dobro, powielając niejako dobroć bożą. Muzułmanie mówią: źródłem dobra jest Allah, jeśli robimy to, co każe (przez usta swoich proroków i kapłanów, bo Allah, podobnie jak Bóg judeochrześcijański, tylko do nich mówi, a nie do zwykłych wiernych), to wówczas czynimy dobro. Komunistyczny ideolog powie: jeśli poznaliśmy konieczność historyczną, obiektywny kierunek rozwoju świata i postępujemy zgodnie z tą wiedzą, postępujemy dobrze. Ponieważ poznali tę prawdę marksiści, a konkretnie — pracownicy „frontu ideologicznego”, trzeba ich po prostu słuchać. Nie każdy przecież ma przygotowanie, by być filozofem, szczególnie marksistowskim, tak jak nie każdy rozmawia z bogiem, jak kapłan, zwłaszcza — najwyższy kapłan. Ostatecznie więc okazuje się, że źródłem Dobra oraz czynienia dobrze jest posłuszeństwo wobec autorytetu (nie słuchając go możemy po prostu pobłądzić), autorytetu, który każe na przykład ogniem i mieczem nawracać na chrześcijaństwo lub islam, zabijać w imię boże muzułmanów na wyprawach krzyżowych, Indian w trakcie zdobywania Ameryki (lub tylko zmuszać ich do porzucania ich wierzeń), zabijać ludzi gazem lub w jakikolwiek inny sposób w imię rasy panów (to na rozkaz autorytetu faszystowskiego), donosić na sąsiadów i tym samym skazywać ich na śmierć lub obóz koncentracyjny w imię świetlanej przyszłości (to w myśl poleceń autorytetu komunistycznego), zamykać kobiety w domach lub je kamienować na rozkaz afgańskich talibów albo batem — choćby i ze skutkiem śmiertelnym — zachęcać je do całkowitego zakrywania ciała. Bo dobrem jest upowszechnianie wiary (czy to chrześcijańskiej, czy islamskiej), dobrem jest zbudowanie trzeciej rzeszy albo komunizmu, a kto się temu sprzeciwia lub komu to jest przynajmniej obojętne, jest narzędziem diabła lub wrogiem ludu (roboczego, germańskiego albo na przykład ludu bożego), jest więc nosicielem zła.

Może ktoś powiedzieć, że chrześcijaństwo (ściślej — judeochrześcijaństwo, bo taka idea jest już w Starym Testamencie) wynalazło przykazanie miłości bliźniego. Kto inny może też powiedzieć, że komunizm wynalazł prawdziwą równość i humanizm socjalistyczny. Ale ani przykazanie miłości bliźniego, ani socjalistyczny humanizm nie zmieniają faktu, że źródłem i celem jest Bóg, że źródłem i celem jest komunistyczna idea, i że one są najwyższymi wartościami, a najwyższa wartość nie może przecież nie uświęcać środków, prowadzących do jej osiągnięcia, inaczej nie byłaby najwyższa. Dlatego, co by nie mówili zwolennicy socjalistycznego humanizmu i chrześcijańskiej zasady miłości bliźniego (przykłady islamskie pomijamy jako zbyt jeszcze dla Europy egzotyczne), powoływanie się na nie ma jedynie kamuflować ideologiczny charakter bronionej doktryny [6].

Odwołanie się do religii chrześcijańskiej lub do komunistycznej idei nie może więc zapewnić odpowiedzi na pytanie o źródło wartości. Żeby na nie odpowiedzieć, trzeba zatem zacząć od początku [7].

Chcąc znaleźć wartość uniwersalną, nie można jej szukać w jakiegokolwiek części świata [8], ani na obszarze takiej czy innej religijnie zdeterminowanej (zdefiniowanej) kultury, lecz trzeba wziąć za punkt wyjścia i punkt odniesienia świat jako całość, mówiąc językiem filozoficznym — byt jako całość. Co więc jest tą całością? Nie jest nią zbiór wszystkich rzeczy, a więc na przykład cały wszechświat, bo, po pierwsze, takiej całości nie da się na pewno ogarnąć, a poza tym, gdybyśmy nawet próbowali tą całością zawładnąć, już choćby tylko poznawczo, to samo to zawładnięcie trzeba by od razu uznać za wartość najwyższą, co już samo w sobie jest podejrzanym: panowanie i podporządkowanie (nasze nad światem, świata — nad nami) cofałoby nas od razu ku koncepcjom dopiero co zakwestionowanym. Całościowy obraz niepodzielnego świata nie może więc być tu punktem wyjścia. Tym punktem wyjścia i początkiem musi być raczej próba wskazania głównych elementów bytu i określenia charakteru relacji między nimi.

Przede wszystkim nie powinniśmy od razu sądzić, że najwyższą wartość czy wartość jako taką mamy poznać, bo tym samym z góry przesadzamy, że ona jest, że istnieje niezależnie od nas, bo w ten sposób od razu przesadzamy o konieczności podporządkowania się jej (skoro jej byt jest od nas niezależny). Nie możemy więc przesądzać z góry, że relacja istniejąca między podstawowymi elementami bytu ma charakter poznawczy. Zatem pomiędzy to jakimi elementami bytu [9] ma

istnieć owa, niekoniecznie poznawcza, elementarna bytotwórcza relacja?

Powyższe pytania przesądają natomiast o jednym: o tym mianowicie, że świat (albo byt w ogóle, albo najwyższy byt, albo najwyższa wartość) nie jest czymś jednoelementowym, że złożony jest z jakichś nie redukujących się do jednego elementu składników. Wydaje się bowiem, że punktem wyjścia nie może być tu „świat”, „byt”, bowiem w takim wypadku ignorujemy całkowicie fakt (zdecydowanie podstawowy fakt empiryczny metafizyki), że to ja (zawsze ktoś, zawsze jakies Ja) stoję wobec świata, wobec bytu, wobec tego, co mną nie jest i do czego, z drugiej strony, sam(a) się nie redukuję. Innymi słowy — **punktem wyjścia jest tu całość, złożona z dwóch (wzajemnie się od siebie odróżniających i separujących) elementów: ze mnie i ze świata, z Ja i świata, z Ja i nie-Ja** [10]. W związku z tym już nie „istnienie” bytu jest tu podstawowym faktem metafizycznym, ale to, co zachodzi między jego elementami, to go bowiem dopiero konstytuuje. Zatem drugim spośród zasadniczych pytań metafizycznych (oprócz pytania o elementy) jest pytanie o to, co w istocie między nimi zachodzi, jaki jest ten pierwotny między nimi stosunek. Ściśle mówiąc, jaki jest ten pierwotny stosunek Ja do nie-Ja. I dlaczego nie może on być stosunkiem poznawczym?

Pierwotne doświadczenie nietożsamości siebie (Ja) i świata (nie-Ja) stwarza więc dopiero samo zagadnienie metafizyczne, podczas gdy ignorowanie tego prowadzi prostą drogą do skonstruowania ideologii [11]. Fakt ten wymaga tu szczególnego podkreślenia właśnie ze względów polemicznych: przedmiot metafizyki w ogóle nie istnieje przed tym doświadczeniem, albowiem (nie z naukowego, a więc węższego, ale z najszerszego, ogólnofilozoficznego punktu widzenia) w ogóle nic przed tym doświadczeniem nie istnieje. Zatem z filozoficznego punktu widzenia owo doświadczenie nietożsamości jest dopiero wytworzeniem bytu, więcej nawet: wytworzeniem absolutu. Od razu widać, że jest to jednak jakiś inny, nieideologiczny absolut; nie jest on ani „jedyne” (bo musi być ich tyle, ile relacji Ja - nie-Ja), nie jest nadrzędny (nie nadaje żadnej hierarchii „naturalnego” charakteru), nie jest podmiotem panowania. Nie jest w ogóle żadnym podmiotem. Nie jest Bogiem. Jest — co najmniej — absolutem dwuelementowym. To również trzeba podkreślić: owa dwuelementowość jest jego cechą pierwotną [12]. Ani Ja nie rozplywam się w świecie, ani świat nie rozplywa się we mnie. Stajemy od razu wobec siebie i wzajemnie się wobec siebie określamy [13].

Mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać, że ilość sposobów określania się Ja wobec nie-Ja jest nieograniczona. W istocie jednak tak nie jest. Są bowiem tylko dwa (ale też — nie mniej niż dwa) sposoby określenia tej relacji. Możemy mianowicie albo uznawać świat (nie-Ja) za **przedmiot dla nas**, za coś, co w całości (oczywiście w miarę naszych sił), może być przez nas (przez Ja) użyte i zużyte, albo za **podmiot**, za coś, co użyte przedmiotowo może być tylko w takim zakresie, w jakim nie przekreśla to podmiotowości owego nie-Ja, a więc tego, że jemu również, tak jak i mnie, przysługuje status Ja.

Uznanie nie jest więc rozpoznaniem podmiotowego lub przedmiotowego charakteru nie-Ja, wówczas bowiem musielibyśmy uznać, że kto inny nadaje jakiś status Ja, i to bez żadnego jego udziału, innymi słowy, że jestem dla owego kogoś jedynie przedmiotem woli suwerennej, a więc po prostu przedmiotem. Dlatego wszelka metafizyka, która coś takiego przyjmuje za punkt wyjścia, nie obejmuje całości, jest jedynie ideologią panowania i legitymizacją uprzedmiotowienia. Nie daje możliwości zrozumienia genezy i charakteru bytu „wyższego”, bo go w gruncie rzeczy z góry eliminuje, do rangi faktu metafizycznego podnosząc przedmiotowy jedynie aspekt ludzkiego bytu, jak to czyni na przykład — i jest to tylko pozorny paradoks - religia [14]. Nic więc dziwnego, że w ramach takiej metafizyki nie ma w ogóle miejsca na wyższą, absolutną, uniwersalną wartość, skoro za taką wartość uchodzi tylko boskie panowanie (pomijam tu już panowanie w imieniu Boga) i ludzkie posłuszeństwo. Nie wydaje się, by „wartości chrześcijańskie” mogły oznaczać cokolwiek innego [15]. Nie wydaje się również, by cokolwiek innego oznaczać mogła tak zwana „miłość chrześcijańska”, skoro wymaga ona przede wszystkim rezygnacji z własnego Ja [16]. Wartość, w tym także miłość, zaistnieć może tylko wówczas, gdy Ja uznaje nie-Ja za podmiot, ale, co więcej, samo sobie przypisuje status podmiotu, domagając się zarazem uznania go przez nie-Ja. Właśnie dlatego wartość nie jest rzeczą, że składa się z dwóch elementów: jest stosunkiem między podmiotami. Nie będą jednak strony tego stosunku podmiotami, jeśli ich status pochodzi spoza tej relacji. Słaba to podmiotowość, jeśli ja sam(a) nie mam na nią wpływu. Gdy biorę, jeśli mi ją dają, i godzę się, kiedy odbierają. Na przykład uznając mnie arbitralnie za potępionego.

Tak rozumiana wartość jest więc przeciwieństwem „czegoś, co jest dobre dla mnie”, niezależnie od tego, czy owym „mną” jest jednostka ludzka, czy ktoś taki jak Bóg. Wartość nie jest bowiem „dana”, bo wówczas może być też odebrana, lecz — jest współtworzona. Poważni myśliciele religijni,

jak na przykład Sołowiow czy Bierdiajew, pragnąc uratować wartość w ramach religijnych twierdzili, że jest ona współtworzona łącznie przez Boga i człowieka. Jednak ratując wartość musieli poświęcać Boga. Bóg zależny od człowieka nie jest już Absolutem, nie różni się bowiem zasadniczo od innych podmiotów [17].

Można więc uważać, że źródłem wartości jest Bóg, można również uważać, że jest nim człowiek. Z powyższego widać, że również drugie z tych twierdzeń nie jest wystarczające: nie można stworzyć wartości w pojedynkę, nie można też w kreacji uczestniczyć, będąc tylko posłusznym. Tym samym nie tylko tworzenie wartości, ale również wartość stworzona, „gotowa”, musi być czymś złożonym.

Tak więc wartość jako „coś, co jest” ma strukturę podmiotowo-podmiotową. **Jest relacją podmiot-podmiot.** Jest to zresztą, jednocześnie, struktura samego „bytu”, rozumianego ogólnofilozoficznie (metafizycznie) — i ta zgodność obu struktur odróżnia między innymi wartość jako taką od innego rodzaju wartości. Każdy inny efekt owego pierwotnego aktu uznania (uznanie podmiotowości nie-Ja przy jednoczesnym uznaniu swego podrzędnego (przedmiotowego) wobec niego statusu, czy przypisanie podmiotowości sobie połączone z uznaniem przedmiotowego jedynie statusu nie-Ja (z uznaniem go za przedmiot dla Ja) również ma moc konstytutywną. Z tym, że nie konstytuuje bytu-wartości, lecz jedynie pewne stany społeczne, a zarazem legitymizujące je ideologie. Inaczej mówiąc, całą gamę rozmaitych „wartości”: społecznych, użytkowych, instrumentalnych, a więc wartości względnych.

Użycie cudzysłowu oraz takich określeń jak „względna” czy „instrumentalna” nie ma tu oznaczać, że są to jakieś pseudo- czy antywartości; oznacza jedynie, że nie są to wartości uniwersalne, a tylko specyficzne, częściowe, często skądinąd jak najbardziej pozytywne wartości. Użyteczne już to dla społeczności, bo, na przykład, utrwalające jej integralność, stabilność, warunki niezakłóconej reprodukcji, już to dla jednostki, pomagające jej, na przykład, w zaspokajaniu potrzeb.

Ogólny, konstytutywny dla bytu, „metafizyczny” charakter ma więc każdy akt uznania, ale nie każdy wytwarza byt tego samego rzędu. W szczególności podmiotowo-przedmiotowy wybór metafizyczny wytwarza i odtwarza struktury społeczne, hierarchie, formy panowania i uzasadniające je ideologie. Ujmując rzecz z odwrotnej strony, a więc nie od strony genezy wartości, lecz instytucji społecznych i form kultury powiemy, że o statusie ich (metafizycznym bądź tylko ontologicznym) decyduje zawarta w nich struktura. A struktura większości znanych uniwersalnych form regulacji kulturowej (chlubnym wyjątkiem jest tu prawo pojmowane jako gwarancja wolności), czyli zarówno religii czy ideologii totalitarnej, jak i na przykład reklamy jako współczesnej dominanty kulturowej) — jest niezmiennie podmiotowo-przedmiotowa. Tak więc w świetle metafizyki wyboru są to ideologie panowania i systemy dominacji. Swoją pozytywną funkcję integrowania zbiorowości większość z nich realizuje osłabiając lub łamiąc, podmiotowo-podmiotowe relacje między jednostkami, dlatego z tworzeniem wartości mają tylko tyle wspólnego, że poza społeczeństwem nie mogą w ogóle istnieć owe tworzące wartości podmioty.

Czasy nowożytne obaliły niekwestionowane dawniej przekonanie, że kultura musi się koniecznie opierać na panowaniu. Etos obywatelski zrodził się w proteście przeciwko despotyzmowi, a więc przeciwko zasadzie przemocy w kulturze i polityce, której przeciwstawił żądanie uznania równości wszystkich uczestniczących w procesie politycznym podmiotów, gwarantowanej przez rządy prawa, rozumianego już nie jako wola władcy, ale jako umowa między tymi podmiotami [18]. Wkrótce ta początkowo tylko polityczna zasada wzajemnego uznawania się ludzi za podmioty zaczęła torować sobie drogę do innych sfer życia społecznego, powodując reorientację postaw ludzkich i masową zmianę zachowań. Filozoficznym wyrazem tej nowej orientacji stało się Kantowskie prawo moralne, w sposób może nieco zawyły, ale za to pozbawiony sentymentalizmu chrześcijańskiej zasady miłości bliźniego [19], głoszące obowiązek uznawania Innego ale także siebie samego za wartość, za podmiot. Ten na pierwszy rzut oka „utopijny” postulat zdobył sobie szybko powszechne poparcie, otwierając wiele frontów walki o uznanie człowieczeństwa Murzynów, kobiet, dzieci, o prawo każdej jednostki do własnego sądu sumienia, o wolność w granicach prawa. Medium i bazą tego nowego paradygmatu była początkowo wolna prasa, głównie jednak nowa dominanta kulturowa znalazła swoje oparcie instytucjonalne w niezawisłości sądów i wolności stowarzyszeń. W obrębie tej nowej dominanty stosunki między jednostkami regulowane są ich prawami ugruntowanymi w nowym standardzie kulturowym, a nie tylko w ogólnofilozoficznym (humanistycznym) fakcie bycia człowiekiem. Ten nowy standard kulturowy powoduje, że struktura panowania i posłuszeństwa nie może być więcej uważana za pierwotną, elementarną, *naturalną* strukturę stosunków międzyludzkich, a regulująca stosunki w ramach tej struktury zasada przemocy — za metafizycznie usankcjonowaną. Hierarchia nie zanika, ale z „naturalnej” staje się

konwencjonalną, ze wszystkimi wynikającymi stąd konsekwencjami, łącznie z prawem zmiany jej porządku, przysługującym — w ramach szerszej, prawno-konstytucyjnej konwencji — również osobom z niższych jej szczebli. W szczególności biały Europejczyk nie może już w sposób „naturalny” decydować o losie ras „niższych”, rządzący — o losie rządzonych, katolicy o losie niekatolików, i w ogóle — jeden człowiek o losie drugiego człowieka. I nawet dorośli nie mogą już w sposób całkowicie dowolny decydować o losie dzieci.

Wszystko to oczywiście nie oznacza, że nie decydują. Po pierwsze dlatego, że dominanta kulturowa [20] — w tym wypadku religia i reklama — nie jest czymś bezosobowym; za jedną i drugą stoją określone interesy, zarówno indywidualne, jak i grupowe. Po drugie dlatego, że prawo jako dominanta kultury liberalnodemokratycznej jest szczególnego rodzaju wyzwaniem; niczego nie gwarantuje, jak inne dominanty, za cenę podporządkowania: oferuje więcej, bo oferuje wolność i godność, ale każe o nie walczyć — o ile nam na nich zależy.

*

Religia nie jest jedyną instytucją kultury, organizującą życie społeczne i dostarczającą masowej motywacji do życia, i na dodatek nie jest pewne, czy jest spośród tego rodzaju instytucji instytucją najlepszą. Mimo to publiczne wytykanie jej ideologicznego charakteru nie byłoby ani konieczne, ani potrzebne, gdyby nie uporczywe próby wpisania jej do europejskiej konstytucji (jak kiedyś socjalizmu i kierowniczej roli komunistycznej partii; jak Boga jako źródła wartości uniwersalnych — do konstytucji polskiej [21]) i uczynienia z niej tym samym ideologii obowiązkowej. Być może jednak Polska musi być państwem ideologicznym, skoro niektórzy prominentni socjaldemokraci okazali się kryptoklerykałami, a patentowani demokraci — klerykałami *par excellence*.

Streszczenie

W artykule podjęto próbę określenia relacyjnego pojęcia wartości w oparciu o metafizykę wyboru i jej podstawowe kategorie, takie jak 1) ja i nie-ja i wzajemny opór między nimi jako to, co dane w doświadczeniu metafizycznym (doświadczeniu pierwotnym, wyjściowym, a zarazem otwierającym możliwość wytworzenia bytu wyższego i bytu jako takiego); 2) wyboru przez ja i nie-ja sposobu traktowania siebie i swojego nie-ja albo jak podmiotów (poprzez wzajemne uznanie równych statusów), albo jak podmiotu i przedmiotu (ja — podmiotu i nie-ja jak jego przedmiotu, względnie ja — przedmiotu dla nie-ja jako podmiotu panowania) i 3) wytworzenia tym samym podmiotowo-podmiotowej struktury bytu-wartości (wzajemnego uznania równych statusów) oraz — jako części bytu-wartości i jako odmiennej zasady-wartości - podmiotowo-przedmiotowej struktury wartości użytkowej (panowania i posłuszeństwa). Wykazano, że chociaż Biblia (zwłaszcza Stary Testament) oferuje do wyboru obie te wartości jako wartości podstawowe, religia (w szczególności chrześcijaństwo) opowiada się po stronie posłuszeństwa jako wartości podstawowej, wzajemne uznanie równych statusów ("miłowanie bliźniego jak siebie samego) traktując jako wtórne wobec bezwzględnego posłuszeństwa Bogu i dezawuuując sam wybór, uznawany za grzech, za upadek.

Przypisy:

[1] Za swoistego demiurga uchodzi też czasem człowiek pojęty jednopodmiotowo: jako gatunek *homo sapiens* lub w osobach swoich "najlepszych przedstawicieli" - klasy, awangardy, rasy, narodu.

[2] "Przekonanie" rozumiemy tu wąsko: przekonaniem można zostać tylko z pomocą racjonalnych argumentów.

[3] Sformułowanie to jest ustępstwem na rzecz mowy potocznej, uformowanej przez porządek autorytarny, "prawda" bowiem nie jest czymś, do czego się dociera (czymś, co "czeka", aż się do tego czegoś "dotrze"), lecz czymś, co istnieje w procesie definiowania.

[4] W kwestii dobra i zła, podobnie jak w kwestii wartości, ważne jest nie tylko i nie tyle "co", ale i "kto" - kto definiuje dobro i zło. Mamy tu trzy możliwości: albo definiuję ja, nie dopuszczając nikogo innego do tej czynności, albo definiuje inny, nie dopuszczając mnie, albo definiuję ja wraz z nie-ja. "Co" zależy od tego, kto (definiuje).

[5] Por. "poza Kościołem (katolickim) nie ma zbawienia". Zob. też Jana Pawła II

Pamięć i tożsamość, Kraków 2005, gdzie na stronie 31 stwierdza się, że dobro tworzyć można tylko wraz z Kościołem ("...władza odpuszczania grzechów [przetwarzania zła w dobro itp. - R.P.] , którą posiada tylko sam Bóg, zostaje udzielona Kościołowi"). To bardziej upolityczniona (bardziej, bo oryginalna też jest wystarczająco polityczna) wersja dawnego katolickiego twierdzenia, że za zło w całości odpowiedzialny jest człowiek, za dobro natomiast - tylko częściowo, i to pod warunkiem, że jest posłuszny Bogu. W szczególności Augustyn "...nie chce... by człowiek, dzięki własnym siłom, mógł się stać prawym...". Zob. A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, Kraków 2004, s. 58. Por. też "Człowiek nie potrafi powstać o własnych siłach". Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, op. cit., s. 15. Uznanie przez katolicyzm (w przeciwieństwie do Lutra) wolnej woli służy zdjęciu winy z Boga i obciążeniu nią człowieka: wola człowieka jest wolna tylko o tyle, o ile może on być **lub nie być** posłusznym Bogu.

[6] W szczególności przykazanie "miłowania bliźniego jak siebie samego" nie jest w chrześcijaństwie normą uniwersalną, istnieje bowiem przynajmniej jeden podmiot (Bóg), który nie jest jej adresatem; co więcej, w stosunkach z Bogiem również ludzie nie są jej adresatami. Z kolei umieszczenie odpowiadającej innym warunkom i kryteriom normy stosunków człowieka z Bogiem ponad normą "miłowania bliźniego" czyni z tej pierwszej normę nadrzędną również dla relacji, które skądinąd mogłyby być regulowane przez tę drugą. Nie znaczy to zarazem, że "miłowanie bliźniego jak siebie samego" jest w judeochrześcijaństwie tylko formą ideologicznego kamuflażu prymatu panowania i posłuszeństwa. Sprzeczność między pierwszą i drugą częścią "pierwszego przykazania" jest mechanizmem dynamizującym tradycyjną kulturę aż do wyłonienia się z niej kultury opartej na prawie (aż do odwrócenia relacji między wzajemnym uznaniem równych statusów, będącym treścią drugiej części pierwszego przykazania, a posłuszeństwem i panowaniem, ukrytym pod nakazem bezwzględnego miłowania Boga).

[7] Chodzi o początek w znaczeniu metafizycznym, który jest zarazem początkiem "bytu" i filozofii.

[8] Najbardziej jest tu uprzywilejowana Europa i Tybet.

[9] Można to ewentualnie uznać za założenie (że na początku nie jest Jedno, lecz co najmniej Dwa); nie jest to jednak założenie w sensie ścisłym, Dwa bowiem są pierwotnie doświadczone, podczas gdy Jeden (Jedyny itp.) jest już konstrukcją.

[10] To właśnie jest przedmiotem pierwotnego (metafizycznego) doświadczenia: nie sposób doświadczać Ja (siebie), nie doświadczać zarazem swojej odrębności od nie-ja, nie sposób doświadczać nie-ja inaczej, jak tylko jako czegoś nie będącego mną, a więc czegoś w koniecznej relacji do Ja.

[11] Przede wszystkim do uznania pierwotnego charakteru jakiegoś Jednego.

[12] "'Na początku stworzył Pan...'. *Be-reszita bara Elohim...* Pierwszą literą pierwszego słowa jest więc *bet*, wartość liczbowa 2. Ze wszystkich liter, od których mógłby rozpocząć swą Torę, Pan wybrał tę właśnie...

...otwierająca Torę cyfra 2 jest znakiem, że wszystko, co po niej następuje, należy czytać podwójnie...". Konstanty Gebert, *54 komentarze do Tory*, Kraków 2004, s. 13. Jednak w przeciwieństwie do tego autora nie uważamy, by chodziło tu po prostu "raz ... o opowieść o konkretnych wydarzeniach...", a drugi raz o punkt wyjścia do dalszej analizy (zob. tamże, s. 13-14); dwoistość Księgi jest raczej dwoistością oferty kulturowej, politycznej i etycznej.

[13] Istnieje pewna skłonność do tego, by relację tę traktować jako daną, a więc za z góry określoną. Na przykład Schopenhauer nie rozróżnia "ja" i "podmiotu", natomiast nie-ja traktuje jak przedmiot chcenia "ja". Zob. A. Schopenhauer, *O wolności...*, op. cit., s. 15.

[14] Spirytualizacja płodu czy sakralizacja płodności, połączona z negowaniem metafizycznego znaczenia prokreacyjnie niefunkcjonalnej relacji międzyludzkiej to tylko przykłady pierwsze z brzegu.

[15] W szczególności "bliźni", miłowani przeze mnie tak, jak ja sam siebie miłuję

występuje w zestawie tych wartości jako wartość względna, która jest wartością o tyle, o ile nie kłóci się z władzą jako wartością najwyższą, której winni jesteśmy bezwzględne posłuszeństwo (miłość bezwarunkową: "Będiesz miłował Pana..."), i która tym samym rezerwuje dla siebie status wartości bezwzględnej.

[16] Potwierdza to zarówno wspomniana wyżej pierwsza część pierwszego "przykazania", jak i nakaz pokory (nadstawiania drugiego policzka).

[17] Zwłaszcza niektóre aspekty koncepcji bogocłowieczeństwa rodzą takie skutki: Bóg, który nie jest już zbiorczym określeniem kogoś doświadczanego jako istniejącego nade mną, ale jako mnie właśnie "współistotny" (jako pseudonim wszystkiego, co nie będąc mną, nie pozostaje tym nie mniej ze mną pierwotnie w relacji hierarchicznej), jeszcze prędzej niż Bóg jako pseudonim władzy, prosi się o brzytwę Ockhama. Szerzej o kategorii bogocłowieczeństwa zob. W. Paradowska, R. Paradowski, *Eschatologiczna metafizyka Mikołaja Bierdiajewa*, w: M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość mi uprzedmiotowienie*, Kęty 2004, s. 13-14.

[18] Odnosi się to w całej rozciągłości do sfery kultury, ufundowanej na zasadzie wzajemnego uznania równych statusów (na podmiotowo-podmiotowym wyborze metafizycznym).

[19] Ścisłej - sentymentalizm cechuje przykazanie miłowania bliźniego, gdy jest ono podczepione do nakazu posłuszeństwa, a nie ze względu na archaicznie brzmiące słowo "miłowanie"; w swojej oryginalnej postaci (Kpł 19,18) przykazanie to jest kulturową formą metafizycznej relacji podmiotowo-podmiotowej.

[20] W sprawie dominant kulturowych zob. m.in. W. Paradowska, R. Paradowski, *Typology of cultures and economy in culture*, Hemispheres. Studies on Cultures and Societies, 2005, nr 18.

[21] Zob. R. Paradowski, *Konstytucja RP z 1997 roku. Wartości podstawowe i zasady konstytucyjne. Studium z konstytucjonalizmu i religioznawstwa politycznego*, Przegląd Religioznawczy 2004, nr 4.

Ryszard Paradowski

Politolog, profesor, pracownik naukowy Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Zakład Systemów Prasowych i Prawa Prasowego) oraz Uniwersytetu Warszawskiego. Współpracuje z Polską Federacją Humanistyczną.

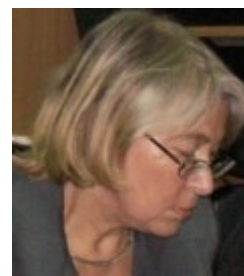
[Pokaż inne teksty autora](#)



Wiera Paradowska

Psycholog, pracownik naukowy Wyższej Szkoły Handlu i Finansów Międzynarodowych im. Fryderyka Skarbka w Warszawie.

[Pokaż inne teksty autora](#)



(Publikacja: 11-01-2007 Ostatnia zmiana: 25-02-2011)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5196) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5196>)

Contents Copyright © 2000-2011 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2011 Michał Przech

Autorem portalu Racjonalista.pl jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielami portalu są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

Wszystkie strony tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tego portalu oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tego portalu i nie korzystać z jego zasobów.

Informacje zawarte na tym portalu przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki prezentuje.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl