ŚWIAT WARTOŚCI
młodzieży akademickiej

Monika Lewicka

ŚWIAT WARTOŚCI

młodzieży akademickiej

Monika Lewicka

ŚWIAT WARTOŚCI
młodzieży akademickiej

Bydgoszcz 2015

Komitet Redakcyjny
Sławomir Kaczmarek (przewodniczący)
Zygmunt Babiński, Katarzyna Domańska, Grzegorz Kłosowski
Andrzej Prószyński, Marlena Winnicka, Jacek Woźny
Ewa Zwolińska, Grażyna Jarzyna (sekretarz)

Recenzent
dr hab. Marian Nowak

Projekt okładki
ArtStudio

Redaktor
Beata Królicka

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego
Bydgoszcz 2015

Utwór nie może być powielany i rozpowszechniany w całości ani we fragmentach
bez pisemnej zgody posiadacza praw autorskich

ISBN 978-83-8018-015-4

Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego
(Członek Polskiej Izby Książki)
85-092 Bydgoszcz, ul. Ogińskiego 16
tel./fax 52 32 36 755, 32 36 729, mail: wydaw@ukw.edu.pl
http://www.wydawnictwo.ukw.edu.pl
Rozpowszechnianie 52 32 36 730
Poz. 1587. Ark. wyd. 7,3

Spis treści

Wprowadzenie 9

1. W świecie wartości 15

1.1. Podstawowe rozstrzygnięcia terminologiczne: hierarchia, klasyfikacja, typologia wartości 17

1.2. Koncepcja „świata życia" 22

2. Wartości – problemy – poszukiwania 26

2.1. Dyskusja nad pochodzeniem i sposobem istnienia wartości 26

2.2. Fundamentalne zagadnienia aksjologiczne w ujęciu interdyscyplinarnym 36

2.2.1. Filozoficzna perspektywa wartości i ich hierarchia 36

2.2.2. Socjologiczna perspektywa wartości i ich typologia 42

2.2.3. Psychologiczna perspektywa wartości i ich typologia 48

2.2.4. Pedagogiczna perspektywa wartości i ich typologia 50

3. Wartości – inspiracje aksjologiczne w myśli Maxa Schelera 54

3.1. Antropologiczno-aksjologiczna koncepcja osoby w ujęciu Schelera 54

3.2. Percepcja aksjologiczno-etyczna 56

3.3. Hierarchia i przewartościowanie wartości 62

3.4. Doświadczenie fenomenologiczne i złudzenia aksjologiczne 66

3.5. Wybrane elementy krytyki poglądów Schelera 69

4. Młodzież akademicka w perspektywie wybranych koncepcji rozwoju człowieka i dotychczasowych badań 71

4.1. Studenci w ujęciu wybranych koncepcji rozwoju człowieka 72

4.2. Młodzież akademicka a wartości – stan dotychczasowych badań 79

5. Świat wartości studentów w badaniach własnych 85

5.1. Aksjologiczne wybory młodzieży akademickiej 87

5.1.1. Studenci a wartości hedonistyczne 89

5.1.2. Studenci a wartości witalne 90

5.1.3. Studenci a wartości estetyczne 91

5.1.4. Studenci a wartości prawdy 92

5.1.5. Studenci a wartości moralne 92
5.1.6. Studenci a wartości święte 94
5.2. Hierarchia wartości studentów a wybrane czynniki osobowo-środowiskowe 96

Zakończenie 105

Literatura 109

Aneks 117

Rodzicom
– z wdzięcznością

Wprowadzenie

Ryszard A. Podgórski, dokonując namysłu nad człowiekiem XXI wieku, doszedł do wniosku, że kondycja istoty ludzkiej jest zła. „Stoimy na skraju przepaści i, co gorsze, nie wiemy, co robić (…). Nie widzimy zagrożenia, jakie niesie ze sobą nadmierny postęp cywilizacyjny i techniczny, nad którego wytworami nikt już nie panuje (…). Zniszczenie środowiska to tylko jeden z objawów, inne mają charakter społeczno-kulturowy, jak np. rozpad więzi międzyludzkich, atomizacja społeczeństwa, unifikacja, zaburzenia tożsamościowe jednostek i całych społeczności, zanikanie wartości i rozpad norm społecznych, samotność" (Podgórski, 2006, s. 81).

Świat, w którym egzystujemy, jest światem wartości. Wartości określają życie człowieka, jego istotę i jakość. Mają znaczący wpływ na relacje interpersonalne, na stosunek do siebie oraz wszelakich grup i wspólnot, w jakich człowiek na co dzień funkcjonuje (Szymczyk, 2010, s. 80). W czasach współczesnych, których domeną stają się szybkie przemiany społeczno-kulturowe, zaczynają kształtować się nowe wartości przy jednoczesnym zanikaniu nie tylko pojedynczych, ale i całych systemów wartości do tej pory wysoko cenionych. Nowo powstające wartości zaczynają odgrywać istotną rolę w rozwoju zarówno indywidualnym, jak i społecznym człowieka. W zależności od tego, jakie wartości człowiek ceni, uważa za ważne, kształtuje się jego hierarchia wartości (Więckiewicz, 2010, s. 22). Obserwuje się wszechobecny postęp techniczny, który niestety nie jest równoznaczny z rozwojem moralnym człowieka. Często jest on nośnikiem wielu zagrożeń, do których należą m.in.: nadmiar informacji, relatywizm, podważanie uniwersalnych wartości czy też kwestionowanie transcendentnej natury człowieka (Zamorski, 2010, s. 103).

Rozważając o zagrożeniach, na które człowiek narażony jest we współczesnym świecie, warto przywołać myśl Jana Pawła II, którego słowa skłaniają do refleksji, zastanowienia się nad tym, czy dokonujemy wyboru wartości wyższych, szlachetnych, czy też zatrzymujemy się na wartościach niższych. Czy jesteśmy w stanie uwolnić się od schematów, czy pozostajemy bierni wobec otaczającego nas świata i zagrożeń z nim związanych: „Człowiek dzisiejszy zdaje się być zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem (…) pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło i w sposób najczęściej nieprzewidywalny nie tylko i nie tyle podlegają »alienacji« w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto

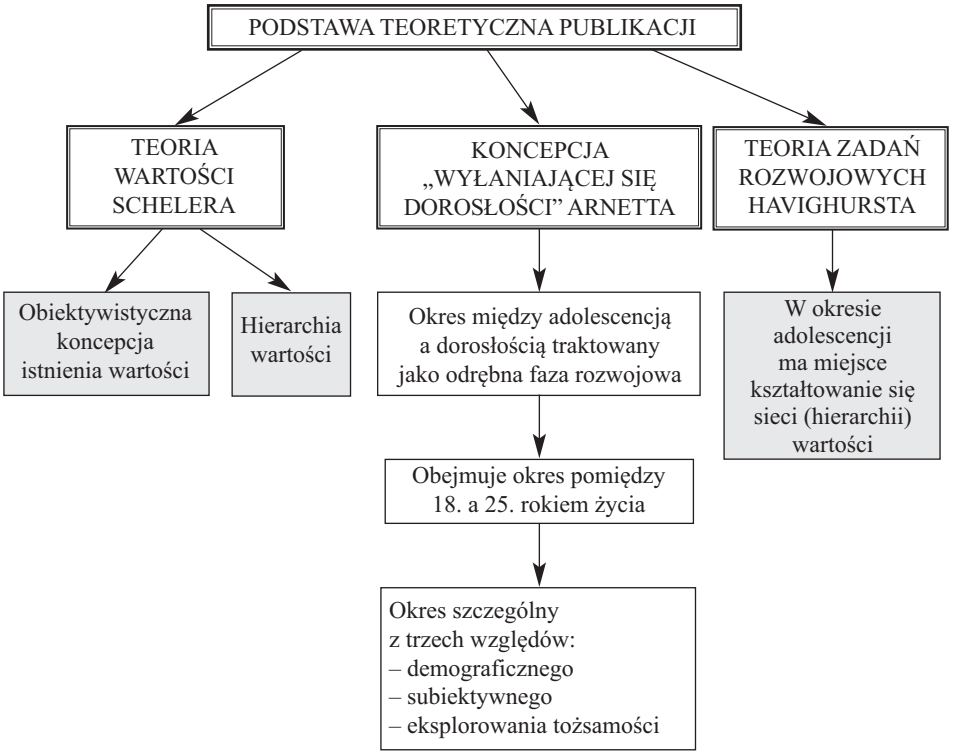
je wytworzył, ile (…) skierowują się przeciw człowiekowi (…). Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze. Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory (…) mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć" (Jan Paweł II, 2005, s. 38).

Problematykę wartości przedstawiono w pięciu rozdziałach. Z uwagi na to, że współcześnie dokonują się przemiany wartości (najprościej mówiąc – od wartości „wyższych" ku wartościom „niższym"), opracowanie w części teoretycznej ma charakter interdyscyplinarny. Rozdział pierwszy zawiera podstawowe uściślenia terminologiczne kluczowych dla pracy pojęć (wartość, hierarchia, typologia, klasyfikacja), jak również uwzględnia w dociekaniach ważną koncepcję, jaką jest „świat życia". Wyjaśnienia mają charakter bardziej formalny i porządkujący niż eksploracyjny. Dotyczą one bowiem znaczenia słów. Opracowując podstawy teoretyczne w rozdziale drugim, usystematyzowano pojmowanie pojęcia wartości i ich podział (typologia, hierarchia) w ujęciu filozoficznym, socjologicznym, psychologicznym i pedagogicznym. Jeden z podrozdziałów został poświęcony wyjaśnieniu sposobów powstania i istnienia wartości. Rozdział trzeci zawiera fundamentalne dla publikacji inspiracje aksjologią Maxa Schelera (antropologiczno-aksjologiczna koncepcja osoby, percepcja aksjologiczno-etyczna, hierarchia i przewartościowanie wartości, doświadczenie fenomenologiczne i aksjologiczne złudzenia, wybrane elementy krytyki poglądów Schelera). Ostatni rozdział teoretyczny poświęcony został młodzieży akademickiej i składa się z dwóch podrozdziałów. W pierwszym została podjęta problematyka okresu rozwojowego, w którym znajduje się młodzież w oparciu o koncepcje rozwoju Erika H. Eriksona, Roberta Havighursta i Jeffreya Jensena Arnetta. Część teoretyczną zamyka podrozdział drugi przedstawiający stan dotychczasowych badań młodzieży akademickiej w kontekście wartości. Podstawę teoretyczną publikacji przedstawia schemat 1.

W rozdziale piątym – empirycznym znajdują się wyniki badań własnych, udzielające odpowiedzi na postawione problemy badawcze. Rezultaty badawcze koncentrują się wobec aksjologicznych wyborów studentów. Publikację zamyka zakończenie, literatura przedmiotu oraz aneks.

W badaniach własnych zastosowano podejście ilościowe. Celem badań było uzyskanie wiedzy na temat aksjologicznych wyborów studentów. W związku z tym sformułowano problem główny: Jaka jest hierarchia wartości studentów? i wynikające z niego problemy szczegółowe:

1. Jakie wartości są najwyżej cenione przez młodzież akademicką?
2. Czy zmienne socjodemograficzne różnicują hierarchię wartości osób badanych?



Schemat 1. Podstawa teoretyczna publikacji
Źródło: opracowanie własne

Dla potrzeb badań przyjęto **zmienną główną (Z1)**: hierarchia wartości studentów oraz **zmienne cząstkowe**: podskale wartości: hedonistycznych, witalnych, estetycznych, prawdy, moralnych i świętych[1]. Wyodrębnione zostały również **zmienne socjodemograficzne**: płeć, miejsce zamieszkania, wykształcenie rodziców, sytuacja materialna, stan cywilny, intensywność praktyk religijnych, rok studiów[2].

W badaniach posłużono się Skalą Wartości Schelerowskich w adaptacji Piotra Brzozowskiego[3]. Autor we wstępie pisze, że „inspiracją dla (opracowania – M.L.) Skali Wartości Schelerowskich (SWS) była teoria obiektywnej hierarchii wartości

[1] W trakcie analiz uzyskanych wyników badań posłużono się danymi liczbowymi i procentowymi, jak również testami statystycznymi (w przypadkach mających pozwolić na ustalenie zależności między zmiennymi). Stąd też do opisu zmiennych wykorzystano rozkłady częstości przedstawiające odsetek osób udzielających odpowiedzi na postawione pytania. W Skali Wartości Schelerowskich (SWS) pomiaru zmiennych dokonano w przypadku wyników surowych na skali interwałowej; stenów – na skali porządkowej.

[2] Szczegółowa charakterystyka zmiennych i ich wskaźników znajduje się w aneksie.

[3] Badanie hierarchii wartości studentów przy użyciu Skali Wartości Schelerowskich (SWS) w adaptacji Brzozowskiego przeprowadzono za zgodą kierownika Pracowni Testów Psychologicznych – dra hab. Pawła Izdebskiego, prof. nadzw. UKW.

i teoria modalności (jakości) wartości Schelera" (Brzozowski, 1995, s. 5). Brzozowski przy konstrukcji skali uwzględnił modyfikacje, jakie do teorii Schelera zostały wprowadzone przez Józefa Tischnera (Brzozowski, 1995, s. 5). Wykorzystana do przeprowadzenia badań Skala Wartości Schelerowskich, których interpretacje umieszczone zostały w części empirycznej (rozdział 5), jest wersją czwartą (D SWS, określaną jako SWS D-50). Umożliwia ona diagnozę ważności 50 wartości, które składają się na sześć podskal: Hedonistycznych (H), Witalnych (W), Estetycznych (E), Prawdy (P), Moralnych (M) i Świętych (Ś). Wersja D-50 SWS jest metodą trafną i rzetelną[4], ma zastosowanie do badania młodzieży (od 15. roku życia) i osób dorosłych (Brzozowski, 1995, s. 6, 13). Skala Wartości Schelerowskich mierzy przede wszystkim wartości akceptowane (Brzozowski, 1995, s. 57). Zadaniem osób badanych jest określenie własnej postawy wobec 50 wartości znajdujących się na liście, przy użyciu 101-stopniowej skali[5]. W praktyce więc, osoby badane określają, w jakim stopniu ważne są dla nich poszczególne wartości (Brzozowski, 1995, s. 15, 40).

W Skali Wartości Schelerowskich (SWS) w adaptacji Brzozowskiego w przypadku ustalania hierarchii wartości studentów posłużono się skalami stenowymi[6]. W pozostałych przypadkach całość analiz jest przeprowadzona na podstawie wyników surowych, za pomocą średnich arytmetycznych (kolumna M w tabeli arkusza wyników), ponieważ dane uzyskane za pomocą skali stenowej gubią siłę związku i prowadzą do utraty istotnych informacji. Analiz dokonano na podskalach podstawowych, gdyż jak podkreśla autor SWS, podskale czynnikowe osiągnęły gorsze wskaźniki rzetelności, stąd też nie były brane pod uwagę.

Zdaniem Brzozowskiego najniżej w hierarchii znajdują się wartości estetyczne ze względu na ich związek z wartościami hedonistycznymi (piękno sprawia zazwyczaj przyjemność zmysłową, „nasycone" jest więc wartością hedonistyczną). Wyżej w hierarchii ulokowana jest prawda (niewiele wspólnego ma z przyjemnościami i witalnością). Prawda rozumiana jako poznawanie jest warunkiem poznania i realizacji wartości – jest więc niżej (niejako na „usługach") np. od wartości moralnych.

---

[4] Podskale podstawowe Wartości Schelerowskich odznaczają się (na ogół) wysoką rzetelnością mieszczącą się w granicach 0,80-0,95.

[5] Przy czym 0 – oznacza wartość zupełnie nieważną (obojętną), a 100 bardzo ważną. Uzyskaną sumę powstałą ze zliczenia punktów przypisanych wartościom należącym do danej podskali wpisuje się w odpowiednim miejscu tabeli znajdującej się na arkuszu wyników (kolumna oznaczona znakiem sumy -Σ). Następnie uzyskaną sumę dzieli się przez liczbę pozycji w podskali. W ten sposób otrzymaną średnią arytmetyczną (zaokrągloną do całości) wpisuje się w kolumnę oznaczoną literą M – jest to wynik surowy (WS) w danej podskali. Wyniki surowe dla każdej podskali można odnieść do norm stenowych. Dzięki temu uzyskuje się informację, jak wysoko dana osoba ceni poszczególne wartości w porównaniu z grupą normatywną, pozwalają więc one ocenić, czy osoba badana dane wartości ceni wysoko, przeciętnie wysoko, czy nisko (Brzozowski, 1995, s. 42-43, 48). Im wyższa ocena punktowa, tym ważniejsza wartość (Brzozowski, 1995, s. 47).

[6] W skalach stenowych wyniki z przedziału 1-4 traktuje się jako niskie, 5-6 jako przeciętne, 7-10 jako wysokie (Rubacha, 2008, s. 76).

Autor pisze również, że „świadczenie prawdy ma ponadto wymiar moralny, a więc dowodzi pokrewieństwa z wartościami moralnymi" (Brzozowski, 1995, s. 9). Wartości moralne są więc najwyżej w hierarchii spośród wartości duchowych (Brzozowski, 1995, s. 9).

Badaniami objęto studentów uczelni wyższych (zarówno państwowych, jak i niepaństwowych) w Bydgoszczy[7]. W celu wyboru odpowiedniej próby z populacji posłużono się warstwowym wyborem losowym. Jako kryterium doboru przyjęto obowiązującą wówczas „Decyzję nr 10/2009 Przewodniczącego Państwowej Komisji Akredytacyjnej" M. Rockiego z dnia 15 grudnia 2009 roku, który dzieli kierunki studiów na poszczególne Zespoły Kierunków. Posługując się warstwowym wyborem losowym, wybrano z każdego Zespołu Kierunków po dwa kierunki studiów. Za pomocą wyboru losowego wybrano następnie po dwie uczelnie wyższe, w których te kierunki są realizowane. Badania zostały przeprowadzone na 21 kierunkach (zarówno na I, jak i III roku studiów stacjonarnych) należących do poszczególnych Zespołów Kierunków[8]. Badania prowadzone były od stycznia do kwietnia 2011 roku. Wszystkie badania zostały przeprowadzone przez Autorkę. Wypełnienie narzędzia trwało w przybliżeniu 35 minut. Do analizy wyników badań zostało zakwalifikowanych 600 wypełnionych narzędzi badawczych[9].

Publikacja *Świat wartości młodzieży akademickiej* przeznaczona jest dla wszystkich osób zainteresowanych współczesną problematyką aksjologiczną. Szczególnie ważna okazać się może dla osób zajmujących się badaniem studentów w kontekście wartości. Zawarte w części empirycznej rezultaty badawcze pozwalają poznać obecną hierarchię wartości młodzieży akademickiej. Mogą się one okazać bardzo przydatne nie tylko dla nauczycieli akademickich, lecz również dla wychowawców i pedagogów szkół średnich. Dane te mogą służyć do stymulowania czy nawet modelowania pewnych postaw wobec wartości, z których najważniejszymi wydają się: wolność wyboru, właściwe rozeznanie oraz głęboka refleksja. Nie chodzi tu oczywiście o narzucanie jakiegokolwiek „świata wartości" czy ideologizację, lecz o ukazanie w prawdzie tego, co najbardziej istotne w życiu człowieka i zachętę do odpowiedzialnych wyborów. Publikacja może też stanowić ważną pomoc dla rodziców, którzy są przecież pierwszymi wychowawcami i pedagogami.

Monika Lewicka

---

[7] Były to następujące uczelnie wyższe: Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Uniwersytet Technologiczno-Przyrodniczy, Akademia Muzyczna im. Feliksa Nowowiejskiego, Collegium Medicum im. Ludwika Rydygiera w Bydgoszczy, Wyższa Szkoła Gospodarki, Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa, Wyższa Szkoła Bankowa, Bydgoska Szkoła Wyższa.

[8] Zob. tabela 4 – aneks.

[9] Charakterystyka badanej zbiorowości znajduje się w rozdziale 5.
Niektóre fragmenty wprowadzenia znajdują swoje odzwierciedlenie we wprowadzeniu w pozycji: Monika Lewicka, *Wybory życiowe studentów. Małżeństwo – rodzina – formy alternatywne.*

1. W świecie wartości

Na gruncie języka potocznego wartością nazywamy przedmiot (lub jakąś jego szczególną cechę), a także pewne kryteria (standardy), według których coś jest oceniane. Z obszaru potocznego pojęcie wartości przeniesione zostało do poszczególnych dyscyplin naukowych, gdzie służy do określania i badania różnych obszarów rzeczywistości. Stopniowo, o wartościach zaczęto mówić w aspekcie filozoficznym, psychologicznym, socjologicznym, pedagogicznym, teologicznym, lingwistycznym, kulturowym itd.

Wartość należy do kategorii polisemicznych i multidyscyplinarnych, występuje bowiem w życiu codziennym, w naukach społecznych, empirycznych, w humanistyce, sztuce itd. Mówiąc o genezie pojęcia wartość, sięgamy do języka łacińskiego, w którym to *valor* (wartość) pochodzi od czasownika *valere*, który oznacza – być wartościowym, mającym znaczenie dla kogoś lub czegoś (por. Kowalczyk, 2006, s. 129). W chwili, gdy dostrzegamy jakąś wartość rzeczy, oznacza to, że jest ona dla nas czymś ważnym, nieobojętnym, ma dla nas znaczenie. Wyznacza rzeczywistość, o którą warto się starać, poświęcić siły i czas na jej osiągnięcie. Natomiast w języku polskim rzeczownik „wartość", pochodzi od przymiotnika *wart/y*, który z kolei jest zapożyczeniem z języka niemieckiego (*wert* – wymienia/l/ny na coś). Po raz pierwszy przymiotnik *wart/y* pojawia się w języku polskim w XVII wieku, a *wartość* w wieku XVIII (lecz jedynie w znaczeniu arytmetycznym) (por. Hostyński, 1998, s. 27).

Wartości należy rozpatrywać, biorąc pod uwagę kilka kwestii, m.in. ich podział, znak, kwantyfikatywność, przechodniość i komunikowalność[10].

Odnosząc się do pierwszej z nich, wartości można podzielić na przenośne i nieprzenośne. Wartości przenośne mają za fundament właściwości rzeczy, które są łatwo wymienialne lub powielalne, podmiot odnosi się do nich często arbitralnie (np. wartość pieniądza). Natomiast te drugie (nieprzenośne) charakteryzują się ich oparciem na niepowtarzalnych właściwościach rzeczy, które wynikają z całej lub znacznej części struktury rzeczy (np. wartość życia indywidualnego) (por. Ostasz, 2009, s. 20). Błędem jest mieszanie wartości – traktowanie wartości przenośnych jako nieprzenośnych i odwrotnie. Coraz częściej zauważa się, że

[10] Zagadnienia te będą szerzej omówione w dalszych rozdziałach. W tym miejscu zostają tylko propedeutycznie naszkicowane.

w czasach współczesnych wartości nieprzenośne są intensywnie, silnie, wypierane przez wartości przenośne (por. Ostasz, 2009, s. 21).

Najistotniejszą własnością wartości jest jej znak, pozytywność i negatywność. Jeśli coś traci dla człowieka wartość, staje się tym samym obojętne. Wytrącenie czegoś z obojętności, sprawia, że nadaje się mu wartość o pewnym, określonym znaku. Nadanie pozytywnej wartości wspomaga rozwój podmiotu oraz otaczającą go rzeczywistość. Gdy dana wartość zostanie uznana za zrealizowaną, nie pozbawia ona tym samym dostępu do następnych wymiarów i możliwości związanych z rzeczą, często odczytywana jest jako pociągająca za sobą nagrodę. W przypadku, gdy wartości nadajemy wartość ujemną, przedstawia ona daną rzecz jako zubożoną. Prowadzi ona tym samym do niszczenia podmiotu oraz otaczającej go rzeczywistości, utrudnia dostęp do następnych wymiarów i możliwości związanych z rzeczą. Wielokrotnie odczytywana jest jako pociągająca za sobą karę. Kwantyfikatywność stanowi kolejną właściwość wartości. Jest ona ściśle związana z wartością, której może być dużo albo mało, może się powiększać lub zmniejszać. Powab (kolejna własność wartości) rozstrzyga o jej atrakcyjności oraz sile przyciągania (por. Ostasz, 2009, s. 21-22).

Przechodniość wartości rozumiana jest jako przemiana jednej w drugą lub fuzja jednej z drugą. Bez wątpienia na drodze pełnej przechodniości mieści się strukturalność podmiotów i rzeczy oraz określona specyficzność zindywidualizowanych bytów. W związku z tym nie istnieje przechodniość pomiędzy wartościami nieprzenośnymi, gdyż decydują o niej możliwości jeszcze nie skonkretyzowane wartościowo, które mogą konstytuować tę (lub inną) wartość. Istotną kwestią jest problematyka przekazywania wartości. W tym miejscu warto zasygnalizować jedynie to, że nośnikami wartości mogą być wszelkiego rodzaju sposoby komunikowania (por. Ostasz, 2009, s. 23-24).

„Wartość" zatem jako pojęcie aksjologiczne poprzez swoją złożoność stwarza wieloaspektowe możliwości interpretacyjne i tym samym stanowi interesujący obszar dla dalszych badań i poszukiwań.

Podejmując się kwestii wartości, nie sposób pominąć istotnej kategorii pojęciowej, jaką jest **aksjologia**. Pojęcie to pochodzi od słów z języka greckiego: *arios* – wart, godny, cenny oraz *logos* – wiedza, nauka. Aksjologia jest więc nauką, która opisuje człowieka i otaczający go świat w perspektywie wartości. Zajmuje się ona badaniem wartości i poszukiwaniem najwyższego dobra (por. Bryzgalski, 1999, s. 4). W rozumieniu aksjologicznym „wartość" można więc zdefiniować jako coś, „co osadza się na relacjach zachodzących między podmiotami a rzeczami i co komunikuje o właściwościach rzeczy w taki sposób, że podmioty widzą w rzeczach coś, co ma dla nich ważność, znaczenie, liczy się, daje się jakoś wykorzystać" (Ostasz, 2009, s. 17). Relacyjność wartości pozwala na określenie jej jako korelat zindywidualizowanych bytów lub pewnego rodzaju pętlę na relacji,

która je utrwala (por. Ostasz, 2009, s. 17). Tak rozumiane wiązanie aksjologiczne może powstać, ale może też pęknąć lub zostać rozwiązane.

Aksjologia definiowana jest również jako „dyscyplina filozoficzna (jeden z podstawowych działów filozofii), której zagadnienia obejmują problematykę:

a) interpretacji i definicji samego pojęcia wartości;
b) istoty (charakteru, natury) wartości, tzn. wyjaśnienia jakie przedmioty, i ze względu na co, ujmowane są jako posiadające wartość;
c) sposobu istnienia i obowiązywania wartości;
d) pluralizmu wartości, związanego z możliwością wyróżnienia określonych typów, rodzajów czy klas wartości (moralnych, estetycznych, poznawczych, witalnych, utylitarnych, ludycznych, ekonomicznych, itp.) i relacji między nimi, hierarchii oraz wartości naczelnej, w tym podawanie kryteriów i zasad takiej typologizacji;
e) sposobu poznawania wartości, źródeł wiedzy o wartościach;
f) specyfiki wypowiedzi o wartościach, charakteru i sensu ocen oraz norm;
g) funkcji wartości w kulturze i życiu człowieka" (Jedynak, 1996, s. 15).

Aksjologia w „węższym znaczeniu to moralność ustalająca hierarchiczny układ wartości, np. stawiająca wyżej szacunek do tego, co dobre, od szacunku do tego, co szlachetne, a dopiero w dalszej kolejności do tego, co piękne itd. (Scheler)" (cyt. za Dider, 1992, s. 15).

1.1. Podstawowe rozstrzygnięcia terminologiczne: hierarchia, klasyfikacja, typologia wartości

Niemal nieodłącznie z wartościami wiążą się również takie pojęcia, jak: typologia, klasyfikacja, hierarchia. Pojęcia te wymagają uściślenia. **Typologię** (gr. týpos – odbicie, lógos – słowo, nauka) rozumiemy jako „uporządkowanie jakiegoś zbioru przedmiotów według występujących w nim typów, tj. kategorii klasyfikacyjnych o odrębnych właściwościach; typologia stanowi składową część nauk o człowieku: psychologii, pedagogiki, socjologii, antypologii i fizjologii" (Okoń, 2007, s. 435). Natomiast w *Słowniku filozofii* typologia definiowana jest jako „badanie cech właściwych bądź jednostkom ludzkim (cechy fizyczne lub psychiczne), bądź ludzkim społecznościom (osobowość typowa dla jakiegoś społeczeństwa albo dla określonej kultury) (…). Reasumując typologia jest sztuką klasyfikowania" (Dider, 1992, s. 354). Natomiast typologia w metodologii to: „procedura porządkowania (systematyzacji, klasyfikacji, taksjonomii) przedmiotów należących do rozpatrywanego zbioru według porównywania ich do wybranego (ustalonego) wcześniej typu" (Jedynak, 1996, s. 477). Podobną interpretację odnajdujemy w *Słowniku socjologicznym*, zgodnie z którym typologia oznacza „w metodologii schemat klasyfikacyjno-porównawczy lub czynność szeregowania i systematycz-

nej klasyfikacji, która polega na wyodrębnianiu dwu lub więcej typów i porządkowaniu elementów danego zbioru lub odnoszeniu jednostkowych zjawisk, obiektów i procesów do cech oraz charakterystyk wyróżnionych w ramach konkretnej typologii, tworzących z góry zdefiniowane kategorie" (Olechnicki, Załęcki, 1998, s. 231).

W odróżnieniu od typologii, **klasyfikacja** rozumiana jest jako „operacja polegająca na grupowaniu pewnej liczby faktów lub bytów, posiadających wspólne cechy (…). Klasyfikacja zakłada analizę, porównanie i zdolność do abstrahowania od różnic jednostkowych. Stanowi ona punkt wyjścia wszelkiej nauki: pozwala na naukowe przejście od »obserwacji« do sformułowania »prawa«" (Dider, 1992, s. 161). Niemal analogiczną interpretację klasyfikacji znajdujemy w *Słowniku psychologii*, zgodnie z którym klasyfikacja to „operacja polegająca na grupowaniu w pewną liczbę »klas« elementów posiadających co najmniej jedną wspólną cechę. Klasyfikacja ma na celu szybkie odnalezienie przedmiotu, jeśli się zna zajmowane przezeń miejsce, lub dokonanie czynności wstępnych polegających na zgrupowaniu przedmiotów wykazujących najwięcej naturalnych cech podobieństwa, co pozwoli na odkrycie praw, jakimi podlegają" (Sillamy, 1994, s. 119). Klasyfikacja to „proces kategoryzowania obiektów lub zdarzeń do rozłącznych klas" i „rezultat tego procesu" (Reber, Reber, 2005, s. 318).

Klasyfikacja interpretowana jest również jako „systematyczny podział przedmiotów, zjawisk lub ludzi, charakteryzowanych ze względu na jakąś zmienną (cechę) na poszczególne klasy, podklasy czy kategorie: warunkiem poprawności schematu klasyfikacyjnego jest wyczerpanie przedmiotów danej klasy (tzn. żaden przedmiot, zjawisko czy osoba podlegające klasyfikacji nie mogą pozostać poza schematem klasyfikacyjnym) i rozłączność (żaden przedmiot, zjawisko czy osoba nie mogą należeć do więcej niż jednej klasy)" (Olechnicki, Załęcki, 1998, s. 94). Niemal analogiczną definicję klasyfikacji przedstawia Wincenty Okoń, zgodnie z którym klasyfikacja (łac. *chassis* – oddział, *facio* – czynię) to „podział dowolnego zbioru rzeczy lub zjawisk na podzbiory (człony), przy czym każdy z podzbiorów ma jakieś cechy wspólne, lecz zarazem rozłączne z cechami wszystkich innych podzbiorów. Klasyfikacja może być *naturalna*, tj. grupująca w każdym podzbiorze przedmioty pod wieloma względami (ważnymi z punktu widzenia danej klasyfikacji) bardziej podobne do siebie niż do przedmiotów należących do innych podzbiorów podziału lub *sztuczna*, tj. grupująca przedmioty podobne tylko pod jednym względem. Klasyfikacja naturalna jest szczególnie przydatna w opisie naukowym" (Okoń, 2007, s. 176; Łagodzki, Pyszczek, 2000, s. 187).

Gdy analizuje się definicje klasyfikacji w ujęciu holistycznym, warte podkreślenia są dwa kryteria, które odróżniają klasyfikację od typologii – klasyfikacja musi być rozłączna i wyczerpująca, kryteriów takich nie musi spełniać typologia.

Odnosząc pojmowanie klasyfikacji do wartości, wydaje się, że nie można w tym przypadku zbudować uniwersalnej i rozłącznej klasyfikacji wartości. Wy-

nika to z faktu, że zawsze istnieje możliwość podważenia jej podstawy. Ma to związek z ich właściwością – heterogenicznością. „Wartości są bowiem nieporównywalne, nieprzeliczalne, niemierzalne, niesprowadzalne do »wspólnego mianownika«" (Śpiewak, 1982, s. 22; Gołaszewska, 1989, s. 43). Czynnikiem, który dodatkowo utrudnia zbudowanie poprawnej klasyfikacji wartości, jest fakt „wielo-»jakościowości«" (Śpiewak, 1982, s. 22). Jako przykład można postawić pytanie – czy samorealizacja to wartość osobowa czy etyczna? Pokój jest wartością instrumentalną, polityczną czy etyczną? (Śpiewak, 1982, s. 22). Trudności wynikają z braku jasno ustalonej klasyfikacji wartości (Brzozowski, 2007, s. 26).

Namysł nad wartościami i ich podziałem prowadzi do kolejnego istotnego zagadnienia, jakim jest problematyka **hierarchii wartości** (Denek, 1999, s. 50). Hierarchia oznacza „każdy układ rzeczy, zdarzeń, osób, pojęć, itd. w uszeregowanym porządku. Jest pojęciem używanym w wielu sytuacjach, gdy chce się zaprezentować uporządkowanie danego zjawiska od »góry« do »dołu«" (Reber, Reber, 2005, s. 263). Hierarchia wartości często jest interpretowana jako „drabina" lub „schody". Pierwsze rozumienie nie prowadzi jednak do pełnego uporządkowania wartości, gdyż są one ze swej istoty niepoliczalne. Druga analiza pojęcia (jako „schody") odnosi się do preferencji określonych wartości w sytuacji, w której musi zostać dokonany wybór. W tym pojmowaniu sposobów systematyzacji może być nieskończona liczba (por. Szymański, 1998, s. 45). Hierarchia rozumiana jest również jako „wszelkie porządkowanie elementów klasy, w którym wyróżnione są miejsca »wyższe« i »niższe«. Niższe elementy są w jakimś sensie »podporządkowane« wyższym" (Jankowska, Krasoń, 2009, s. 15; Krajewski, 1996, s. 80).

Człowiek posiada zdolność do odkrywania własnej wartości oraz do akceptacji i interioryzacji wartości istniejących poza nim. Ukierunkowując się na wartości, dokonuje przy tym wyboru tych, które mają dla niego największe znaczenie. Wybór uzależniony jest od przyjętego przez człowieka kryterium uwarunkowanego w pewnym stopniu kontekstem społeczno-kulturowym. Pomimo pewnej zależności od otoczenia społecznego, to ostatecznie on sam dokonuje wyboru wartości, które w optymalnym stopniu regulują jego interakcje z otoczeniem. Wybór ten wynika z konieczności przestrzegania podstawowych wartości i norm istniejących w społeczeństwie. W związku z tym hierarchia wartości danego człowieka jest w pewnym stopniu odzwierciedleniem wartości, które dominują w życiu społecznym. W tym przypadku, zachodzi również zjawisko interakcyjności społecznej, albowiem człowiek tworząc swoją własną hierarchię wartości, oddziałuje równocześnie na otoczenie (por. Gawlina, 1997, s. 313-314).

Im bardziej preferowana jest jakaś wartość, tym wyższe zajmuje ona miejsce w hierarchii. Mocniej też oddziałuje na postępowanie człowieka (por. Błasiak, 2004, s. 90). Mając wiedzę na temat hierarchii wartości danego człowieka, uzysku-

jemy również informację o przesłankach mogących mieć wpływ na jego zachowanie. W pewnym też stopniu jesteśmy w stanie te zachowanie przewidzieć (Jankowska, Krasoń, 2009, s. 15-16).

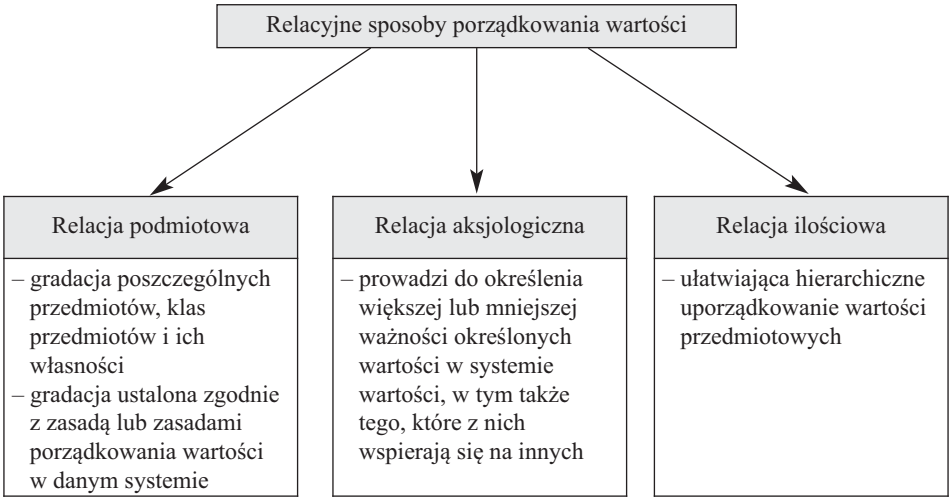
Ukształtowanie zarówno właściwej, jak i trwałej hierarchii wartości jest dla człowieka konieczne, gdyż usposabia go do podejmowania odpowiedzialnych decyzji, wyborów oraz prezentowania określonych zachowań. Jest niezbędne do świadomego życia człowieka (Jankowska, Krasoń, 2009, s. 15). Niestety, współcześnie mamy do czynienia z nihilizmem aksjologicznym, wartości wyższe tracą swoje znaczenie (por. Podgórski, 2008, s. 133). Wskazują na to wyniki badań empirycznych, gdyż to właśnie one, a nie założenia aprioryczne dostarczają informacji o deklarowanych hierarchiach wartości. Na zagrożenie wynikające z pejoratywnych czynności aksjologicznych, do których należy „pomylenie, nierozróżnienie lub świadome przestawienie hierarchicznego porządku wartości" wskazywał już Scheler (Podgórski, 2008, s. 26, 34).

To właśnie Schelera uważa się za „odkrywcę" hierarchii wartości, czego dokonał, przyjmując następujące kryteria:

1. Czas trwania – wartości stałe są lepsze od przemijających;
2. Zasięg – jakość wartości, w której może uczestniczyć wiele osób bez jej umniejszania;
3. Niezależność – wyższa wartość nigdy nie jest podstawą niższej;
4. Głębia zadowolenia – im pełniejsze jest doświadczenie wartości, tym wartość ta jest wyższa (por. Zwoliński, 1998, s. 31).

Hierarchiczność jest konstytutywną cechą wartości. Roman Ingarden pisał, że „o wartościach nie można sensownie mówić nie godząc się, że do ich istoty należy, iż jedne są wyższe, a inne niższe, w następstwie zaś tego, że jedne są bardziej godne tego, żeby je realizować, a inne mniej" (Denek, 1999, s. 50). Natężenie wartości Ingarden nazywa „wysokością wartości". Podstawą hierarchizacji wartości jest zróżnicowanie wartości pod względem wysokości wartości bądź wartościowości. Wobec tego wartości mogą być „niższe" lub „wyższe", bądź „równe" wobec siebie pod względem „wysokości". Mogą zajmować różne miejsca w hierarchii (por. Brzozowski, 2007, s. 26). Wysokość wartości oznacza pozytywną odpowiedź emocjonalną (uznanie, aprobata, szacunek, zachwyt) na ich urzeczywistnienie. Natomiast moc wartości ukazuje negatywną, uczciwą reakcję na sytuację, w której ma miejsce wykroczenie przeciw wartościom. Wartościami mocnymi są te, które odgrywają istotną rolę dla człowieka, jego zdrowia, życia i bezpieczeństwa. Należą do nich wartości moralne. Wartości wysokie to „osobiste cnoty zdobiące człowieka" (por. Jankowska, Krasoń, 2009, s. 15).

W przypadku hierarchii wartości mamy do czynienia ze zróżnicowaniem wartości, które prowadzi do układu nadrzędności-podrzędności w zakresie jednego ze znaczeń (por. por. Jankowska, Krasoń, 2009, s. 15, 45):



Schemat 2. Relacyjne sposoby porządkowania wartości
Źródło: opracowanie własne na podstawie Jankowska, Krasoń, 2009, s. 45.

W hierarchii wartości mogą zachodzić różnego rodzaju powiązania między wartościami (por. Szymański, 1998, s. 45-46):

1) pionowe – sytuacja ma miejsce wówczas, gdy jedne wartości dominują na innymi (układ liniowy);
2) poziome – nie występuje relacja nadrzędności lub podrzędności między wartościami lub poszczególnymi typami wartości (układ szeregowy);
3) mieszane – jednoczesne występowanie obu wymienionych postaci powiązań.

Świat wartości jest istotnym wymiarem istnienia każdego człowieka – albowiem trudno sobie wyobrazić w pełni odpowiedzialne życie bez akceptacji i interioryzacji określonej hierarchii wartości. Utrata trwałych wartości to utrata prawdziwej tożsamości – a zarazem utrata sensu życia (por. Kocik, 2006, s. 388). Ludzie prawie nieustannie „dokonują hierarchizacji wartości według ich ważności, wyróżniając to, co dla nich najważniejsze. Hierarchiczność bowiem jest nieodłączną cechą wartości" (Ostrowska, 2006, s. 397). Człowiek odnajduje swoją tożsamość poprzez szukanie tego, co ma dla niego wartość, czyli tego, co jest dla niego godne i co o jego godności świadczy. Właśnie jednym z kryterium sugerującym człowiekowi, którą wartość należy wybrać w konkretnej sytuacji, jest miejsce, jakie ona zajmuje w hierarchii.

Powyższy namysł nad podstawowymi rozstrzygnięciami terminologicznymi (typologia, klasyfikacja, hierarchia) sprawia, że bliższy jest Autorce pogląd Anny Śpiewak mówiący, że w przypadku wartości trudno mówić o klasyfikacji, zawsze bowiem istnieje możliwość podważenia jej podstaw, jej trudności wynikają również z faktu, że w przypadku wartości istotna jest jej właściwość, którą nazy-

wamy heterogenicznością. W sytuacji, w której do czynienia będziemy mieli z układem nadrzędności-podrzędności, sytuowaniem jednych wartości wyżej, drugich niżej, mówić będziemy o hierarchii wartości[11]. W pozostałych przypadkach będziemy mieć do czynienia z typologią wartości.

1.2. Koncepcja „świat życia"

Powołując się na Anthony'ego Giddensa (2007, s. 256), można twierdzić, że człowiek żyjący w późnej nowoczesności żyje w innym świecie niż człowiek żyjący w poprzednich epokach. „Życie w świecie" późnej nowoczesności przynosi wiele trudności, napięć, konfliktów, zwłaszcza w obszarze tożsamościowym (Giddens, 2007, s. 258). „Świat życia" („świat przeżywany" – *Lebenswelt*) jest również jednym z kluczowych pojęć fenomenologii. Pełni istotną rolę w dyskusjach na temat filozofii transcendentalnej i odejścia od niej w stronę hermeneutycznie, antropologicznie i historycznie zorientowanej filozofii (Krasnodębski, Nellen, 1993, s. 13). Kategoria „świat życia", początkowo stosowana przez Edmunda Husserla, została następnie rozwinięta przez Jürgena Habermasa „w trybie interpretacyjnym myśli Alfreda Schütza i Niklasa Luhmanna" (Cierzniewska, 2010, s. 48). Habermans „świat przeżywany" traktuje jako kontekst, w którym odbywa się „wszelkie działanie komunikacyjne oraz zasób niereflekcyjnej wiedzy, z którego dający czerpie swe przekonania" (Krasnodębski, Nellen, 1993, s. 20). Składa się z definicji sytuacji, dotyczącego pewnego wybranego fragmentu, tematu, który jest istotny dla uczestnika interakcji (Habermas, 2002, s. 231). W „świecie życia" mieści się cały kulturowy bagaż: struktur formalnych (normy instytucjonalne), struktur uzgodnionych (w postaci niepisanych kanonów – w tym przypadku hierarchii wartości – M.L.), struktur komunikacyjnych, poprzez którą podmioty potwierdzają swoją przynależność do społeczności (Cierzniewska, 2011, s. 295). „Świat przeżywany" jest w pewnym sensie wyznacznikiem (ideałem) kultury i stosunku do świata. Jest pojęciem diagnostycznym, oceniającym stan epoki (Krasnodębski, Nellen, 1993, s. 15). Ma znaczenie fundamentalne dla wzajemnego zrozumienia się podmiotów interakcji (Habermas, 2002, s. 224). „Świat przeżywany" stoi w opozycji do świata nauki i techniki, stanowi „jedyny świat naprawdę doświadczany" (Fellmann, 1993, s. 50). W „świecie życia", „a więc w uzgodnionych definicjach znaczących dla danej społeczności sytuacji" (Cierzniewska, 2010, s. 47), członkowie danej zbiorowości posługują się, stosując pierwszą osobę liczby mnogiej (Habermas, 2002, s. 233).

[11] Autorka przyjmuje rozumienie i hierarchię wartości zaproponowaną przez Schelera, ma to swoje bezpośrednie przełożenie w zastosowaniu Skali Wartości Schelerowskich (SWS) w adaptacji Brzozowskiego.

„Świat życia” w sposób bezpośredni odnosi się więc do wartości. Wartości przekazywane człowiekowi od początku jego istnienia, z biegiem czasu podlegają redefinicji, odrzuceniu, w sposób istotny determinują jego wybory, działanie. „Świat życia” dany jest przeżywającemu podmiotowi jako coś, czego nie podaje się w wątpliwość” (Habermas, 2002, s. 231). Tak więc „świat życia” nie może stać się problematyczny, może się ewentualnie „załamać” (Habermas, 2002, s. 231). Jest również konstrukcją, która jest obecna w sposób intuicyjny w tle sytuacji. Stanowi zasób przekazanych człowiekowi kulturowo i zespolonych językowo wzorów interpretacji (Habermas, 2002, s. 219-220). Wiąże się w pewien sposób z perspektywą osób przeżywających swoje role komunikacyjne. „Świat życia” pełni dwojakie funkcje. Z jednej strony ułatwia podmiotowi orientację, z drugiej zaś powoduje ograniczone przez jego ramy widzenie (stanowi kontekst). Ma to istotne znaczenie, gdyż wyjście poza jego ramy prowadzi do nieskończenie wielu interpretacji. Przekroczenie owych granic jest niezwykle trudne, w zasadzie niemożliwe dla przeciętnego uczestnika, gdyż nie dostrzega on w codzienności oczywistości (Cierzniewska, 2011, s. 261). Husserl opowiada się za apriorycznym doświadczaniem „świata przeżywanego”, które przewyższa aprioryczność kategorialną. Bowiem można go stosować bez uwzględniania żadnych schematów. Z tego względu można rozpatrywać „świat przeżywany” na równi z doświadczeniem życiowym, które również odnosi się do całości, nie jest więc możliwe zniekształcenie go przez pojedynczy przypadek (Fellmann, 1993, s. 53).

Opierając się na koncepcji „świata życia”, szczególnie w pojęciu Habermasowskim, można podjąć próbę przetransponowania jej pewnych aspektów na obszar aksjologii w kontekście pedagogicznym. Fenomen działania komunikacyjnego zawiera bowiem w sobie konglomeraty, które przy zachowaniu odpowiedniej transparentności mogą być zaaplikowane do badań pedagogicznych. Model interakcji komunikacyjnych może z pewnymi zastrzeżeniami być zastosowany do odczytywania powiązań między podmiotem a daną wartością czy wartościami.

Habermas, biorąc pod uwagę przesłanki ontologiczne działania teleologicznego, rozróżnia trzy typy relacji między podmiotem a światem, a właściwie między podmiotem a „czymś” w świecie. Owo „coś” istnieje w świecie obiektywnym, można jego istnienie zainicjować, może ono być uznawane przez członka pewnej społeczności za „coś”, co powinno zaistnieć, w końcu może ono być uznane za coś subiektywnego osoby komunikującej. Dla podmiotu owo „coś” może więc przybierać charakter obiektywny, normatywny lub subiektywny (por. Habermas, 2002, s. 213). To płaszczyznowe rozróżnienie relacji przez Habermasa można odnieść do świata wartości. Podmiot w zetknięciu z daną wartością może postrzegać ją jako coś istniejącego obiektywnie, niosącego w sobie pewien imperatyw, ale też odczytanie wartości zawiera w sobie jakiś stopień subiektywności, co uwidacznia się w badaniach młodzieży akademickiej.

Habermas (por. 2002, s. 214), uściślając swoje pojęcie „działania komunikacyjnego", zauważa, że wypowiedzi komunikacyjne osadzone są zawsze w różnych odniesieniach do świata we wspomnianej już płaszczyźnie obiektywnej, społecznej i subiektywnej, chociaż najczęściej eksponowany jest jeden z tych komponentów. Aplikacja teorii działania komunikacyjnego Habermasa wpisanej w „świat życia" do toposu relacji aksjologicznych prezentowanych przez badaną młodzież akademicką suponuje pewne nowe możliwości interpretacyjne. Szczególnie chodzi tu o doprecyzowanie interpretacji wyników badań w zakresie motywacji wyboru danej wartości, jak i umieszczenie jej w określonym miejscu na mapie hierarchii. Istotnym kluczem interpretacyjnym, domagającym się oczywiście pewnego przełożenia na obszar badawczy pedagogiki, jest Habermasowskie rozumienie „zgody" *Einverstandnis* jako „intersubiektywnego uznania roszczenia ważnościowego" (Habermas, 2002, s. 214). Tutaj właśnie pojawia się przestrzeń do badania, w jakim stopniu, pod jakimi warunkami, z jakich przyczyn itd. dana wartość zostaje wybrana w nurcie jednej z trzech płaszczyzn i jakie są między nimi korelacje. To z kolei umożliwiłoby stworzenie modeli oddziaływania na siebie tych roszczeń ważnościowych, a może i nawet zwiększyłoby możliwość przewidywania dokonywanych wyborów przy posiadaniu pewnych danych opisujących oczywiście w miarę określony system interakcyjny. Czymś istotnym byłoby zbadanie i określenie „ukrytego zaplecza" wyboru wartościującego, a więc zdefiniowanie sytuacji, które pod presją aktualnych szeroko pojętych zapotrzebowań prowadzą do danego wyboru (por. Habermas, 2002, s. 216).

Oprócz „ukrytego zaplecza" należy wziąć pod uwagę (oczywiście możliwe to jest tylko w pewnym zakresie) „czasowo-przestrzenne i społeczne rozczłonkowanie codziennego świata życia" (Habermas, 2012, s. 218). Oczywiście parametry te są już brane pod uwagę podczas prowadzenia badań, jednak wydaje się, że w znacznym stopniu stanowią one swojego rodzaju stałą kalkę „zmiennych". Natomiast ich rzeczywista, duża plastyczność i zmienność wynikająca z gwałtownych przeobrażeń społeczno-kulturowych, owa „ruchomość horyzontu" (Habermas, 2012, s. 219) suponuje konieczność nieustannej weryfikacji ważności i siły oddziaływania poszczególnych składowych. W żaden sposób nie wprowadza to w obszar badań jakiegoś niedopuszczalnego relatywizmu czy subiektywizmu, ponieważ – jak zauważa Habermas – „w komunikacyjnej praktyce codziennej nie ma sytuacji zupełnie nieznanych. Również nowe sytuacje wyłaniają się ze świata życia, zbudowanego z dobrze już znanego kulturowego zasobu wiedzy. Działający komunikacyjnie nie mogą wobec nich (tych sytuacji) występować z pozycji pozaświatowej. Działający komunikacyjnie, korzystając z pewnej tradycji kulturowej, również ją kontynuują" (Habermas, 2012, s. 222-223). Zatem zespolenie danych różnych rozczłonkowań codziennego „świata życia" ze znanych kulturowo zasobów wiedzy w jeden model ułatwia badawczą penetrację korelacji aksjologicznych wyborów studentów z ich szeroko pojętym środowiskiem decyzyjnym.

Podejmując dalszą próbę aplikacji teorii działania komunikacyjnego do toposu relacji aksjologicznych, trzeba zauważyć, że „kategoria świata życia ma inny status aniżeli formalne koncepcje świata” (Habermas, 2012, s. 223). Koncepcja ta wraz z roszczeniem ważnościowym stanowi pewne kategorialne rusztowanie umożliwiające inkorporację aksjologiczną do świata życia, który jest już treściowo zinterpretowany. Formy intersubiektywne owej asymilacji czy inkorporacji wyznacza właśnie „świat życia” (por. Habermas, 2012, s. 223). Ta ograniczoność „świata życia” może ulec poszerzeniu i przemianom wraz z fluktuacją kulturowego zasobu wiedzy. Trzeba jednocześnie brać pod uwagę kontekstowość „świata życia” w wyborach aksjologicznych i jego przed-rozumienie czy przed-interpretację (por. Habermas, 2012, s. 235). Rozumiejąc „świat życia” jako podstawowe pojęcie teorii społecznej zauważa się w nim procesy interpretacji społecznej i procesy uspołecznienia” (Habermas, 2012, s. 246), a więc takie, które w swoich skutkach mają wspólne płaszczyzny z oddziaływaniem aksjologicznym. Wykorzystanie tego fenomenu stwarza szansę do przedłożenia spectrum badawczego z procesu źródłowego (wybór aksjologiczny) do procesu skutkowego (wpływ korelacji aksjologicznych na proces uspołecznienia).

„Świat życia”, w którym dokonuje się kulturowa reprodukcja, jest gwarantem pewnego continuum aksjologicznego oraz jego spójności. Warunkiem owej gwarancji jest racjonalność i ważność wiedzy (por. Habermas, 2012, s. 248). Można więc, odnosząc się do zjawisk utraty sensu, czy raczej sensów w różnych dziedzinach życia zaobserwować kryzys i utratę orientacji aksjologicznej. Ważne jawi się pytanie, które można odnieść do pojedynczego człowieka lub badanej grupy, czy to utrata sensu skutkuje dezorientacją aksjologiczną, czy na odwrót: aksjologiczne zagubienie unieważnia celowość działań. Społeczeństwo nowoczesne wymaga wysokiego poziomu uogólnienia wartości, co warunkuje uruchomienie potencjału racjonalności. Uogólnienie to generuje więc celowość racjonalnego działania i prowadzi do swoistego uwewnętrznienia moralności oraz jej odinstytucjonalizowania. W takiej perspektywie prawo zostaje pozbawione charakteru moralnego i posługując się przymusem, tworzy obszar dla sterowania społeczeństwem za pomocą szeroko rozumianych mediów, w tym również środków masowego przekazu (por. Habermas, 2012, s. 318). Istotnym parametrem badawczym byłoby więc określenie siły oddziaływania mediów na wybory aksjologiczne studentów.

W niniejszym podrozdziale jedynie zasygnalizowane zostały próby asymilacji teorii „świata życia” w ujęciu Habermasa do przestrzeni badawczej aksjologicznych wyborów studentów. Trzeba podkreślić, że taka interdyscyplinarność chociaż ma już swoją tradycję, to jednak ciągle może być poszerzana, chociażby o te aspekty, które powyżej zostały naszkicowane na planie dużej ogólności i w związku z tym domagają się konkretnych dopracowań. Jednak podjęty w tym kierunku wysiłek może zaowocować poszerzonymi i dokładniejszymi wynikami badań w tak ważnej dziedzinie życia młodzieży.

2. Wartości – problemy – poszukiwania

Do najważniejszych współczesnych problemów aksjologicznych, żywo dyskutowanych w obrębie wielu nauk (głównie zaś w pedagogice, socjologii i filozofii), należą zagadnienia związane z istnieniem wartości i ich typologią/hierarchią. W odniesieniu do sposobu istnienia wartości warto w tym miejscu zasygnalizować, że skrystalizowały się dwa poglądy na istnienie wartości: obiektywistyczny i subiektywistyczny. Stanowisko obiektywistyczne rozumie wartość jako pewną właściwość przedmiotów niezależnie od tego, w jaki sposób ocenia je człowiek. Stanowisko subiektywistyczne zaś interpretuje wartości w zależności od właściwości, jakie nadaje im człowiek, odwołując się do swoich potrzeb, uczuć i woli (Błasiak, 2004, s. 65). Inaczej mówiąc, istnienie wartości w ujęciu obiektywistycznym zakłada, że istnieje powszechny i niezmienny świat wartości, mający swe korzenie w naturze człowieka. Natomiast stanowisko subiektywistyczne głosi, że wartości są zmienne, zależne od warunków historycznych danej epoki czy od poszczególnych jednostek (Błasiak, 2004, s. 130-131).

Przyjęty przez młodego człowieka pogląd na sposób istnienia wartości oraz stopień interioryzacji hierarchii wartości ma ogromny wpływ na jego rozwój indywidualny i społeczny. W czasach relatywizmu i zamętu aksjologicznego warto zatem sięgać do źródeł, aby korzystając z dorobku poprzednich pokoleń, udoskonalać to, co zastane.

2.1. Dyskusja nad pochodzeniem i sposobem istnienia wartości

Pojęcie „wartość" należy do terminów polisemantycznych. Na jego rozumienie w ciągu wieków wywierały wpływ różne ujęcia i rozwiązania badawcze. Jak już wspomniano we wprowadzeniu do niniejszego rozdziału, powstały dwie fundamentalne koncepcje rozumienia wartości: obiektywistyczna i subiektywistyczna[12]. Pierwsza z nich suponuje zakorzenienie wartości w naturze i ich bezpośrednie odniesienie do człowieka, a druga uznaje wartość za efekt wolnej i subiektywnej decyzji człowieka. Mówiąc inaczej, koncepcja obiektywistyczna zakłada istnienie

[12] O obiektywistycznym i subiektywistycznym istnieniu wartości pisali m.in. Gajda (1997), Filek (1996), Woleński, Hartman (2008).

powszechnego i niezmiennego świata wartości zakorzenionego w ludzkiej naturze, a druga uważa świat wartości za zmienny, uzależniony od uwarunkowań historycznych i poszczególnych jednostek (Błasiak, 2004, s. 88). Zagadnienie sposobu istnienia wartości odwołuje nas najpierw do problematyki ich powstawania. Opracowania dotyczące tego procesu są niejednoznaczne zarówno na gruncie filozofii, nauk społecznych, jak i szerszej dyskusji publicznej.

Do dyskutowanych wciąż zagadnień należy nie tylko samo określenie wartości, lecz również rozumienie relacji między nimi a ich mocą wiążącą. Pojawiają się pytania spowodowane trudnościami operacjonalizacyjnymi w przestrzeni badań empirycznych związanymi z pojęciem „wartość" o zastąpienie go takimi pojęciami, jak: „postawa", „praktyka" czy „kultura". Sytuacja chwiejności sensu fundamentalnych pojęć samowiedzy kulturowej zmusza do poszukiwań nie tylko na gruncie empirycznym, lecz również hermeneutycznym. Zagadnienie genezy wartości generowane jest również przez wyniki badań empirycznych wskazujących na upowszechnianie się tzw. wartości „postmaterialnych" w wysoko rozwiniętych społeczeństwach zachodnich. Niełatwo jednoznacznie rozpoznać zarówno przyczyny, jak i skutki przeobrażeń aksjologicznych, należy jednak unikać w wyjaśnianiu tego zjawiska uproszczonego schematu wiązania go z ekonomicznym dobrobytem (por. Joas, 2009, s. 10-13). Trudno o jednomyślność opinii wówczas, gdy mowa o zmianie wartości, łatwiej o nią, gdy podejmuje się problematykę utraty wartości. W pierwszym wypadku interpretacja może mieć zabarwienie optymistyczne lub pesymistyczne, w drugim natomiast istnieje zgodność co do tego, że mamy do czynienia z symptomem kryzysu. Zanik wartości jest bowiem postrzegany zarówno przez nauki społeczne, jak i opinię publiczną zawsze negatywnie. Podobna zgodność poglądów istnieje w odniesieniu do tego, że wartości nie są produktem racjonalności i nie dają się rozszerzać przez indoktrynację. Trwanie przy wartościach to nie wynik świadomego zamiaru, a jednak przywiązanie to nie jest odczuwane jako ograniczenie, lecz jako wyraz wolności (por. Joas, 2009, s. 14-16).

Samo pytanie o genezę wartości sformułowane zostało pod koniec XIX wieku. Do tej pory pojęcie „wartość", o czym już była mowa, używane było w kontekście matematycznym i ekonomicznym, następnie za sprawą filozofii niemieckiej przetransponowane zostało do nauk o kulturze i nauk społecznych, w końcu do powszechnego użycia w XX wieku. Ważną rolę w tym zjawisku odegrali filozofowie Herman Lotze oraz Friedrich Nietzsche, a pewnym punktem odniesienia w tle tego procesu pozostał Immanuel Kant mówiący o „absolutnej wartości" istoty rozumnej. Pojęcie „wartość" zaczyna pełnić taką rolę, jaką tradycja filozoficzna zarezerwowała dla „dobra" z zastrzeżeniem, że samych wartości nie można traktować w oderwaniu od podmiotu, chociaż w ich subiektywności można doszukiwać się ważności o charakterze powszechnym. Filozofowie neokantowscy, m.in. Wilhelm Windelband i Heinrich Rickert, twierdzili, że świat wartości

nie jest tworem ludzkiego działania czy doświadczenia, wartości bowiem są odkrywane przez podmioty (Joas, 2009, s. 36-39).

Inny pogląd na powstanie wartości prezentował Nietzsche, który swoją psychologią resentymentu wyjaśniał pochodzenie moralnych sądów wartościujących. Pragnął on dokonać przewartościowania wszelkich wartości, po to, aby ludzie słabi nie wstrzymywali rozwoju najsilniejszych. Występował przeciwko temu, co nazywał chrześcijańską „moralnością niewolnika", proponując w zamian filozofię nadczłowieka, którego moralność i wartości byłyby „poza dobrem i złem". Według niego wartości tworzyli ludzie możni i dostojni, wyżsi stanowiskiem i duchem, którzy sami siebie i swoją działalność określali jako dobrą i wyższą w przeciwieństwie do tego, co prezentowali ludzie pospolici, gminni. Nietzsche doszedł do wniosku, że ludzie podporządkowani pałają nienawiścią i chęcią zemsty wobec możnych, jednak z racji swojego podporządkowania nie mogą oni dać ujścia swym uczuciom, wprowadzając je w czyn, wobec tego uciekają się do zemsty zastępczej. Polega ona na podawaniu w wątpliwość wszystkiego, co stanowi o wyższości silnych i możnych. W owym resentymencie krystalizują się mściwe fantazje oraz dochodzi do przewartościowania; to, co wzniosłe i silne, jest degradowane, a to, co słabe i bezsilne, dowartościowane. Ta degradacja wzniosłych ideałów doprowadza do upadku mocarzy, których zaczyna nękać poczucie winy i wyrzuty sumienia, panowie przejmują wartości od niewolników (Joas, 2009, s. 42-44).

Filozof wprowadził więc do terminologii moralnej pojęcie „resentymentu" jako antywartości. W dziele *Z genealogii moralności* pisał m.in.: „A wraz z zemstą pragnie się wynieść do czci wszystkie w ogóle reaktywne uczucia, (…) to z samego już ducha owego *ressentiment* wyrasta ten nowy odcień naukowej sprawiedliwości (na korzyść nienawiści, zazdrości, nieżyczliwości, podejrzliwości, pamiętania *rancune*, zemsty). Ta »naukowa słuszność« zaś ustaje natychmiast i ustępuje miejsca akcentom śmiertelnej wrogości i uprzedzenia, skoro tylko chodzi o inną grupę uczuć, mających zda mi się, jeszcze daleką wyższą wartość biologiczną niż owe odporne, a stąd też bardziej zasługujących, by je naukowo i wysoko cenić. Mam na myśli właściwe czynne uczucia, jak żądza władzy, chciwość i im podobne" (Nietzsche, 1904, s. 79)[13].

Nietzscheańską psychologię resentymentu na kanwie polemicznych kwestii rozwijał dalej Scheler, twórca fenomenologicznej analizy tego zjawiska, która stała się osnową myśli filozoficznej ubiegłego wieku. Scheler, zestawiając różne moralności, odpierał zarzut resentymentu i moralności słabych skierowany przeciw chrześcijaństwu. Jednocześnie krytykował on Nietzscheańskie przewartościo-

[13] Poglądy Nietzschego znalazły zarówno wielu krytyków, jak i zwolenników. Jeden z klasyków niemieckiej socjologii Ferdinand Tönnies zarzucił Nietzschemu głęboką niewiedzę w dziedzinie nauk społecznych, inni resentyment rozpoznawali u samego Nietzschego i odczytywali go jako przyczynę jego oceny chrześcijaństwa.

wanie tradycji judeochrześcijańskiej, przeciwstawiając miłość chrześcijańską myśleniu starożytnych Greków. Chrześcijańskie „odwrócenie kierunku miłości", skłanianie się, zniżenie, tego, co święte, szlachetne, zdrowe ku temu co złe, nieszlachetne, słabe, wyrasta z odmiennej od antycznej idei Boga. W czasach starożytnych ważniejsza od miłości była sprawiedliwość przejawiająca się w racjonalnym rozgraniczeniu dobra i zła. Miłość natomiast łączono ze sferą zmysłową człowieka. Ponadto w antycznej moralności miłość to dążenie „niższego" ku „wyższemu", jest sposobem na osiągnięcie wyższej od niej wartości, kochać może tylko ktoś, kto jest niżej. Jest to więc rodzaj pragnienia, pożądania i dążenia, by ubogacić siebie o wartości, których się nie posiada. Kierunek tak rozumianej i praktykowanej miłości jest ku sobie, ku uzupełnieniu własnych braków (por. Joas, 2009, s. 44-45).

W swoim dziele *Resentyment a moralność* Scheler pisał na ten temat: „Tej koncepcji przeciwstawmy teraz koncepcję chrześcijańską. Tutaj zachodzi coś, co nazwałbym odwróceniem kierunku miłości. Aksjomat grecki, iż miłość jest dążeniem niższego ku wyższemu, odrzuca się tutaj zuchwale. Na odwrót miłość ma się przejawiać w tym właśnie, że to, co szlachetne skłania się i zniża ku temu, co nieszlachetne, zdrowy ku choremu, bogaty ku ubogiemu, piękny ku brzydkiemu, dobry i święty ku złemu i wulgarnemu, mesjasz ku celnikom i grzesznikom – bez antycznej obawy, że będzie to stratą i że szlachetne stanie się nieszlachetne lecz w osobliwie zbożnym przeświadczeniu, że w tym akcie »skłonienia się«, zniszczenia, »zatracenia« zdobywa się to, co najcenniejsze – dorównuje się Bogu" (Scheler, 1997, s. 90-91). Dalej pisze: „Im dłużej i wnikliwiej myślałem (…) tym jaśniej dostrzegłem, że korzenie miłości chrześcijańskiej nie mają nic wspólnego z resentymentem (…). Ten rodzaj miłości i poświęcenia na rzecz słabszego, chorego, maluczkiego, itd. zrodził się zatem z poczucia wewnętrznego bezpieczeństwa i pełni własnego życia. A im głębiej, im bardziej przenika człowieka – poza tamtą pewnością witalną – inna jeszcze pewność i inne szczęścia, mianowicie świadomość, że twierdzą jego jest byt ostateczny" (Scheler, 1997, s. 94-98). W ujęciu antycznym bogowie nie mogą kochać, bo będąc bytami najdoskonalszymi, niczego nie potrzebują i nie pragną, gdyż posiadają boską pełnię. W chrześcijaństwie natomiast dochodzi do odwrócenia porządku antycznego, zmienia się kierunek działania miłości: nie ku sobie, ale od siebie, ku drugiej osobie. Nie chodzi więc na pierwszym miejscu w miłości o ubogacenie się, o zdobycie wartości, lecz o obdarowanie drugiej osoby własnymi wartościami czy wręcz całym sobą. W chrześcijaństwie istotą staje się miłowanie i służba, miłość to nie tyle zmysłowy akt, lecz raczej akt ducha. Źródłem tak rozumianej miłości nie może więc być resentyment, chociaż należy zauważyć, że na gruncie chrześcijaństwa może on przybrać bardzo wysublimowaną postać (por. Scheler, 1997, s. 95). Motywem miłosnego zniżania się ku słabszemu w chrześcijaństwie jest pragnienie odkrycia i wzmocnienia wartości w słabszym, w postawie takiej nie ma resentymentu.

Co więcej, Scheler uważa, że ukazana w etyce chrześcijańskiej miłość pomocna, posuwająca się nawet do rezygnacji z siebie jest przejawem siły osobowości, a nie – jak sądził Nietzsche – resentymentu wyrosłego na kanwie bezsilności. Głęboka miłość, do której wzywa chrześcijaństwo, nie może być zatem prostym odwróceniem etyki dostojeństwa. Nietzsche w swoich rozważaniach nie dotarł do istoty chrześcijaństwa, dopuścił się natomiast błędnej, wstecznej projekcji dziejów (por. Joas, 2009, s. 46).

Z kolei Weber tezę Nietzschego określa jako próbę redukcjonistycznego wyjaśnienia relacji pomiędzy etykami religijnymi a światem, co w konsekwencji prowadzi do sprowadzenia etyki do płaszczyzny określonej poprzez stan interesów, co w praktyce jest niemożliwe (por. Joas, 2009, s. 47). Badania Webera nie potwierdziły tezy Nietzschego, okazała się ona całkowicie nieprawdziwa w odniesieniu do buddyzmu, gdzie podobnie jak w chrześcijaństwie wysoko ceni się wartość współczucia. W buddyjską naukę o reinkarnacji wpisana jest idea odpowiedzialności za indywidualną winę, a przecież sam buddyzm narodził się w kręgach uprzywilejowanych, wolnych od nauki zrodzonej z nienawiści. Dlatego też Weber w przeciwieństwie do Nietzschego uznaje za możliwe, że z cierpienia i niedostatku można wyprowadzić coś pozytywnego i to nie z powodu resentymentu. Ponadto Weber zwraca uwagę na to, że nie istnieją ludzie, którzy nie doświadczyliby indywidualnego cierpienia, nie ma takich także wśród Nietzscheańskich silnych i możnych. Oni więc również musieliby być poddani działaniu resentymentu (por. Joas, 2009, s. 48-49).

Problematykę napięcia w relacjach między deterministycznym obrazem świata kreowanym przez nowoczesne nauki przyrodnicze a wartościami chrześcijańskiej antropologii podjął William James. Pytał o to, czym są działania podejmowane z własnej woli, jeżeli uznamy, że wszystko jest zdeterminowane i jednocześnie wzywał do tego, aby zasadniczym aktem wolnej woli było uwierzenie w jej istnienie. Przez swoje pytania próbował wykazać, że nauki przyrodnicze nie dostarczają przesłanek do kreowania deterministycznego obrazu świata (por. Joas, 2009, s. 62-64). Zastanawiał się też nad możliwością wiary religijnej w epoce postmetafizycznej, w sytuacji braku dogmatycznej pewności i kwestionowania przez naukę głównych treści poznawczych chrześcijańskiej tradycji. Zauważał, że są sytuacje, w których dany fakt nie może zaistnieć bez poprzedzającej go wiary w jego wystąpienie. Konkludował też, że to, co jest słuszne w obszarze zaufania między ludźmi, jest także prawdziwe w wymiarze religijnym, zatem jeżeli warunkiem religii jest postawa gotowości do bycia człowiekiem wierzącym, to każda reguła zakazująca takiej postawy jest regułą irracjonalną. James silnej presji scjentyzmu próbował przeciwstawić chociaż możliwość wiary (por. Joas, 2009, s. 70-71).

W swoim głównym dziele *Doświadczenia religijne* nie tylko uzasadniał, że w czasach współczesnych wiara jest możliwa, lecz w innowacyjny sposób podej-

mował problematykę religii, a w jej teorii za punkt wyjścia uznawał doświadczenie religijne. Pisał mianowicie tak: „Przyznajmy teraz, że skoro religia zajmuje się przeznaczeniem ludzi oddzielnych, a tym samym skoro pozostaje w stałej styczności z jedynymi znanymi nam rzeczywistościami prawdziwymi, musi być ona w dziejach ludzkich czynnikiem poważnym i bynajmniej nie przemijającym" (James, 1958, s. 454). Jego refleksja zawiera pierwsze elementy konieczne do skonstruowania odpowiedzi na pytanie dotyczące genealogii wartości (Joas, 2009, s. 72-73).

James dokonał kontrastowego zestawienia uczuciowych i poznawczych rysów wiary ze stanami melancholii i depresji, przeprowadzając tym samym pewien eksperyment myślowy, dzięki któremu można zauważyć niemożność niezauważania wpływu wartości na nasze doświadczanie świata. Mówiąc inaczej, świat nagich faktów nie jest neutralny, lecz martwy. Tym, co go ożywia, są właśnie nasze przeżycia, których nie traktujemy jako dodatku do świata, lecz właśnie jako świat. Inaczej patrzy na świat ktoś, kto kocha, niż ten, kto miłości nie doświadcza. Dla Jamesa właśnie miłość i wiara były przypadkami odczuwania wartości, mniej przy tym zajmuje się problematyką genezy konkretnej wartości, a bardziej istotne było dla niego pytanie o genezę aksjologiczną świata w ogóle (por. Joas, 2009, s. 81-82).

Fenomenologia doświadczenia religijnego wypracowana przez Jamesa nadaje wyraźne kontury pytaniu o genezę wartości i zmusza jednocześnie do refleksji nad tym, czy wartości muszą być zakorzenione w religii. Kiedy więc Nietzsche w swoich poglądach prezentował nienawiść do chrześcijaństwa i redukcjonistyczną genealogię moralności, to James bronił prawa do wiary i fenomenologię jednostkowego doświadczenia religijnego. Jednak w tej różnicy poglądów nie sposób jeszcze odkryć odpowiedzi na pytanie o genealogię aksjologiczną. Pewne rozwiązanie w tej kwestii proponuje socjologia akademicka oparta na Durkheimowskiej teorii religii (por. Joas, 2009, s. 85-88).

Émil Durkheim dzielił zjawiska religijne na wierzenia i obrzędy. Uważał religię za fundamentalny element życia społecznego i jednocześnie nie uznawał jej za wiarę w Boga czy siły nadprzyrodzone. Jej powstania, podobnie jak i narodzin nauki, filozofii czy moralności, upatrywał w zbiorowej świadomości (por. Durkheim, 1990, s. 33-42). Różnicę między jego poglądami a nauczaniem Jamesa można sprowadzić do trzech zagadnień. Po pierwsze, Durkheim przedstawiał koncepcję kolektywistyczną w miejsce ujęcia indywidualistycznego proponowanego przez Jamesa. Po drugie, był on przedstawicielem myślenia ewolucjonistycznego, a nie jak James modernistycznego. Po trzecie, Durkheim widział funkcję społeczną religii bez wiary religijnej w opozycji do Jamesa, dla którego ważnym zagadnieniem była właśnie obrona prawa do własnej wiary. Natomiast obaj myśliciele byli zgodni co do tego, że religioznawstwo można budować na fundamencie analizy osobistego doświadczenia oraz że należy odróżnić religię od mo-

ralności. Durkheim podkreślał, że ważnym elementem definicji moralnych jest moment obowiązku i jednocześnie, że człowiek nie jest zdolny do działania jedynie z obowiązku. To, co moralne, posiada jeszcze właściwość, która czyni to godnym pożądania (Joas, 2009, s. 103-104).

Kolejnym myślicielem, o którym warto wspomnieć w aspekcie aksjologicznej genezy, jest Georg Simmel. Ten filozof i jednocześnie jeden z pierwszych niemieckich socjologów zwrócił uwagę na to, że istota prawa etycznego wymaga holistycznego traktowania podmiotu działającego z jednoczesnym domaganiem się od niego tego, co jest obecne w jego powinnościowych impulsach i co aktualizuje się w konkretnych sytuacjach. To wartość w swojej wiążącej mocy określa tożsamość podmiotu i równocześnie pod jego adresem formułuje nakazy powinnościowe, których nikt poza konkretnym podmiotem wypełnić nie może (por. Joas, 2009, s. 128-129)[14].

Najbardziej przemyślaną i kompleksową etykę wartości przedstawił Scheler. Oparł ją na postmetafizycznej fenomenologii uczuć, wskazując na to, że doświadczenia aksjologiczne mogą być różne od doświadczeń powinności. W kontekście redukcji etyki do powinności podjął trud uwidocznienia wymiaru aksjologicznego, co więcej, twierdził, że osnową każdej powinności jest wartość. Scheler, ontologizując doświadczenie aksjologiczne i podporządkowując mu doświadczenie powinności, nie przyznawał temu ostatniemu wymiaru obiektywności i uniwersalności. Dlatego też oparciem dla ocen wartościujących był według niego obiektywny świat wartości (por. Joas, 2009, s. 157-159).

Wśród myślicieli ostatnich wieków, którzy podejmowali problematykę wartości, warto wspomnieć Johna Deweya i Taylora. Ukazując związek między teorią wartości a intersubiektywistyczną teorią kształtowania tożsamości, dopatrywali się genealogii aksjologicznej w procesach autokreacji i autotranscendencji (por. Joas, 2009, s. 224).

Podobnie jak w problematyce zdefiniowania, czym są wartości, również w określeniu sposobów ich istnienia widoczny jest brak jednomyślności. W kwestii tej dominują dwa poglądy: subiektywistyczny i obiektywistyczny. Główni przedstawiciele poglądu subiektywistycznego w aksjologii to m.in.: Protagoras, Kartezjusz, David Hume, Kant, Nietzsche, Martin Heidegger (por. Kowalczyk, 2006, s. 136-137). Zwolennicy subiektywizmu aksjologicznego swoje argumenty sprowadzają do czterech grup: semantycznej, epistemologicznej, ontologicznej i podmiotowej. Argumentacja semantyczna zawiera jednak pewien zasadniczy błąd polegający na utożsamianiu subiektywności poznania z subiektywizmem doktrynalnym. Oczywiste jest, że każdy akt poznania ludzkiego ma charakter indywidualno-subiektywny, ale nie oznacza to, że poznanie każdego człowieka

[14] Szerzej na ten temat: Simmel (2007), *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne.* Tłum. M. Tokarzewska. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 136.

jest pozbawione znaczenia. Takie utożsamianie subiektywności i subiektywizmu podważa przecież sensowność badań jakiejkolwiek nauki. W argumentacji epistemologicznej subiektywiści aksjologiczni kopiują wątki dogmatycznego sceptycyzmu, wnioskując na podstawie nieposiadania przez poznanie zmysłowe i intelektualne atrybutu nieomylności o omylności każdego aktu poznawczego człowieka. Ontologiczne próby uzasadniania subiektywizmu aksjologicznego opierają się na monistycznych koncepcjach rzeczywistości i teorii wariabilizmu. Monizm wyklucza pluralizm wartości, a wariabilizm pozbawia je fundamentu bytowego. W argumentacji podmiotowej zwolennicy aksjologicznego subiektywizmu uznają człowieka za kreatora rzeczywistości, podważają możliwość zgodności opinii w sferze wartości w wielości i zróżnicowaniu ludzi oraz zmienności ich sytuacji życiowych. To wszystko ich zdaniem wyklucza obiektywność i uniwersalność aksjologicznego osądu (por. Kowalczyk, 2006, s. 133-135).

W koncepcji subiektywistycznej wartości uważa się za fenomen wykreowany przez ludzką świadomość kierowaną określonymi pragnieniami i dążeniami. Są więc one w swej istocie pochodną aktów psychicznych człowieka. Takie rozumienie wartości nie uznaje ich niezmiennego charakteru, co prowadzi do relatywizmu moralnego. Teoria subiektywistyczna wartości zawiera szereg fundamentalnych nieścisłości. Jedna z nich tkwi w fundamentalnym założeniu tego poglądu. Jeśli bowiem przyjąć, że każdy osąd aksjologiczny ma relatywno-subiektywny profil, to również skrajny relatywizm wartości nie może pretendować do prawdy. Pogląd ten jest więc wewnętrznie sprzeczny, nie do przyjęcia chociażby z punktu widzenia logiki. Ponadto istnieją wartości, które są powszechnie przyjmowane, np. wartości moralne czy estetyczne. Błąd aksjologicznego subiektywizmu tkwi również w pomieszaniu przeżywania wartości z samą istniejącą obiektywnie wartością, bezpodstawność takiego idealizmu uzasadnił Franz Brentano odróżniając akt psychiczny od treści tego aktu. Akty psychiczne rzeczywiście są wytworem świadomości człowieka, jednak ich przedmioty istnieją poza nim. Subiektywny sposób doświadczenia wartości w żaden sposób nie neguje ich istnienia obiektywnego, pozapodmiotowego. Innym argumentem przemawiającym za obiektywnym istnieniem wartości jest konieczność ich istnienia dla ludzkiej egzystencji. Gdyby wartości miały tylko charakter subiektywny, to nie byłoby różnicy pomiędzy życiem człowieka i zwierząt, nie mógłby też istnieć świat kultury (zwłaszcza umysłowo-duchowej), doszłoby do życiowego nihilizmu (por. Kowalczyk, 2006, s. 135).

Główni przedstawiciele poglądu obiektywistycznego w aksjologii to m.in. Parmenides, Platon, Arystoteles, Plotyn, Augustyn, Tomasz z Akwinu, Scheler, Dietrich von Hildebrand, Johannes Hessen, Hartmann, George Edward Moore (por. Kowalczyk, 2006, s. 137-138). Według teorii obiektywistycznej, wartość stanowi realną właściwość bytów, istniejącą niezależnie od ludzkich ocen. Jest ona zatem całkowicie niezależna i autonomiczna wobec wypowiadanych o niej sądów.

Tak rozumiana wartość ma więc charakter absolutny, ludzie mogą według tej koncepcji przyswajać sobie wartości, jednak bez możliwości ich zmieniania czy nawet wzbogacania. Przykładami takich wartości są: dobro, prawda, piękno, sprawiedliwość. Istnieją one niezależnie od tego, czy ludzie będą je akceptowali, czy odrzucali. Takie ujęcie umożliwia wytyczaniu przez wartości modelu zachowań i kształtowaniu postaw moralnych. Oczywiście nie istnieją one na sposób realnego bytu, lecz tkwią w nim immanentnie.

Połączenie dwóch powyższych koncepcji (subiektywnej i obiektywnej) prowadzi do stanowiska pośredniego. Stanowisko to nie neguje istnienia wartości w sposób obiektywny, ale uznaje je za potencjalne właściwości należące do danego przedmiotu. Stanowisko to uznaje, że wybór danych wartości i ich powstanie uwarunkowane są sytuacją społeczno-ekonomiczną, poziomem kultury, światopoglądem i przyjętymi wzorami osobowości (Jankowska, Krasoń, 2009, s. 22). Najnowsze poglądy aksjologiczne poddają zatem krytyce zarówno subiektywistyczną, jak i obiektywistyczną teorię wartości. W każdej z nich dostrzega się pewną jednostronność i jednocześnie cząstki prawdy. W konsekwencji uznaje się zależność wartości zarówno od człowieka i jego potrzeb (teoria subiektywistyczna), jak również od cech samego przedmiotu (teoria obiektywistyczna). Wartościom przypisuje się charakter obiektywno-subiektywny, podkreślając, że posiadają one coś zarówno z przedmiotu, jak i podmiotu, a więc coś istniejącego niezależnie od osoby i jednocześnie coś przez tę osobę zdeterminowanego (por. Łobocki, 2008, s. 74). Takie rozumienie sposobu istnienia wartości obecne jest w teorii zwanej relacjonizmem, która głosi, że wartości istniejące obiektywnie w przedmiotach ujawniają się tylko wtedy, gdy pozostają w relacji do człowieka. Suponuje się więc relacyjność jako istotę każdej wartości. Powadzi to do definiowania wartości jako obiektu w *relacji* do podmiotu.

Według zwolenników teorii relacjonizmu człowiek, który koncentruje się na rzeczach w sposób metodyczny, może dojść do obiektywizmu, natomiast czyniąc to w sposób intuicyjny, zatrzymuje się na subiektywizmie. Nie można oczywiście kierować się jedynie samym obiektywizmem, gdyż wówczas odbierałoby się rzeczywistość tylko w sposób chłodny i wymierny, lecz poprzestanie tylko na subiektywizmie doprowadziłoby z kolei do izolacjonizmu. Dlatego też w kontakcie z rzeczywistością, w kierowaniu swoim życiem, muszą być obecne wartości, które wprowadzają ład w przeżycia i zachowania podmiotu oraz spełniają rolę mediacyjną między nim a rzeczywistością (por. Ostasz, 2009, s. 9). Wartości pojawiają się wtedy, gdy podmiot wchodzi w relacje z rzeczami, jeżeli owa relacja zaniknie, to znika też wartościowość, chociaż jej wzorzec może jakiś czas przetrwać w pamięci podmiotu. Wartości bowiem nie istnieją same w sobie, lecz zawsze w stosunku do kogoś i czegoś. Dlatego, gdy wartości już powstaną, to człowiek może ku danej rzeczy zwracać się nie tylko z postawy obiektywnej (czyli rozpoznając właściwość tej rzeczy) czy subiektywnej (czyli z punktu

widzenia swojego upodobania), lecz również z postawy intertywizmu (czyli z punktu widzenia wartości). Kiedy wartości już powstaną (na fundamencie zależności pomiędzy podmiotami i rzeczami z ich właściwościami) i ulegną utrwaleniu, to wówczas biorą udział w tym, co się dokonuje z rzeczami oraz osobowościami podmiotów. Mogą również stanowić bodziec do powstania rzeczy zależnych od aktywności podmiotu, jednak źródłowo rzeczy i podmioty są przed wartościami. Zwolennicy teorii relacjonizmu aksjologicznego zauważają, że człowiek konfrontujący się z wartościami może przyjąć różne postawy. Najpierw zastaje on wartości już w pewien sposób utrwalone w kulturze i je uwewnętrznia. W takiej sytuacji samodzielny wybór jest znacznie ograniczony, tym bardziej im silniejszy jest w danej społeczności konserwatyzm i tradycjonalizm. Inna sytuacja pojawia się, gdy podmiot uczestniczy w kreowaniu wartości lub bierze udział w przygotowaniu ich powstania. Może współtworzyć wartości przez modyfikowanie ich, nadawanie im nowego priorytetu lub zmianę ich układu. Ważne jest, aby nowe wartości były umiejętnie łączone ze starymi (por. Ostasz, 2009, s. 15-16)[15].

Powyższe rozważania wskazują na to, że pytanie o istnienie wartości nie przynosi jak dotąd jednoznacznych rozstrzygnięć. Status wartości zależny jest od tego, jaką definicję wartości przyjmujemy. Pomimo tego, że wartości ze swej natury wymykają się deskryptywnemu definiowaniu, co uniemożliwia stwierdzenie ich ontycznego statusu, to poszczególni uczeni (Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Scheler) przyjmują ich obiektywny i absolutny charakter. Scheler uważał, że wartości istnieją w sposób obiektywny, idealny. Wartości stawiają wobec człowieka wymagania, które on pod wpływem przymusu wewnętrznego (który powoduje, że działa on na rzecz tego, co dobre, słuszne) realizuje. Wartości istnieją niezależnie wobec świadomości, poznawcze ujmowanie ich możliwe jest dzięki przeżyciom aksjologicznym. Powoduje to nierelatywność wartości wobec przeżyć aksjologicznych (Kostkiewicz, 1997, s. 297). Wartości są więc niezależne od przedmiotu i nie zmieniają się pod wpływem przeżyć subiektywnych; są autonomiczne pod względem czasowym i treściwym (Jankowska, Krasoń, 2009, s. 22). Według Schelera wartości i relacje hierarchiczne zachodzące pomiędzy nimi poznajemy intuicyjnie. Intuicja ma charakter emocjonalny, czyli wartości głównie poznajemy nie przez rozum, ale przez serce, uczucia.

Problematyka genezy wartości i sposobów ich istnienia daleka jest od jednoznaczności i nadal pozostaje kwestią sporną. Coraz więcej uznania i powszechnej aprobaty zdobywają poglądy, które sytuują się na przecięciu przeciwstawnych

[15] Oczywiście teoria ta, jak każda inna, zawiera pewne nieścisłości. Zbyt mocne akcentowanie relacyjności wartości może bowiem prowadzić do zanegowania ich stałego i niezmiennego charakteru. Sama relacyjność wartości w praktyce może okazać się niewystarczającym ich uzasadnieniem, co wyraźnie widać na przykładzie wartości moralnych (por. Łobocki, 2007, s. 75).

opinii. Trzeba zaznaczyć, że zagadnienia te należą do najtrudniejszych w aksjologii, gdyż dotyczą niejako rdzenia jej tożsamości. Dlatego obszar badań na tej płaszczyźnie stale się powiększa i przynosi nowe rozwiązania.

2.2. Fundamentalne zagadnienia aksjologiczne w ujęciu interdyscyplinarnym

„Zasadniczą sprawą pozostaje to, że wszystko, co mam do powiedzenia, wynika z pewnych podstawowych wartości"
(F.A. von Hayek)

Nie sposób podać zadowalającej, interdyscyplinarnej definicji pojęcia „wartość", co więcej – trudności opisowe pojawiają się nawet na obszarze poszczególnych dyscyplin naukowych. Tym, co je łączy, jest zgodność co do tego, że odgrywają one ważną rolę zarówno w życiu osobistym, jak i społecznym. Przyjęcie określonego rozumienia wartości oraz interioryzacja określonej hierarchii wartości jest koniecznym warunkiem do osiągnięcia odpowiedzialności. Źródłem wartości jest etos danego społeczeństwa, kulturowa i społeczna tradycja, w której dany człowiek wzrasta. Wybranie i zaakceptowanie wartości służy rozwojowi osoby, jej spełnianiu się, nadaje sens jej życiu. Do wszechstronnego rozwoju osobowości nie wystarczą wartości materialne, tak bardzo lansowane przez współczesny świat, lecz potrzebne jest zanurzenie się w wartościach wyższych, uniwersalnych, zakorzenionych w tradycji humanistycznej. Aby poznać rozumienie wartości i ich podział (hierarchia, typologia), konieczne jest przedstawienie ich w wybranych dyscyplinach naukowych (filozofia, socjologia, psychologia, pedagogika).

2.2.1. Filozoficzna perspektywa wartości i ich hierarchia

Współcześnie łatwo zauważyć zróżnicowane podejście do problematyki aksjologicznej. Jednocześnie dzisiejsza reorientacja płaszczyzn rozważań aksjologicznych postuluje przyjęcie wspólnego obszaru, w ramach którego można dążyć do łączenia różnych perspektyw i poglądów na wartości, traktując je jako uzupełniające się, a nie wykluczające poglądy (por. Kluz, 2007, s. 47-48). Obecnie, takim najlepszym, integrującym obszarem jest filozofia i związana z nią koncepcja metodologiczna. Co prawda, nie istnieje uniwersalna definicja wartości wśród określonych szkół i systemów filozoficznych. Możemy jedynie odnaleźć w nich opis fenomenu wartości, a nie jej pojęcie. Nie ma też jakiegoś zadowalającego opisu i indykatorów wartości, co spowodowane jest pewnego rodzaju *nieokreślonością* wartości (por. Denek, 1994, s. 15-16). Nie możemy również wyróżnić jednorodnej aksjologii jako teorii wartości, gdyż obok punktów wspólnych istnieją znaczne rozbieżności (Siemianowski, 1995, s. 44).

Pojęcie „wartość" jest niejednakowo rozumiane w poszczególnych szkołach filozoficznych. W filozofii zaczęło funkcjonować w XIX wieku. Wcześniej istniało w ekonomii i znaczyło tyle co *cena*. Natomiast na przełomie XIX i XX wieku wysunięto postulat, aby badania wartości nie toczyły się w ramach jakiejś już istniejącej nauki, lecz w ramach nauki odrębnej, którą nazwano „teorią wartości" lub „aksjologią". Problematyka aksjologiczna należy do najdawniejszych zagadnień filozoficznych i zajmuje istotne miejsce w szeroko pojętej antropologii. Filozofia wartości stanowi także punkt wyjścia i osnowę dla etyki. Początkowo aksjologię uprawiano w dwóch ośrodkach naukowych. Pierwszym był ośrodek zwany szkołą austriacką (Alexius Meinong i Brentano), drugim ośrodkiem była tzw. szkoła południowo-zachodnia (Rickert i Eduard Spranger). Poza wymienionymi ośrodkami, badania nad teorią wartości prowadzili również Scheler i Hartmann. Pewnego rodzaju summą tego początkowego okresu rozwoju aksjologii była praca O. Krausa *Die Werttheorien* z 1937 roku (por. Hostyński, 1998, s. 24).

Zróżnicowane rozumienie pojęcia „wartość" w filozofii wynika z powiązania jej z różnymi koncepcjami bytu, świata, człowieka, społeczności itd. Próbując te zróżnicowane określenia zdefiniować, trzeba najpierw rozgraniczyć sens przedmiotowy i podmiotowy wartości. W ujęciu podmiotowym „wartość" rozumie się jako ideę, pojęcie, cel działania, postawę, osąd czy normę. W takim kluczu wartości interpretował Platon. W nurcie filozofii augustyńskiej i fenomenologii wartości rozumie się jako szczególny rodzaj doświadczania personalnego (Scheler, Hildebrand) (por. Kowalczyk, 2006, s. 131). Podkreślanie sensu przedmiotowego wartości jest charakterystyczne dla filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. W takim ujęciu wartość może oznaczać konkretną rzecz lub jej specyficzną właściwość. Wartość tkwi więc w bycie, określa jego jakość. Wartość ujmuje się też relacyjno-dualistycznie jako relacje między podmiotem a przedmiotem. Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Lavelle, charakteryzowali wartości w relacji do człowieka (jego pragnień, woli itd.). Nie ma wartości bez przedmiotu lub podmiotu, właśnie relacje między tymi dwiema rzeczywistościami próbuje się opisać, gdyż podanie klasycznej definicji wartości *per genus proximom et differentiam specificam* jest niemożliwe. Wartościami nie są jednak same relacje między podmiotem a przedmiotem, ponieważ wartość jest zawsze w czymś obecna i stanowi przedmiot pragnienia kogoś. Taki pogląd filozoficzny na wartości odrzuca jako błędne subiektywistyczno-idealistyczne ujęcia aksjologiczne. Za relacyjno-dualistyczną koncepcją wartości opowiadali się m.in. Przywara, Lotz, von Rintelen, Nawroczyński i Ingarden (por. Kowalczyk, 2006, s. 132-133).

Nie brakuje też filozofów, według których pojęcia „wartość" nie da się zdefiniować. Należy do nich m.in. Władysław Tatarkiewicz, który wskazuje

[16] Z uwagi na istotę poglądów Schelera dotyczących wartości dla publikacji, poświęcony zostanie im odrębny rozdział: *Wartości – inspiracje aksjologiczne w myśli Maxa Schelera*.

na chwiejność filozoficznego pojęcia „wartość" i określa go jako prosty i nierozkładalny fenomen (por. Hostyński, 1998, s. 30-31). W kontekście „chwiejności" wartości powstaje pytanie o aksjologiczną strukturę człowieka. Natomiast według Władysława Stróżewskiego człowiek nie jest aksjologicznym monolitem, realizują się w nim bowiem różne systemy wzajemnie ustosunkowanych wartości (Stróżewski, 2002, s. 29).

Biorąc niejako w nawias problematykę rozumienia wartości, warto przyjrzeć się im w aspekcie zjawiskowym. Gdy pytamy o sposoby istnienia wartości, odnajdujemy w rozwoju myśli filozoficznej różne odpowiedzi. Niektórzy filozofowie uważali, że wartości najwyższe są niezależne i odrębne od zmiennej rzeczywistości, inni natomiast nauczali, że owe wartości w pełni obecne są w Bycie Absolutnym, jeszcze inni głoszą, że wartości najwyższe są wykreowane przez ludzki umysł (por. Nowak, 2000, s. 392). Tym, co jest wspólne w opisywaniu wartości przez filozofów, jest próba ich definiowania i hierarchii. Warto w tym miejscu przedstawić poglądy niektórych filozofów ostatnich stuleci: Schelera[16], Ingardena, Tischnera i Karola Wojtyły.

Ingarden, podobnie jak Scheler, uważał, że zdolność człowieka do życia według wartości, do ich realizacji, odróżnia go od świata zwierzęcego. Człowiek, który nie żyje wartościami, sprowadzony jest do poziomu zwierzęcego, doznaje duchowej śmierci. Wartości odgrywają więc istotną rolę w życiu człowieka, gdyż konstytuują jego człowieczeństwo i nadają sens ludzkiemu istnieniu (por. Ingarden, 1987, s. 25). Ingarden przedstawił trzy teorie poznawania wartości: sensualistyczną, intelektualistyczną i emocjonalistyczną. Wartość w teorii sensualistycznej jest dana w spostrzeżeniu sensorycznym lub w introspekcji. Na drodze rozumienia, zastanawiania się nad postępowaniem poznajemy wartość w teorii intelektualistycznej. Natomiast w teorii emocjonalistycznej wartości są odczuwane stanami emocjonalnymi. W teoriach sensualistycznych i emocjonalistycznych zakłada się bezpośrednie ujawnianie się wartości umożliwiające ich doświadczenie, co nie jest możliwe w teorii intelektualistycznej (por. Ingarden, 1989, s. 347-349). Fundament oceny etycznej stanowią wartości moralne. Filozof opowiadał się za rozróżnieniem wartości na wartości rzeczy i wartości osób. Twierdził, że wartość moralna jest wartością osobową. Ingarden podkreślał też, że w stawaniu się człowiekiem największą rolę odgrywają wartości najwyższe, dlatego w swoich rozważaniach przekonywał do wizji człowieka, który przekracza siebie ku wartościom najwyższym, bezwzględnym (por. Jankowska, Krasoń, 2009, s. 35).

Poglądy Tischnera są podobne do poglądów Schelera i stanowią pewną ich modyfikację. Autor twierdził, że istnieje obiektywna hierarchia wartości. Człowiek jest jednocześnie twórcą i tworzywem, ponieważ realizując wartości, kształtuje równocześnie siebie samego (por. Brzozowski, 2007, s. 33-34). Problematykę wartości można rozpatrywać z pozycji przedmiotu i podmiotu. Patrząc przedmiotowo, dostrzegamy istnienie wartości w świecie i ich konstytutywną dla niego

rolę. Dla właściwego zachowania się w świecie konieczne jest nabycie sprawności *czytania* wartości. Nasz świat jest w swej istocie światem konkretnych spraw i rzeczy, jest światem uporządkowanych wartości. Owo uporządkowanie domaga się od podmiotu aksjologicznej preferencji, która niejako przynależy do ludzkiego działania i myślenia. Jednak ani hierarchiczność wartości, ani ludzka preferencyjność nie znosi wolności. Tischner mocno akcentował i podkreślał wolitywny motyw w aksjologii, zauważając, że im wyższa wartość, tym większa wolność człowieka wobec niej. To właśnie jest nieprzebranym źródłem fascynacji wartościami, wobec których człowiek pozostaje wolny i otwarty. Filozof zauważał też, że w relacji do zagadnień aksjologicznych istnieje swoisty paradoks. Z jednej strony obserwuje się zainteresowanie tematem wartości, które wydają się wygodnym oparciem i ratunkiem przed nihilizmem, z drugiej strony, szczególnie na Zachodzie w nowożytnej aksjologii widzi się drogę prowadzącą wprost ku nihilizmowi (por. Tischner, 1993, s. 506-512).

Zdaniem Wojtyły poznanie prawdy uzależnione jest od wartości materialnych. Dostrzega on, że wartości duchowe, wprawdzie obiektywnie wyższe, są niejako słabsze od wartości materialnych, obiektywnie niższych. Człowiek odczuwa bardziej i silniej to, co materialne, co odczuwa poprzez zmysły i co przynosi zadowolenie. Wartości duchowe nie mają takiej siły bezpośredniej, nie zdobywają człowieka w silny sposób jak wartości materialne, dlatego w konflikcie z nimi często ponoszą klęskę. Owa klęska jest równocześnie klęską człowieka, bowiem właśnie wartości duchowe i moralne stanowią o jego prymacie w rzeczywistości (por. Podgórski, 2006, s. 109).

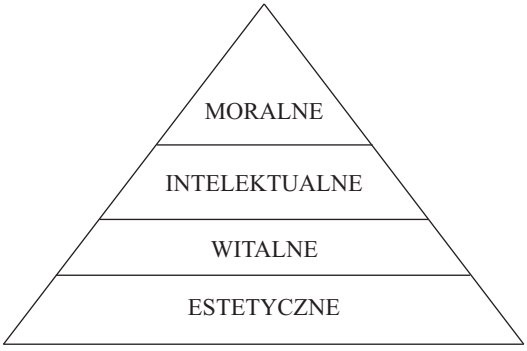
Na płaszczyźnie filozoficznej zagadnienia aksjologiczne są omawiane w sposób bardzo wszechstronny i jednocześnie zróżnicowany. Szerokie spectrum badawcze prowadzi do mnogości wniosków, uniemożliwiając jednoznaczność stanowisk i ukazując złożoność problematyki. Pogląd aksjologiczny w ujęciu filozoficznym zdeterminowany jest w znacznym stopniu przez przyjęte założenia antropologiczne.

Podejmując się kwestii hierarchii wartości w ujęciu filozoficznym, spośród wielu różnych propozycji wybrano te, które w swoim założeniu odwołują się do obiektywnego sposobu istnienia wartości (koncepcja Schelera, Hildebranda, Ingardena i Tischnera).

Hildebrand wyodrębnił cztery grupy wartości: formalne, bytu stworzonego, ontologiczne i kwalitatywne. Istotę i istnienie bytu jako takiego Hildebrand zaliczał do wartości formalnych, do wartości bytu stworzonego zaliczył godność stworzeń, jaką otrzymały od Boga. Wartości powiązane z naturą poszczególnych bytów zaliczył do wartości ontologicznych (np. wartość człowieka jako człowieka, istoty żywej jako istoty żywej), a te wartości, które występują wyłącznie w świecie ludzkim (prawdo, dobro, piękno), zaliczył do wartości kwalitatywnych (por. Kowalczyk, 2006, s. 138). Wartość ontologiczna jest wartością trwałą – oznacza to,

że człowiek niezależnie od swoich czynów, postępowania, jest nosicielem owej wartości. Istotny jest również fakt, że wartości ontologiczne nie mają swoich odpowiedników w wartościach negatywnych. W odróżnieniu od nich wartości kwalitatywne posiadają swoje przeciwieństwa, muszą być zdobywane i urzeczywistniane. Nie są one bowiem zagwarantowane istnieniem danego bytu, są transcendentalne wobec swojego nosiciela (por. Galewicz, 1988, s. 33-35).

Na hierarchię wartości Hildebranda składają się wartości estetyczne, witalne, intelektualne i moralne. Autor podkreślał, że wszystkie te wartości mogą być w człowieku nieobecne lub obecne jedynie śladowo. Najwyżej w hierarchii umieścił wartości moralne. Powstają one dopiero w momencie świadomego oddania się rzeczywistym wartościom, na skutek świadomych i wolnych postaw (por. Tischner, 1982, s. 15). Jak podkreślał Autor, wartości moralne są wyłącznie wartościami osobowymi, muszą mieć ścisły związek z odpowiedzialnością, sumieniem, nagrodą i karą. Brak posiadania wartości moralnych uważał za największe zło, które przewyższa chorobę, cierpienie i śmierć. Jako niezbędną do formułowania postawy kształtującej życie moralne człowieka Filozof wymieniał prawość traktowaną jako źródło życia moralnie dobrego. Obok prawości jako fundamentu kształtującego życie moralne człowieka wymieniał: wierność, poczucie odpowiedzialności, poszanowanie prawdy i dobroć (por. Tischner, 1982, s. 10). Hierarchię wartości reprezentowaną przez Hildebranda można przedstawić następująco (rys. 1):



Rys. 1. Hierarchia wartości według D. Hildebranda
Źródło: opracowanie własne

Ingarden dokonał podziału wartości na witalne (w powiązaniu z utylitarnymi i przyjemnościowymi), kulturowe (poznawcze, estetyczne i socjalne) oraz moralne (por. Kowalczyk, 2006, s. 139). Uważał, że istnieje pewien określony zbiór wartości, które ustala człowiek, zbiór wartości, do realizacji których czuje się powołany. W zależności od typu człowieka i uwarunkowań środowiskowych ulega on pewnym fluktuacjom. Autor dostrzegał problemy związane z określeniem wyznaczników typologii wartości, opowiadał się za rodzajowymi momentami materii wartości jako kryterium. Jego zdaniem typologie mają charakter raczej intuicyjny,

bowiem wszystkie ich kryteria są niejednoznaczne. Ponadto uważa on, że poszczególnym wartościom można przypisać różne znaczenia względności, dlatego też należy analizować poszczególne autoramenty wartości w poszczególnych znaczeniach obiektywności i względności. Ingarden wyróżnił pięć znaczeń względności wartości: znaczenie epistemologiczne (wartość jest iluzją, którą przypisujemy określonej rzeczy); względność w sensie zmiany wartości danej rzeczy w zależności od zmieniających się okoliczności; względność w znaczeniu relacjonalności wartości (pewna rzecz lub człowiek ma wartość dla czegoś, kogoś z zewnątrz); względność wartości jako jej bytowa pochodność od przedmiotów lub podmiotu (lub podmiotów); względność wartości polegająca na dostępności dla niektórych tylko podmiotów (por. Ingarden, 1970, s. 208-213; Pawlica, 1990, s. 105-106). Wymieniając pierwszorzędne wartości moralne: *sprawiedliwość*, *dzielność*, *uczciwość*, *wierność*, *skromność*, *miłosierdzie*, *bezinteresowność*, *wewnętrzne opanowanie siebie*, *szlachetność*, *wielkoduszność*, *umiejętność przebaczania*, Ingarden wskazywał na ścisły związek pomiędzy nimi. Każda z nich może istnieć tylko przy współistnieniu innych, gdyż życie moralne nie może toczyć się w jakiejś aksjologicznej pustce (por. Ingarden, 1989, s. 245-324). Hierarchię wartości reprezentowaną przez Ingardena można przedstawić następująco (rys. 2):

Rys. 2. Hierarchia wartości według R. Ingardena
Źródło: opracowanie własne

Tischner, podobnie jak Scheler, zakładał obiektywne istnienie wartości, jak również obiektywne przeciwieństwa między wartościami pozytywnymi i negatywnymi oraz obiektywne uporządkowanie hierarchii wartości. Zdaniem Tischnera najniżej w hierarchii znajdują się wartości hedonistyczne (przyjemne–nieprzyjemne), wyżej wartości witalne (życia i zdrowia–śmierci i choroby), następnie wartości duchowe (prawda, piękno, dobro–fałsz, brzydota i zło). Dobro i zło odnoszą się do takich wartości etycznych, jak: sprawiedliwość, szlachetność, męstwo, życzliwość, heroizm itd. Wartości duchowe oznaczają, że ich nosicielem nie jest ludzkie ciało, lecz persona.

Najwyżej w hierarchii aksjologicznej znajdują się wartości święte, którym przeciwstawia się demoniczność. Wartość ta nadaje sens wszystkim innym wartościom, świętość stanowi źródło religii, budzi zachwyt i daje poczucie szczęścia. Wskaźnikami miejsca danej wartości w hierarchii są: trwałość (chwilowość–czasowość–wieczność); głębia radości, jaką daje wartość (przyjemność–zadowolenie–szczęście), zdolność do nadawania sensu innym wartościom (por. Tischner, 1982, s. 64-73). Im bardziej wartość jest trwała, tym większą daje radość i większą zdolność do nadawania sensu innym wartościom, tym wyższe też miejsce zajmuje w hierarchii. Każdej wartości zagraża jej antywartość (por. Brzozowski, 2007, s. 35-36).

Hierarchia wartości o szerszym niż jednostkowy zasięgu możliwa jest przy założeniu, które odwołuje się do obiektywnego sposobu istnienia wartości. Filozofowie prezentujący takie stanowisko zwracają uwagę na prymat wartości duchowych nad witalnymi i hedonistycznymi oraz podkreślają, że niewłaściwe ich uporządkowanie prowadzi do aksjologicznej aberracji.

2.2.2. Socjologiczna perspektywa wartości i ich typologia

Problematyka wartości leży również w zainteresowaniu socjologii, albowiem zajmuje się ona badaniem stosunków społecznych, poszukując w nich prawidłowości powstawania i przekształcania się układów zachowań ludzkich (por. Błasiak, 2002, s. 121). W naukach socjologicznych uwzględnia się przede wszystkim społeczne uwarunkowania wartości i postrzega się je jako przedmioty o normatywnym i nienormatywnym charakterze.

W socjologii również nie występuje jednoznaczne definiowanie pojęcia „wartość". Może być ono używane w znaczeniu psychologicznym, socjologicznym i kulturowym. Niektóre definicje socjologiczne próbują ująć wartości całościowo, uwzględniając od strony podmiotowej doświadczenie aksjologiczne zarówno w odniesieniu do jednostek, jak i społeczeństwa (por. Kowalczyk, 2006, s. 130). Wartości o charakterze normatywnym umożliwiają i ułatwiają odróżnienie postaw i zachowań właściwych od niewłaściwych w relacji do kontekstu społeczno-kulturowego.

W rozumieniu socjologicznym wartości to przedmioty i przekonania, które determinują w znacznym stopniu podobne przekonania, sądy, działania, zachowania i przeżycia psychiczne członków społecznych zbiorowości. Określa się je też jako przekonania konkretnego człowieka lub grupy społecznej o godnych pożądania cechach danych zbiorowości. Wartości stanowią jeden z głównych wyznaczników zachowania (por. Błasiak, 2002, s. 89). W ujęciu socjologicznym rozumiane są więc jako to wszystko, co wiąże się z pozytywnymi emocjami, co gromadzi na sobie pragnienia i nasze dążenia, co uważane jest za ważne i istotne w życiu, na zdobyciu czego najbardziej nam zależy, czego poszukujemy. To wszystko zaś, co nie jest przedmiotem naszego pożądania i pragnień, co człowieka

nie pociąga, lecz stanowi wyraz repulsji i związanych z nią wewnętrznych stanów dezaprobaty, określa się jako antywartości (por. Mariański, 1990, s. 167). W społeczeństwach ponowoczesnych, gdzie człowiek jest przede wszystkim konsumentem, a charakter jego konsumpcji wyznacza mu miejsce w płaszczyźnie społecznej, wzrasta znaczenie podziałów w wymiarze kultury, opartych na różnicach systemów wartości (por. Szacka, 2003, s. 305). Dla lepszego zobrazowania rozumienia pojęcia „wartość" w naukach socjologicznych poniżej przedstawiono poglądy Marii Misztal, Podgórskiego i Jana Szczepańskiego.

Misztal grupuje wartości w trzech kategoriach. Pierwsza obejmuje definicje, w których wartość ujmowana jest jako zjawisko o charakterze psychologicznym. Rozumiana jest ona jako element przekonań jednostki o nienormatywnym lub normatywnym charakterze oraz jako „przekonania innych ludzi na temat stanu psychicznego, fizycznego i działań jednostki uważanych za godnych pożądania, ponadto jako przedmiot, który zaspokaja potrzeby jednostki, bądź jako zdolność przedmiotu do zaspokajania potrzeb, które mogą powstać w zetknięciu z tym przedmiotem, bądź są to jakiekolwiek przedmioty jakichkolwiek potrzeb" (Błasiak, 2002, s. 26). Druga kategoria wyróżniona przez Autorkę to definicje traktujące wartość jako zjawisko socjologiczne. Wartości uważane są za przedmioty i przekonania mające nienormatywny charakter, determinujące względnie podobne przeżycia psychiczne i działania jednostek stanowiących grupę społeczną. W tym rozumieniu wartości są zewnętrzne wobec jednostki i mają charakter obiektywny. W tej kategorii wartość stanowią również przekonania rozpowszechnione w danej grupie społecznej, wskazujące godne pożądania sądy i zachowania jej członków. Do tej kategorii zostało zaliczone ujęcie wartości jako przekonań jednostek lub też przekonań rozpowszechnionych w grupach społecznych. Owe przekonania określają cechy godne pożądania poszczególnych grup społecznych lub społeczeństw. Trzecią kategorię wyróżnioną przez Misztal stanowi ujęcie wartości jako zjawiska o charakterze kulturowym. Wartości są w tym ujęciu rozumiane jako „powszechnie cenione i pożądane przedmioty oraz pewne wspólne elementy systemu symbolicznego społeczeństwa globalnego" w niewielki sposób różnicowane indywidualnie i grupowo. Są to również powszechnie akceptowane sądy egzystencjalno-normatywne oraz „normatywne elementy podzielanego systemu symboli", które stanowią podstawę wyboru określonego zachowania, działania, przekonań i przedmiotu (por. Błasiak, 2002, s. 26).

W spojrzeniu na wartości jako na cechy czy elementy kultury przy jednoczesnym zachowaniu postulatu integracji interdyscyplinarnej zakłada się paradygmat funkcjonalny. Analizuje się w nim heteronicznie wartości jako elementy kultury, poszukując dla nich uzasadnień i norm w kalejdoskopie obszarów życia społecznego i przy jednoczesnym odniesieniu do innych obszarów badań naukowych. W takim ujęciu konieczne zdaje się rozstrzygnięcie problematyki rodzaju relacji między rzeczywistością materialną a aksjologiczną, czyli prymatu jednego

z tych elementów ludzkiej kultury nad drugim. Czy mamy do czynienia z determinizmem normatywnym, czy to raczej kultura kreuje wartości? Pierwsze z tych stanowisk właściwie opisuje najwcześniejsze etapy rozwoju osobowości i przystosowania społecznego człowieka, ukazując niezastąpioną rolę kultury, reguł i norm (por. Kluz, 2007, s. 48).

Natomiast w dalszych okresach rozwoju człowieka mamy do czynienia nie tylko z inkorporacją norm i wartości, ale i z ich modyfikacją oraz kreacją nowych, co uzasadnia z kolei teorię o determinizmie infrastrukturalnym. Ową sprzeczność prymatu i nadrzędności jednego z elementów odniesień świata rzeczy i świata wartości znosi właśnie paradygmat funkcjonalny standardu kulturowego, koncepcja, która uniesprzecznia aksjologiczno-przedmiotowo-czynnościowe aspekty kultury poprzez przyjęcie jako fundamentalnego pojęcia wyjaśniającego ludzkie działanie. W sformułowaniu pojęcia „standardu kulturowego" za punkt wyjścia przyjmuje się potrzeby pojmowane jako jakości dynamizujące i pierwotne wobec strukturalnych elementów społecznych, a obecne zarówno w aspekcie jednostkowym, jak i przestrzeni kulturowej. Chodzi więc o takie potrzeby i wynikające z nich zachowania, które mają względnie trwały charakter, realizowany poprzez złączenie ich z treściami istniejącymi w kulturze instytucji, nadając tym samym fundamentalne elementy kulturowej tożsamości. Standard kulturowy to konieczna dla istnienia i funkcjonowania danej kultury realizacja w ramach zinstytucjonalizowanego współdziałania ludzi podstawowych potrzeb członków danej kultury. Natomiast kultura w znaczeniu funkcjonalnym istnieje poprzez triadę zachowań i działań ludzi oraz organizację. Normy i wartości w podejściu funkcjonalnym rozumie się jako elementy konstruujące ludzkie zachowania i umiejscawia w systemach kulturowej struktury potrzeb i działania, dlatego nie można pojąć ich fundamentalnego wpływu na ludzkie zachowanie poza kontekstem kulturowym. Wartości wbudowane w strukturę działań człowieka są systemami organizowania sposobu i poziomu percepcji świata determinowanymi kulturowo, odgrywają więc istotną rolę psychologiczną. Zastanawiając się nad relacją wartości do normy, można (biorąc pod uwagę różnice między nimi w stopniu ogólności) stwierdzić, że wartość uzasadnia i usensawnia normę oraz jest przez nią realizowana. Ponadto norma łączy się z sankcją, a wartość ma charakter aprobujący dane zachowanie czy postępowanie. Wartość jest zatem ogólną zasadą opisującą i wskazującą na zachowania i działania ludzkie, a norma jest przepisem niższego stopnia opatrzonym sankcją (por. Kluz, 2007, s. 49-52).

Spojrzenie na wartości przez pryzmat kultury umożliwia koncepcja amerykańskiego antropologa kultury Clyde'a Kluckhohna. Według niego „wartość" to przede wszystkim zjawiska o społecznym charakterze, w odróżnieniu do motywów, popędów i potrzeb, które mają silne korzenie biologiczne. Autor wskazuje na ważność wartości moralnej, twierdząc, że ludzkie życie musi być rozpatrywane w kategoriach moralnych, gdyż przebiega w środowisku społecznym. Wartości

dotyczą tego, czego ludzie powinni pragnąć lub chcieć. Rozumiane w ten sposób wartości przejawiają się m.in. w ideach, symbolach kulturowych, normach moralnych, estetycznych i dzięki nim regulują zachowania ludzi w środowisku społecznym (por. Brzozowski, 2007, s. 40). W definicji wartości zaproponowanej przez Autora czytamy, że „dana wartość jest pojęciem dokładnie określonym, czasem nieprecyzyjnym, wyróżniającym dla jednostki lub charakterystycznym dla grupy i dotyczącym tego, co jest godne pożądania, wpływa ona na dokonywanie wyborów pomiędzy dostępnymi sposobami, środkami i celami działania" (Brzozowski, 2007, s. 42). Wartość jest tym, czego jednostka lub grupa pragnie i wierzy, że powinna tego pragnąć. Wartości wpływają na zachowanie zawsze wtedy, gdy mamy do czynienia ze sprzecznościami i skutkami tych sprzeczności, wyborowi jednych wartości towarzyszy odrzucanie innych. Osoba, która lekceważy wartości, nie zachowuje się w sposób racjonalny (por. Brzozowski, 2007, s. 42-44). Z kolei Misztal, wyodrębniając kulturowy charakter wartości w naukach społecznych, definiuje je jako: „powszechnie pożądane w danym społeczeństwie przedmioty o symbolicznym lub niesymbolicznym charakterze; powszechnie akceptowane sądy egzystencjalno-normatywne (orientacje wartościujące); rozpowszechnione w danym społeczeństwie przekonania, określające godne pożądania sądy i zachowania członków danego społeczeństwa; przekonania na temat systemu wartości i norm, uważanego za godny pożądania dla danego społeczeństwa" (Szymański, 1998, s. 18).

Wartość w ujęciu Podgórskiego (2006, s. 21) „stanowi dowolny obiekt, któremu ludzie przypisują ważność". Autor dodaje, że przedmiotem może być przedmiot materialny, istniejący realnie, jak i idealny, istniejący wyłącznie w sferze świadomości. Wartości stanowią sens ludzkiego życia, zarówno tego osobistego, indywidualnego, jak i społecznego. Wartości decydują o jakości życia, relacjach interpersonalnych i stosunku do siebie. Są drogowskazami, ukazują tak naprawdę to, co jest istotne, do czego warto dążyć, „to co być powinno, czego pragniemy" (Podgórski, 2006, s. 22-25). Podążając za myślą Podgórskiego, warto podkreślić, że pomiędzy wartościami mogą zachodzić konflikty. Najbardziej widoczne są one w sytuacjach trudnych, w których jesteśmy niejako „skazani" na konieczność dokonania wyboru, opowiedzenia się po stronie jednej z wartości (Podgórski, 2006, s. 22).

Szczepański rozumie wartość jako „dowolny przedmiot materialny czy idealny, ideę lub instytucję, przedmiot rzeczywisty czy wyimaginowany, w stosunku do którego jednostki lub zbiorowości ludzkie przyjmują postawę szacunku, przypisują im ważną rolę w swoim życiu i dążenie do jego osiągnięcia odczuwają jako przymus. Wartościami są te przedmioty, które dla grupy są niezbędne dla utrzymania wewnętrznej spójności, itp." (Szczepański, 1963, s. 54). Antonina Kłoskowska twierdzi zaś, że wartość jest „wynikiem stosunku doznającego i aktywnego podmiotu wobec pewnych przedmiotów zewnętrznego świata"

(Szczepański, 1963, s. 290). Stanisław Jałowiecki definiuje wartości jako „te rzeczy, idee jednostki i grupy społeczne, które posiadają na tyle istotne znaczenie dla funkcjonowania społeczeństwa lub poszczególnych grup, że zarówno te grupy, jak i społeczeństwa wywierają nacisk w kierunku ich akceptacji, sankcjonując jednocześnie zachowanie według stopnia akceptacji" (Jałowiecki, 1978, s. 213).

Florian Znaniecki wartości traktuje, jako obiekty, które „determinują określone przeżycia psychiczne i działania jednostek, członków grupy" (Błasiak, 2004, s. 125). Wartości według tego Autora są przede wszystkim tym, co może stanowić potencjalny przedmiot ludzkich zachowań i działań (por. Błasiak, 2004, s. 125).

Podsumowując problematykę wartości w ujęciu socjologicznym, można zauważyć, że samo pojęcie „wartość" jest rozumiane w sposób zróżnicowany. Definicje socjologiczne ujmują wartości z jednej strony jako przedmioty i przekonania o nienormatywnym charakterze, które generują stosunkowo podobne przeżycia psychiczne i działania jednostek – członków grup społecznych. Z drugiej strony pojawiają się definicje wartości, które interpretują je jako rozpowszechnione w grupie społecznej przekonania, które określają to, co godne pożądania i zachowania członków tej grupy. Istnieją również definicje, które definiują wartości „jako godne pożądania cechy poszczególnych grup społecznych lub społeczeństwa jako całości" (Błasiak, 2004, s. 129-130). W ujęciu socjologicznym wartość rozumie się również jako pewne wyobrażenie, przekonanie danej jednostki czy grupy społecznej na temat tego, co warto – spośród szerokiego wachlarza możliwości – wybierać jako środek i cel działania.

Przechodząc do typologii wartości, jako pierwszą warto przytoczyć typologię Stanisława Ossowskiego. Dokonał on podziału wartości na: *deklarowane*, *uznawane* (oparte na przekonaniach) i *odczuwane* (oparte na odczuciach). Wartości deklarowane to te, za którymi ludzie się opowiadają, wyrażają chęć ich akceptowania i wprowadzania w życie. Wartości odczuwane są przedmiotem osobistych dyspozycji i indywidualnych upodobań, zaś wartości uznawane ujawniają się przede wszystkim w zachowaniach ludzi. Wartości uznawane, chociaż same przez się nie są atrakcyjne, to jednak mogą silnie pobudzać naszą uczuciowość, ponieważ są one w pewien sposób związane z jakąś wartością odczuwaną, czyli z wartością, która jest dla nas bezpośrednio atrakcyjna (por. Ossowski, 2000, s. 73-74). Wartości te nie są uzewnętrzniane przez ludzi, ulegają one zmianie podczas życia osobistego i społecznego. Najlepszym rozwiązaniem jest sytuacja, w której wartości deklarowane są jednocześnie wartościami uznawanymi. Bardzo często poglądy na wartości są obecne tylko w wymiarze deklaracji, cenimy pewną wartość (i jesteśmy o niej wewnętrznie przekonani), jednak nasze zachowanie wskazuje na zupełnie coś innego – niejednokrotnie w sytuacjach dla nas istotnych, gdy musimy dokonać wyboru, preferujemy coś innego, coś, czego deklaratywnie nie cenimy, bądź nawet coś, co uważamy za wartość negatywną. Wartości odczuwane „objawiają się" nam jako subiektywna ocena przedmiotu. Natomiast źródłem war-

tości uznawanych są grupy społeczne nadające pewnym obiektom wartość bez względu na stopień ich atrakcyjności (por. Jedliński, 2000, s. 21). Człowiek odnajduje swoje właściwe miejsce poprzez szukanie tego, co ma wartość, czyli tego, co jest dla niego godne i co o jego godności świadczy.

Interesującą typologię wartości (orientacji wartościujących) na gruncie socjologicznym podaje Kluckhohn (1962, s. 413 i nast.):

1) Wymiar modalności – wartości pozytywne lub negatywne
2) Wymiar treściowy – wartości estetyczne, poznawcze i moralne
3) Wymiar zamiaru (czyli intencji) wartości – środki (instrumentalne), wartości – cele (autoteliczne lub realizacyjne)
4) Wymiar ogólności (ogólne i szczegółowe)
5) Wymiar intensywności określony poprzez siłę dążenia do wartości, jak również poprzez sankcje w przypadku ich nierealizowania (kategoryczne, preferencyjne, hipotetyczne – pasywne i utopijne) (por. Bokszański, 2002, s. 291).

Władysław Piwowarski i Jan Mariański wyróżniają *wartości codzienne* (są one determinowane indywidualnymi celami, pragnieniami i dążeniami jednostki). Wartości te, gdy koncentrują się na osobie, mają charakter intrapersonalny (wartości osobowe), natomiast gdy kierowane są do innych osób, mają charakter interpersonalny (wartości społeczne). Zakotwiczone są w strukturze osobowości jednostki. Kolejna grupa to *wartości ostateczne* (o charakterze religijnym związane z *sacrum*, a o charakterze pozareligijnym z *profanum*). Zarówno wartości związane z *sacrum*, jak i z *profanum* są absolutyzowane przez ludzi i traktowane jako wartości finalne, służące do realizacji celów życiowych. Ostatnia grupa to *wartości podstawowe* (*wolność*, *sprawiedliwość*, *prawda*, *miłość*), dzięki nim możliwe jest komunikowanie się i podejmowanie zadań społecznych dla realizacji wspólnego dobra (por. Jedliński, 2000, s. 12).

Analizując typologie wartości w ujęciu socjologicznym, warto przedstawić również ujęcie kulturowe. Wskazuje ono na ich podział ze względu na funkcje, jakie pełnią w strukturze kulturowej. Rozróżnia się zatem wartości autoteliczne (absolutne) i instrumentalne (utylitarne). Pierwsze z nich same w sobie posiadają cel i rację istnienia, uzasadniają i usprawiedliwiają zachowania i postępowanie, pełnią więc fundamentalną rolę w powstawaniu i rozwoju kultury. Wypełniając zadania konstrukcyjne i identyfikujące w systemach wartości sprzężonych ze strukturami potrzeb i ludzkiego działania, niejako odpowiadają za podtrzymywaniem i uzewnętrznianiem danej struktury kulturowej. Natomiast wartości instrumentalne są tymi, które służą realizacji zachowań i działań wypływających z wartości autotelicznych (por. Kluz, 2007, s. 52-53).

Kulturowe ujęcie wartości wyjaśnia ich istnienie i interpretuje znaczenie w sposób funkcjonalny, używając konstrukcji standardu kulturowego, który wskazuje na kardynalną rolę struktury potrzeb i związanej z nią struktury ludzkiego

działania jako narzędzia metodologicznego. W takim rozumieniu wartości niejako wbudowane w różne przenikające się systemy potrzeb i działania ukazują istotny sens organizacji i kierunków rozwoju ludzkiej egzystencji w konkretnej kulturze. Są one esencją postaw, celów zachowań społecznych i pozwalają się zrozumieć i zastosować w relacji do struktury potrzeb i systemów działania. Koncepcja kulturowa wartości z ich funkcjonalnym postrzeganiem umożliwia badawczy relatywizm metodologiczny, co pozwala na łączenie różnych perspektyw aksjologicznych oraz ich analizę (por. Kluz, 2007, s. 53-54).

2.2.3. Psychologiczna perspektywa wartości i ich typologia

Psychologia odnosi wartości do różnych zachowań człowieka: miłości, preferencji, norm, pragnień, potrzeb i wielu innych. Łączy je przede wszystkim z wewnętrznym stanem, przeżyciem czy doświadczeniem konkretnego człowieka. Psychologiczne określenia skupiają się na emocjonalnym przeżyciu, funkcji epistemologicznej i charakterotwórczej wartości. Ujęcia te podkreślają subiektywno-podmiotowe przeżywanie wartości z uwzględnieniem przedmiotowego korelatu (Kowalczyk, 2006, s. 130).

Pojęcie „wartość" w psychologii interpretuje się też jako to, co jest przedmiotem pożądania, jako czynnik selekcji motywów, jako czynnik wpływający na wybór celów działań i sposobów ich realizacji oraz jako kryterium wyboru celu (Hostyński, 1998, s. 54). W rozumieniu psychologicznym „wartość" łączy się więc z fenomenem wyboru, *wartościowe* jest to, co stanowi przedmiot pożądania. Człowiek nie działa tylko dla osiągnięcia celów jako takich, lecz musi być przekonany o ich *wartości*. Wartości stanowią pewnego rodzaju normy kierujące ludzką aktywnością. Psychologia pojmuje wartości jako rzeczywistość relacyjną wobec podmiotu, a nie w znaczeniu samoistnych idei – bytów istniejących obiektywnie w oderwaniu czy niezależnie od podmiotu. Wartości odnajduje się zatem w ludzkich zachowaniach, stanowią one wewnętrzne determinanty poczynań człowieka (Błasiak, 2002, s. 89).

Milton Rokeach definiuje „wartość" jako „typ przekonania, umiejscowiony centralnie w czyimś całościowym systemie przekonań; typ przekonania o tym, jak powinno i nie powinno się zachowywać lub o jakimś stanie końcowym istnienia wartym lub niewartym osiągnięcia wartości" (Joubert, 2005, s. 321-322). Uważał on, że wartości danej osoby, jak wszystkie przekonania, mogą być przyjmowane świadomie lub nieświadomie oraz muszą dać się wywnioskować poprzez to, co dana osoba mówi lub robi (Joubert, 2005, s. 321-322). Dla Rokeacha wartością jest to, co człowiek uznaje za godne, co podpowiadają mu jego przekonania, że jest godne realizacji (por. Brzozowski, 2007, s. 49). Wartości są przekonaniami, które pozwalają człowiekowi opowiedzieć się za określonym sposobem postępowania. Według Rokeacha świat ukazuje się w postaci alternatywnej (por. Anasz,

1995, s. 41). Wartości powinny zatem determinować ludzkie zachowanie, służyć jako drogowskaz rozpoznawania przez człowieka różnych alternatyw i wyboru tych, które prowadzą ku aksjologicznej pełni.

W ujęciu psychologicznym wartości postrzegane są na zasadzie identyfikacji z przekonaniami, które są podstawą działań decyzyjnych. Chodzi więc o przekonanie odnoszące się do tego, jak należy postępować. Przekonanie to łączy się z wymiarem motywacyjnym w aspekcie etyczno-normatywnych powinności (por. Łobocki, 2007, s. 58). Na relacyjność wartości zwracał uwagę Hermans. Sądził on, że zasadniczą relacją jest relacja „ja–wartość", która wskazuje nam, że jedyną możliwością wypowiadania się na temat wartości jest analiza procesu doświadczania rzeczywistości przez podmiot. Proces ten definiowany jest jako „interakcja pomiędzy jednostką a otoczeniem, która jest zawsze niepowtarzalna, właściwa tylko dla jednostki". Proces doświadczania opisywany jest zarówno w aspekcie uczuciowym, jak i pozapodmiotowym – realizującym się w polach wartości. Aby w sposób precyzyjny opisać relację uczuć jednostki i doświadczanych pól wartości, Hermans wprowadza pojęcia „ja aktualne" i „ja symboliczne". Tylko poprzez „ja symboliczne" następuje kontakt z polem wartości, ono bowiem umożliwia jednostce adaptację do różnych sposobów doświadczania rzeczywistości. Natomiast „ja aktualne" umożliwia jednostce organizowanie poszczególnych pól wartości w struktury systemu oraz wytwarza poczucie tożsamości i ciągłości. Wartości zatem nie można rozpatrywać w oderwaniu od podmiotu (por. Kluz, 2007, s. 42).

Jedną z najstarszych **typologii wartości** w ujęciu psychologicznym stanowi typologia Sprangera, który wyróżnił sześć odmiennych tematycznie wartości: teoretyczne, ekonomiczne, społeczne, estetyczne, polityczne i religijne oraz tyle samo typów ludzkich dążących do ich osiągnięcia. Podział ten został wykorzystany następnie przez Gordona Allporta i Vernona (twórców testu psychologicznego badającego indywidualne preferencje). Z kolei Hartman, uważając, że wartości różnią się między sobą stosowaną w odniesieniu do nich skalą pomiaru, określił trzy skale ich pomiaru: syntetyczną, analityczną i jednostkową. Każda z tych skal odnosi się do konkretnych, przyporządkowanych jej wartości: pierwsza do wartości pojęciowych, druga do wartości zewnętrznych, a trzecia do wartości wewnętrznych. Dość znana jest typologia wartości podana przez Henriego Margenau, który wyróżnia wartości faktu i wartości normatywne. Pierwsze z nich są zauważalnymi faktami, a drugie są uporządkowaniem, jakie ludzie nadają lub powinni nadawać obiektom wartości (por. Matusewicz, 1975, s. 53-55).

Dla wielu badań psychologiczno-społecznych podstawę stanowi typologia Rokeacha. Autor rezygnuje z wprowadzenia obszernych kategorii treściowych wartości. Twierdzi, że liczba wartości (jeśli rozpatrujemy je na dość ogólnym poziomie) jest stosunkowo mała – a więc skończona (por. Brzozowski, 2007, s. 52). Autor dokonał podziału na wartości instrumentalne (18 pozycji) i ostateczne

(również 18 pozycji). Do wartości ostatecznych zaliczył stany rzeczy, do których ludzie dążą, zaś wartości instrumentalne odnosił do zachowań i cech służących osiąganiu tych stanów rzeczy. Zarówno jedne, jak i drugie stanowią uniwersalia. Do wartości uniwersalnych (ostatecznych) autor zaliczył: *bezpieczeństwo narodowe*, *bezpieczeństwo rodziny*, *dojrzałą miłość*, *dostatnie życie*, *mądrość*, *poczucie dokonania*, *poczucie własnej godności*, *pokój na świecie*, *prawdziwą przyjaźń*, *przyjemność*, *równowagę wewnętrzną*, *równość*, *szczęście*, *świat piękna*, *uznanie społeczne*, *wolność*, *zbawienie*, *życie pełne wrażeń.* Natomiast na wartości instrumentalne składają się takie wartości, jak: *ambitny*, *czysty*, *intelektualista*, *kochający*, *logiczny*, *niezależny*, *obdarzony wyobraźnią*, *odpowiedzialny*, *odważny*, *opanowany, o szerokich horyzontach*, *pogodny*, *pomocny*, *posłuszny*, *uczciwy*, *uprzejmy*, *uzdolniony*, *wybaczający* (por. Czerwińska-Jasiewicz, 2005, s. 81-82). Na podstawie wyników badań tak rozumianych wartości otrzymujemy wiedzę o stosunku ludzi do zjawisk określonych w pytaniach badawczych. Owe zjawiska są w wielu przypadkach wartościami, dzięki czemu stanowią przyczynek do stawiania prognoz analizujących społeczne nastawienia (por. Puzynina, 1997, s. 37-39; Przecławska, 1996, s. 33-35). Typologia ta jest stosunkowo dobrze znana i często wykorzystywana również w Polsce.

W ujęciu psychologicznym podział wartości jest w dość znacznym stopniu zróżnicowany i w pewien sposób zależny od przyjętej antropologii. Rzadziej przyjmuje postać jakiegoś zwartego, proponowanego systemu wartości, a częściej pełni funkcję opisową i to w odniesieniu do konkretnej osoby w aspekcie jej rozwoju.

2.2.4. Pedagogiczna perspektywa wartości i ich typologia

W ujęciu pedagogicznym pojęciu „wartość" przyznaje się różnorodne znaczenia. Denek pisze, że w rozumieniu nauk humanistycznych wartość najczęściej odnosi się do tego, co człowiek ceni i uważa za ważne, co nie jest neutralne i obojętne. Do wyeksponowania tego, co jest cenione, służą przekonania i przeżycia (por. Denek, 1994, s. 18). Podobnie według Mieczysława Łobockiego przez „wartość" rozumie się to, co jest ważne i cenne dla jednostki i społeczeństwa, a także to, co jest godne pożądania, co łączy się z pozytywnymi odczuciami i stanowi jednocześnie cel dążeń ludzkich. Wartość jest jednocześnie kryterium oceny osób, rzeczy, zjawisk lub norm, stanowiąc często fundament uznawania czegoś za dobre lub złe, jest dobrem samym w sobie (por. Łobocki, 2007, s. 72). Niejednokrotnie wartość utożsamiana jest wyłącznie z czymś dobrym, stanowiącym wartość samą w sobie. Dlatego warto o nią zabiegać, poświęcać siły i czas. Zwieńczeniem tych pragnień są wartości uniwersalne i ponadczasowe, do których należą: dobro, prawda i piękno. Autor wymienia również inne wartości, które odgrywają istotną rolę w życiu człowieka: wartości witalne, ekonomiczne, kulturalne, polityczne, moralne i religijne (por. Denek, 1994, s. 26). W perspektywie pedagogicznej, war-

tości zdaniem Mirosława Drzewieckiego można określić jako normy i zasady postępowania. Wartości umożliwiają rozwój wychowanka, osiągnięcie dojrzałości i satysfakcji z życia. Według niego wartości nie wynikają jedynie z założeń i postulatów filozoficznych, moralnych czy religijnych, ale są faktem empirycznym, wynikającym z analizy ludzkiego doświadczenia w odniesieniu do procesu wychowania (por. Denek, 1994, s. 26).

Pedagogika, rozumiejąc wartość jako wszystko to, co jest ważne, cenne, godne pożądania, stanowiące cel ludzkich dążeń, uważa je za fundament procesu wychowania i nauczania (por. Błasiak, 2002, s. 89). Nie tylko wskazują one kierunek wszechstronnego rozwoju młodzieży, lecz stanowią także nabyte w procesie wychowania właściwe postawy społeczne (por. Łobocki, 2007a, s. 60).

Wartości są więc kategoriami nauk pedagogicznych, których nie sposób wyeliminować z teorii i praktyki pedagogicznej (por. Kostkiewicz, 1997, s. 295). Zajmując się bowiem wychowaniem, wkraczamy w sferę wartości. Stanowią one kluczowy problem dla edukacji, która ujmowana jest jako proces polegający na prezentowaniu wychowankom wartości, które stanowią jej rdzeń (por. Błasiak, 2002, s. 95). Wartości traktowane są w pedagogice jako wszystko to, „co nie jest neutralne i obojętne, lecz cenne, godne pożądania i wyboru, ważne i doniosłe, a przez to stanowi cel ludzkich dążeń" (Błasiak, 2002, s. 133).

Krystyna Ostrowska (1994, s. 11) uważa, że wartości odgrywają istotną rolę w życiu człowieka i jego edukacji. W związku z tym życie zgodnie z wartościami stanowi swego rodzaju *signum temporis*. Marian Śnieżyński uważa, że istnieją określone zasady odnoszące się do sposobu występowania wartości. Wartości mają moc obowiązującą i posiadając swoją wartość, obowiązują bezpośrednio i bezwarunkowo. Wartości mają wpływ na całość ludzkiego bytu, odnoszą się bowiem do wolności, bezpieczeństwa, godności ludzkiej, dobra wspólnego i samostanowienia (por. Błasiak, 2002, s. 105). Błasiak twierdzi, że „jeśli w pedagogice zabraknie zainteresowania kwestią wartości, to trudno będzie mówić o realizacji zarówno procesów wychowawczych, jak też stawianych przed nimi celów" (Błasiak, 2002, s. 14).

Podsumowując kwestię rozumienia wartości na gruncie pedagogiki, można stwierdzić, że pomimo różnorodności interpretacji słowa „wartość", wszyscy autorzy podkreślają jej fundamentalną rolę w procesie wychowawczym, kształtującą motywy postępowania i inspirującą działanie.

Denek przedstawia **typologię wartości** szczególnie przydatną dla potrzeb edukacji. Wyróżnia on wartości: *dóbr* (wartości instrumentalne i utylitarne), *hedonistyczne* (przyjemność i przykrość uczuć), *witalne* (dotyczą istot żywych, odnoszą się do zdrowia, pełni sił itp.), *poznawcze* (charakterystyczne dla myśli ludzkiej wytwory poznania), *estetyczne* (związane z przeżywaniem kultury i sztuki), *moralne* (odnoszą się do ludzkich działań i ich intencji) i *religijne* (związane z *sacrum*). Wartości można podzielić na partykularne i uniwersalne. Wartości

partykularne są społecznie akceptowane, mogą też być narzucone, podlegają zmianom oraz bazują na pojęciu dobra rozumianego względnie. W odróżnieniu od nich, wartości uniwersalne opierają się na dobru w sensie bezwzględnym, które cechuje trwałość i powszechność. Do głównych zadań edukacji należy kształtowanie wartości uniwersalnych. Skupiają się one wokół takich wartości transcendentalnych, jak *prawda* (wartość doskonaląca intelekt), *dobro* (wartość doskonaląca wolę) i *piękno* (wartość doskonaląca uczucia). Do wartości uniwersalnych zalicza się też: *humanizm*, *demokrację*, *bezpieczeństwo*, *godność człowieka*, *wolność*, *sprawiedliwość*, *przyjaźń* itp. (por. Denek, 1994, s. 24-29).

Z punktu widzenia pedagogiki interesującego podziału dokonał Ryszard Jedliński. Podział ten jest szczególnie przydatny do rozpoznawania wartości wśród dzieci i młodzieży. Autor wyszczególnia takie wartości, jak: *transcendentalne* (Bóg, świętość, wiara, zbawienie); uniwersalne (dobro, prawda); *estetyczne* (piękno); *poznawcze* (wiedza, mądrość, refleksyjność); *moralne* (bohaterstwo, godność, honor, miłość, przyjaźń, odpowiedzialność, sprawiedliwość, skromność, uczciwość, wierność); *społeczne* (demokracja, patriotyzm, praworządność, solidarność, tolerancja, rodzina); *witalne* (siła, zdrowie, życie); pragmatyczne (praca, spryt, talent, zaradność); *prestiżowe* (kariera, sława, władza, majątek, pieniądze); *hedonistyczne* (radość, seks, zabawa) (por. Denek, 1999, s. 37).

Pedagogika w znacznym stopniu odwołuje się do wypracowanych przez inne dziedziny nauki typologii i hierarchii wartości, wykorzystując je w zależności od sytuacji i potrzeb wychowanka oraz celów edukacyjnych. Przyjmuje obiektywny sposób istnienia wartości oraz prymat wartości duchowych nad hedonistycznymi. W edukacji zwraca się uwagę na progresywność w interioryzacji wartości, co wpływa na pewną etapowość w prezentowaniu konkretnej hierarchiczności aksjologicznej przy jednoczesnym poszanowaniu wolności wychowanka i kształtowaniu w nim postawy odpowiedzialności.

Należy podkreślić, że problematyka aksjologiczna obecnie jest jedną z najtrudniejszych dziedzin w pedagogice. Wiąże się to z kryzysem przekazu wartości i norm oraz z ogólnym kryzysem wartości w społeczeństwie pluralistycznym. Kryzys aksjologii w pedagogice łączy się też z trudnością w przyjęciu w wychowaniu jednego systemu wartości uznanego za ogólnie ważny. Niektórzy bowiem postulują szeroko pojęty aksjologiczny relatywizm w wychowaniu z powodu istnienia różnych dziedzin wychowania oraz zróżnicowania środowiskowego i kulturowego. Innym problemem jest postawa negowania czy wręcz odrzucenia znaczenia i autorytetu wartości przejawiająca się w opacznie pojętej tolerancji wobec różnorodności. Indyferentyzm wobec wartości przejawia się także w odwoływaniu się tylko do tradycji czy w bezkrytycznej akceptacji rzeczywistości, co prowadzi do mylenia wartości rzeczywistych z pozornymi (por. Nowak, 2000, s. 361-368). Relatywizm wobec wartości prowadzi w konsekwencji do propagowania ideału człowieka „wyzwolonego" ze stałych przekonań, wartości etycznych

i religijnych. W teorii wychowania opartej na takich ideałach lansuje się przekonanie, że moralny osąd rozwija się u człowieka w sposób spontaniczny i winien być generowany przez dyskusję nad antagonicznymi poglądami. Za niedopuszczalne uważa się wskazywanie na to, co jest dobre, a co złe. Ten wybór pozostawia się osobistej decyzji młodego człowieka. W rzeczywistości takie propozycje pluralizmu, gdzie każdy wychowanek sam dla siebie ustanawia system wartości, nie mając jeszcze przecież odpowiedniego doświadczenia, jest w swej istocie rezygnacją z wartości (por. Sarzała, 2000, s. 4). Aby przełamać relatywizm aksjologiczny i indyferentyzm, współczesna pedagogika ogólna podejmuje badania interdyscyplinarne, w których ważną rolę odgrywa filozofia wychowania wraz z analizą, uzasadnianiem i krytyką wartości. Najistotniejszym zadaniem w tych badaniach wydaje się analizowanie i formułowanie celów wychowania oraz ich krytyka (Nowak, 2000, s. 371-372). Wartości bowiem najbardziej dostrzegalne są właśnie w celach wychowania. Wartości kształtują motywy postępowania człowieka, inspirują go i pobudzają do działania. I chociaż działalność człowieka jest inspirowana aktem rozumu, a urzeczywistniana wolą, wartości odgrywają w niej bardzo istotną rolę. Pedagodzy są zgodni, że to właśnie dzięki obecności wartości w wychowaniu może zaistnieć proces wychowawczy. Wynika z tego, że świadome i celowe ukazywanie świata wartości w procesie edukacyjnym i wychowawczym sprawia, że młody człowiek otwiera się na dobro, prawdę, piękno, uczestniczy w wartościach i je realizuje, dokonując preferencji zgodnej z ich hierarchicznym układem (por. Nowak, 2000, s. 559-560).

3. Wartości – inspiracje aksjologiczne w myśli Maxa Schelera

Scheler uważany jest za twórcę aksjologicznego spojrzenia na człowieka. Wiążąc aksjologię z antropologią, zainteresował się antropologią i teorią wartości. W sposób wyraźny podkreślał, że człowiek nie jest tylko istotą naturalną, przyrodniczą, lecz przede wszystkim istotą duchową, etyczną i aksjologiczną. Metoda fenomenologiczna zastosowana przez filozofa ukazuje człowieka w każdej sferze jego aktywności (poznaniu, bytowaniu, działaniu, przeżywaniu) (Nowak, 2010, s. 42-43).

W niniejszym rozdziale zaprezentowano poglądy Schelera na świat wartości. Rozdział ten składa się z pięciu podrozdziałów. W pierwszym z nich zatytułowanym *Antropologiczo-aksjologiczna koncepcja osoby w ujęciu Schelera* zwrócono uwagę na tzw. „monizm witalistyczny" filozofa i jego rozumienie osoby jako nieustannie stawającej się w aktach. W drugim podrozdziale *Percepcja aksjologiczno-etyczna* podkreślono obiektywizm aksjologiczno-etyczny Schelera i jego polemikę z formalizmem kantowskim oraz problematykę poznawczą wartości opartą na kognitywnej roli uczuć – tzw. etyce emocjonalnej. Podrozdział *Hierarchia i przewartościowanie wartości* podejmuje zagadnienia związane z „wysokością i jakością" wartości, rozpoznawalnych dzięki aktowi „preferowania" oraz przedstawia hierarchię wartości w ujęciu Schelerowskim. *Doświadczenie fenomenologiczne i złudzenia aksjologiczne* to tytuł podrozdziału, w którym przedstawiono zagadnienie poznania wartości w ujęciu filozofii fenomenologicznej preferowanej przez Schelera oraz iluzji w płaszczyźnie epistemologii aksjologicznej z uwypukleniem resentymentu. Ostatni podrozdział *Wybrane elementy krytyki poglądów Schelera* zarysowuje krytykę poglądów filozofa podjętą przez Ingardena, Hartmanna, Wojtyłę oraz filozofów neopozytywistycznych. Na końcu podano graficzne przedstawienie aksjologicznej teorii Schelera.

3.1. Antropologiczno-aksjologiczna koncepcja osoby w ujęciu Schelera

Scheler uważa, że człowiek przez fakt posiadania ciała przynależy do świata zwierzęcego i rozpatrując go od strony organicznej, stwierdza, że różni się on od zwierzęcia wyłącznie stopniem. Co więcej, człowiek na płaszczyźnie przyrodniczej

nie znajduje się na szczycie ewolucji, lecz jest „chorym zwierzęciem lub zwierzęciem pozostałym w tyle za swoimi najbliżej spokrewnionymi towarzyszami w odniesieniu do organicznego przystosowania, a jeszcze więcej – zdolności przystosowawczej" (Scheler, 1925, s. 13, cyt. za Węgrzecki, 1975, s. 80-81). Dla poparcia tego poglądu filozof przytacza kilka argumentów, które puentuje spostrzeżeniem, że człowiek jako najbardziej „umózgowiona" istota, jako gatunek, jest skazana na wyginięcie, ponieważ zakłócona została funkcja rozmnażania w wyniku sprzeczności między nią (a także innymi funkcjami organizmu) a funkcją mózgu. Scheler twierdzi również, że psychika nie pojawiła się tylko u człowieka, jest ona raczej kontynuacją, ilościowym wzbogaceniem, psychizmu zwierzęcego, podobnie jak rozum jest swoistym continuum instynktu. Filozof w swoim spojrzeniu na strukturę psychofizyczną człowieka sprzeciwia się zarówno dualizmowi duszy i ciała, jak i monizmowi materialistów. Jego pogląd można nazwać „monizmem witalistycznym" (por. Węgrzecki, 1975, s. 80-81)[17]. System psychowitalny zaproponowany przez Autora nie obejmuje jego zdaniem całego człowieka (przedstawia go jedynie w aspekcie organicznym i psychicznym), stąd też trzeba go ukazać jeszcze w wymiarze osobowym (por. Węgrzecki, 1975, s. 80-82).

Według Schelera „Osoba jest konkretną, nawet istotową jednością bytową aktów w różnej istocie, w której…[to jedności bytowej] nie zaznaczają się jeszcze wszystkie istotne różnice aktów" (Scheler, 1966, s. 382, cyt. za Węgrzecki, 1975, s. 83). W innym miejscu pogląd ten wyraża następująco: „Nie jest tak jakoby między neotyką a psychologią istniała jedynie różnica metody. Decydują raczej dwa względy: (1) że (duchowa) osoba jako osoba w ogóle jest bytem, który nie może *stanąć nam naprzeciw* lecz tak samo jak »akt« (osoba zaś jest czasowym i pozaprzestrzennym porządkiem układu aktów, których konkretna całość bytowa współokreśla każdy pojedynczy akt, a całościowa ich zmiana współmodyfikuje każdy pojedynczy akt; tzn. (…) osoba jest »substancją aktową«) jest pod względem *istnienia* bytem dopuszczającym bytowe uczestnictwo jedynie przez *współ-dokonanie* (współ-myślenie, współ-chcenie, współ-odczuwanie, myślenie następcze, odczuwanie, itd.)" (Scheler, 1980, s. 335-336). Osoba nie jest więc jakimś monolitem, przedmiotem o stałej strukturze i właściwościach, lecz osoba zawiera się w aktach, żyje w nich, a one ze swej istoty przecież podlegają fluktuacjom. Mówiąc inaczej, osoba „nie powinna być nigdy pomyślana jako rzecz czy substancja (…) jest raczej bezpośrednio współprzeżytą jednością przeżywania, nie jakąś tylko pomyślaną rzeczą poza tym, co bezpośrednio przeżyte" (Scheler, 1966, s. 371, cyt. za Węgrzecki, 1975, s. 83), osoba zatem zawiera się w aktach (Węgrzecki, 1975, s. 83). Scheler w swoich sformułowaniach próbował znaleźć jakieś rozwią-

[17] Jest to pogląd, według którego to, co cielesne i duchowe, to nic innego, jak przejawy wewnętrzne (psychiczne) i zewnętrzne (biologiczne) jednego procesu życiowego. Jednak przekonanie to, oparte na założeniach metafizycznych, zawiera w sobie pewną trudność, gdyż suponuje, że każdy przejaw życia zawiera w sobie wymiar fizjologiczny i psychiczny (por. Węgrzecki, 1975, s. 80-81).

zanie między ideą osoby pojmowaną w całkowitym oderwaniu od aktów a rozumieniem osoby jako czystą korelacją (skrzyżowanie aktów). Trzeba podkreślić, że pogląd autora głoszący, że osoba ludzka jest w ciągłym stawaniu się, odgrywa znaczącą rolę w filozofii współczesnej, chociaż niektórzy krytykują jego przekonanie, że człowiek dopiero staje się osobą, a nie jest nią np. od momentu zapłodnienia (Węgrzecki, 1975, s. 83). Co warte podkreślenia, osoba nie ma niejako wyboru, by być lub nie być nosicielem wartości etycznych typu „dobry", „zły"; ze względu na swą naturę charakteryzuje się rysem aksjologicznym, jest *Wertrperson* (osobą wartościową) (Scheler, 1980; Węgrzecki, 1975, s. 84). Bycie osobą ma ogromne znaczenie, czyni bowiem człowieka jakościowo odmiennym od zwierząt, kimś wyjątkowym w świecie istot żywych. To tylko w osobie obecny jest czynnik duchowy, który nie tylko, że nie jest spotykany u innych istot żywych, ale jest autonomiczny wobec przyczynowości witalno-psychicznej. Sfera noetyczna wolna jest od przeogromnego nacisku sił popędowych, człowiek nie musi być niewolnikiem potrzeb i życia, człowiekowi towarzyszy wolność. Dzięki byciu osobą, człowiek może wykonywać procesy opisywania przedmiotu przez zawartość treściową (bez odnoszenia się do potrzeb i immanentnych stanów organizmu), może miłować (w wolności od pożądania). Potrafi oddzielić istotę od istnienia i dokonać wglądu w istotę, może pojmować wartości i dokonywać aktów preferencji (Węgrzecki, 1975, s. 86-88). Tak więc „chore zwierzę, zwierzę posługujące się intelektem i wytwarzające narzędzia – niewątpliwie rzecz wielce szpetna – staje się zaraz piękne, wielkie i pełne szlachetności, jeśli uświadomi sobie, że jest tą samą rzeczą, która właśnie dzięki swej aktywności (…) jest lub może stać się także *istotą transcendującą* wszelkie życie i w nim siebie samą. W tym całkiem nowym znaczeniu człowiek jest intencją i gestem samej *transcendencji*" (Scheler, 1987, s. 25).

3.2. Percepcja aksjologiczno-etyczna

Podejmując się kwestii aksjologicznej, Scheler dostrzega, że rozpoznane przez niego rodzaje wartości oraz związki hierarchiczne zachodzące między nimi stanowią jedynie jeden z możliwych przykładów aksjologicznych rozwiązań. Aby zrozumieć pojmowanie wartości przez autora, niezbędne jest własne doświadczenie fenomenologiczne, którego nie da się ująć w definicji czy twierdzeniu (Orlik, 1995, s. 102). Próbując wartość określić od strony negatywnej, trzeba powiedzieć, że nie jest ona tożsama z dobrem, jest niezależna od rzeczy, od jej właściwości. Zdaniem filozofa nie dobra określają wartości, lecz dzieje się odwrotnie – „wartości fundują dobra". Niewystarczające dla poznania wartości jest tylko poznanie dobra, wtedy ma miejsce jedynie poznanie tego, jakie wartości zostały zrealizowane. Możliwe jest bowiem poznanie wartości bez jednoczesnego poz-

nania ich nosicieli (por. Orlik, 1995, s. 91-93). Wartości nie są też przeżyciami człowieka, cechami czy własnościami rzeczy. Wartości istnieją obiektywnie (por. Węgrzecki, 1975, s. 46)[18].

Scheler w trakcie tworzenia podstaw pod swoją aksjologiczno-etyczną koncepcję podjął ostrą polemikę z kantowskim formalizmem, uznając, że opiera się on na fałszywym założeniu pojęcia obowiązku, które nie pozwala człowiekowi właściwie kierować własnym postępowaniem. Nakazy i zakazy mają sens, jeśli stoją za nimi wartości (por. Węgrzecki, 1975, s. 45-54). W takim razie sama intencja działania powinna opierać się na zrealizowaniu pozytywnej wartości, a nie być spowodowana obowiązkiem, normą czy imperatywem. Kontynuując krytykę kantowskiego formalizmu etycznego, autor zauważa, że nierozróżnianie dóbr od wartości wyklucza aksjologiczny uniwersalizm i prowadzi do etycznego relatywizmu. Dobra są nośnikami wartości, lecz nie samymi wartościami. Wartości są takimi szczególnymi jakościami, że są dostępne poznaniu niezależnie od tego, czy przynależą do jakiejś rzeczy, czy też nie. Jakość wartości jest czymś pierwotnym i nie zmienia się ze względu na jej nośnik. Wartości bowiem, będąc fenomenami aksjologicznymi, są autentycznymi przedmiotami, a nie cechami czy własnościami rzeczy lub stanami uczuciowymi (por. http://www.filozofia-moja.republika.pl/scheler.pdf). Podążając dalej, dobra nie są więc wartościami, lecz płaszczyzną ich przejawiania się. Innym obszarem przejawiania się wartości są cele, dążenia, powinności, normy i obowiązki. Wartości nie są też stosunkiem między przedmiotem a przeżyciem przyjemności wywołanym przez ten przedmiot. Opierając się na wynikach poszukiwań Schelera, można powiedzieć, że wartości są „jakościami" danymi nam źródłowo w intencjonalnym czuciu. Wartość, będąc faktem fenomenologicznym, jest jednym z rodzajów tego, co aprioryczne, jej pojęcie zawiera się w pojęciu apriorycznośći, która dana jest w intencjonalnym czuciu i preferowaniu. Pomiędzy wartościami zachodzą związki istotnościowe. Jednym z nich jest podział wartości na pozytywne i negatywne (por. Orlik, 1995, s. 103-104).

Scheler w swojej myśli aksjologicznej podejmuje również problematykę poznawczą wartości. Według niego wartości mogą być rozpoznawane jedynie przez akty emocjonalne, przez uczucia. Droga poznania aksjologicznego jest zamknięta dla doświadczeń zmysłowych, wewnętrznych, a także i dla rozumu. To za pośrednictwem uczuć wnikamy w te sfery bytu, na terenie których rozum zawodzi. Stąd też autor podkreśla intencjonalny charakter uczuć, które *uchwytują* wartości. Według niego wartości są przede wszystkim przeżywane, a nie ujawniane poznawczo. Akt poznawczy jest więc wtórny wobec emocjonalnego przeżycia. Przyznanie roli poznawczej uczuciom wymagało od Schelera określenia, czym one są. Budując

[18] Podzielone są zdania na temat rozumienia obiektywizmu aksjologicznego Schelera. Wątpliwości koncentrują się wokół interpretacji go w duchu realizmu czy raczej idealizmu i są dostępne ludzkiej percepcji (Węgrzecki, 1975, s. 46).

własną koncepcję uczuć odwoływał się do św. Augustyna i Błażeja Pascala. Ten drugi odróżniał „porządek serca" i „porządek rozumu", przyznając tym samym uczuciom taki sam status, jaki mają prawidłowości logiki, oczywiście przy jednoczesnym oddzieleniu tych fenomenów (por. Orlik, 1995, s. 52-56).

Scheler rozróżnia uczucia ze względu na stopień intencjonalności (stan uczuciowy, emocjonalna odpowiedź, intencjonalne czucie, preferowanie i miłość) oraz ze względu na głębię uczucia (zmysłowe, witalne, psychiczne i duchowe). Podział ten wskazuje nie tylko na różnorodność stanów emocjonalnych, lecz również na ich nieredukowalność. Uczuć nie można zredukować. Odnosi się to nie tylko do innych stanów poza emocjonalnych, lecz również są one nieredukowalne wzajemnie (Orlik, 1995, s. 68). Filozof zwrócił uwagę na to, że charakter stanów uczuciowych mają jedynie przeżycia zmysłowe, na pozostałych warstwach mamy do czynienia również z przeżyciami typu intencjonalnego, do których należą „funkcje uczuciowe" i „akty emocjonalne", które mając ukierunkowanie i przedmiot, mogą brać udział w procesie poznawczym (Węgrzecki, 1975, s. 55-56).

Istnieje jeszcze „emocjonalna odpowiedź", która jest uczuciem tylko w pewnym stopniu intencjonalnym, gdyż jest ona uczuciem pośrednim między stanem uczuciowym a intencjonalnym czuciem. Stany uczuciowe są pewnego rodzaju zjawiskami i treściami, natomiast czucie intencjonalne jest postawą, funkcją wobec nich. Dzięki intencjonalnemu charakterowi czucie może być rozumiane, w przeciwieństwie do stanów uczuciowych, które mogą być jedynie wyjaśniane przyczynowo (Orlik, 1995, s. 52-53). Stan uczuciowy jest więc nieintencjonalny, bierny, posiada określoną treść i nie podlega rozumieniu. Natomiast intencjonalne czucie podlega rozumieniu, jest funkcją i jest aktywne. Scheler wyodrębnił trzy rodzaje intencjonalnego czucia, które wiążą się z charakterem przedmiotów, na które czucie to jest ukierunkowane. Pierwszy z nich to czucie stanów uczuciowych, drugi skierowany jest ku „nastrojom emocjonalnym" świata zewnętrznego i trzeci odnoszący się do wartości. Tylko ten ostatni rodzaj czucia intencjonalnego posiada charakter kognitywny, gdyż chodzi tu nie tyle o sposób odniesienia się do „obiektu" czucia, lecz właśnie o jego poznawanie (Orlik, 1995, s. 55).

Istnienie danej wartości oraz jej strona materialna rozpoznawane są dzięki „intencjonalnemu czuciu czegoś". Natomiast dzięki specjalnym aktom „preferowania" można poznać wysokość danej wartości. Zdaniem filozofa wszelkie momenty dotyczące wartości są rozpoznawalne poprzez poznanie emocjonalne. Stąd też w procesie poznawczym nie muszą uczestniczyć wyobrażenia czy rozumowe kalkulacje. Tak uzyskana wiedza określana jest jako „materialny aprioryzm". Etyka „emocjonalna" nie musi zatem opierać się na indukcji i obserwacji, może być wolna od tych poznawczych narzędzi i jednocześnie stanowić poznanie najbardziej wartościowe, aprioryczne. Poznanie to nie należy wyłącznie do poznania rozumowego, nie można utożsamiać tego, co aprioryczne, z tym, co pomyślane, aprioryzmu z racjonalizmem (Orlik, 1995, s. 57).

W etyce chodzi o rozstrzygnięcia, co jest dobre, a co złe, o dobro i zło same w sobie, o czym nie można wnioskować indukcyjnie na podstawie faktów. Stąd też zdaniem Schelera musi to być dane „apriori" (lecz nie w znaczeniu pozadoświadczalnym) (Wojtyła, 1991, s. 15). Prawdziwość tego, co aprioryczne, nie jest uwarunkowana wynikami naukowej obserwacji, a indukcja nie może ani zanegować, ani ulepszyć tego, co aprioryczne (Scheler, 1966, s. 67-79, cyt. za Węgrzecki, 1975, s. 142). Ponadto według filozofa zarówno apriorycznoś, jak i aposteriorycznoś nie uczestniczy w opozycyjności tego, co formalne i materialne[19]. Apriorycznoś nie można też utożsamiać z „tym co pomyślane" (takie utożsamianie jest zdaniem Schelera wynikiem kantowskiego, błędnego podziału ludzkiego ducha na rozum i zmysłowość z pominięciem emocjonalności, a właściwie ze zdegradowaniem jej do zmysłowości), ponieważ treści aprioryczne posiada także strona emocjonalna ludzkiego ducha (Orlik, 1995, s. 28-30).

Obiektywny świat wartości w indywidualnym poznaniu ludzkim może być różnie rozpoznawany. W historii pewnym modyfikacjom ulegały zasady preferowania wartości, zmieniali się też ich nosiciele. Jednak na podstawie tej zmienności nie można wnioskować o relatywizmie aksjologicznym, ponieważ zdaniem Schelera zmienia się jedynie nasze wyobrażenie świata wartości, a nie jego istota. Odzwierciedlenie wartości filozof nazywa „etosem", a jego rdzeniem jest „ordo amoris" (Węgrzecki, 1975, s. 58). Przeobrażenia „etosów" mogą mieć charakter pozytywny i negatywny, tzn. bardziej adekwatnie odpowiadać obiektywnemu światu wartości lub pogłębiać zafałszowanie tego obrazu. Przyczyną pozytywnej zmiany etosu jest postawa jakiejś wybitnej jednostki („geniuszu moralnego"), natomiast tym, co powoduje negatywne przeobrażenia etosów, są nieprawidłowości w funkcjonowaniu życia emocjonalnego (por. Węgrzecki, 1975, s. 59).

W swojej myśli aksjologicznej Scheler dużo miejsca poświęcił zagadnieniu miłości. Chcąc ukazać miłość najpierw od strony negatywnej, odróżnia ją od sympatii, której cztery formy („bezpośrednie współodczuwanie z kimś", „współodczucie czegoś", „zarażenie uczuciowe" i „odczucie jedności") nie mają nic wspólnego z miłością. Albowiem wspólne odczuwanie z kimś zachodzi wówczas, gdy osoby uczestniczą w jednym stanie uczuciowym i w jednym intencjonalnym czuciu. Jest to możliwe tylko w przypadku cierpienia psychicznego, a nie np. w przypadku bólu fizycznego. Zjawiska uczuć zmysłowych mogą bowiem wzbudzać współcierpienie, ale nie współodczucie z kimś (Scheler, 1986, s. 28-29)[20]. Trzeci przejaw sympatii – „zarażenie uczuciowe" ma miejsce tylko między stanami

[19] „(…) jest zupełnie jasne, że dziedzina »tego co apriori oczywiste« nie ma nic wspólnego z »tym, co formalne«, a przeciwieństwo »apriori« – »aposteriori« nie ma też nic wspólnego z przeciwieństwem »formalny« – »materialny«" (Scheler, 1966, s. 67-79. Tłum. Węgrzecki, 1975, s. 146).

[20] „Współodczucie czegoś" zasadniczo różni się od wspólnego odczuwania i zachodzi wówczas, gdy ktoś bez własnego stanu uczuciowego poprzez intencjonalne czucie odczuwa stany uczuciowe innych ludzi (por. Scheler, 1986, s. 29-30).

uczuciowymi, lecz nie zachodzi na płaszczyźnie intencjonalnego czucia. Do „zarażenia uczuciowego" nie są koniecznie potrzebne przeżycia emocjonalne innych ludzi, jego źródłem mogą być np. przedmioty przyrody. „Zarażenie uczuciowe", które dokonuje się mimowolnie i nieświadomie, powraca do swego punktu wyjścia i narasta lawinowo. Ostatnią z wymienionych form sympatii jest „odczucie jedności", które według filozofa jest granicznym przypadkiem zarażenia uczuciowego, w którym to dochodzi do odczucia jedności, identyfikacji między własnym i cudzym Ja. „Odczuwanie jedności", dzięki aktywnej skłonności do zarażenia uczuciowego, nie jest jedynie chwilowe, lecz może utrwalać się na długie okresy życia. Cudze „Ja może być »wchłonięte« przez własne Ja lub też »wejść« w miejsce własnego Ja" (por. Scheler, 1986, s. 31-37). Scheler odróżnia też miłość od jej złudzeń, od rzekomej miłości, którą stanowi: oddanie, przywiązanie czy przyzwyczajenie, ucieczka przed samotnością, wspólnota przekonań i wspólnota zainteresowań, wspólnota losu (por. Scheler, 1986, s. 249-250).

Po zaprezentowaniu negatywnych określeń miłości, należy przedstawić ją od strony pozytywnej. Scheler mówi, że jest ona „ruchem, w którym każdy konkretny, indywidualny przedmiot noszący wartości dochodzi do możliwych dla niego i zgodnie z jego idealnym przeznaczeniem najwyższych wartości; albo, w którym osiąga on swoją idealną istotę wziętą w aspekcie wartości, która jest dla niego swoista" (Scheler, 1986, s. 250). Miłość zmierza więc od wartości niższej (pozytywnej) ku wartości wyższej, jest ruchem skierowanym na realizację możliwie wyższej wartości lub na zachowanie wyższej wartości oraz na usunięcie wartości niższej (Scheler, 1986, s. 237). Chociaż w miłości nie poznajemy wartości, to powoduje ona, że przed nami mogą „rozbłysnąć" wyższe wartości (aby poznać niższe wartości, nie potrzeba miłości). Miłość odkrywa nam wartości, na których ufundowane są dobra, a także te wartości, które nadają sens naszym dążeniom i celom (Orlik, 1995, s. 71).

Uczucia miłości i nienawiści stanowią najwyższą formę życia emocjonalnego, charakteryzują się wysokim stopniem spontaniczności oraz określają zakres poznawczy wartości. Miłość zakres ten poszerza, a nienawiść zawęża. Chociaż same w sobie nie są aktami poznawczymi, to jednak stanowią konieczny warunek poznania aksjologicznego. Do istoty miłości należy jej ukierunkowanie na osoby, niemające nic wspólnego z jej uprzedmiotowieniem. Miłość sama w sobie jest aktywnością, działaniem charakteryzującym się kreatywną mocą w osiąganiu wyższej wartości. Scheler zauważa, że tym, co w najistotniejszy sposób określa naturę człowieka, jest właśnie miłość, która jest przed takimi określnikami, jak wola czy nawet rozumność. Nie można bowiem człowieka zredukować do wymiaru aktów rozumowych czy wolitywnych, na naturę człowieka składają się też akty emocjonalne, wśród których najistotniejsza jest miłość (por. Węgrzecki, 1995, s. 12-13). Miłość nigdy nie kieruje się ku wartościom hedonicznym (są one dostępne bez miłości, nie potrzebują „odsłaniania"), lecz kieruje się ku wartościom witalnym, duchowym i religijnym (Orlik, 1995, s. 112).

Rodzaje uczuć składają się na hierarchię, w której decydującą rolę odgrywa stopień intencjonalności uczucia. Najwyższe miejsce zajmuje uczucie o największym stopniu intencjonalności, najniższe miejsce przynależy stanom uczuciowym, które nie są intencjonalne. Stan uczuciowy wobec wartości odgrywa tylko jedną rolę, może być jedynie ich nosicielem. Wyżej w hierarchii od stanów uczuciowych znajdują się odpowiedzi emocjonalne, które partycypują tylko w ograniczonym stopniu w intencjonalności. W ścisłym znaczeniu intencjonalne jest dopiero intencjonalne czucie, stanowiące trzeci poziom w hierarchii i określane jako „funkcja" w przeciwieństwie do „stanu". Intencjonalne czucie odnosi się do wszystkich rodzajów wartości, dzięki niemu możliwy jest podział jakości wartości na rodzaje. W hierarchii uczuć najwyższe miejsce zajmują akty emocjonalne. Nie mają one nic wspólnego z funkcjami czy ze stanami. Przynależą one do sfery osoby, a nie jak funkcje do sfery psychiki. Wśród aktów emocjonalnych, zajmujących najwyższy poziom w hierarchii uczuć, można wyróżnić akty preferowania i stawiania niżej, dzięki którym można poznać wysokość wartości (Orlik, 1995, s. 57-58). Preferowanie jest źródłowym poznaniem wartości – poznajemy w nim bezpośrednio „wysokość" wartości. Preferowanie oparte jest na miłości, co oznacza, że miłość musi najpierw „odsłonić" wartości, które następnie mogą być preferowane (Orlik, 1995, s. 72, 113-114)[21]. Kolejnym kryterium podziału uczuć jest głębokość. W tym przypadku należą do nich uczucia zmysłowe, witalne, psychiczne i duchowe. Najmniej głębokimi rodzajami uczuć są uczucia zmysłowe, najgłębszymi są uczucia duchowe. Taki podział łączy się z antropologią Schelera, który uważał, że człowiek „składa się" z czterech warstw: ciało w znaczeniu fizycznym, ciało jako jedność, psychika i osoba. Każdej z tych warstw przypisywał właściwe rodzaje uczuć. Uczucia zmysłowe odnoszą się do ciała w sensie fizycznym, uczucia witalne odnoszą się do ciała w znaczeniu jedności, uczucia psychiczne odnoszą się do psychiki, a duchowe do osoby[22]. Jeżeli chodzi o uczucia witalne, to w przeciwieństwie do uczuć zmysłowych dotyczą one całego ciała. Nie można ich zlokalizować w jakimś jednym organie cielesnym; mają charakter jednolitości (są niezależne od uczuć zmysłowych); mogą zawierać pewien stopień intencjonalności. W intencjonalnym czuciu można poznawać uczucia witalne innych (dzięki temu mogą one stanowić podstawę wspólnoty); mogą zwracać uwagę

[21] Trzeba zauważyć, że preferowanie to nie to samo co wybieranie. Wybieranie opiera się na preferowaniu, natomiast samo preferowanie jest od niego niezależne (por. Scheler, 1986, s. 59-60, 113).

[22] Scheler podaje siedem punktów odróżniających uczucia zmysłowe od pozostałych, głębszych uczuć: uczucia zmysłowe można zlokalizować w jakimś określonym miejscu, miejscach ciała; nie można ich oddzielić od treści wrażeniowych (dlatego uczucie zmysłowe jest zawsze stanem, a nigdy funkcją czy aktem); nie łączą się bezpośrednio ani z osobą, ani z psychiką (bezpośrednio są związane tylko z określonym organem ciała); są aktualnym stanem przeżyciowym (nie można np. przez przypomnienie przywrócić takiego samego uczucia zmysłowego); są nietrwałe, mają charakter punktu, przez co nie wiążą się z innymi uczuciami zmysłowymi; na uczucia te nie ma wpływu skierowanie na nie uwagi; łatwo podporządkowują się woli (por. Orlik, 1995, s. 65-67).

na rangę aksjologiczną zdarzeń wewnątrz i na zewnątrz ludzkiego ciała. Uczucia psychiczne natomiast są nierozciągłe (nie można ich zlokalizować ani w jakimś organie ciała, ani w ciele jako całości), mogą posiadać w pełni charakter intencjonalny; są bezpośrednio związane z jaźnią. Uczucia psychiczne nie są tylko aktualnym stanem przeżyciowym (można np. przez przypomnienie sobie smutku przywrócić takie same uczucia psychiczne); możliwe jest intencjonalne czucie podobnych uczuć psychicznych innych ludzi (mogą przez to stanowić w większym stopniu niż uczucia witalne, podstawy wspólnoty). Podlegają własnym prawidłom zmiany („kapryśność" uczuć) i są ze sobą wzajemnie powiązane. Uczucia duchowe są z kolei najmniej spośród wszystkich uczuć podporządkowane ludzkiej woli, nigdy też nie są stanami uczuciowymi (Orlik, 1995, s. 64-68).

Pomiędzy wymienionymi przez Schelera uczuciami wyróżnionymi ze względu na intencjonalność i głębię zachodzą pewne związki. Stanami uczuciowymi i emocjonalnymi odpowiedziami mogą być uczucia zmysłowe; stanami uczuciowymi, emocjonalnymi odpowiedziami oraz intencjonalnym czuciem mogą być uczucia psychiczne. Preferowanie i miłość to uczucia duchowe, którym nie może być stan uczuciowy.

Na podstawie przedstawionych powyżej związków można wysunąć następujące wnioski: stan uczuciowy dotyczy trzech rodzajów uczuć: zmysłowych, witalnych i psychicznych. Aby móc bezpośrednio poznać wartości, trzeba być osobą. Charakterystyczne jest to, że zwrócenie uwagi na uczucia psychiczne czy duchowe „przeszkadza" im – może wręcz doprowadzić do ich zniknięcia, ponieważ intencjonalne czucie wartości wymaga oddania się jej. Zjawisko to ma wielkie znaczenie dla bezpośredniego poznania wartości, gdyż oznacza, że uczucia, dzięki którym bezpośrednio poznajemy wartości, są nieobserwowalne (jako uczucia głębsze), poznania wartości nie da się zatem zaobserwować. Dzięki Schelerowskiemu dostrzeżeniu i wyodrębnieniu wielości, intencjonalności i głębokości uczuć możliwe stało się opisanie bezpośredniego poznania wartości (Orlik, 1995, s. 69-71).

3.3. Hierarchia i przewartościowanie wartości

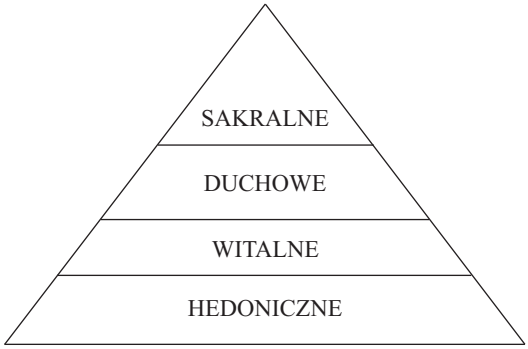
Scheler, opisując wartości, dostrzega, że w każdej z nich obecny jest pewien moment wyższości lub niższości, przez co tworzy się określony porządek hierarchiczny (Węgrzecki, 1995, s. 48). W doświadczeniu aksjologicznym, które dokonuje się przede wszystkim za pośrednictwem uczuć, odkrywamy wysokość i jakość wartości. Istnieje też ścisłe przyporządkowanie pomiędzy typem danej wartości a rodzajem jej nośnika. Jednak istnienie zhierarchizowanego świata wartości nie jest gwarancją właściwego postępowania moralnego, fundamentalną rolę odgrywa tu wybór celu działania, uzależniony od rozpoznania aksjologicznego (Węgrzecki, 1995, s. 55). Osobie przysługują wartości moralne, nie może być ona

jednak podmiotem wartości hedonicznych czy utylitarnych. Natomiast nosicielami wartości witalnych mogą być jedynie organizmy żywe. Zachowania typu spontanicznego są wyżej umiejscowione w hierarchii od zachowań reaktywnych, które są odpowiedzią na pewne wydarzenia. Podobnie przeżyciom intencjonalnym przypisuje się większą wartość niż przeżyciom w formie stanów (por. Węgrzecki, 1975, s. 48-55).

Wiedzę o wysokości wartości możemy poznać poprzez akt „preferowania" (tzn. nie w samym preferowaniu, ale na jego podstawie) i „stawiania niżej". Filozof wyróżnia pięć kryteriów wysokości wartości (mające charakter wtórny wobec bezpośredniej świadomości ich wysokości). Kryteria wskazują więc na różnice hierarchiczne między wartościami, nie są natomiast ich osądem. Wysokość wartości łączy się najpierw z jej **trwałością**, tzn. im wyższa wartość, tym bardziej trwała. Oczywiście nie chodzi tu o długość jej istnienia pod postacią dobra, gdyż trwanie wartości nie jest związane z potencjonalnością jej długiego istnienia w postaci dobra, lecz wynika z właściwości samej wartości. Po drugie, wartość jest tym wyższa, im więcej ludzi ma do niej **dostęp, im mniej musi być dzielona**. Dobra „zasadzone" na wartościach wyższych nie wymagają podziału i dzięki temu mogą łączyć ludzi. Natomiast dobra ufundowane na wartościach niższych muszą być dzielone, co prowadzić może do podziałów i konfliktów między ludźmi. Trzecie kryterium związane jest z relacjami między wartościami: wyższa jest ta wartość, **na której fundowane są inne wartości** (np. wartość hedoniczna ufundowana na wartości witalnej). Po czwarte, wysokość wartości zależy od **głębi zadowolenia** towarzyszącego czuciu intencjonalnemu wartości, im to uczucie (które w tym wypadku jest emocjonalną odpowiedzią) jest głębsze, tym wartość jest wyższa. Ostatnim z kryteriów wysokości wartości jest **wartość moralna** połączona z **realizacją danej wartości**. Wybór wyższej wartości odczuwany jest przez człowieka jako dobro moralne, natomiast wybór niższej odbierany jest jako zło moralne (Orlik, 1995, s. 105-107; Scheler, 1988, s. 71-83). Według Schelera wartość moralna pojawia się ubocznie, przy sposobności chcenia innych wartości pozamoralnych, nigdy jako właściwy ich przedmiot czy cel. Im wartość znajduje się wyżej w hierarchii, tym sprawuje większą moc nadawania sensu i kształtu wartościom niższym.

Filozof wyodrębnił cztery rodzaje jakości wartości, które znajdują się w pozycji hierarchicznej. Najniżej w hierarchii umieszczone są wartości **hedoniczne**, poznawane w intencjonalnym czuciu poprzez element zmysłowy. Pozytywną wartością hedoniczną jest przyjemność, a negatywną nieprzyjemność, dlatego intencjonalne czucie jest w przypadku tej wartości „delektowaniem się" lub „doznawaniem przykrości". Pozytywna wartość hedoniczna (przyjemność) jest wyższa od negatywnej wartości hedonicznej (nieprzyjemność). Kolejnym rodzajem wartości są **wartości witalne**, które w intencjonalnym czuciu poznawane są przez element witalny. Nosicielami tej wartości może być rzecz, witalny stan uczuciowy

oraz emocjonalne odpowiedzi. Wyższymi od wartości hedonicznych i witalnych są wartości **duchowe**, wśród których Scheler wyróżnił: estetyczne, „tego co słuszne" i „poznania prawdy". Konsekutywnymi (użytecznościowymi) wartościami dla wartości duchowych są wartości kulturowe. Najwyższym rodzajem wartości w przedstawianej tu hierarchii są wartości **sacrum** (religijne; wartości tego, co święte). Wartości zmysłowe odpowiadają sensytywno-popędowej sferze natury ludzkiej. Wartości witalne korelują z życiem biologicznym człowieka, które to domaga się posiadania wartości ekonomicznych. Wartości duchowe, podstawą których jest życie psychiczno-umysłowe, obejmują wartości poznawcze, estetyczne i etyczne. Natomiast wartości religijne (sakralne) odnoszą się do relacji między człowiekiem a Bogiem. Hierarchię wartości Schelera można przedstawić następująco (rys. 3):



Rys. 3. Hierarchia wartości według M. Schelera
Źródło: opracowanie własne

Wart podkreślenia jest fakt, że wśród powyżej wymienionych rodzajów jakości wartości nie ma wartości moralnych, nie stanowią one bowiem samoistnych jakości wartościowych, ponieważ postępowanie moralne suponuje poznanie innych wartości. Wartości moralne, jak już wspomniano, nie są samoistne, powstają dzięki hierarchicznej strukturze, w sytuacji preferowania wartości wyższych (Jankowska, Krasoń, 2009, s. 36-37). Nosiciel wartości jest podmiotem, w którym się one przejawiają. Między wartościami a ich nosicielami można wskazać związki istotnościowe. Scheler zauważa, że dobra lub zła moralnie może być tylko osoba; rzeczy i zdarzenia nie mogą być ani dobre, ani złe. Wskazuje on również na zależność pomiędzy danymi nosicielami wartości a wysokością wartości. Wartość moralna jest wyższa od dóbr materialnych i kultury, równe pod względem wysokości są wartości własne innych ludzi. Wyższa wartość przysługuje realizacji wartości innego niż realizacji swojej wartości (por. Orlik, 1995, s. 108-115; Kowalczyk, 1995, s. 147).

Wartości według filozofa zachowują wymieniony porządek zawsze i wszędzie, niezależnie od sytuacji i czasów, w jakich ludzie żyją. Uważa on, że istotnym

błędem czynności aksjologicznych jest pomylenie, nierozróżnianie bądź też świadome przestawianie hierarchicznego porządku wartości. Błędne umieszczenie którejś z wyszczególnionych przez Schelera wartości za nisko lub za wysoko powoduje aberrację w systemie i stanowi wykroczenie aksjologiczne (Denek, 1999, s. 51).

Uważa on, że wraz z pojawieniem się kapitalizmu dokonało się przewartościowanie wartości (co zauważalne jest na przykładzie tworzenia się moralności mieszczańskiej). Przewartościowanie to Autor ukazuje, analizując zmianę rozumienia cnoty, złudzeń i błędów aksjologicznych[23]. Scheler wskazuje przykładowo na przeobrażenia, jakie dokonały się w rozumieniu pokory, czci i pracy. Podkreśla on, że wbrew niektórym (współczesnym) opiniom pokora nie jest właściwością ludzi słabych i małych, lecz silnych i wielkich. Wszakże, aby się uniżyć, trzeba być wysoko, aby dawać, trzeba posiadać. Człowiek pokorny ma poczucie własnej wartości i jednocześnie świadomość tego, że wszystko, co posiada, jest darem. Dzięki temu sam potrafi ofiarować się innym, stawać się darem dla innych. Natomiast pycha (tak charakterystyczna dla niektórych dorobkiewiczów), stanowiąca zaprzeczenie pokory, charakteryzuje się pojmowaniem wszystkiego w kategoriach własnej zasługi, skupianiu się na sobie i trwaniu w nieustannym lęku o siebie. Postawa pychy prowadzi do faryzejskiej dumy z własnej wartości, co w konsekwencji odcina człowieka od rzeczywistych wartości. Scheler zwraca też uwagę na nowożytny upadek czci. Jego zdaniem pozytywizm i agnostycyzm wraz z racjonalistyczną metafizyką i teologią doprowadziły do upadku właściwego oglądu Boga, świata i siebie samego do kreowania poglądu na rzeczywistość w oderwaniu od tajemnicy i głębi aksjologicznej. Autor poddaje również analizie mieszczański stosunek do pracy, uważając go za charakterystyczną cechę współczesnej moralności. Pojawiający się fanatyzm pracy wynikający z nieograniczonej chęci zysku powoduje, że praca nie jest już dobrem dla człowieka, lecz celem samym w sobie. Największe przewartościowanie aksjologiczne w czasach nowożytnych polegało na usytuowaniu wartości utylitarnych nad wartościami witalnymi, co oczywiście nie pozostało bez wpływu na wartości duchowe (por. http://www.filozofia-moja.republika.pl/scheler.pdf). Odpowiedzialnym za powstanie moralności mieszczańskiej autor czyni pewien typ człowieka, zwany „bourgeois" (Węgrzecki, 1975, s. 43)[24].

---

[23] Dawne pojmowanie cnoty (w starożytności i średniowieczu) podkreślało jej zakorzenienie w człowieku, konstytuujące jakość samej osoby, jej zdolność do czynienia dobra. W nowożytności zaś cnotę rozumie się jako pewną dyspozycyjność do określonych zachowań. Rozumiana jest ona jako efekt wysiłku człowieka, który aby działać zgodnie z danymi zasadami, musi ograniczać swoją naturę. Przez takie pojmowanie cnoty traci ona swoją atrakcyjność (por. http://www.filozofia-moja.republika.pl/scheler.pdf).

[24] Nazwa ta nie odnosi się do jakiejś przynależności klasowej, lecz określa człowieka słabego witalnie o charakterystycznej strukturze motywacji. Scheler uważał, że ta słaba witalność „bourgeois'a" doprowadzi z czasem również do zaniku moralności mieszczańskiej (por. Węgrzecki, 1975, s. 43).

3.4. Doświadczenie fenomenologiczne i złudzenia aksjologiczne

Według Schelera są trzy sposoby poznawczego postrzegania świata: naturalny światopogląd, nauka oraz filozofia. Zasadniczą cechą poznania w ujęciu filozofii fenomenologicznej preferowanej przez filozofa jest bezzałożeniowość, „naoczny, bezpośredni kontakt z faktami" (Scheler, 1966, s. 47, 72, cyt. za Węgrzecki, 1975, s. 189-197; Krokos, 1992, s. 118, 131). Mówiąc o poznaniu fenomenologicznym, autor podkreśla, że nie jest ono metodą, lecz raczej umiejętnością (Scheler, 1957, s. 380-384, cyt. za Węgrzecki, 1975, s. 131)[25] daną jedynie tym, którzy spełniają określone warunki moralne. Najważniejszym warunkiem poznania jest miłość osoby skierowana ku poznawanemu podmiotowi, gdyż tylko ona „odsłania" całe bogactwo bytu (Orlik, 1995, s. 20-26). W celu możliwości uzyskania doświadczenia fenomenologicznego (poza spełnieniem szeregu warunków moralnych), ważne jest dokonanie „redukcji fenomenologicznej". Owa redukcja polega na oczyszczeniu doświadczenia fenomenologicznego od zjawisk zakłócających je, pozbyciu się wszelkich obciążeń subiektywnych oraz zawieszeniu „współczynnika realności" (czyli pominięciu zagadnienia realności tego, co jest dane w doświadczeniu fenomenologicznym). Redukcja dokonuje się niejako „automatycznie", gdy zostaną spełnione warunki moralne. W poznaniu fenomenologicznym zanika różnica pomiędzy tym, co jest dane i tym, za pośrednictwem czego jest dane, znika więc podział na kategorie epistemologiczne i ontologiczne, a doświadczenie fenomenologiczne posiada cechy faktów fenomenologicznych. Owa bezpośredniość doświadczenia fenomenologicznego opisywana jest za pomocą pojęcia „uczestnictwa" lub „udziału", co wskazywać ma właśnie na zniesienie podziału na pod-

[25] „Fenomenologia nie jest ani nazwą jakiejś nowej nauki, ani słowem zastępczym dla filozofii, lecz przede wszystkim nazwą pewnej postawy duchowego patrzenia, w której można zobaczyć lub przeżyć coś, co bez niej pozostaje ukryte, mianowicie dziedzinę »faktów« szczególnego rodzaju. Mówię: »postawa«, nie metoda. (…). Chodzi o postawę zasadniczo różną od obserwacji. To co przeżyte i zobaczone, jest »dane« jedynie w samym przeżywającym i naocznie uchwytującym akcie, w jego spełnieniu; pojawia się w nim, i tylko w nim, (…) zatem pierwszą, podstawową właściwością jaką musi posiadać filozofia oparta na fenomenologii, jest najżywsze, najintensywniejsze i najbardziej bezpośrednie obcowanie w przeżyciu (Erlebnisverkehr) z samym światem, tzn. z rzeczami o które właśnie chodzi. Mianowicie z rzeczami takimi, jakie się całkiem bezpośrednio prezentują (sich geben) w przeżywaniu, w akcie przeżywania, jakie w nim, i tylko w nim są »same obecne« (…). Promień refleksji powinien starać się trafić jedynie w to i o tyle, o ile jest ono »obecne« w owym najbliższym, najżywszym kontakcie. W tym sensie – ale też jedynie w nim – fenomenologiczna filozofia jest najbardziej radykalnym empiryzmem i pozytywizmem (…). Ta prawdziwie pozytywistyczna i empiryczna zasada fenomenologii przeciwstawia się nie mniej ostro wszystkiemu, co dotychczas zwano empiryzmem i pozytywizmem. Teorie filozoficzne, które nazywały siebie w ten sposób, faktycznie wcale nie badały po prostu i jedynie tego, co jest dane w przeżywaniu lecz głosiły – wziąwszy za podstawę bardzo wąskie pojęcie doświadczenia, mianowicie pojęcie »doświadczenia poprzez zmysły« – że wszystko, co chce się uznać za dane, musi zostać sprowadzone do »doświadczenia«. Fenomenologia odrzuca branie za podstawę jakiegoś »pojęcia« doświadczenia i domaga się, aby również pojęcia »wrażenia« i »zmysłowy« wykazały swą prawomocność w fenomenologicznej analizie (sich phänomenologisch ausweisen)" (Scheler, 1957, s. 380-384. Tłum. Węgrzecki, 1975, s. 131).

miot poznający i przedmiot poznawania. W wysiłku tym Scheler posługuje się metodą negowania, co prowadzi do uzyskania naoczności fenomenologicznej. Dla autora jest ona ważniejsza od samego wyniku doświadczenia. Opinia ta wyrasta z przekonania Schelera o tym, że prawda nie jest wartością; wartość bowiem przysługuje dążeniu do prawdy, a nie samej prawdzie. Mówiąc inaczej, samo przyswojenie sobie prawdy bez własnego doświadczenia fenomenologicznego jest działaniem mało sensownym (Orlik, 1995, s. 21-24).

Filozof twierdzi, że przyczyną zróżnicowanej świadomości aksjologicznej jest złudzenie, które ma miejsce tylko w poznaniu bezpośrednim i zachodzi na płaszczyźnie prelogicznej (Orlik, 1995, s. 143-144). Jedno ze złudzeń, które może zachodzić w intencjonalnym czuciu, polega na przejściu z percepcji aksjologicznej ku własnemu stanowi uczuciowemu. Jest to pewien defekt czucia intencjonalnego, wyrażający się w tym, że spotkanie z wartością nie prowadzi do skupienia się na niej, lecz na własnych przeżyciach emocjonalnych, co wyklucza głębsze poznanie wartości. Złudzenia w sferze preferowania prowadzą natomiast do błędnego odczytania wysokości wartości. Scheler wymienia kilka przyczyn wywołujących złudzenia w preferowaniu aksjologicznym: brak korelacji między hierarchią dóbr a hierarchią wartości; przecenianie tych wartości, które odpowiadają naszym interesom przy jednoczesnym deprecjonowaniu tych, które są niezgodne z naszymi interesami; wpływ norm oraz sądów aksjologicznych powszechnie przyjętych lub zasymilowanych. Jednakże o wiele bardziej niebezpieczną iluzją w płaszczyźnie epistemologii aksjologicznej, którą autor poddał głębokiej analizie, jest resentyment (por. Orlik, 1995, s. 147-149). Warto zwrócić uwagę na zafałszowanie wartości pod wpływem resentymentu na przykładzie trzech elementów nowożytnej „moralności" (Scheler, 1997, s. 162). Scheler zauważa, że nie chodzi tutaj o podanie wyczerpujących zjawisko przykładów, lecz raczej o wskazanie na pewne wypaczenie zasad. Pierwsza z nich mówi o „wartości tego, co się zapracowało i zdobyło", druga to „subiektywizacja wartości", trzecia mówi o „przełożeniu wartości użytecznościowej nad wartość witalną".

Przyjęcie reguły preferencyjnej głoszącej, że etyczna wartość przysługuje tylko temu, co człowiek zdobył indywidualnie, jest w swej istocie oderwaniem wartości etycznej od związku „z wszechświatem, pochodzeniem biologicznym, historią – wreszcie z Bogiem" (Scheler, 1997, s. 165). Odrzucając dary, w jakie była wyposażona jednostka górująca nad innymi, jako od niej niezależne, a więc niewartościowe moralnie, zrównuje się ludzi pod względem moralnym, w tym znaczeniu, że za fundamentalny miernik przyjmuje się osobników stojących najniżej w znaczeniu etycznym, deprecjacji ulega wyższość „dobrej natury", a największego znaczenia nabiera trud pracy. Dzięki takiemu zabiegowi przewartościowania osobnicy o nikłych walorach moralnych poprawiają swoje samopoczucie, podświadomie mszczą się na tych, którzy są lepsi pod względem etycznym (Scheler, 1997, s. 165-166). Scheler zauważa, że podobne przewartościowania mają miejsce

na płaszczyźnie prawa i gospodarki. Ponadto taki pogląd suponuje „odrzucenie solidarności całej ludzkości w zakresie winy i zasługi moralnej" oraz równość ludzi „pod względem predyspozycji umysłowych i moralnych" (Scheler, 1997, s. 166). Odrzucenie owej solidarności jest wielkim zubożeniem postawy etycznej, gdyż jak pisze filozof: „Ten tylko, kto boi się, że przegra, domaga się równości jako zasady powszechnej. Postulat równości jest zawsze spekulacją na zniżkę! Jest bowiem prawidłem, że ludzie mogą być sobie równi tylko ze względu na cechy najmniej wartościowe. (…). Ale resentyment nie znosi radowania się widokiem wyższych wartości i ukrywa swoją naturę pod żądaniem »równości«!" (Scheler, 1997, s. 162-173). Tak więc uważanie za wartościowe tylko tego, co się zapracowało i zdobyło, prowadzi do odrzucenia solidarności ludzkości w aspekcie winy i moralnej zasługi oraz deprecjonowania wartości w imię etycznej równości wyrosłej na gruncie resentymentu.

Subiektywizacja wartości to kolejny z przykładów wypaczenia zasad etycznych prowadzący do zanegowania obiektywnego porządku wartości. Jej przyczyną jest także resentyment, występujący u człowieka, który świadomy swojej miernoty widocznej na tle obiektywnego porządku wartości dokonuje zafałszowania czy wręcz negacji tego porządku. Odrzucenie prawdziwych wartości pozwala za takie uważać to, co subiektywne, skrojone na własną miarę, do własnego stanu faktycznego. Słabość człowieka kierującego się resentymentem polega na tym, że szuka on oparcia w innych, przestaje dociekać sam, co jest dobre, oparcia zaś szuka w pytaniu: Co ty sądzisz? Co sądzą wszyscy? Postawa taka niesie ze sobą kolosalnie ujemne skutki dla ludzkości, a w życiu pojedynczego człowieka jest cofnięciem się do postawy niedojrzałego dziecka (Scheler, 1997, s. 177). Dobro w tej sytuacji utożsamiane jest z wolą jednostki, nie pojedynczego człowieka.

Ostatnim z podawanych przez Schelera przykładów elementu nowożytnej „moralności" jest „przełożenie wartości użytecznościowej nad wartość witalną". Wartości te należą do średniego szczebla wartości, jednak wartość witalna zasługuje na to, by przedkładać ją nad wartość użytecznościową. Jak wskazuje filozof, wynika to z samej istoty tych wartości – wartości użytecznościowe opierają się na wartościach witalnych i tylko wtedy mogą być przeżywane, gdy istnieją te drugie. Możliwe jest natomiast istnienie wartości witalnych bez np. przyjemności, a sama wartość przyjemnych i nieprzyjemnych rzeczy zależy przecież od tego, czy przyczyniają się one do powiększania wartości witalnych. Ma to swoje zakotwiczenie w fundamentalnym prawie preferencji: „każde pomnożenie przyczyn przyjemności jest złe, jeśli nie dają się one już opanować witalnie i jeśli ich przydział dla każdorazowych posiadaczy nie dokonuje się w miarę sił niezbędnych do opanowania tych przyczyn" (Scheler, 1997, s. 184). Tak więc wartości witalne muszą panować nad rzeczami pożytecznymi, aby móc właściwie korzystać z przyjemności (por. Scheler, 1997, s. 182-185).

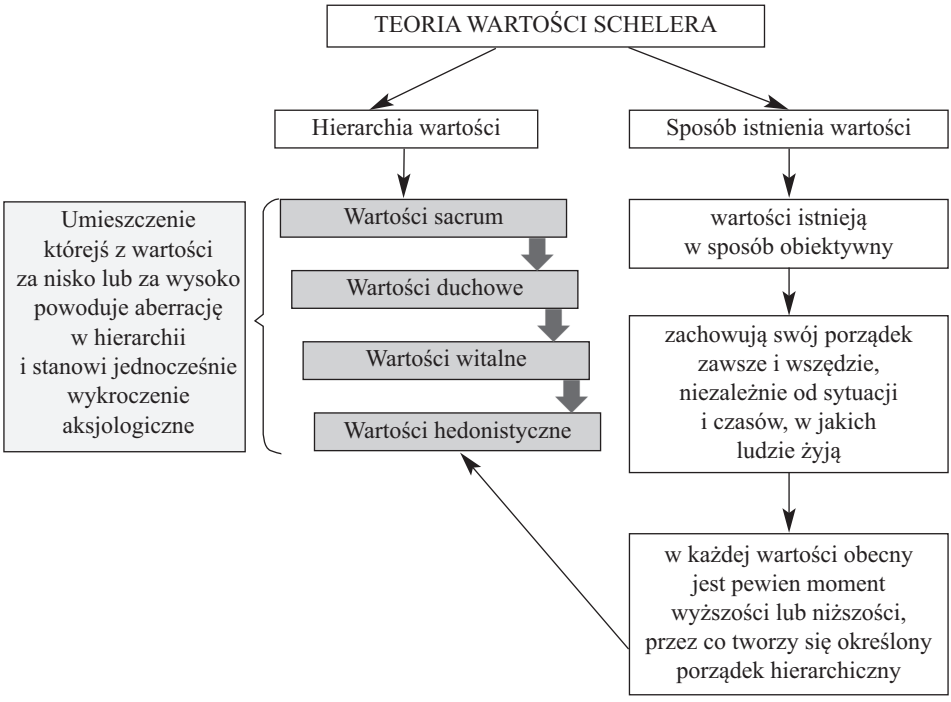
Scheler resentyment odczytuje przede wszystkim jako złudzenie powstałe pod wpływem czynników emocjonalnych. Efektem tego „psychicznego samozatrucia" jest określona postawa wobec wartości, dóbr i ludzi. Podłoże stanowi niewłaściwie wykorzystana skłonność człowieka do porównywania siebie z innymi (Węgrzecki, 1975, s. 61). Resentyment ma charakter rozprzestrzeniający się, stąd też takiemu aksjologicznemu złudzeniu mogą ulec zarówno jednostki, jak i całe grupy społeczne. Skutkiem resentymentu nie jest całkowita ślepota na wartości, lecz nałożenie się pseudowartości na wartości prawdziwe. Dyskwalifikowanie autentycznych wartości prowadzi do jednoczesnego podnoszenia do rangi cnót wartości pozornych, co więcej – posiadanie prawdziwych wartości uważa się za zło, np. w sferze moralnej (por. Węgrzecki, 1975, s. 62-63).

3.5. Wybrane elementy krytyki poglądów Schelera

Poglądy Schelera stały się inspiracją dla poszukiwań Hildebranda i Hartmanna. Wiele z nich zostało zaakceptowanych w szkole fenomenologicznej, szczególnym uznaniem cieszyła się obiektywistyczna koncepcja wartości oraz teza o istnieniu pewnego sposobu doświadczenia aksjologicznego. Schelerowska „etyka materialna" miała też swoich krytyków. Zaliczyć do nich należy Ingardena. Uważał on, że problematyczne jest łączenie wartości moralnej czynu z relacją człowieka do wartości pozamoralnych oraz uzależnienie jakości moralnej czynu od opowiedzenia się za wartością wyższą lub niższą (taki wybór nie zawsze ma charakter moralny). Hartmann, pomimo inspiracji poglądami Schelera, krytykował te z nich, które były zorientowane religijnie, gdyż groziło to jego zdaniem utratą etycznej samodzielności (por. Węgrzecki, 1975, s. 66-67). Nie zgadzał się też z tezą, że wartości niższe osadzone są w wartościach wyższych, gdyż przeczyłoby to, jego zdaniem, anatomii niższych wartości i jest teleologicznym stereotypem. Hartmann sprzeciwiał się również „ufundowaniu" wartości „od góry", gdyż świadczyłoby to o całkowitej zależności aksjologicznej, natomiast dopuszcza takie ufundowanie „od dołu", które ujawnia ograniczoną zależność wartości. Odrzucił on też Schelerowską ideę „preferowania", traktując ją jako zbyt ulotny fenomen określania wysokości wartości (Węgrzecki, 1975, s. 68).

Natomiast myśliciele chrześcijańscy zwracali uwagę na różnice pomiędzy etyczno-aksjologicznymi poglądami Schelera a etyką chrześcijańską. Wojtyła zauważał niebezpieczeństwo w emocjonalnym fundamencie „etyki materialnej" filozofa. Jego zdaniem, to, że Scheler tak bardzo krytykował postawę powinnościową i wolitywną, wynikało właśnie z nadania zbyt wielkiej roli emocjom w życiu człowieka, co w konsekwencji bardzo utrudnia oddzielenie przeżyć od samych wartości. To z kolei, zdaniem Wojtyły, nie pozwala wyjść poza „pozycję intencjonalną" dobra i zła. Tym samym koncepcja Schelera nie może stanowić

jakiegoś istotnego opracowania chrześcijańskiej etyki, jest jedynie pomocniczym narzędziem w badaniu zjawisk etycznych w obszarze zjawiskowo-doświadczalnym (Węgrzecki, 1975, s. 69). Zdaniem Wojtyły system etyczny Schelera ma pewne tendencje obiektywistyczne, jednak są one niewystarczające, aby stanowić fundament dla etyki chrześcijańskiej. Przyczyną tego stanu rzeczy są same założenia fenomenologiczne, sprawiające, że „wartość etyczna pozostaje zawsze w pozycji intencjonalnej i mimo wszystko podmiotowej" (Wojtyła, 1991, s. 64). Wojtyła zauważa też, że „sama hierarchiczna pozycja odnośnej wartości dana w intencjonalnym odczuciu jako jej »wyższość« lub »niższość« nie wystarcza do określenia przedmiotowej wartości moralnej tego aktu wewnętrznego lub zewnętrznego, w którym osobowy podmiot odnośną wartość przedmiotową urzeczywistnia chceniem lub czynem" (Wojtyła, 1991, s. 58-59). Wojtyła krytykuje też próbę budowania przez Schelera etyki w oderwaniu od powinności (Wojtyła, 1991, s. 139). Z największą krytyką spotkał się filozof ze strony przedstawicieli poglądów neopozytywistycznych, którzy podważali samą istotę koncepcji o istnieniu wartości. Ich zdaniem błędnie pojmując język, pomylił on wypowiedzi o wartościach z faktycznym ich istnieniem (Węgrzecki, 1975, s. 69). Zestawienie poglądów Schelera względem wartości przedstawia poniższy schemat.



Schemat 3. Zestawienie teorii M. Schelera
Źródło: opracowanie własne

4. Młodzież akademicka w perspektywie wybranych koncepcji rozwoju człowieka i dotychczasowych badań

„Młodzież" należy do tych pojęć, które nie mają jednoznacznej definicji. Sytuację tę komplikuje fakt, że w wielu językach występują dwa pojęcia: młodzież i *adolescence.* To drugie nie ma ścisłego odpowiednika (podobnie jak *adolescent*) w języku polskim. Bliskie (w języku potocznym) są im pojęcia „podrostek", „podlotek", „niedorostek" czy „młodociany" (Ostrowicka-Miszewska, 2006, s. 42). Oba pojęcia „adolescencja" i „młodzież" odnoszą się do ludzi mieszczących się w tym samym przedziale wiekowym (od 13. roku życia do wczesnych lat 20.). W pojęciu młodzieży zawiera się idea społecznego konstytuowania się (Ostrowicka, 2012, s. 66). Młodzież ujmowana jest również jako „społeczno-demograficzna kategoria osobników, pozostająca w stadium przejściowym pomiędzy okresem dzieciństwa a dorosłością, równoznaczną z osiągnięciem samodzielności ekonomicznej i społecznej (…). Z punktu widzenia psychologii rozwojowej młodość wyróżnia się: 1) krytycyzmem myślenia, 2) skłonnością do oceny zasad moralnych i wartości, jakimi kierują się dorośli, 3) świadomym poszukiwaniem samoidentyfikacji" (Adamski, 1993, s. 380).

W kontekście ważnego, przejściowego stadium, w jakim znajduje się młodzież akademicka, warto wspomnieć o fenomenie *introcepcji wartości*. Jest to duchowy proces rozwijającej się osobowości, decydujący o tym, czy proces wychowawczy rozwinie się do najwyższej struktury, czy też utrwali się na strukturze okresowej (Kunowski, 2003, s. 17). *Introcepcja wartości* pozwala poznać wartości danego człowieka, ich hierarchię, plany życiowe (Kunowski, 2003, s. 64). Pierwotną, najbardziej podstawową czynnością osobowości jest wartościowanie, które występuje jeszcze przed rozumowaniem. Najpierw ma miejsce *introcepcja wartości* i postępowanie, w dalszej kolejności proces niejako odwrotny – „rozumienie postępowania na tle poznawanej hierarchii wartości obiektywnych" (Kunowski, 2003, s. 51). Osobowość na wyższych szczeblach wartości jest czynna, podczas gdy na niższych pozostaje bierna. Dzięki *introcepcji wartości* osobowość żyje wartościami, partycypuje w świecie wartości. Istotne jest to, aby introcepcja każdej wartości łączyła się z introcepcją prawdziwej ich hierarchii (bez hierarchii bowiem wartości przestają istnieć) (por. Kunowski, 2003, s. 52-59).

W świetle wyżej wymienionej charakterystyki młodzieży akademickiej (studentów) i nakreślenia niezwykle ważnego dla procesu wychowania fenomenu *introcepcji wartości*, istotne jest przyjrzenie się wyborom aksjologicznym studentów. Zanim jednak do tego dojdzie, ważne jest przedstawienie okresu rozwoju, w jakim znajdują się studenci i zaprezentowanie dotychczasowych wyników badań dotyczących podejmowanej problematyki.

4.1. Studenci w ujęciu wybranych koncepcji rozwoju człowieka

Koncepcje rozwoju człowieka ogrywają istotną rolę w procesie naukowego poznania i zrozumienia psychicznego rozwoju człowieka. Pełnią one trzy podstawowe funkcje. Po pierwsze, w sposób spójny gromadzą dostępne informacje na temat rozwoju człowieka oraz dostarczają potrzebnych wyjaśnień. Po drugie, pozwalają wyprowadzać hipotezy na temat zmian mających charakter rozwojowy w zachowaniu i w strukturze psychicznej człowieka. Po trzecie, ujmując zjawisko rozwoju człowieka całościowo, wpływają na wybór określonego sposobu badania procesu rozwojowego oraz gromadzenia danych o rozwoju (Brzezińska, Trempała, 2000, s. 256).

Ważną i często stosowaną w naukach społecznych **koncepcję rozwoju psychospołecznego człowieka** wprowadził **Erikson** (Trempała, 2000, s. 35). Autor dokonał podziału życia ludzkiego na osiem stadiów (wiek niemowlęcy, dzieciństwo, wiek zabawy, wiek szkolny, adolescencja, wczesna dorosłość, średnia dorosłość, późna dorosłość). Erikson wspomina również o adolescencji przedłużonej (charakterystycznej dla społeczeństw uprzemysłowionych) oraz o okresie moratorium psychospołecznego. Nie wyróżniając więc wprost, wskazuje na możliwość okresu pośredniego pomiędzy adolescencją a wczesną dorosłością. W każdym z etapów życia jednostka doświadcza specyficznego „problemu" życiowego jako zadania rozwojowego, musi więc dokonać reintegracji swoich potrzeb oraz posiadanych kompetencji zgodnie z naciskami społecznymi, które odczuwa. Istotne jest stwierdzenie przyjęte przez Eriksona, że zmiany rozwojowe zachodzące w każdym z wyróżnionych przez niego stadiów mają znaczenie dla zmian, jakie będą zachodzić w stadiach kolejnych. Rozwiązanie kryzysu, czyli opowiedzenie się za jedną z dwóch przeciwstawnych tendencji, oznacza moment przejścia do następnego etapu w życiu człowieka. Do kryzysu w każdym ze stadiów dochodzi zawsze w wyniku jednoczesnych nacisków wewnętrznych i zewnętrznych. W tej koncepcji kryzys jest normatywny, to oznacza, że jest on właściwy dla każdej fazy rozwojowej (por. Brzezińska, 2000, s. 248-253; Trempała, 2000, s. 35-36).

W odniesieniu do grupy wiekowej, jaką jest młodzież akademicka, istotne znaczenie ma stadium szóste (wczesna dorosłość) przypadające na lata pomiędzy 18/20 a 30/35. W okresie wczesnej dorosłości przed jednostką stają trzy zasadnicze problemy i zadania życiowe:

1) konieczność obrania drogi do samorealizacji w układzie warunków społecznych, w jakich jednostka żyje;
2) wybór partnera życiowego, a tym samym zapewnienie zaspokojenia potrzeby intymności, partnerstwa seksualnego i prokreacji;
3) integracja doświadczeń z różnych obszarów aktywności życiowej.

Podstawowym (ogólnym) zadaniem rozwojowym tego etapu rozwoju jest osiągnięcie tożsamości osobowej w różnorodności ról i rodzajów doświadczenia życiowego (Przetacznik-Gierowska, Tyszkowa, 1996, s. 198-199).

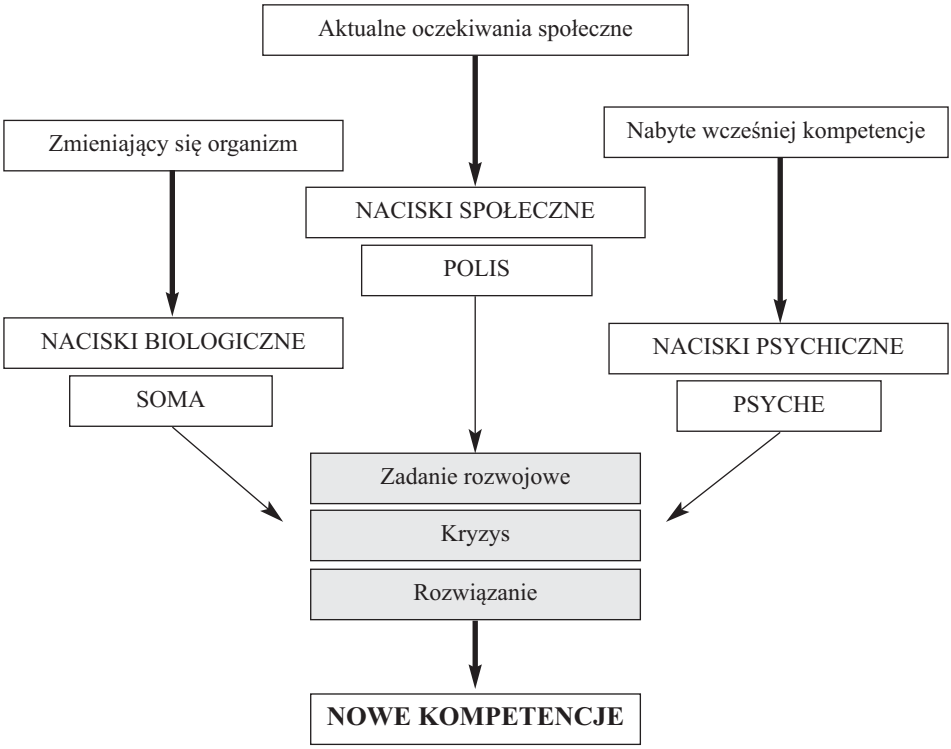
Istotne, zwłaszcza w kontekście *introcepcji wartości*, wydaje się zaprezentowanie dwóch odmiennych stanowisk związanych z przekazem wartości i ich przyjmowaniem przez wychowanka: koncepcji zadań rozwojowych Havighursta i „dorosłości wyłaniającej się" Arnetta.

Zasady rozwoju indywidualnego człowieka w toku jego życia można również ujmować od strony osiągnięć rozwojowych, jakich społeczeństwo oczekuje od jednostki w danym okresie rozwojowym oraz celów, które człowiek od urodzenia realizuje, w sposób mniej lub bardziej świadomy i skuteczny.

Zgodnie z **koncepcją zadań rozwojowych Havighursta** człowiek przechodzi od jednego stadium do następnego, rozwiązując problemy typowe dla danego okresu. Według definicji autora zadanie rozwojowe to zadanie wyłaniające się w pewnym okresie życia jednostki. Można je pojmować jako pewne postawy, umiejętności czy wiedzę, jaką jednostka powinna nabyć w danym momencie życia. Pomyślne rozwiązanie zadania prowadzi do zadowolenia oraz sukcesu przy podejmowaniu zadań późniejszych, natomiast jego niepowodzenie czyni jednostkę nieszczęśliwą, nieaprobowaną społecznie i powoduje trudności w realizacji dalszych zadań. Zadania rozwojowe wywodzą się z trzech źródeł – dojrzewania somatycznego, nacisku kulturowego, indywidualnych aspiracji i/lub wartości (Przetacznik-Gierowska, Tyszkowa, 1996, s. 67; Brzezińska, Trempała, 2000, s. 268; Trempała, 2000, s. 49). Podejmowanie przez jednostkę zadań i ich roz-wiązywanie powoduje przemiany sprawności motorycznych, poznawczych, emocjonalnych, społecznych, zaś powodzenie w realizacji zadań, na które natrafi jednostka w późniejszym etapie rozwoju, uzależnione jest od tego, w jaki sposób jednostka poradziła sobie z zadaniami wcześniejszymi (por. Brzezińska, 2000, s. 228).

Treść zadań rozwojowych, przed jakimi staje jednostka w danym okresie jej życia, uzależniona jest od przemian, jakim podlega wewnętrzne środowisko jej rozwoju (organizm – *soma*), jej otoczenie czy środowisko zewnętrzne (głównie relacje społeczne – *polis*), jak również od tego, z jakimi kompetencjami opuściła poprzednie etapy rozwoju i jakie są jej aktualne „zasoby" związane z radzeniem sobie w sytuacjach życiowych (zasoby intelektualne, emocjonalne, społeczne oraz poziom świadomości ich posiadania – *psyche*). Napięcie występujące między trzema rodzajami nacisków (między triadą *psyche–soma–polis*) odczuwane jest jako wewnętrzny konflikt i posiada silne negatywne zabarwienie emocjonalne.

W związku z nim jednostka poszukuje sposobów usunięcia konfliktu, a przynajmniej obniżenia jego napięcia. Niemożność poradzenia sobie z nim przy użyciu aktualnie posiadanych kompetencji początkowo prowadzi do pogorszenia się jakości jej funkcjonowania – na skutek doświadczania licznych konfliktów zewnętrznych, a następnie do doświadczania konfliktów wewnętrznych mających swoją kulminację w formie kryzysu i poszukiwania oraz opanowywania nowych możliwości (najczęściej przy pomocy otoczenia). W tej sytuacji jednostka „musi" opanowywać w kolejnych etapach swego życia nowe sprawności i nowe kompetencje, czyli „musi" podejmować i realizować kolejne zadania rozwojowe – jeśli tylko tego chce (obszar *psyche*) i jest gotowa do rozwiązania aktualnie odczuwanego kryzysu w wyniku wcześniejszych przemian rozwojowych (obszar *psyche*, *soma* i *polis*), a także udzielanemu jej przez otoczenie wsparciu „rozwojowemu" (por. Brzezińska, 2000, s. 228-229). Koncepcję zadania rozwojowego przedstawia schemat 4.



Schemat 4. Koncepcja zadania rozwojowego według R. Havighursta
Źródło: opracowano na podstawie: Brzezińska, 2000.

Powodzenie w rozwiązaniu zadania Havighurst wiąże z tak zwanym momentem wyuczalności, który określany jest zarówno przez czynniki motywacyjne, fizjologiczną dojrzałość jednostki, jak i przez społeczne presje. Zgodnie z tym,

realizacja danego zadania może zakończyć się sukcesem wtedy, gdy zadanie jest rozwiązywane przez jednostkę we właściwym momencie, w chwili jakiejś bliżej nieokreślonej gotowości rozwojowej (por. Brzezińska, Trempała, 2000, s. 268; Trempała, 2000, s. 50). Waga każdego z trzech źródeł (*soma*, *polis*, *psyche*) będzie się zmieniała w zależności od tego, ku czemu w danym okresie „zmierza" rozwój, wokół czego on przebiega, jaki jest charakter wyłaniającej się nowej formy rozwojowej oraz od czego płynie główny nacisk (od strony biologicznej, społecznej czy psychicznej). Pojawienie się nowego zadania rozwojowego w wyniku „wystąpienia rozbieżności" między posiadanymi, aktualnymi kompetencjami jednostki a naciskami, jakimi podlega ona ze strony triady *psyche–soma–polis*, oznacza przejście do kolejnego etapu. Wobec tego nowy etap rozwojowy można opisać poprzez pojawienie się nowego zadania rozwojowego oraz nowego kontekstu życia jednostki, i to nowego zarówno dla środowiska wewnętrznego (dojrzewanie organizmu), jak i środowiska zewnętrznego (zmiana oczekiwań społecznych) (Brzezińska, 2000, s. 228-230).

Havighurst dokonał podziału cyklu życia ludzkiego na sześć stadiów (niemowlęctwo i wczesne dzieciństwo; średnie dzieciństwo; adolescencja; wczesna dorosłość; wiek średni; późna dojrzałość), w obrębie każdego z nich umieścił kilka najważniejszych zadań rozwojowych (por. Przetacznik-Gierowska, Tyszkowa, 1996, s. 69).

Z punktu widzenia grupy wiekowej, jaką jest młodzież akademicka, istotne wydają się zadania rozwojowe znajdujące się w stadium trzecim – adolescencji, które są następujące:

– osiąganie nowych, bardziej dojrzałych więzi z rówieśnikami obojga płci;
– ukształtowanie roli męskiej lub kobiecej;
– akceptacja swojego wyglądu i skuteczne posługiwanie się własnym ciałem;
– osiągnięcie niezależności uczuciowej od rodziców i innych osób dorosłych;
– przygotowanie do zawarcia małżeństwa i życia w rodzinie;
– przygotowanie do kariery zawodowej (niezależności ekonomicznej);
– rozwijanie ideologii (sieci wartości i systemu etycznego kierującego zachowaniem);
– dążenie i osiągnięcie postępowania odpowiedzialnego społecznie (por. Przetacznik-Gierowska, Tyszkowa, 1996, s. 69).

Pomyślne rozwiązanie zadania rozwojowego prowadzi do przystosowania jednostki, osiąga ona poczucie zadowolenia i sukcesu przy podejmowaniu kolejnych zadań. Natomiast w przypadku niepowodzenia człowiek odczuwa poczucie społecznej dezaprobaty, lęk i w ostatecznym rezultacie nieprzystosowanie, które w znacznym stopniu utrudnia realizację kolejnych zadań rozwojowych (por. Trempała, 2000, s. 49). W okresie adolescencji zaczyna kształtować się światopogląd człowieka i deklarowana przez niego hierarchia wartości. Jest to możliwe dzięki przemianom w zakresie myślenia oraz dzięki rozwojowi osobowości – samowiedzy,

pojęcia Ja i tożsamości (Czerwińska-Jasiewicz, 2005, s. 50). Osoby będące w okresie adolescencji budują swój „program" życia, ściśle związany z hierarchią wartości, w której przedkłada się pewne ideały ponad inne (Cieciuch, 2007, s. 41). Koncepcja Havighursta jest istotna, ponieważ obejmuje cały bieg życia ludzkiego, wielostronnie ujmuje rozwój, uwydatniając wiele ważnych zjawisk w różnych dziedzinach aktywności psychicznej jednostki oraz w kontekście społecznym (Trempała, 2000, s. 68).

Niezwykle ważną koncepcję, traktującą przejście od adolescencji do dorosłości, jako odrębną fazę rozwojową w cyklu człowieka, przedstawił **Arnett**, nazywając ją **„dorosłością wyłaniającą się"** (*emerging adulthood*[26]). Autor uściśla, że obejmuje ona przedział wiekowy między 18. a 25. rokiem życia (Wojciechowska, 2005, s. 472; Arnett, 2011, s. 255). Teoretyczną podstawę koncepcji wchodzącej dorosłości stanowiły prace Eriksona, Levinsona oraz Kenistona. Zdaniem Arnetta „dorosłość wyłaniająca się" to okres szczególny, odrębny od adolescencji i wczesnej dorosłości, z trzech względów: demograficznego, subiektywnego oraz pod względem eksplorowania tożsamości (www.jeffreyarnett.com). Jest to taki okres w życiu człowieka, w którym traci się już dziecięcą zależność, ale jeszcze nie podejmuje się zobowiązań charakterystycznych dla wieku dorosłego (Wojciechowska, 2005, s. 472).

Jak stwierdza Arnett, lata późnej adolescencji oraz okres pomiędzy 20. a 30. rokiem życia jest dla większości młodych ludzi (żyjących w krajach wysoce uprzemysłowionych i postindustrialnych, bo o takich pisze autor[27]) okresem głębokiej przemiany. W tym czasie człowiek zazwyczaj zdobywa wykształcenie, kwalifikacje niezbędne mu do pracy zawodowej. Jest to także czas eksploracji, poszukiwań. Zazwyczaj pod koniec tego okresu człowiek ma już za sobą najważniejsze wybory życiowe (w obszarze uczuciowym, zawodowym i światopoglądowym), których konsekwencje mają charakter trwały (Arnett, 2004, s. 3). Te trzy wymienione obszary zaczynają się co prawda w okresie adolescencji, jednak główna ich faza przypada na okres dorosłości wyłaniającej się (Wojciechowska, 2005, s. 473).

Autor podkreśla, że zmiany demograficzne mające miejsce w okresie minionego półwiecza spowodowały, że wiek późnej adolescencji oraz tuż po 20. roku życia nie jest już traktowany jako krótki etap przejściowy zmierzający do dorosłości, ale wyraźny, odrębny okres w życiu człowieka. Procesy te doprowadziły do zmiany charakteru rozwoju jednostki w wieku późnej adolescencji oraz tuż po 20. roku życia (np. przesuwanie się wieku zawierania małżeństw i decyzji o rodzicielstwie na wiek 24-26 lat lub tuż przed 30. rokiem życia). Okres ten

[26] Tłumaczoną również jako „wschodząca dorosłość", „stająca się", w dalszej części przyjmuję jednak rozumienie za Wojciechowską, która definiuje ją jako „dorosłość wyłaniającą się".

[27] Wart podkreślenia jest fakt, że wschodząca dorosłość istnieje tylko w tych kulturach, które pozwalają młodym ludziom na wydłużony okres niezależnej eksploracji ról w okresie późnej adolescencji i wieku pomiędzy 20. a 30. rokiem życia (Arnett, 2004, s. 21-24).

traktowany jest jako etap częstej zmiany i eksploracji, a nie jako normatywny czas na wkraczanie w długofalowe role przypisane dorosłemu życiu (Wojciechowska, 2005, s. 469; Arnett, 2004, s. 3). „Dorosłość wyłaniająca się" wyróżnia się stosunkową niezależnością od ról społecznych oraz normatywnych oczekiwań. Jest to jedyny okres życia, w którym nic nie jest demograficznie normatywne. Pomiędzy tymi dwoma okresami (adolescencją a wczesną dorosłością), a zwłaszcza pomiędzy 18. a 25. rokiem życia, stwierdzenie statusu demograficznego osoby, na podstawie wieku samego w sobie, w tych obszarach jest bardzo trudne, nieprzewidywalne (www.jeffreyarnett.com). Wschodząca dorosłość (podobnie jak adolescencja) to okres życia skonstruowany kulturowo. Nie jest to okres uniwersalny ani też niezmienny (Arnett, 2004, s. 21).

Okres „dorosłości wyłaniającej się" charakteryzuje się wysokim stopniem różnorodności demograficznej oraz niestabilności, co odzwierciedla nacisk na zmianę i eksplorowanie. Biorąc pod uwagę kolejną cechę wyróżniają wschodzących dorosłych – status mieszkaniowy, warto podkreślić, że jest to grupa o najwyższym wskaźniku zmiany miejsc zamieszkania wśród wszystkich grup wiekowych, charakteryzująca się niestabilnością (Arnett, 2004, s. 11). Status demograficzny wschodzących dorosłych jest nieprzewidywalny, albowiem w związku z brakiem wymagań związanych z danymi rolami, posiadają większy zakres możliwych działań (Arnett, 2004, s. 13). W trakcie przejścia z etapu wyłaniającej się dorosłości we wczesną dorosłość (tuż przed 30. rokiem życia) można zaobserwować zmniejszenie się różnorodności oraz niestabilności, mającej związek z bardziej trwałymi wyborami w sferze uczuciowej i zawodowej (Arnett, 2000, s. 471).

Odmienność „dorosłości wyłaniającej się" od późnej adolescencji i wczesnej dorosłości jest również widoczna w ujęciu subiektywnym. Wschodzący dorośli mają trudności z umieszczeniem siebie w danej kategorii, wielu z nich bowiem nie postrzega siebie już jako nastolatków, ale jeszcze nie w kategoriach bycia całkowicie dorosłym (czują, że wyszli już z fazy adolescencji, ale jeszcze nie wkroczyli w okres wczesnej dorosłości). Uważają więc, że znajdują się w okresie pomiędzy byciem nastolatkiem a osobą dorosłą. Trudności wschodzących dorosłych znajdują swoje źródło w społeczeństwie, albowiem ono samo nie zna określenia na taki etap rozwoju (Arnett, 2004, s. 14-15). Cechy świadczące o poczuciu osiągnięcia dorosłości (zdaniem „wyłaniających się dorosłych") wiążą się z takimi kwestiami, jak: przyjęcie odpowiedzialności za samego siebie, podejmowanie samodzielnych decyzji i uzyskanie niezależności finansowej (Arnett, 2000, s. 471-473). Zdaniem wschodzących dorosłych, aby osiągnąć dorosłość, nie są konieczne zmiany demograficzne, to jednak rodzicielstwo (według nich) wystarcza dla subiektywnego poczucia statusu dorosłego. Rodzicielstwo bowiem w znacznym stopniu ogranicza eksplorowanie (tak charakterystyczne dla wschodzącej dorosłości), ponieważ wymaga wzięcia odpowiedzialności za dziecko (Arnett, 2004, s. 20).

Wschodząca dorosłość jest okresem w życiu człowieka oferującym najwięcej możliwości eksplorowania w różnych obszarach życia: uczuciowego, zawodowego i w zakresie światopoglądu. W tym okresie wchodzący dorośli za niezwykle istotne uważają przeanalizowanie wartości wyniesionych z domu rodzinnego, a następnie wykształcenie własnych przekonań opartych na refleksji, często zupełnie odmiennych od tych dotychczas znanych. W tym wszystkim zostają jednak otwarci na zmiany (Arnett, 2004, s. 8-10). Arnett powołuje się na badania z zakresu zmiany światopoglądu w okresie „wyłaniającej się dorosłości", które dowodzą, że edukacja wyższa sprzyja eksploracji i zmianom światopoglądowym. Istotne jest również to, że „wyłaniający się dorośli", będący w tym samym wieku, lecz niepodejmujący kształcenia na poziomie wyższym, również twierdzą, że decydowanie o swoich przekonaniach i wartościach stanowi kluczowe kryterium osiągnięcia statusu osoby dorosłej (Arnett, 2000, s. 474).

Arnett przedstawia również przyczyny, które świadczą o tym, że „wyłaniająca się dorosłość" jest innym okresem rozwoju niż wczesna dorosłość. Jako pierwsze uzasadnienie podaje, że określenie „wczesna dorosłość" świadczy o tym, że dorosłość już nastąpiła, została osiągnięta. Przeczy temu chociażby subiektywne poczucie tych osób, którzy nie traktują siebie jeszcze jako osób dorosłych, ale zmierzających ku dorosłości. Pojęcie „wyłaniająca się dorosłość" podkreśla również dynamiczny, zmienny i elastyczny charakter tego okresu. Autor uważa, że bezpodstawne jest ujmowanie trzech różnych grup wiekowych (późnych nastolatków, 20-latków i 30-latków) we wspólny okres wczesnej dorosłości. Nazwa ta wydaje się bardziej odpowiednia dla osób będących w 30. roku życia, różniących się od osób będących w przedziale wiekowym 18-25 lat, pod wieloma względami (m.in. takimi, jak: poczucie wejścia w dorosłość, posiadanie względnie stabilnej sytuacji zawodowej, bycie w związku małżeńskim, posiadanie potomstwa). Arnett zaznacza jednak, że w tym wypadku wiek jest jedynie przybliżonym wskaźnikiem przejścia z okresu wyłaniającej się dorosłości w etap wczesnej dorosłości. Jednak w przypadku przejścia z późnej adolescencji ku wyłaniającej się dorosłości wiek 18 lat stanowi dobry wskaźnik. Jest to bowiem wiek, w którym większość młodych ludzi kończy szkołę średnią, często opuszcza dom rodzinny i osiąga status osoby dorosłej pod względem prawnym (Arnett, 2000, s. 477).

Wyłaniającą się dorosłość cechuje w pewnym stopniu heterogeniczność (co odróżnia ją od adolescencji i wczesnej dorosłości). W okresie wyłaniającej się dorosłości niewiele kwestii jest normatywnych. W krajach wysoce uprzemysłowionych i postindustrialnych istnieje wymóg osiągnięcia wysokiego poziomu edukacji i pracy na prestiżowych stanowiskach zawodowych. Stąd też młodzi ludzie kontynuują swoją edukację do wieku przekraczającego 20. rok życia, odkładając równocześnie decyzję o małżeństwie i posiadaniu potomstwa. Jednocześnie więc mają czas na eksplorowanie różnych relacji przedmałżeńskich, zawodów, przed podjęciem odpowiedzialności za utrzymanie rodziny. Autor pisze, że „wyłaniająca się dorosłość" jest pod wieloma względami czasem możliwości, wolności osobis-

tej i eksplorowania (Arnett, 2000, s. 477-479). Jest to czas, w którym młody człowiek rozwija zdolności niezbędne do codziennego życia; zdobywa lepsze rozumienie, kim jest i czego oczekuje od życia, jak również zaczyna budować podstawy dla swojego dorosłego życia (por. Arnett, 2004, s. 13-17).

Z powyższych dociekań wynika, że pomimo tego, że autorzy różnie definiują okres, w którym znajdują się studenci, jedni nazywając go okresem adolescencji, inni wyłaniającej się dorosłości, wspólnie podkreślają, że jest to czas odmienny, trudny czas eksploracji. To również okres, w którym deklarowane wartości zostają wprowadzane w życie i są weryfikowane. To okres przejścia od teorii do praktyki życia, czas przekraczania pewnych granic decyzyjnych. Co istotne, decyzje podejmowane w tym okresie są niejednokrotnie najważniejszymi decyzjami w życiu człowieka, silnie kształtującymi jego przyszłość. Człowiek w każdym okresie swojego życia staje przed nowymi wyzwaniami, którym musi sprostać[28].

4.2. Młodzież akademicka a wartości – stan dotychczasowych badań

Młodzież (w tym młodzież akademicka) stanowi niezwykle istotną grupę badawczą, stąd też badania nad wartościami młodzieży prowadzone są od wielu lat, posiadają wielorakie aspekty teoretyczne i mogą służyć rozmaitym celom praktycznym. W poniższym podrozdziale, przy doborze prezentacji wyników badań, zastosowano cztery kryteria: przedmiot badań (wartości), obiekt badań (młodzież w przedziale wiekowym 18-25/30), rok przeprowadzenia badań (po transformacji ustrojowej, po roku 1989), strategia badań: ilościowa.

Proces transformacji ustrojowej, rozpoczęty w Polsce w 1989 roku, wniósł istotne zmiany w życiu społecznym. W sposób najbardziej widoczny zauważalne są one w warunkach egzystencji. Właśnie w kontekście owych zmian, ważne wydaje się poznanie poglądów młodzieży w kwestii istotnej – wartości. Z jednej strony młodzież ze względu na charakterystyczne cechy swej kategorii wiekowej, zainteresowana jest otwarciem się na nowe możliwości, które wniosła transformacja ustrojowa, jest bardziej otwarta na innowacje i zmiany niż ludzie dorośli. Z drugiej zaś strony, to ona jest najbardziej narażona na zjawiska kryzysowe (Szymański, 1998, s. 4-7). Proces transformacji ustrojowej w istotny sposób oddziaływał na świadomość i sposób spostrzegania świata przez człowieka (Świda-Ziemba, 1999, s. 5).

Autorką licznych badań dotyczących wartości młodzieży jest Hanna Świda-Ziemba (1999, s. 97). W 1993 roku przeprowadziła badania nad wartościami

[28] Autorka przyjmuje teorię zadań rozwojowych Havighursta, która podkreśla, że w okresie adolescencji ma miejsce rozwijanie się ideologii, a więc hierarchii wartości i systemu etycznego, jak również koncepcję wyłaniającej się dorosłości Arnetta, która akcentuje ważny, odrębny od innych okres rozwojowy, w którym znajdują się studenci.

egzystencjalnymi wśród młodzieży warszawskiej (uczniów klas III liceów ogólnokształcących oraz studentów I roku Politechniki Warszawskiej i Uniwersytetu Warszawskiego). Do opracowania wyników badań zakwalifikowano 1041 ankiet. Badania zostały przeprowadzone ankietą audytoryjną. W interpretacji wyników badań dotyczących postaw młodzieży wobec wartości takich, jak: podmiotowość, moralność, oryginalność, silne emocje, życie bez stresów, partner, miłość, małżeństwo z dobrowolnego wyboru, dziecko, talent, ciekawa praca, brak rywalizacji, sukces, Świda-Ziemba zwraca uwagę na to, że spośród 8 wartości (nie biorąc pod uwagę sukcesu), traktowanych przez respondentów jako wartości egzystencjalne (przez ponad 2,03% badanych), 6 jest równocześnie odrzucanych przez osoby badane (przez co najmniej 20,0% osób badanych). Natomiast spośród 9 wartości, 6 z nich względnie często jest traktowanych jako te, na których zakorzenione jest poczucie sensu życia. Zdaniem autorki jest to wynik świadczący o destrukcji ogólnych wzorów aksjologicznych. Świda-Ziemba twierdzi, że można odnieść wrażenie, iż badana młodzież traktuje świat jako teren, na którym można dowolnie kształtować postawy wobec własnego życia z wyłączeniem presji modelu, który wydaje się oczywisty i samym swoim istnieniem wywiera presję, przymus na świadomość indywidualną (Świda-Ziemba, 1999, s. 271-272). Warty podkreślenia jest fakt, że wobec czterech wartości badana młodzież prezentuje względnie jednolite postawy. W stosunku do „życia bez stresów" młodzież prezentuje postawę negatywną (34,0% ją odrzuca, traktując za cenne życie wśród napięć i trudności; jedynie 8,1% traktuje jako wartość egzystencjalną). Kolejną wartością, co do której respondenci są zgodni, jest „ciekawa praca" (32,2% wyraża pozytywny stosunek, uznając ją za warunek poczucia sensu życia, tylko 8,8% respondentów ją odrzuca). Trzecią wartością jest „podmiotowość" (23,8% respondentów twierdzi, że stanowi ona warunek poczucia sensu życia, 8,6% osób badanych odrzuca ten model życia jako wartość). Ostatnią wartością jest „sukces" (29,8% neguje tę wartość, 12,3% traktuje jako taką, na której zakotwiczone może być poczucie sensu życia) (Świda-Ziemba, 1999, s. 273-275). Autorka podkreśla również, że zaskakująca jest dla niej postawa młodzieży wobec spraw osobistych – 1/3 respondentów uznała, że bardziej wartościowe jest życie nieskrępowane żadnym stałym związkiem, a 1/4 preferuje życie nieobciążone odpowiedzialnością bycia rodzicem. Wartości takie, jak partner i dziecko częściej były odrzucane (kolejno przez 30,7% i 21,8%) niż akceptowane (Świda-Ziemba, 1999, s. 276-277).

Mariański (1995, s. 104-107) przeprowadził badania w 1994 roku na grupie 1468 maturzystów z sześciu miast (Tarnów, Kraśnik, Puławy, Dęblin, Gdańsk i Szprotawa). Narzędziem badawczym wykorzystanym do powyższych badań był kwestionariusz ankiety pt. „Maturzyści a wartości moralne". Zdaniem maturzystów najważniejszymi wartościami w życiu są: „szczęście rodzinne" (74,7%) i „wielka miłość" (60,3%). Te dwie wymienione wartości: rodzina i miłość, wyrażające pragnienie przynależenia do małych grup społecznych, dominują nad

pozostałymi celami i dążeniami życiowymi młodzieży. Na kolejnych miejscach znalazły się takie wartości, jak: „świadomość, że jest się potrzebnym innym ludziom", „szacunek ludzki", „ciekawa praca", „grono przyjaciół" i „wiara religijna" (we wszystkich miastach w przedziale 30,0-40,0%). Poniżej 30,0% znalazły się takie wartości, jak: „silny charakter", „dobrobyt", „poszukiwanie przygód", „spokojne życie" i „wykształcenie". Najmniej istotnymi wartościami dla maturzystów okazały się: „pomoc innym ludziom", „pomyślność ojczyzny", „pokój w narodzie", „sława i władza" (Mariański, 1995, s. 171-172). Znamiennym zjawiskiem według autora jest wzrost znaczenia, jakie przypisuje się zdobyciu wykształcenia, które znalazło się na szóstym miejscu wśród 14 zaproponowanych do wyboru wartości. Ogólnie można powiedzieć, że młode pokolenie Polaków wyżej ceni wartości afiliacyjne (rodzina) i wartości o charakterze emocjonalno-stabilizacyjnym (miłość) niż wartości o charakterze społecznym. Nasilają się tendencje do skoncentrowania uwagi na życiu dla siebie i swojej rodziny oraz zwróceniu się ku problemom prywatno-osobistym (por. Mariański, 1995, s. 170-276).

Badania nad wartościami zostały również przeprowadzone przez Mirosława Józefa Szymańskiego (1998, s. 36) w latach 1994 i 1995. Badaniami objęto 2090 uczniów pochodzących z różnych szkół (podstawowe, licea ogólnokształcące i szkoły zawodowe) i środowisk (woj. ostrołęckie, ciechanowskie, st. warszawskie, radomskie, kieleckie, lubelskie, tarnobrzeskie, krakowskie, katowickie i rzeszowskie). Badania przeprowadzono z zastosowaniem ankiety „100 zdań-100 opinii". Respondenci znajdowali się w przedziale wiekowym 13-21 lat. Poniżej (ze względu na obiekt badań, jakim jest młodzież akademicka) przedstawione zostaną wyniki badań młodzieży ze szkół ponadpodstawowych.

Najwyżej cenionymi wartościami wśród osób badanych uczęszczających do liceów ogólnokształcących są wartości allocentryczne („bliskie i serdeczne stosunki z koleżankami oraz kolegami", „wspólne zajęcia i przeżycia", „wzajemne obdarzanie się przyjaźnią i zaufaniem", „świadczenie sobie pomocy i wsparcia w trudnych chwilach" itd.). Warto zaznaczyć, że tylko w przypadku wartości allocentrycznych średni wskaźnik uznania wyniósł 1,0[29]. Na kolejnych miejscach znalazły się wartości prospołeczne, przyjemnościowe, związane z pracą, kulturalne, edukacyjne, związane z władzą. Wartości obywatelskie znalazły się na ósmym miejscu, tuż przed wartościami rodzinnymi i materialnymi. Uczniowie szkół zawodowych również na pierwszym miejscu umieścili wartości allocentryczne. Jednak na drugim miejscu znalazły się wartości przyjemnościowe, które u wcześniejszej grupy osób badanych zajmowały miejsce trzecie. Na kolejnych miejscach znalazły się wartości prospołeczne, związane z pracą, edukacyjne, związane z władzą, kulturalne, rodzinne, obywatelskie. Na ostatnim miejscu umieszczono wartości materialne.

[29] Oznacza to, że tylko te wartości są uznawane przez respondentów w sposób silniejszy niż umiarkowany.

Jak widać z powyższych rezultatów badawczych, hierarchia wartości młodzieży uczącej się w szkołach ogólnokształcących i zawodowych przedstawia się podobnie. Niewielkie różnice polegają na zmianie miejsc sąsiadujących ze sobą wartości. Licealiści na dwóch pierwszych miejscach umieścili wartości allocentryczne i prospołeczne, natomiast uczniowie szkół zawodowych pierwsze dwa miejsca przeznaczyli dla wartości allocentrycznych i przyjemnościowych. Licealiści umieścili wartości kulturalne dwa miejsca wyżej niż uczniowie szkół zawodowych, niżej zaś wartości rodzinne i edukacyjne (o 1 miejsce). Zastanawiające jest miejsce wartości edukacyjnych (piąte i szóste miejsce), biorąc pod uwagę, że osoby badane są objęte edukacją. Wątpliwe jest również umieszczenie wartości materialnych na ostatnim miejscu. Zaprzeczają one większości przeprowadzonych badań, a także obserwacji dnia codziennego, w którym zauważalne jest, że młodzież w sposób silny ceni sobie tę grupę wartości. Jedną z przyczyn takiego wyboru może być fakt, że osoby te nadal pozostają pod opieką swoich rodziców. W większości nie usamodzielniły się, nie zawarły związków małżeńskich, również w kwestii materialnej zależne są od swoich rodziców. Być może – gdy znajdą się w takiej sytuacji – wartości materialne zmienią swoje miejsce i znajdą się wyżej w hierarchii (Szymański, 1998, s. 94-98). W badaniach przeprowadzonych przez Szymańskiego nie odnotowano związku pomiędzy wyborem danych wartości a wiekiem, płcią, typem szkoły czy miejscem zamieszkania (por. Szymański, 1998, s. 47-52). Uzyskane wyniki badań „świadczą przede wszystkim o braku wyraźnych dominant w systemie wartości młodzieży szkolnej" (Szymański, 1998, s. 137). Wartości znajdujące się na kolejnych miejscach dzieli niewielki dystans, w określonych warunkach łatwo mogą stracić swoje pozycje, znaleźć się wyżej lub niżej (Szymański, 1998, s. 137).

Błasiak przeprowadziła badania w latach 1997/1998 w 13 klasach maturalnych krakowskich szkół średnich, na populacji liczącej 249 osób. Respondenci definiują wartość w różnorodny sposób, przyznając często, że nie są w stanie podać jej definicji. Jednak dla większości ankietowanych wartości są istotne i potrzebne w życiu człowieka. Rodzina w świadomości osób badanych zajmuje pierwszorzędne, priorytetowe miejsce. Wśród wartości istotnych dla młodzieży dominuje prywatno-rodzinny model życia. Wartości materialne, religijne i polityczne nie zyskały widocznej aprobaty respondentów. Osoby badane nie potrafiły sprecyzować roli wartości w ich życiu. Najważniejszymi wartościami są dla nich miłość oraz rodzina. Badana młodzież pragnie szczęśliwej rodziny, spokoju, uznania i zbawienia. Co ciekawe, ankietowani pragną zbawienia, ale nie kosztem życia zgodnego z wartościami religijnymi, które uważane są za wymagające i trudne do realizacji. W dalszej kolejności są pragnienia mające podłoże materialne – posiadanie dóbr materialnych i dobrze płatny zawód. Przy podejmowaniu decyzji osoby badane kierują się własnym, wypracowanym kodeksem moralnym (por. Błasiak, 2002, s. 262-360).

Badania CBOS-u z 1998 roku wskazują, że ponad połowa młodzieży (57,0%) za jeden z najważniejszych celów w życiu uważa „udane życie rodzinne". Na dru-

gim miejscu znalazła się „ciekawa praca, zgodna z zainteresowaniami" (42,0%). Wyniki badań wskazują, że odnośnie do wcześniejszych badań przeprowadzonych przez CBOS (w 1994) zmalał odsetek młodzieży, dla której interesująca praca jest wartością najważniejszą. Na kolejnym (trzecim) miejscu znalazła się „miłość, przyjaźń" (35,0%). Na dalszych miejscach ulokowały się takie wartości, jak: „osiągnięcie wysokiej pozycji zawodowej, zrobienie kariery" (33,0%), „spokojne życie bez kłopotów, konfliktów" (31,0%), „zdobycie majątku", „osiągnięcie wysokiej pozycji materialnej" (27,0%), „życie barwne, pełne rozrywek", „bogate życie towarzyskie" (19,0%), „bycie użytecznym dla innych", „życie dla innych" (11,0%) itd. Warto zaznaczyć, że od 1994 roku systematycznie zwiększa się odsetek osób, dla których zdobycie kariery i osiągnięcie wysokiej pozycji zawodowej stanowi jeden z życiowych priorytetów (Sęk, 1999). Natomiast badania, przeprowadzone przez CBOS w 2006 roku, wskazują, że młodzież w przedziale wiekowym 18-24 lata za najważniejsze wartości uważa: „pieniądze, dobrobyt" (51,0%), „rodzinę" (41,0%), „zdrowie" (33,0%), „pracę" (32,0%), „miłość" (18,0%), „szczęście" (12,0%), „wykształcenie" (8,0%) „pozytywne relacje z innymi ludźmi" (6,0%), „odpowiednie cechy charakteru" (5,0%), „przyjaźń" (4,0%) „samorealizację i karierę" (4,0%), „pokój, stabilizację życiową" (3,0%) „dom i mieszkanie" (3,0%), „stabilizację w kraju i na świecie" (1,0%), „wiarę" (0,8%) (Boguszewski, 2006).

Badania Krystyny Slany (2008, s. 202-203) przeprowadzone w 2001 roku wśród studentów IV i V roku, reprezentujących różne typy uczelni i kierunki studiów (studia stacjonarne), w różnych regionach Polski, wskazują, że wartością pierwszą, najważniejszą dla respondentów jest „miłość" (45,9%), kolejno „zdrowie" (11,5%) i „rodzina" (11,4%).

Zofia Frączek (2011, s. 173-174) w 2009 roku przeprowadziła badania wśród studentów (II i III roku studiów) rzeszowskich uczelni wyższych (Uniwersytetu Rzeszowskiego i Wyższej Szkoły Prawa i Administracji). Badaniami objęto łącznie 650 studentów, jednak ostatecznie do analizy zakwalifikowano 614 wypełnionych narzędzi. Analiza uzyskanych wyników badań wskazuje, że studenci za najważniejsze wartości (według liczby oddanych głosów) uważają rodzinę (614 wyborów), miłość (598 wyborów), zdrowie (572 wybory). Na kolejnych miejscach znalazły się takie wartości, jak: Bóg, przyjaźń, uczciwość, odpowiedzialność, prawda, praca i dobro (Frączek, 2011, s. 179).

Badania przeprowadzone przez Tomasza Biernata i Pawła Sobierajskiego (2007, s. 35) wskazują, że spośród wszystkich wymienionych wartości, zasad życia i celów życiowych wysoką pozycję uzyskały wartości rodzinne – „żyć szczęśliwie w rodzinie" (średnia 5,69), czwarte miejsce zajął cel życiowy „założyć własną rodzinę" (średnia 5,69).

W Raporcie „Młodzi 2011" znajdujemy informację, że dla 19-latków w 2007 roku najważniejszymi wartościami były „udane życie rodzinne", „przyjaźń" oraz „interesująca praca" (wszystkie wartości oscylowały wokół 80,0%). Na kolejnych

miejscach znalazły się takie wartości, jak: „prestiż i szacunek" (ponad 70,0%), „bycie użytecznym" (70,0%), „dobre wykształcenie" (ok. 67,0%), „barwne życie" (ok. 61,0%), „duże pieniądze" (ok. 59,0%), „spokojne życie" (ok. 42,0%) (Szafraniec, 2011, s. 39).

Wbrew powszechnemu przekonaniu o dewaluacji dyplomu uczelni wyższych, badania CBOS-u nadal wskazują, że wykształcenie stanowi istotny wyznacznik sukcesu zawodowego (co trzeci respondent widzi w nim czynnik decydujący o powodzeniu w tym wymiarze życia). Największe znaczenie (45,0%) respondenci przyznają uzyskanej wiedzy i umiejętnościom. Przekonanie o wykształceniu jako determinancie sukcesu zawodowego preferowane było przez kobiety, osoby nieposiadające wyższego wykształcenia, przedstawicieli wsi oraz przez osoby młode i starsze (Boguszewski, 2013a).

Badania wskazują, że hierarchia wartości od 2005 roku jest w miarę stabilna. Wartościami cenionymi wysoko są „szacunek dla innych ludzi" i „uczciwe życie". Spada natomiast waga *wartości religijnych*, *patriotyzmu*, *wykształcenia* i *bogactwa*. Ankietowani dość wysoko cenią szczęście rodzinne (82,0%) oraz zdrowie (74,0% wskazań) (Boguszewski, 2013a).

Wartości wielokrotnie nie są bezpośrednim przedmiotem badań. Przykładem takich są rezultaty badawcze poświęcone sukcesowi życiowemu przez CBOS (Orlińska, 2013), które wskazują, że dla człowieka wyznacznikiem zdobytego sukcesu (a więc tego, czemu przypisuje największą wartość) są „dobra rodzina" (29,0%); „łącznie praca, warunki materialne i rodzina" (18,0%), „dobre zdrowie" (10,0%). Wartościami branymi rzadko pod uwagę jako wyznaczniki sukcesu są „bogate życie wewnętrzne", „samorealizacja" (2,0%) oraz „bycie dobrym, pomocnym, uczciwym, użytecznym" (1,0%).

Obserwując przemiany religijności w Polsce, trudno jednoznacznie określić, czy mamy do czynienia z kryzysem religijności, czy z jej przejściowym osłabieniem. Jednak począwszy od 2005 roku dostrzegalny jest spadek odsetka osób określających się jako wierzące i jeszcze większy tych, którzy deklarują się jako osoby praktykujące. Największy wzrost widoczny jest u osób młodych w przedziale wiekowym 18-24 lata, mieszkańców dużych aglomeracji i osób z wykształceniem wyższym (Boguszewski, 2013b, s. 1). Osobami niewierzącymi są w zdecydowanej większości mężczyźni (63,0%), osoby dobrze sytuowane materialnie (Boguszewski, 2013b, s. 10-13). Hierarchia wartości osób niewierzących w niewielkim stopniu odbiega od osób uważających się za osoby wierzące. Najważniejszą dla nich wartością jest szczęście rodzinne (73,0%), zdrowie (63,0%), spokój (28,0%), przyjaźń (22,0%), uczciwe życie (20,0%), praca zawodowa (15,0%) oraz wykształcenie (11,0%). Wartościami nisko cenionymi okazały się m.in. patriotyzm (3,0%) oraz wiara religijna (0,3%) (Boguszewski, 2013b, s. 20).

Przedstawione w części empirycznej rezultaty badawcze dotyczące powyższej problematyki pozwolą zaktualizować wiedzę odnośnie do aksjologicznych wyborów studentów.

5. Świat wartości studentów w badaniach własnych

Żyjemy w czasach, w których łatwo zaobserwować chaos czy wręcz nihilizm aksjologiczny. Wartości kiedyś uważane za fundamentalne tracą swoje znaczenie. Wyrosły na tym gruncie niemal nieograniczony relatywizm sprawia, że zaciera się granica pomiędzy postępowaniem etycznym i nieetycznym (Szulakiewicz, 2002, s. 22-23). Prowadzi to do odrzucenia „autorytetu wartości" w imię niewłaściwie pojętej tolerancji wobec różnorodności, a także w obawie przed posądzeniem o uprawianie indoktrynacji. Z drugiej strony indyferentyzm aksjologiczny karmi się odwoływaniem tylko do tradycji i bezkrytyczną akceptacją rzeczywistości, co prowadzi do mylenia wartości rzeczywistych z pozornymi (por. Nowak, 2000, s. 361-368). W myśleniu o wartościach pojawia się natychmiast zagadnienie wolności, urzeczywistnianej właśnie podczas wyborów aksjologicznych. Wybieramy dzięki wolności, mogąc coś urzeczywistnić lub odrzucić. To, co urzeczywistniamy lub odrzucamy, jest wartością – pozytywną lub negatywną – ale wartością. Człowiek powinien dokonywać wyboru wartości w wolności, nie może nim kierować żaden autorytarny przymus (Królikowska, 2010, s. 294). Co więcej, człowiek nie tylko dokonuje wyboru wartości, ale sam jest wartością (Nowak, 2010, s. 41). I to wartością najwyższą.

Istotą tego rozdziału jest prezentacja rezultatów badawczych dotyczących aksjologicznych wyborów studentów. W odniesieniu do czasu ważnych przemian, w jakim żyją studenci, kluczowe wydają się pytania: *Jacy oni są? Czy rzeczywiście różnią się od innych pokoleń ze względu na czas, w jakim przyszło im egzystować? Jakie wartości młodzież akademicka ceni najbardziej? Czy są to wartości niższe, czy wyższe?* Zanim jednak zostaną one przedstawione, dokonana zostanie charakterystyka badanej zbiorowości.

Badania przeprowadzono na 21 kierunkach (zarówno na I, jak i III roku studiów stacjonarnych) należących do poszczególnych Zespołów Kierunków. Osoby badane były studentami następujących kierunków: historii i kulturoznawstwa (Zespół Kierunków Studiów Humanistycznych); geografii i biologii (Zespół Kierunków Studiów Przyrodniczych); matematyki i fizyki (Zespół Kierunków Studiów Matematycznych-Fizycznych-Chemicznych); rolnictwa i ochrony środowiska (Zespół Kierunków Studiów Rolniczych, Leśnych i Weterynaryjnych); fizjoterapii i ratownictwa (Zespół Kierunków Studiów Medycznych); turystyki i rekreacji oraz

wychowania fizycznego (Zespół Kierunków Studiów Wychowania Fizycznego); elektroniki i telekomunikacji oraz informatyki (Zespół Kierunków Studiów Technicznych); zarządzania, finansów i rachunkowości (Zespół Kierunków Studiów Ekonomicznych); administracji i pracy socjalnej (Zespół Kierunków Studiów Społecznych i Prawnych); edukacji artystycznej w zakresie sztuki muzycznej, wokalistyki i instrumentalistyki (Zespół Kierunków Studiów Artystycznych).

W badaniach wzięło udział 600 studentów, w tym 341 (56,8%) kobiet i 259 (43,2%) mężczyzn. Spośród 600 osób badanych 330 (55,0%) z nich znajduje się w przedziale wiekowym 21-23 lata; 252 (42,0%) osoby są w grupie wiekowej 18-20 lat; 12 (2,0%) osób deklaruje, że ma 24 lata, a 3 (0,5%) osoby mają 25 lat. Tylko po jednej osobie (co stanowi 0,2%) deklaruje, że ma 26, 30 i 35 lat. Najwięcej studentów, bo aż 189 (31,5%), mieszka na wsi, 168 (28,0%) w mieście od 100 do 500 tysięcy mieszkańców, 80 (13,3%) w mieście od 5 do 20 tysięcy mieszkańców. Odpowiednio 74 (12,3%) osoby zamieszkują w mieście powyżej 500 tysięcy mieszkańców. Jedynie 56 (9,3%) osób mieszka w mieście od 20 do 100 tysięcy mieszkańców, a 33 (5,5%) osoby w mieście poniżej 5 tysięcy mieszkańców. Najliczniej reprezentowana jest grupa rodziców z wykształceniem średnim. Posiada je 340 (56,6%) matek i 245 (40,8%) ojców. Matki posiadają nieznacznie wyższy poziom wykształcenia niż ojcowie osób badanych (79,0% matek ma wykształcenie średnie bądź wyższe, w przypadku ojców stanowi ono 61,7%). Najmniej liczna jest grupa osób reprezentujących wykształcenie podstawowe. Biorąc pod uwagę sytuację materialną osób badanych, można zauważyć, że zdecydowana większość z nich określa ją jako „dość dobrą" – 274 (45,7%) i „przeciętną" – 229 (38,2%). Sytuację materialną „bardzo dobrą" zadeklarowały 74 (12,3%) osoby badane. Niewiele, bo tylko 23 (3,8%) respondentów swoją sytuację materialną określa jako „raczej złą". Warto zaznaczyć, że nie została wybrana odpowiedź „zdecydowanie zła". Zdecydowana większość osób badanych pochodzi z rodzin pełnych (86,0%). W rodzinach niepełnych wychowały się 42 (7,0%) osoby badane. W rodzinie pełnej, ale z problemami znalazło się 27 (4,5%) studentów. Z rodziny zrekonstruowanej pochodzi 9 (1,5%) osób, a z rodziny, w której miał miejsce rozwód – 6 (1,0%)[30]. W kwestii stanu cywilnego studentów, poza nielicznymi przypadkami (31 respondentów), można zauważyć widoczny podział na dwie grupy: osoby, które są w nieformalnym związku z osobą płci przeciwnej (279 respondentów, co stanowi 46,5%) i osoby niebędące w związku (290 osób, co stanowi 48,3%). Wśród 600 studentów jedynie 17 z nich jest w związku for-

[30] W przypadku wyboru odpowiedzi „rodzina pełna z problemami" proszono osoby badane o podanie problemu (sytuacji trudnej) występującego w danej rodzinie. Jako główny problem występujący w rodzinie studenci podali „problem alkoholowy u ojca" (40,7%). Wśród wymienianych problemów znalazły się również: „znęcanie się nad rodziną przez ojca" (22,2%); „problemy finansowe" (11,1%); „wyjazd ojca za granicę" (11,1%); „konflikty" (7,5%); „separacja" (3,7%); „rodzina zastępcza" (3,7%).

malnym – w tym 7 (1,2%) zawarło ślub cywilny, a 10 (1,7%) konkordatowy. Bycie w związku nieformalnym z osobą tej samej płci deklaruje 10 (1,7%) respondentów. Nieliczni, bo tylko 4 (0,7%) osoby są po rozwodzie.

Spośród osób badanych, 23,2% określa się jako osoby praktykujące „bardzo często", 27,0% jako praktykujące „często", a „przeciętnie" (dwa razy w miesiącu) 20,2%. Osoby „rzadko" praktykujące stanowią 8,8%. Istotny podkreślenia jest również fakt, że prawie 1/3 populacji praktykuje „bardzo rzadko" lub „niepraktykuje w ogóle" (13,0%). Świadczyć to może o stopniowym rozszerzaniu się indywidualistycznego modelu przeżywania religijności w Polsce[31].

Rozdział odnosi się do sformułowanego problemu badawczego: *Jaka jest hierarchia wartości studentów?* i wynikających z niego problemów szczegółowych:

1. Jakie wartości są najwyżej cenione przez młodzież akademicką?
2. Czy zmienne socjodemograficzne różnicują hierarchię wartości osób badanych?

5.1. Aksjologiczne wybory młodzieży akademickiej

Jak już wspomniano wcześniej, w przypadku Skali Wartości Schelerowskich (SWS) w adaptacji Brzozowskiego[32] brano pod uwagę 6 podskal wartości podstawowych, do których należą podskale wartości: hedonistycznych, witalnych, estetycznych, prawdy, moralnych oraz świętych. Hierarchię wartości osób badanych przedstawia tabela 1.

Tabela wskazuje, że wartościami, które uzyskały najwyższe wyniki, okazały się skale wartości moralnych oraz prawdy. Istotne jest również to, że w przypadku tych dwóch wartości mamy najmniejsze odchylenie standardowe, czyli najwyższą zgodność badanych. Najniższy wynik w przypadku tych dwóch wartości wynosi 11, a najwyższy 100. Zdecydowanie najniższe średnie w przypadku skal podsta-

[31] W związku z tym, że badaną zbiorowość stanowiła ta sama grupa studentów, która była analizowana w publikacji Lewicka, *Wybory życiowe studentów. Małżeństwo – rodzina – formy alternatywne* (2014), ich charakterystyka jest tożsama.

[32] W Skali Wartości Schelerowskich (SWS) w adaptacji Brzozowskiego w przypadku ustalania hierarchii wartości studentów posłużono się skalami stenowymi, w pozostałych przypadkach całość analiz jest przeprowadzona na podstawie wyników surowych. W tym przypadku korzystano ze średnich arytmetycznych (kolumna M w tabeli arkusza wyników), ponieważ dane uzyskane za pomocą skali stenowej gubią siłę związku i prowadzą do utraty istotnych informacji. Analiz dokonano na podskalach podstawowych, gdyż jak podkreśla autor SWS, podskale czynnikowe osiągnęły gorsze wskaźniki rzetelności, stąd też nie były brane pod uwagę. Wyniki surowe dla każdej podskali można odnieść do norm stenowych zawartych w podręczniku do SWS. Dzięki temu uzyskuje się informację, jak wysoko dana osoba ceni poszczególne wartości w porównaniu z grupą normatywną. Dane te pozwalają ocenić, czy osoba badana dane wartości ceni wysoko, przeciętnie wysoko, czy nisko (Brzozowski, 1995, s. 42-43). Im wyższa ocena punktowa, tym ważniejsza wartość (Brzozowski, 1995, s. 47).

wowych uzyskały wartości witalne i estetyczne. Warto również zauważyć, że wartości święte i witalne osiągnęły całą rozpiętość wyników (najniższy wynik równy 0 i najwyższy wynoszący 100). To, co wydaje się istotne, to fakt, że na trzecim miejscu znalazły się wartości hedonistyczne, są one cenione wysoko przez studentów. Wśród ogółu respondentów stosunkowo wysoką pozycję zajmują wartości święte. Jak się okazuje, respondenci relatywnie nisko cenią wartości witalne. Na ostatnim miejscu w hierarchii wartości znalazły się wartości estetyczne.

Tabela 1. Hierarchia wartości studentów

Wartości		Średnia	Minimum	Maksimum	Odchylenie standardowe
Podskale podstawowe	Moralne	76,08	11	100	15,30
	Prawdy	74,25	11	100	14,71
	Hedonistyczne	69,12	7	100	16,00
	Święte	60,90	0	100	21,73
	Witalne	57,80	0	100	19,88
	Estetyczne	55,22	5	100	17,15

Źródło: opracowanie własne

Hierarchia wartości, którą można by stworzyć na podstawie uzyskanych rezultatów badawczych, nie pokrywa się z hierarchią wartości ustanowioną przez Schelera. Autor bowiem najwyżej w hierarchii wartości umieścił wartości święte, które u studentów zajmują miejsce trzecie (biorąc pod uwagę, że dwa pierwsze miejsce przynależą do jednej grupy wartości – duchowych). Niżej umieścił wartości duchowe, na które składają się wartości estetyczne (piękno), prawda i moralne (dobro). Studenci umieścili wartości moralne na miejscu pierwszym, a wartości prawdy na miejscu drugim. Natomiast wartości estetyczne znalazły się na miejscu ostatnim. Wartości te nie występują obok siebie, nie są więc na miejscu drugim, jak w przypadku hierarchii wartości Schelera. Trzecie miejsce w hierarchii wartości Schelera zajmują wartości witalne, które u studentów znalazły się na czwartej pozycji. Wartości hedonistyczne znalazły się na miejscu drugim, zaś u Schelera zajmują ostatnią pozycję.

Istotne było uzyskanie informacji w kwestii oceny stopnia ważności przez studentów poszczególnych grup wartości przy uwzględnieniu norm stenowych[33]. Zatem dalsze analizy przedstawiać będą stosunek młodzieży akademickiej do poszczególnych podskal wartości (hedonistycznych, witalnych, estetycznych, moralnych i świętych). W takiej też kolejności zostaną one zaprezentowane.

[33] Normy stenowe zostały stworzone przez Brzozowskiego w odniesieniu do mieszkańców miasta Lublina.

5.1.1. Studenci a wartości hedonistyczne

Znaczenie, jakie obecnie pełnią wartości hedonistyczne, warto powiązać ze wzrostem w czasach ponowoczesnych ważności Weberowskich „stanów", a więc podziałów zachodzących w wymiarze kulturowym, uwarunkowanych systemami wartości, stylem życia i konsumpcji. Człowiek żyjący w tych czasach jest głównie odbiorcą, rzadko twórcą. Charakter konsumpcji jest odzwierciedleniem jego miejsca w przestrzeni społecznej" (Szacka, 2003, s. 305). Człowiek, który na pierwszym miejscu w hierarchii wartości ceni wartości hedonistyczne, będzie dążył do zapewnienia sobie odpowiedniego komfortu życia, wysokiej konsumpcji, wrażeń i bogactwa. Będzie opowiadał się za „mieć" niż za „być" (Kozielecki, 1998, s. 220). Stosunek studentów do wartości hedonistycznych przedstawia poniższa tabela (tab. 2).

Tabela 2. Stosunek studentów do wartości hedonistycznych (steny)

Wartości hedonistyczne (N=600)					
Sten	N	%	Poziom	N	%
1	7	1,17	niski	79	13,16
2	7	1,17			
3	23	3,83			
4	42	7,00			
5	93	15,50	przeciętny	211	35,17
6	118	19,67			
7	112	18,66	wysoki	310	51,67
8	105	17,50			
9	64	10,67			
10	29	4,83			

Źródło: opracowanie własne

Wartości hedonistyczne są wysoko cenione przez studentów (51,67%). Spośród 600 osób badanych nieco ponad 1/3 ceni wartości hedonistycznie na poziomie przeciętnym (35,17%), na poziomie niskim ceni je jedynie 13,16% respondentów. W tym miejscu należy odwołać się do Baumana (2003, s. 108), który pisze, że rzeczy i więzi mają starczyć człowiekowi tylko na określony czas, po czym należy się ich pozbyć. Współczesny konsumpcjonizm powoduje, że jesteśmy zmuszeni do czerpania nieustannych przyjemności i wrażeń z życia. Stopniowo zaczyna być to traktowane jako nasz obowiązek.

Warto w tym miejscu odwołać się do typów hierarchii wartości wyróżnionych m.in. przez Andersa, Morrisa czy Reykowskiego. Człowieka, który wartości

hedonistyczne ceni wysoko, można przypisać do hierarchii dionizyjskiej. Wartości istotne w tej hierarchii związane są z komfortem, wygodnym życiem i konsumpcją. Osoba deklarująca takie wartości uważa, że z życia należy czerpać jak najwięcej, że „trzeba zanurzyć się w konsumpcyjnej obfitości" (Kozielecki, 1998, s. 221). Taki wybór studentów może utwierdzać w przekonaniu, że dzisiejszy świat i młodych ludzi w nim żyjących wypełnia konsumpcjonizm. W tym miejscu obawy głoszone m.in. przez psychologów, socjologów, pedagogów o niebezpieczeństwie utraty wartości wyższych na rzecz wartości niższych wydają się uzasadnione.

5.1.2. Studenci a wartości witalne

Z uwagi na życie w nieustannym pośpiechu, stresie, uczestniczeniu w kulturze masowej, której symbolami jest triada „fast food, fast car, fast sex" (Melosik, 2007, s. 57), wartości witalne, tj. *odporność na zmęczenie*, *siła fizyczna*, *sprawność*, *sprężystość ciała*, *umiejętność znoszenia chłodu*, *umiejętność znoszenia głodu*, wydają się wartościami cenionymi wysoko przez współczesną młodzież akademicką. Ocenę ważności wartości witalnych przez osoby badane przedstawiono w poniższej tabeli (tab. 3).

Tabela 3. Stosunek studentów do wartości witalnych (steny)

Wartości witalne (N=600)					
Sten	N	%	Poziom	N	%
1	9	1,50	niski	111	18,50
2	4	0,66			
3	39	6,50			
4	59	9,83			
5	112	18,67	przeciętny	269	44,83
6	157	26,17			
7	130	21,67	wysoki	220	36,67
8	45	7,50			
9	21	3,50			
10	24	4,00			

Źródło: opracowanie własne

Z przedstawionej tabeli można wysunąć wniosek, że wartości witalne cenione są przez respondentów na przeciętnym poziomie (44,83%), nieco ponad 1/3 studentów ceni je na poziomie wysokim, a jedynie 18,50% przypisuje im niską wartość. Można przypuszczać, że wynika to z wieku badanych, którzy są ludźmi

młodymi. Zestawiając uzyskane rezultaty badawcze z osobami z próby normalizacyjnej Brzozowskiego (1995, s. 34), który wskazuje na to, że wartości witalne są wysoko cenione przez osoby starsze ze względu na spadek sił witalnych, powyższe przypuszczenie wydaje się słuszne.

5.1.3. Studenci a wartości estetyczne

Wartości estetyczne zyskują na znaczeniu w czasach współczesnych. Zwłaszcza mass media propagują styl życia, w którym istotną rolę odgrywa estetyka i wygląd zewnętrzny. Ważne jest również, aby człowiek otaczał się „pięknymi" rzeczami. Z tego też względu istotne jest poznanie stosunku studentów do tej podskali wartości (tab. 4).

Tabela 4. Stosunek studentów do wartości estetycznych (steny)

Wartości estetyczne					
Sten	N	%	Poziom	N	%
1	6	1,00	niski	140	23,33
2	11	1,83			
3	38	6,33			
4	85	14,17			
5	150	25,00	przeciętny	283	47,17
6	133	22,17			
7	111	18,50	wysoki	177	29,5
8	32	5,33			
9	24	4,00			
10	10	1,67			

Źródło: opracowanie własne

Wartości estetyczne są cenione przez respondentów na poziomie przeciętnym (47,17%). Największe liczebności występują bowiem w stenie 5 i 6. Stosunkowo dużo wyborów uzyskał również sten 7. Z małą przewagą studenci cenią wartości estetyczne na poziomie wysokim niż niskim (różnica wynosi 6,17%). Odnosząc uzyskane wyniki badań do rezultatów badawczych uzyskanych przez Brzozowskiego (1995, s. 34), który twierdzi, że wartości estetyczne są cenione wysoko przez osoby będące w starszym wieku (powyżej 60. roku życia) ze względu na trudności w realizacji poszczególnych wartości estetycznych (np. *proporcjonalność kształtów*, *regularność rysów*), można przypuszczać, że z uwagi na wiek, w jakim znajdują się respondenci, realizacja tych wartości nie sprawia im trudności. Z tego też względu nie nadają im wysokiej pozycji.

5.1.4. Studenci a wartości prawdy

Odwołując się do typów hierarchii wartości wyróżnionych m.in. przez Andersa, Morrisa czy Reykowskiego, człowiek, który stara się zrozumieć samego siebie, rozwijać swój intelekt, przynależy do typu wartości sokratejskich. Dla takiej jednostki istotne jest samodoskonalenie, znalezienie odpowiedzi na pytania: „kim jestem" i „kim chciałbym być" (Kozielecki, 1998, s. 222). Człowiek dąży do uzyskania odpowiedniego poziomu wykształcenia, zdobycia wiedzy, poszerzania swoich horyzontów myślowych. W tym kontekście, z uwagi na to, że osoby badane są osobami studiującymi, istotne wydaje się poznanie ich stosunku do podskali wartości prawdy (tab. 5).

Tabela 5. Stosunek studentów do wartości prawdy (steny)

Wartości prawdy					
Sten	N	%	Poziom	N	%
1	6	1,00	niski	170	28,33
2	16	2,66			
3	55	9,17			
4	93	15,50			
5	117	19,50	przeciętny	264	44,00
6	147	24,50			
7	76	12,67	wysoki	166	27,67
8	61	10,17			
9	15	2,50			
10	14	2,33			

Źródło: opracowanie własne

Zaprezentowane dane wskazują na to, że wartości prawdy w ocenie studentów umieszczane są najczęściej na poziomie przeciętnym (44,00%), zaś liczebności w przypadku wyników niskich i wysokich są do siebie zbliżone. Wybór dokonany przez studentów wydaje się zaskakujący, gdyż biorąc pod uwagę składowe pozycje skali, takie jak: *inteligencja*, *logiczność*, *mądrość*, *obiektywność*, *otwarty umysł*, *rozumienie*, *szerokie horyzonty umysłowe*, *wiedza*, wydawać by się mogło, że będą to wartości cenione najwyżej przez studentów.

5.1.5. Studenci a wartości moralne

Wartości moralne, w ujęciu Skali Wartości Schelerowskich, są tymi wartościami, które ukazują stosunek do drugiego człowieka, albowiem w ich skład wchodzą

takie pozycje, jak: *dobroć*, *honor*, *miłość bliźniego*, *pokój*, *pomaganie innym*, *prawdomówność*, *rzetelność*, *szczerość*, *uczciwość*, *uprzejmość*, *życzliwość*. Należą do wartości wyższych. Aby je urzeczywistniać, człowiek musi zrezygnować z koncentracji na sobie, po to, aby „oddać się" drugiemu człowiekowi. Realizacja tych wartości umożliwia prawidłowy rozwój społeczeństwa, decyduje o jego kształcie. W tym kontekście niezwykłą rolę odgrywa młodzież akademicka, to ona w istotnym stopniu decyduje o przyszłości społeczeństwa. Stosunek studentów do wartości moralnych przedstawia poniższe zestawienie.

Tabela 6. Stosunek studentów do wartości moralnych (steny)

Wartości moralne					
Sten	N	%	Poziom	N	%
1	14	2,33	niski	225	37,5
2	22	3,67			
3	57	9,50			
4	132	22,00			
5	154	25,67	przeciętny	248	41,33
6	94	15,67			
7	72	12,00	wysoki	127	21,17
8	39	6,50			
9	12	2,00			
10	4	0,66			

Źródło: opracowanie własne

Wartości moralne są cenione przez respondentów również na poziomie przeciętnym (41,33%). Wyniki najczęstsze lokują się wokół 4 i 5 stena. Warto zaznaczyć, że rozkłady koncentrują się bardziej wokół niższych wartości (steny 1-4) niż wartości wysokich (steny 7-10). W czasach współczesnych wybór taki nie powinien być zaskakujący. Szerzący się indywidualizm, egocentryzm, koncentracja na sobie, swoim sukcesie, staje się pomału domeną współczesności. Zauważyć możemy to w opóźniającym się wieku zawierania małżeństw, rosnącej liczbie osób decydujących się na życie w samotności (tzw. single), wzrostem małżeństw, które bezdzietność uczyniły swoją zasadą (tzw. DINKS – „podwójny dochód, zero dzieci). Ma to również swoje odzwierciedlenie we wzroście liczby rozwodów, liberalizacji w tej kwestii, lęku przed związaniem się z drugą osobą na całe życie[34].

[34] Szerzej o tym zagadnieniu w pozycji Lewicka, *Wybory życiowe studentów. Małżeństwo – rodzina – formy alternatywne* (2014).

5.1.6. Studenci a wartości święte

Wartości święte stanowią ostatnią z omawianych podskal wartości. W tym miejscu, z uwagi na możliwość błędnego odczytania tej podskali, istotne jest wyróżnienie pozycji w nią wchodzących. Albowiem z wartościami świętymi najczęściej utożsamiamy te wartości, które odnoszą się do Boga, zbawienia i życia wiecznego. Natomiast zgodnie ze Skalą Wartości Schelerowskich w opracowaniu przez Brzozowskiego, w skład wartości świętych wchodzą takie wartości, jak: *Bóg*, *kraj*, *naród*, *niepodległość*, *ojczyzna*, *państwo*, *patriotyzm*, *wiara zbawienie*, *życie wieczne*. Stosunek studentów do ostatniej grupy wartości należących do podskal podstawowych przedstawiono w tabeli 7.

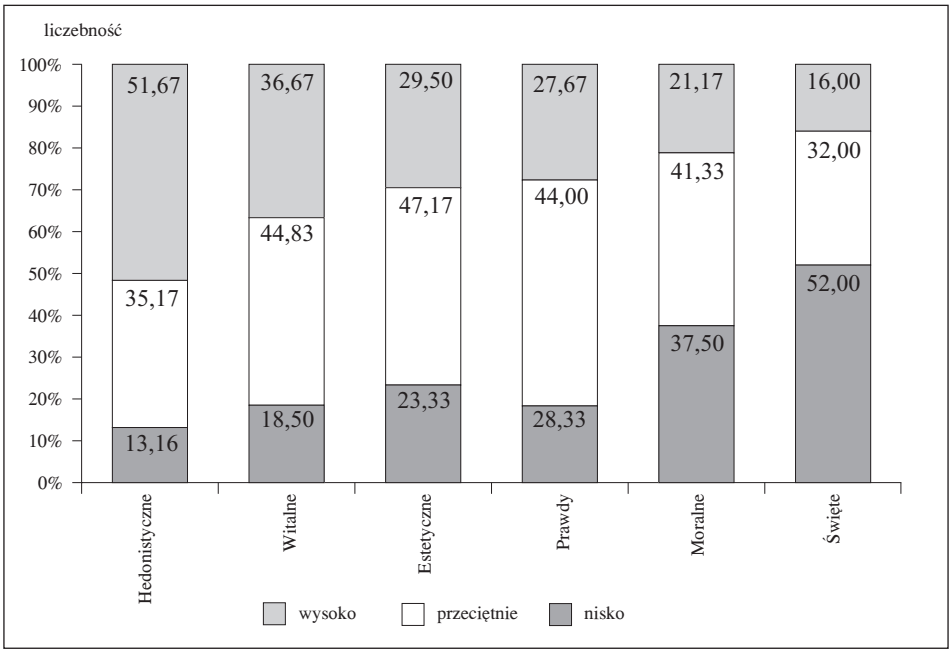
Tabela 7. Stosunek studentów do wartości świętych (steny)

Wartości święte					
Sten	N	%	Poziom	N	%
1	31	5,17	niski	312	52,00
2	48	8,00			
3	85	14,17			
4	148	24,66			
5	99	16,50	przeciętny	192	32,00
6	93	15,50			
7	59	9,83	wysoki	96	16,00
8	22	3,67			
9	10	1,67			
10	5	0,83			

Źródło: opracowanie własne

Zestawienie to pokazuje, że wartości święte są nisko cenione przez respondentów (52,00%). Przyjmują one bowiem wartości mieszczące się na poziomie niskim z dominacją 4 stena (24,66%). Najmniejsze liczebności przyjmuje poziom wysoki (jedynie 16,00%). Studenci nisko cenią wartości Świętości Świeckie (*kraj*, *naród*, *niepodległość*, *ojczyzna*, *państwo*, *patriotyzm*), jak i wartości Świętości Religijne (*Bóg*, *wiara*, *zbawienie*, *życie wieczne*), dotychczas zajmujące wysokie miejsce w hierarchii wartości. Do tej pory stanowiły również tę grupę wartości, z którymi człowiek się utożsamiał. Z wielką ostrożnością można stwierdzić, że uzyskane rezultaty badawcze mogą świadczyć o rosnącym osłabieniu religijności w Polsce (por. Boguszewski, 2013b). Jeżeli są to wartości kwestionowane przez nowe pokolenie, to jest to dla nas pewnym znakiem kryzysu społecznego, kultu-

ralnego i moralnego danej społeczności (Nowak, 2000, s. 379). Próbę syntezy powyższych wyników prezentujących stosunek studentów do określonych grup wartości przedstawiono na poniższym wykresie.



Wykres 1. Stosunek studentów do wartości (w procentach, steny)
Źródło: opracowanie własne

Z powyższego wykresu można wysunąć wniosek, że wartościami wysoko cenionymi (naczelnymi, dominującymi) przez studentów są wartości hedonistyczne. Uzyskały one znaczną przewagę w stosunku do pozostałych wartości. Wartościami nisko cenionymi przez osoby badane są wartości święte. Pozostałe wartości studenci cenią na poziomie przeciętnym. O ile wysoka ocena wartości hedonistycznych oraz niska wartości świętych nie wzbudza wątpliwości (biorąc pod uwagę wartości lansowane współcześnie), to zastanawia ocena pozostałych wartości na poziomie przeciętnym. Można przypuszczać, że cenienie wielu grup wartości na tym poziomie wynika z obojętnego stosunku studentów do tych wartości. Może mieć to swoje źródło w sugerowanym przez niektórych kryzysem wartości bądź też niewystarczającej jeszcze dojrzałości emocjonalnej lub/i poznawczej respondentów (Brzozowski, 1995, s. 48-49). Wybór wartości hedonistycznych jako tych najważniejszych wynikać może z tego, że studenci czują się w pewnym stopniu niewolnikami kultury masowej, ulegają temu, co ich osacza, narzuca się. Wobec tych bodźców są bierni, „pozwalają uformować się na ich kształt" (Świda-Ziemba, 2005, s. 20).

5.2. Hierarchia wartości studentów a wybrane czynniki osobowo-środowiskowe

Analizując wyniki badań przeprowadzonych przy użyciu Skali Wartości Schelerowskich (SWS) w adaptacji Brzozowskiego, wzięto pod uwagę różnice w wypełnianiu skali związane z płcią, miejscem zamieszkania, wykształceniem rodziców, intensywnością praktyk religijnych, stanem cywilnym oraz rokiem studiów. Przeprowadzone analizy pozwoliły ustalić, które z powyższych zmiennych socjodemograficznych mają istotny związek z oceną sześciu podstawowych podskali wartości (Hedonistycznych, Witalnych, Estetycznych, Prawdy, Moralnych, Świętych). W celu uzyskania odpowiedzi na wyżej postawiony problem, analiz statystycznych dokonywano na wynikach surowych Skali Wartości Schelerowskich (SWS)[35]. Hierarchię wartości z uwzględnieniem płci przedstawia poniższe zestawienie.

Tabela 8. Hierarchia wartości studentów a płeć

Kobiety (N=341)				Mężczyźni (N=259)			
M	Wartości		Średnia*	M	Wartości		Średnia
1	Podskale	Moralne	76,94	1	Podskale	Moralne	74,94
2		Prawdy	74,45	2		Prawdy	73,97
3		Hedonistyczne	68,73	3		Hedonistyczne	69,64
4		Święte	60,67	4		Święte	61,19
5		Witalne	56,28	5		Witalne	59,80
6		Estetyczne	53,87	6		Estetyczne	56,98

M – miejsce w hierarchii

* począwszy od powyższego zestawienia w sytuacjach, gdy przedstawiane są średnie, mowa jest o średnich arytmetycznych

Źródło: opracowanie własne

Z powyższego zestawienia wynika, że zarówno kobiety, jak i mężczyźni najwyżej cenią wartości moralne. Czy można zatem stwierdzić, że kobiety i mężczyźni mają takie same preferencje aksjologiczne? Odpowiedź na to pytanie w obliczu uzyskanych analiz statystycznych nie jest już tak jednoznaczna. ANOVA wskazuje istotną zależność pomiędzy płcią a poszczególnymi wartościami. Mężczyźni uzyskali wyższe średnie w zdecydowanej większości grup wartości poza grupami wartości prawdy i wartościami moralnymi. Ponadto przewaga mężczyzn wobec wartości estetycznych i witalnych okazała się istotna statystycznie ($p<0,05$). Tak więc nadal istnieje wśród kobiet większa aprobata dla wartości prawdy (ma to swoje odzwier-

[35] Jak już uzasadniano w części metodologicznej, wyniki oparte na stenach w przypadku liczenia związków pomiędzy zmiennymi powodują utratę istotnych informacji.

ciedlenie również w coraz większej obecności kobiet na studiach, posiadających wykształcenie niejednokrotnie wyższe niż mężczyźni) i wartości moralnych (ma to swoje odbicie w większej aktywności kobiet w inicjatywach mających pomóc drugiemu człowiekowi, fundacjach, stowarzyszeniach) niż u mężczyzn. Mężczyźni bardziej zwracają uwagę na zdrowie i kwestie z nim związane (wartości witalne) oraz większą wagę nadają wartościom estetycznym niż kobiety.

Miejsce zamieszkania dotychczas stanowiło istotną zmienną różnicującą wiele kwestii, zwłaszcza dotyczących poglądów. Badania podkreślają, że to, gdzie człowiek mieszka, skąd pochodzi, decyduje o jego spojrzeniu na życie. Autorzy badań wskazują na to, że np. osoby pochodzące ze wsi są bardziej konserwatywne niż osoby pochodzące z miasta. Cenią sobie spokój, opowiadają się za wartościami tradycyjnymi, religijnymi, są „odporne" na zmiany zachodzące w czasach współczesnych. Biorąc jednak pod uwagę wyniki CBOS (Boguszewski, 2014a), w których podkreśla się, że od 2005 roku zauważa się tendencje spadkowe w deklaracji wiary i praktyk religijnych na wsi (z 67,4% do 58,2%), warto przyjrzeć się hierarchii wartości respondentów, biorąc pod uwagę ich miejsce zamieszkania (tab. 9).

Tabela 9. Hierarchia wartości studentów a miejsce zamieszkania

Wieś				Małe miasto			
M	Wartości		Średnia	M	Wartości		Średnia
1	Podskale podstawowe	Moralne	76,88	1	Podskale podstawowe	Prawdy	74,41
2		Prawdy	73,83	2		Moralne	75,91
3		Hedonistyczne	68,76	3		Hedonistyczne	71,13
4		Święte	65,31	4		Święte	61,98
5		Witalne	58,27	5		Witalne	58,37
6		Estetyczne	55,52	6		Estetyczne	54,92
Średnie miasto				Miasto duże			
M	Wartości		Średnia	M	Wartości		Średnia
1	Podskale podstawowe	Moralne	77,68	1	Podskale podstawowe	Moralne	75,15
2		Prawdy	73,86	2		Prawdy	4,58
3		Hedonistyczne	67,34	3		Hedonistyczne	68,88
4		Święte	58,80	4		Witalne	57,73
5		Witalne	55,37	5		Święte	57,43
6		Estetyczne	54,71	6		Estetyczne	55,23

M – miejsce w hierarchii wartości
Źródło: opracowanie własne

Biorąc pod uwagę miejsce zamieszkania osób badanych, można zauważyć, że poza osobami pochodzącymi z małych miast respondenci najwyżej cenią wartości moralne. Na kolejnym miejscu znalazły się wartości prawdy (poza małym miastem – tam dokonana została zamiana miejsc wartości moralnych i prawdy). Warte podkreślenia jest trzecie miejsce wartości hedonistycznych bez względu na miejsce zamieszkania. Czwarte miejsce zajmują wartości święte u osób pochodzących ze wsi, miast małych i średnich. Natomiast osoby pochodzące z miast dużych na czwartym miejscu umieszczają wartości witalne. W przypadku miejsca piątego osoby pochodzące ze wsi, małego i średniego miasta umieszczają wartości witalne. W przypadku pozostałych osób miejsce piąte zajmują wartości święte. Na ostatnim miejscu bez względu na miejsce zamieszkania lokują się wartości estetyczne.

Może to wskazywać na istotne zmiany, jakie zaszły nie tylko w miastach dużych, ale przede wszystkim w miastach małych i na wsi. Wyniki okazały się zaskakujące. Niepokojąca jest bowiem tak wysoka pozycja wartości hedonistycznych, których nie różnicuje już miejsce zamieszkania. W jednym przypadku zaznaczył się tradycjonalizm wynikający z miejsca zamieszkania, nadal bowiem wartości święte wyżej cenione są przez osoby ze wsi, które w przypadku miasta dużego zajęły przedostatnią pozycję. Istnieje bowiem istotna statystycznie zależność pomiędzy wartościami świętymi a miejscem zamieszkania. Osoby pochodzące ze wsi cenią wartości święte wyżej niż osoby pochodzące z dużych miast i miast małych ($p<0,001$). Pomimo więc spadku religijności na wsi, nadal przewaga wyboru wartości świętych jest zauważalna.

Rodzina jest miejscem, w którym dziecko po raz pierwszy spotyka się z hierarchią wartości. To w niej uczy się rozróżniać wartości wyższe, do których człowiek dąży od wartości instrumentalnych lub też pseudowartości czy antywartości. Zastanawiać może, czy wykształcenie rodziców rzutuje na hierarchię wartości studentów. Czy rodzice posiadający wykształcenie wyższe preferują inne wartości niż rodzice legitymujący się wykształceniem podstawowym i zawodowym lub średnim? Czy ma to przełożenie na wartości deklarowane przez młodzież akademicką? Próbę odpowiedzi na sformułowane pytania zawiera tabela 10.

Tabela 10. Hierarchia wartości studentów a wykształcenie rodziców

Wartości		Podstawowe i zawodowe				Średnie				Wyższe			
		Matka		Ojciec		Matka		Ojciec		Matka		Ojciec	
		M	Średnia	M	Średnia	M	Średnia	M	Średnia	M	Średnia	M	Średnia
Podskale podstawowe	Moralne	1	79,36	1	77,17	1	75,04	1	75,26	1	75,62	1	75,66
	Prawdy	2	75,16	2	76,44	2	73,86	2	74,51	2	74,36	2	74,84

cd. tab. 10

Podskale podstawowe	Hedonistyczne	3	69,67	3	68,91	3	68,71	3	69,08	3	69,64	3	69,58
	Święte	4	62,92	4	61,01	4	61,75	4	61,74	4	56,82	4	59,02
	Witalne	5	59,05	5	56,96	5	57,97	5	58,77	5	56,19	5	57,44
	Estetyczne	6	55,33	6	54,08	6	55,52	6	55,30	6	54,33	6	57,14

M – miejsce w hierarchii wartości
Źródło: opracowanie własne

Na podstawie danych przytoczonych w powyższej tabeli można zauważyć, że wartościami najwyżej cenionymi przez studentów bez względu na wykształcenie rodziców są wartości moralne. Uzyskane rezultaty badawcze korespondują z wynikami sondażu przeprowadzonego przez CBOS (Boguszewski, 2013a), które wskazują, że wartościami wysoko cenionymi są *szacunek dla innych ludzi* i *uczciwe życie*, a więc wartości przynależące do podskali wartości moralnych. W przypadku relacji pomiędzy wykształceniem rodziców a wartościami, okazało się, że wykształcenie matek istotnie różnicuje stosunek do wartości najwyższych: moralnych ($p<0,05$) i świętych ($p<0,05$). Wyniki ANOVA pozwalają zauważyć, że studenci, których matki mają wykształcenie podstawowe lub zawodowe, cenią wartości moralne i święte wyżej niż pozostali badani ($p<0,05$). Analiza statystyczna nie wykazała istotnych statystycznie związków pomiędzy wykształceniem ojca a wartościami. Może to świadczyć o większym wpływie matek na kształtowanie się tych wyborów aksjologicznych wśród respondentów, mającym swoje źródło nie tylko w wykształceniu, ale i płci rodzica – kobiety (matki) zdają się bardziej empatyczne, a ta cecha zdaje się łączyć z wyborami tych wartości.

Istotne było również przyjrzenie się hierarchii wartości studentów, biorąc pod uwagę ich sytuację materialną. Warte rozstrzygnięcia są następujące pytania: Czy studenci deklarujący swoją sytuację materialną jako „gorszą" będą opowiadać się za wartościami hedonistycznymi (np. *dostatnie życie*, *posiadanie*, *przyjemność*) wyżej niż studenci posiadający sytuację materialną „lepszą"? Czy ze względu na swoją sytuację materialną, określaną jako „gorsza", studenci będą wyżej cenić wartości prawdy (w skład których wchodzą m.in. *wiedza*, *inteligencja*, *szerokie horyzonty umysłowe*, umożliwiające niejednokrotnie lepiej płatną pracę, która zmieni ich sytuację materialną) niż wartości np. estetyczne i święte? Próbę odpowiedzi na postawione powyżej pytanie przedstawia tabela 11.

Tabela 11. Hierarchia wartości studentów a sytuacja materialna

Sytuacja materialna „lepsza”				Sytuacja materialna „gorsza”			
M	Wartości		Średnia	M	Wartości		Średnia
1	Podskale podstawowe	Prawdy	74,47	1	Podskale podstawowe	Moralne	76,57
2		Moralne	75,72	2		Prawdy	73,97
3		Hedonistyczne	70,15	3		Hedonistyczne	67,68
4		Święte	61,48	4		Święte	60,08
5		Witalne	58,40	5		Witalne	58,40
6		Estetyczne	55,53	6		Estetyczne	54,76

M – miejsce w hierarchii wartości
Źródło: opracowanie własne

Hierarchia wartości studentów ze względu na ich sytuację materialną nie różni się w istotny sposób. Z tabeli 11 wynika, że osoby deklarujące swoją sytuację materialną jako „lepszą” najwyżej w hierarchii wartości umieszczają wartości prawdy. W przypadku sytuacji materialnej „gorszej” miejsce pierwsze zajmują wartości moralne. Można więc przypuszczać, że studenci deklarujący swoją sytuację materialną jako „lepszą” zauważają związek pomiędzy statusem materialnym a wykształceniem, doskonaleniem się i wiedzą. Natomiast dla drugiej grupy studentów wartościami mającymi wyższe znacznie są te odnoszące się do drugiego człowieka. W pozostałych przypadkach hierarchia wartości studentów deklarujących swoją sytuację materialną jako „lepszą” lub „gorszą” nie różni się. ANOVA nie wykazała istotnych statystycznie związków pomiędzy sytuacją materialną respondentów a preferencją pewnych grup wartości.

Analizując hierarchię wartości studentów, wzięto pod uwagę również ich stan cywilny (tab. 12). Panuje bowiem powszechne przekonanie, że osoby będące w związku małżeńskim są bardziej „stabilne”, wyżej cenią wartości moralne (związane z drugim człowiekiem) niż wartości estetyczne i witalne.

Tabela 12. Hierarchia wartości studentów a stan cywilny

Osoby będące w związku				Osoby niebędące w związku			
M	Wartości		Średnia	M	Wartości		Średnia
1	Podskale podstawowe	Moralne	77,11	1	Podskale podstawowe	Moralne	75,00
2		Prawdy	75,52	2		Prawdy	72,92
3		Hedonistyczne	70,70	3		Hedonistyczne	67,48
4		Święte	60,10	4		Święte	61,73
5		Witalne	59,59	5		Witalne	55,94
6		Estetyczne	57,24	6		Estetyczne	53,11

M – miejsce w hierarchii wartości
Źródło: opracowanie własne

Powyższa tabela wskazuje, że hierarchie wartości osób będących w związku i niebędących w związku nie różnią się. ANOVA wykazała istotne statystycznie związki pomiędzy stanem cywilnym respondentów a wartościami hedonistycznymi ($p<0,05$); witalnymi ($p<0,05$), estetycznymi ($p<0,05$) i prawdy ($p<0,05$). Studenci będący w związku wartości te postrzegają jako ważniejsze niż respondenci, którzy nie są w związku.

Religijność w Polsce ulega zmianie – deklaracja wiary i praktyk religijnych zmniejsza się, staje się coraz mniej zinstytucjonalizowana, coraz widoczniejsza staje się „sekularyzacja moralności". Nie prowadzi to jednak do całkowitej laicyzacji, religia nadal odgrywa istotną rolę w życiu człowieka (Boguszewski, 2014a, 2013b). W tym kontekście ważne wydaje się uzyskanie odpowiedzi na pytanie, na ile decyduje ona nadal o wyborach, jakie dokonuje człowiek każdego dnia (tab. 13). Słuszne może być założenie, że osoby deklarujące się jako praktykujące „bardzo często" lub „często" najwyżej w hierarchii powinny umieszczać wartości święte, najniżej zaś wartości hedonistyczne. Sytuacja przeciwna może zachodzić w przypadku osób deklarujących się jako osoby niepraktykujące. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że najwyżej w hierarchii wartości zostaną umieszczone wartości hedonistyczne, najniżej zaś wartości święte (choć tutaj należy brać po uwagę, że w skład tej podskali nie wchodzą tylko wartości związane z wiarą).

Tabela 13. Hierarchia wartości a intensywność praktyk religijnych

Bardzo często lub często				Przeciętnie			
M	Wartości		Średnia	M	Wartości		Średnia
1	Podskale podstawowe	Moralne	76,50	1	Podskale podstawowe	Moralne	74,09
2		Prawdy	73,27	2		Prawdy	73,62
3		Hedonistyczne	66,91	3		Hedonistyczne	69,17
4		Święte	66,73	4		Estetyczne	55,94
5		Witalne	56,44	5		Święte	54,38
6		Estetyczne	53,20	6		Witalne	53,94
Rzadko lub bardzo rzadko				Wcale			
M	Wartości		Średnia	M	Wartości		Średnia
1	Podskale podstawowe	Moralne	75,19	1	Podskale podstawowe	Moralne	76,84
2		Prawdy	74,15	2		Prawdy	73,12
3		Hedonistyczne	70,00	3		Święte	67,62
4		Estetyczne	57,75	4		Hedonistyczne	64,47
5		Witalne	57,36	5		Witalne	56,18
6		Święte	53,69	6		Estetyczne	53,02

M – miejsce w hierarchii wartości
Źródło: opracowanie własne

Hierarchia wartości osób niepraktykujących w niewielkim stopniu różni się od osób uważających się za osoby praktykujące. Dane umieszczone w powyższej tabeli wskazują na to, że bezwzględnie miejsce pierwsze zajmują wartości moralne. Powołując się na wyniki badań CBOS (Boguszewski, 2014a), w których podkreśla się, że 3/4 respondentów uznaje, że religia nie musi uzasadniać słusznych wyborów moralnych, a decydowanie o dobru i złu jest kwestią osobistą (wewnętrzną) człowieka, wydają się uzasadniać otrzymane rezultaty badawcze. Umieszczenie najwyżej w hierarchii wartości moralnych zarówno przez osoby deklarujące się jako wierzące, jak i niewierzące może wynikać z tego, że dla pierwszych z nich realizacja tych wartości jest właśnie praktycznym realizowaniem zasad wiary, natomiast dla ludzi niewierzących realizowanie tych wartości prowadzi do bycia dobrym, uczciwym, szlachetnym itd. człowiekiem. Znajdujemy się więc w punkcie stycznym dla ludzkich pragnień, które choć mogą różnić się źródłem motywacji, to prowadzą do pewnego wspólnego obszaru aksjologicznego. Na drugim miejscu znalazły się wartości prawdy. Na miejscu trzecim ulokowały się wartości hedonistyczne (z wyjątkiem osób określających siebie jako osoby niepraktykujące, które – co zaskakujące – umieściły na miejscu trzecim wartości święte). Miejsce czwarte jest już bardziej zróżnicowane – osoby określające się jako praktykujące „bardzo często" lub „często" umieściły na nim wartości święte; osoby określające się jako praktykujące „przeciętnie", „rzadko" lub „bardzo rzadko" umieściły wartości estetyczne; osoby niepraktykujące umieściły wartości hedonistyczne. Na miejscu piątym znajdują się wartości witalne (z wyjątkiem osób praktykujących „przeciętnie", które na tym miejscu umieszczają wartości święte). Na ostatnim miejscu (szóstym) u osób praktykujących „bardzo często" lub „często" i niepraktykujących lokują się wartości estetyczne; u osób praktykujących „przeciętnie" znajdują się wartości witalne, a respondenci określający siebie jako osoby praktykujące „rzadko" lub „bardzo rzadko" umieszczają wartości święte. ANOVA ujawniła współzależność między intensywnością praktyk religijnych a wartościami hedonistycznymi ($p<0,05$) oraz świętymi ($p<0,05$). Studenci niepraktykujący wartości hedonistyczne postrzegają jako ważniejsze niż pozostali respondenci. Natomiast studenci deklarujący się jako osoby praktykujące „bardzo często" lub „często" wartości święte postrzegają jako ważniejsze niż pozostałe osoby badane. Zaskakujące wydaje się umieszczenie przez młodzież akademicką deklarującą się jako osoby niepraktykujące na miejscu trzecim wartości świętych, podczas gdy osoby określające się jako praktykujące „bardzo często", „często" i „przeciętnie" umieszczają wartości święte na miejscu czwartym lub piątym. Trzeba jednak zaznaczyć, że podskala wartości świętych zawiera w sobie podzbiór wartości świętości świeckich (kraj, naród, niepodległość, ojczyzna, państwo, patriotyzm) oraz świętości religijnych (Bóg, wiara, zbawienie, życie wieczne). Studenci niepraktykujący umieścili właśnie na trzecim miejscu wartości świętości świeckich, co może świadczyć o silnym pragnieniu (obecnym przecież zarówno

u ludzi praktykujących, jak i niepraktykujących) odniesienia swojego życia ku wartościom, dla których warto się poświęcać, a nie jedynie posiadać.

Z uwagi na to, że badania zostały przeprowadzone zarówno na I, jak i na III roku studiów, istotne było przyjrzenie się, czy rok studiów różnicuje hierarchię wartości studentów (tab. 14). Zakłada się, że studenci będący na I roku studiów wyżej cenić będą wartości estetyczne i witalne niż pozostałe wartości. Wraz z dłuższym czasem studiowania wartości moralne, prawdy i święte będą miały większe znaczenie niż pozostałe. Związane jest to z nabywaniem nowych doświadczeń, pewnego rodzaju dojrzałością uwarunkowaną wiekiem (choć nie zawsze – czasami bowiem zdarza się sytuacja, że studenci na I roku są starsi niż na III roku).

Tabela 14. Hierarchia wartości a rok studiów

I rok studiów				III rok studiów			
M	Wartości		Średnia	M	Wartości		Średnia
1	Podskale podstawowe	Moralne	75,85	1	Podskale podstawowe	Moralne	76,32
2		Prawdy	74,14	2		Prawdy	74,36
3		Hedonistyczne	68,50	3		Hedonistyczne	69,77
4		Święte	61,29	4		Święte	60,48
5		Witalne	57,39	5		Witalne	58,24
6		Estetyczne	54,75	6		Estetyczne	55,71

M – miejsce w hierarchii wartości
Źródło: opracowanie własne

Studenci I, jak i III roku studiów mają jednakowe preferencje w odniesieniu do hierarchii wartości. Analiza statystyczna nie wykazała istotnej zależności między rokiem studiów a wartościami. Warte podkreślenia jest umieszczenie wartości moralnych na miejscy pierwszym. Jest to wybór dający pewną nadzieję, że dla młodych osób ważniejsze będą wartości wyższe (drugi człowiek) niż wartości niższe (hedonistyczne). Można zakładać, że zarówno studenci I, jak i III roku nie dostrzegają dewaluacji dyplomu uczelni wyższej, gdyż na drugim miejscu umieszczają wartości prawdy (w skład których wchodzą pozycje związane z wykształceniem).

Próba odpowiedzi na pytania postawione na początku rozdziału: *Jacy oni są*? *Czy rzeczywiście różnią się od innych pokoleń ze względu na czas, w jakim przyszło im egzystować? Jakie wartości młodzież akademicka ceni najbardziej? Czy są to wartości niższe, czy wyższe?* nie należy do łatwych. Studenci wysoko cenią wartości hedonistyczne, których wybór uprawnia do wysunięcia wniosków o rosnącym konsumpcjonizmie wśród ludzi młodych, budzi lęk o przyszłość społeczeństwa, troskę o upadek wartości wyższych i zastąpienie ich pseudowartościami.

Podobne obawy powoduje umieszczenie wartości świętych na miejscu ostatnim, które pokazuje, że wartości takie jak *Bóg*, *kraj*, *naród*, *niepodległość*, *państwo*, *patriotyzm*, *wiara*, *zbawienie*, *życie wieczne*, *ojczyzna*, nie są już wartościami, z którymi młodzież akademicka się utożsamia. Niepokojąca jest również ocena wielu wartości na poziomie przeciętnym (zwłaszcza wartości wyższych – *prawdy i moralnych*). Świadczy to o braku jasnego poglądu studentów w odniesieniu do wartości.

Zakończenie

Na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat kwestie związane z hierarchią wartości znajdują się w centrum zainteresowań badawczych przedstawicieli różnych nauk, zwłaszcza zaś nauk społecznych (Przecławska, 1996, s. 29). Owo zainteresowanie wynika z roli, jaką pełnią wartości w życiu człowieka. Istnienie człowieka jest niemożliwe w świecie pozbawionym wartości. Nie bez znaczenia jest to, jakie wartości człowiek wybiera i realizuje w życiu, gdyż rodzaj akceptowanych i realizowanych wartości w istotnym stopniu wpływa na zachowanie indywidualne i społeczne. Z tego też względu niezwykle istotną kwestią jest diagnoza świata wartości młodego pokolenia w celu określenia wpływu wartościowania na funkcjonowanie indywidualne i społeczne młodzieży. Diagnoza ta jest konieczna również po to, aby móc wyznaczyć aspiracje edukacyjne i autorealizacyjne młodzieży. Wartości są fundamentem każdej kultury, nadają sens ludzkiemu życiu, stanowią rodzaj busoli w interakcjach ze światem społecznym. W dobie globalnego pluralizmu naturalnym zjawiskiem jest konflikt wartości kulturowych, ponieważ odzwierciedlają one owo zróżnicowanie (Giddens, 2006, s. 45-46, 737).

Współczesny człowiek coraz częściej jest zdezorientowany, zagubiony. Charakteryzuje go absolutyzacja indywidualizmu, programowy relatywizm i związany z nim nihilizm wartości zmierzający do pustki aksjologicznej, moralnej, religijnej i światopoglądowej (por. Podgórski, 2006, s. 80). Prowadzi to do zagubienia i wyobcowania, braku kreatywnego myślenia, umiejętności podejmowania odpowiedzialnych decyzji, braku refleksji nad sensem swojego życia (por. Podgórski, 2006, s. 81). We współczesnym świecie dostrzec można dwie sprzeczności. Z jednej strony widoczne jest coraz większe zainteresowanie człowieka samym sobą, swoim losem, chęcią poznania siebie. Z drugiej strony obserwując przemiany, jakich jesteśmy świadkami, dostrzegamy ryzyko zredukowania człowieka do przedmiotu, do jakiegoś dodatku. Wobec tego zagrożona jest jakość życia osobowego, życia rodzinnego, które coraz częściej spychane są na margines. Stają się one coraz mniej ważne (por. Nowak, 2010, s. 44). Szczególnie istotne jest to w odniesieniu do ludzi młodych. Serwuje się im niejako samotność epistemologiczną, zmusza się ich do odkrywania i poznawania prawdy, która już dawno została odkryta. Wymaga się od nich samodzielnych wyborów, nie podając jednak koniecznych wskazówek, co prowadzi jednostkę do niewłaściwych decyzji. Niebezpieczna sytuacja ma miejsce, gdy młody człowiek staje się świadkiem podważania prawdziwych wartości. W zapomnienie odchodzi fakt, że właściwe wychowanie polega na uka-

zywaniu tego, co dobre, wartościowe, przedstawianie konkretnych wzorów i właściwego postępowania (Błasiak, 2002, s. 94).

W sytuacji, gdy człowiek zaczyna utożsamiać się z fałszywą wartością, wybór ten może doprowadzić jednostkę do utraty własnej tożsamości. Tak więc jednym z fundamentalnych zadań, jakie człowiek powinien wykonać bezbłędnie, jest właściwy i odpowiedzialny wybór aksjologiczny. Wartość prawdziwa w sposób ontologiczny przewyższa człowieka, który ją wybiera. Wartość zaczyna odgrywać rolę szczególną wtedy, gdy zostaje uwewnętrzniona. Ma to miejsce w sytuacji, w której zaczynamy akceptować to, co niesie ona ze sobą.

Mówiąc o wartościach, nie sposób pominąć istnienia wartości ponadczasowych, które obowiązują bez względu na miejsce i czasy, w jakich człowiekowi dane jest egzystować. W społeczeństwie ponowoczesnym również i te wartości zaczynają być kwestionowane, stają się przedmiotem wielorakiej krytyki (por. Szulakiewicz, 2002, s. 22-23). Nacisk kładzie się na szeroko pojętą tolerancję. W tym miejscu należy podkreślić, że owa tolerancja w ujęciu liberalnym jest objawem upadku wartości, a akceptacja (lub też brak reakcji) naruszania podstawowych, fundamentalnych wartości jest zapowiedzią jej zagłady. Wartości fałszywe są iluzjami, jednak pomimo tego istnieją w świecie realnym, oddziałując na daną społeczność nawet przez bardzo długi czas (Wadowski, 2004, s. 68).

Na podstawie uzyskanych rezultatów badawczych można dokonać próby odpowiedzi na postawiony problem główny: *Jaka jest hierarchia wartości studentów?* i wynikające z niego problemy szczegółowe: *Jakie wartości są najwyżej cenione przez młodzież akademicką?* i *Czy zmienne socjodemograficzne różnicują hierarchię wartości osób badanych?*

Najważniejszymi wartościami cenionymi przez studentów są wartości hedonistyczne, które uzyskały znaczącą przewagę w odniesieniu do pozostałych wartości. Dla młodzieży akademickiej istotne są również wartości odnoszące się do budowania relacji z innymi ludźmi (wartości moralne) oraz wartości odnoszące się do własnego rozwoju (wartości prawdy). Studenci nie przywiązują istotnej wagi do wartości świętych. Zmienne socjodemograficzne przyjęte w badaniach (chociaż w różnym stopniu) decydują o profilu budowanych hierarchii. W tym miejscu zauważa się znaczącą przewagę wartości moralnych nad pozostałymi wartościami, albowiem są one cenione najwyżej zarówno przez kobiety, jak i przez mężczyzn. Studenci deklarujący swoją sytuację materialną jako „lepszą" najwyżej w hierarchii wartości umieszczają wartości prawdy. W przypadku sytuacji materialnej „gorszej" miejsce pierwsze zajmują wartości moralne. Studenci będący w związku wartości witalne, estetyczne i prawdy postrzegają jako ważniejsze niż respondenci, którzy nie są w związku. Wartościami najwyżej cenionymi przez studentów bez względu na wykształcenie rodziców są wartości moralne. Bezwzględnie miejsce pierwsze w przypadku intensywności praktyk religijnych także zajmują wartości moralne. Biorąc pod uwagę miejsce zamieszkania osób bada-

nych, można zauważyć, że poza osobami pochodzącymi z małych miast respondenci najwyżej cenią wartości moralne. Szczególną nadzieję widzę w wysokiej pozycji wartości moralnych i prawdy. Świadczą one o tym, że młody człowiek „otwiera się" na drugiego człowieka, jest zainteresowany swoim rozwojem, pogłębianiem wiedzy. Uczestniczy w wartościach i je realizuje, dokonując preferencji zgodnej z ich hierarchicznym układem. Jednak nie sposób nie zauważyć niepokojących sygnałów. Z prezentowanych badań wynika, że wysoko cenione przez studentów są wartości hedonistyczne.

Podjęta w publikacji problematyka wartości jest rezultatem uświadomionej konieczności rozumienia człowieka w jego wymiarze aksjologicznym. Znajomość wartości preferowanych przez młodzież akademicką, przy jednoczesnym rozpoznaniu kryteriów ocen, jakimi się kierują, pozwala na konfrontację wartości, które są pożądane przez społeczeństwo z tymi, które są rzeczywiście akceptowane przez młode osoby. Stopień zbieżności lub rozwarstwienia jest sygnałem wskazującym na jakość i efektywność wychowania. Wiedza o deklarowanych wartościach umożliwia wszystkim osobom zajmującym się osobami młodymi lepszą orientację w stanie świadomości tych osób, a co za tym idzie – lepsze zrozumienie ich potrzeb, podjęcie konkretnych przedsięwzięć w pracy wychowawczej uwzględniając aspekt aksjologiczny (Błasiak, 2002, s. 99). Należy mieć na uwadze, że młodzież akademicka jest wyselekcjonowaną częścią społeczeństwa, która posiada specyficzny status społeczny i w pełni wyznaczone role społeczne. Podążając za Suchodolskim, można stwierdzić, że jej oblicze jest „funkcją warunków, w jakich ona żyje, perspektyw, jakie się przed nią otwierają lub zamykają, działalności jaką musi prowadzić. To oblicze zmienia się niekiedy bardzo szybko, gdy powstaną nowe okoliczności, pojawią się nowe podniety, stworzą nowe możliwości" (Krasnodębska, 1997, s. 9).

W tym miejscu warto dokonać próby sformułowania postulatów, swego rodzaju „dyrektyw pedagogicznych", skierowanych do wszystkich, którzy zaangażowani są w proces dydaktyczno-wychowawczy:

1. Jako że nie można nikogo zmusić do autentycznego uznawania wartości, uzasadniony wydaje się kontakt studentów z wartościowymi ludźmi (transcendencja aksjologiczna).
2. Często człowiek nie ma pewności, czy to, czego doświadcza, jest wartością, parawartością czy jedynie zwykłym przelotnym przeżyciem zmysłowym sytuującym się w ogóle poza sferą wartości, stąd potrzebny jest taki nauczyciel/wykładowca, który określi, które działanie jest słuszne, a które nie, oraz wskaże, do jakiej zasady moralnej powinien się odwołać.
3. Należy eliminować różne rodzaje ślepoty na wartości (całkowitą, częściową, szczegółową), a także jej przyczyny. W pewnych sytuacjach nauczyciel powinien być zobowiązany do pozbawienia wychowanka przeżyć, które są bezwartościowe i odbiegające od standardów moralnych lub będące ich zaprzeczeniem.

4. We współczesnym świecie niezwykle istotne jest kultywowanie wartości uniwersalnych (humanizm, godność człowieka, dobra wspólne, demokracja, solidarność).
5. W uczelni wyższej powinno być uwzględniane wychowanie ku podmiotowości studenta (wychowanka).
6. Aby młody człowiek mógł skutecznie wychodzić naprzeciw wyzwaniom swoich czasów, bez wątpienia potrzebuje odpowiedniego wychowania aksjologicznego, zorientowanego na odkrywanie i kreowanie wartości. Wychowawca powinien wspierać wychowanka i motywować go do odkrywania prawdy, wartości wyższych.
7. W celu podniesienia stopnia respektowania danych wartości należy w procesie dydaktyczno-wychowawczym zwrócić szczególną uwagę na przekaz wartości.
8. Koniecznością staje się zachęcanie studentów do pracy nad sobą w zakresie respektowania wartości wyższych.
9. Dla skutecznego przekazu ważne jest, aby wychowawca kierował się w swym postępowaniu jednością postawy, słowa i czynu.

Zagadnienie wartości powinno być rozumiane interdyscyplinarnie i systematycznie umieszczane w kontekście antropologicznym (Nowak, 2000, s. 379). Wartości są dla człowieka pewnego rodzaju drogowskazem – wskazują mu drogę, pokazują jak powinien żyć, jakich wyborów dokonać. Do wartości odwołujemy się wówczas, gdy chcemy poznać motywy naszego postępowania. Zwłaszcza w sytuacjach trudnych możemy poznać, jakie wartości zinternalizował człowiek. Współczesne czasy powodują, że jednostka doświadcza nieustannych zmian, tempo, w jakim żyje, sprawia, że pozostaje na powierzchni życia. Brakuje zatrzymania, wyciszenia, w celu zobaczenia tego, co jest dla człowieka najważniejsze. W istocie przyznać należy, że postawione przed laty pytanie Ingardena „Czego nie wiemy o wartościach", jest nadal aktualne.

Literatura

Adamski W. (1993), *Młodzież współczesna.* W: W. Pomykało (red.), *Encyklopedia pedagogiczna.* Warszawa, Fundacja „Innowacja".

Anasz W. (1995), *Wartości młodego pokolenia w dobie transformacji ustrojowej Polski. Studium teoretyczno-empiryczne*. Częstochowa, Wydawnictwo WSP w Częstochowie.

Bauman Z. (2003), *Razem osobno*. Przekł. T. Kunz. Kraków, Wydawnictwo Literackie.

Biernat T., Sobierajski P. (2007), *Młodzież wobec małżeństwa i rodziny. Raport z badań*. Toruń, Wydawnictwo UMK.

Błasiak A. (2002), *Młodzież – świat wartości*. Kraków, Wydawnictwo WAM.

Błasiak A. (2004), *Młodzież wobec wartości.* Horyzonty Wychowania 3 (6), Kraków.

Bokszański Z. (2002), *Encyklopedia socjologii*. Tom IV. Warszawa, Wydawnictwo: Oficyna Naukowa.

Bryzgalski P. (1999), *Kształt naszemu życiu nadają wartości*. Edukacja i Dialog 5 (108), Warszawa, Społeczne Towarzystwo Oświatowe.

Brzezińska A. (2000), *Społeczna psychologia rozwoju*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Brzezińska A., Trempała J. (2000), *Wprowadzenie do psychologii rozwoju.* W: J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*. Tom 1. Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Brzozowski P. (1995), *Skala wartości Schelerowskich (SWS). Podręcznik.* Warszawa, Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.

Brzozowski P. (2007), *Wzorcowa hierarchia wartości. Polska, europejska czy uniwersalna? Psychologiczne badania empiryczne*. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Cieciuch J. (2007), *Relacje między systemami wartości a przekonaniami światopoglądowymi w okresie dorastania*. Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Cierzniewska R. (2010), *Co ukrywa „świat życia" akademickich pedagogów?* Przegląd Pedagogiczny 2.

Cierzniewska R. (2011), *Wokół przemian akademickiego środowiska pedagogów w Polsce.* Bydgoszcz, Wydawnictwo UKW.

Czerwińska-Jasiewicz M. (2005), *Rozwój psychiczny młodzieży a jej koncepcje dotyczące własnego życia*. Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN.

Denek K. (1994), *Wartości i cele edukacji szkolnej*. Poznań-Toruń, Wydział Studiów Edukacyjnych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Denek K. (1999), *Aksjologiczne aspekty edukacji szkolnej*. Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek.

Dider J. (1992), *Słownik filozofii*. Katowice, Wydawnictwo Książnica.
Durkheim É. (1990), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Tłum. A. Zadrożyńska. Warszawa, Wydawnictwo PWN.
Dyczewski L. (2001), *Miejsce i funkcja wartości w kulturze*. W: *Kultura w kręgu wartości*. Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL.
Fellmann F. (1993), *Świat przeżywany i świat duchowy. Fenomenologiczne pojęcie świata a protestancka filozofia kultury*. W: Z. Krasnodębski, K. Nellen, *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
Filek J. (1996), *Z badań nad istotą wartości etycznych*. Kraków, Wydawnictwo Platan.
Frączek Z. (2011), *Pokoleniowe przemiany społecznej świadomości wartości rodziny*. Rzeszów, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
Gajda J. (1997), *Wartości w życiu człowieka. Prawda*, *miłość*, *samotność*. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
Galewicz W. (red.) (1988), *Z fenomenologii wartości*. Kraków, Wydawnictwo PAT.
Gawlina B. (1997), *Współczesny człowiek wobec autorytetów moralnych*. W: T. Kukołowicz, M. Nowak (red.), *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne*. Lublin, Wydawnictwo KUL.
Giddens A. (2006), *Socjologia: wczoraj, dziś, jutro. Kompendium wiedzy socjologicznej*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
Giddens A. (2007), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
Gołaszewska M. (1989), *Interaksjologiczne wyznaczniki wartości*. W: D. Tanalski (red.), *Studia filozoficzne*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Habermas J. (1983), *Teoria i praktyka. Wybór pism*. Przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski. Warszawa, Państwowy instytut Wydawniczy.
Habermas J. (2002), *Teoria działania komunikacyjnego*. *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*. Tłum. A.M. Kaniowski. Tom 2, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
Harwas-Napierała B. (red.) (2009), *Rodzina jako wartość w rozwoju człowieka*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.
Hostyński L. (1998), *Wartości utylitarne*. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
Ingarden R. (1970), *Czego nie wiemy o wartościach.* W: *Studia z estetyki*. Tom 3, Warszawa, Wydawnictwo PWN.
Ingarden R. (1987), *Książeczka o człowieku*. Kraków, Wydawnictwo Literackie.
Ingarden R. (1989), *Wykłady z etyki*. Warszawa, Wydawnictwo PWN.
Jałowiecki S. (1978), *Struktura systemu wartości. Studium zróżnicowań międzygeneracyjnych*. Warszawa-Wrocław, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
James W. (1958), *Doświadczenia religijne*. Warszawa, Wydawnictwo Książka i Wiedza.
Jan Paweł II (2005), *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków, Wydawnictwo Znak.
Jankowska M., Krasoń J. (2009), *Hierarchia wartości i sposoby ich realizacji*. *Młodzi bydgoszczanie wobec wartości*. Kraków, Wydawnictwo Impuls.
Jedliński R. (2000), *Językowy obraz świata wartości w wypowiedziach uczniów kończących szkołę podstawową*. Kraków, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.

Jedynak S. (red.) (1996), *Mała encyklopedia filozofii*. Bydgoszcz, Oficyna Wydawnicza Branta.
Joas H. (2009), *Powstawanie wartości*. Przeł. M. Kaczmarczyk. Warszawa, Oficyna Naukowa.
Joubert D. (2005), *Dwadzieścia pięć pojęć wartości.* W: P. Sztompka, M. Kuci (red.), *Socjologia. Lektury*, Kraków, Wydawnictwo Znak.
Kluz T. (2007), *Psychospołeczne uwarunkowania wyboru wartości przez młodzież*. Toruń, Wydawnictwo Edukacyjne Akapit.
Kocik L. (2006), *Rodzina w obliczu wartości i wzorów ponowoczesnego świata.* Kraków, Oficyna Wydawnicza AFM.
Kostkiewicz J. (1997), *Wartości współczesnej edukacji w Polsce. Próba diagnozy*. W: M. Nowak, T. Kukułowicz, *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne*. Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL.
Kowalczyk J. (1995), *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Warszawa, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna.
Kowalczyk S. (2006), *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*. Lublin, Wydawnictwo KUL.
Kozielecki J. (1998), *Człowiek wielowymiarowy.* Warszawa, Wydawnictwo Akademickie „Żak".
Krajewski W. (red.), (1996), *Słownik pojęć filozoficznych*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Krasnodębska A. (1997), *Orientacje aksjologiczne młodzieży akademickiej*. Opole, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego za: B. Suchodolski, *Młodzież – miłość – sztuka.* W: M. Tyszkowa (1977) (red.), *Sztuka dla najmłodszych. Teoria – recepcja – oddziaływanie*, Warszawa-Poznań.
Krasnodębski Z., Nellen K. (1993), *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
Krokos J. (1992), *Fenomenologia Edmunda Husserla*, *Aleksandra Pfändera*, *Maxa Schelera*. Warszawa, Agencja Wydawnicza Katolików.
Królikowska A. (2010), *Refleksja nad komunikowaniem wartości.* W: M. Nowak, P. Magier, I. Szewczak, *Antropologiczna pedagogika* ogólna. Lublin, Wydawnictwo KUL.
Kunowski S. (2003), *Wartości w procesie wychowania*. Kraków, Oficyna Wydawnicza Impuls.
Lewicka M. (2014), *Wybory życiowe studentów. Małżeństwo – rodzina – formy alternatywne*, Bydgoszcz, Wydawnictwo UKW.
Łagodzki W., Pyszczek G. (2000), *Filozofia. Leksykon PWN*. Warszawa, Wydawnictwo PWN.
Łobocki M. (2007), *Wychowanie moralne w zarysie*. Kraków, Oficyna Wydawnicza Impuls.
Łobocki M. (2007a), *W trosce o wychowanie w szkole*. Kraków, Oficyna Wydawnicza Impuls.
Łobocki M. (2008), *Teoria wychowania w zarysie*. Kraków, Oficyna Wydawnicza Impuls.
Mariański J. (1990), *W poszukiwaniu sensu życia*. *Szkice socjologiczno-pastoralne*. Lublin, Wydawnictwo KUL.

Mariański J. (1995), *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*. Lublin, Wydawnictwo KUL.
Marshall G. (2004), *Słownik socjologii i nauk społecznych*. Warszawa, Wydawnictwo PWN.
Matusewicz C. (1975), *Psychologia wartości*. Warszawa-Poznań, Lubelskie Towarzystwo Naukowe.
Melosik Z. (2007), *Teoria i praktyka edukacji wielokulturowej*. Kraków, Oficyna Wydawnicza „Impuls".
Nietzsche F. (1904), *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Tłum. L. Staff. Warszawa, Wydawca Zielona Sowa.
Nowak M. (2000), *Podstawy pedagogiki otwartej*. *Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Lublin, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
Nowak M. (2010), *Osoba i wartość w pedagogice ogólnej*. W: M. Nowak, P. Magier, I. Szewczak, *Antropologiczna pedagogika* ogólna. Lublin, Wydawnictwo KUL.
Okoń W. (2007), *Nowy słownik pedagogiczny*. Warszawa, Wydawnictwo Akademickie Żak.
Olechnicki K., Załęcki P. (1998), *Słownik socjologiczny*. Toruń, Wydawca Graffiti BC.
Orlik P. (1995), *Fenomenologia świadomości aksjologicznej* (*Max Scheler – Dietrich von Hildebrand*). Poznań, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
Ossowski S. (2000), *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
Ostasz L. (2009), *Czym są wartości. Zarys aksjologii*. Olsztyn, Wydawnictwo UWM.
Ostrowicka H. (2012), *Urządzanie młodzieży. Studium analityczno-krytyczne.* Kraków, Oficyna Wydawnicza „Impuls".
Ostrowicka-Miszewska H. (2006), *„Jak porcelana rzucona o beton…" Dyskursy o młodzieży, polityce i polityce młodzieży*. Kraków, Oficyna Wydawnicza „Impuls".
Ostrowska K. (1994), *W poszukiwaniu wartośc*i. Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
Ostrowska U. (2006), *Aksjologiczne podstawy wychowania*. W: B. Śliwerski, *Pedagogika*. Tom 1, Gdańsk, Wydawnictwo GWP.
Pawlica J. (1990), *Próba rekonstrukcji i „przekraczanie" aksjologii Romana Ingardena*. Studia Filozoficzne 2-3, Kraków.
Podgórski R.A. (2006), *Socjologia: wczoraj, dziś, jutro*: *kompendium wiedzy socjologicznej*. Rzeszów, Wydawnictwo Oświatowe FOSZE.
Podgórski R.A. (2008), *Homo socjologicus w strukturze wartości*. Rzeszów, Wydawnictwo FOSZE.
Przecławska A. (red.) (1996), *Pedagogika społeczna*. *Kręgi poszukiwań*. Warszawa, Wydawnictwo Akademickie Żak.
Przetacznik-Gierowska M., Tyszkowa M. (1996), *Psychologia rozwoju człowieka. Zagadnienia ogólne*. Warszawa, Wydawnictwo PWN.
Puzynina J. (1997), *Słowo-wartość kultura*. Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL.
Reber A.S., Reber E.S. (2005), *Słownik psychologii*. Wydanie polskie I. Kurcz, K. Skarżyńska (red.), Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Sarzała D.M. (2000), *Wychowanie do wartości w dobie pluralizmu*. Wychowawca 9 (93), Kraków, Polskie Stowarzyszenie Nauczycieli i Wychowawców.
Scheler M. (1925), *Die Formen des Wissens und die Bildung.* W: A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa, Wiedza Powszechna, seria: Myśli i Ludzie.
Scheler M. (1957), *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW, t. 10; Schriften aus dem Nechlass, Bern, wyd. 2. Tłum. A. Węgrzecki, *Scheler*. Warszawa, Wiedza Powszechna, seria: Myśli i Ludzie.
Scheler M. (1966), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW, t. 2, wyd. 5, Bern-Monachium. W: A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, Wiedza Powszechna, seria: Myśli i Ludzie.
Scheler M. (1980), *Istota i formy sympatii,* Warszawa, Wydawnictwo PWN.
Scheler M. (1987), *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa, Wydawnictwo PWN.
Scheler M. (1988), *Dobra a wartości*. W: W. Galewicz, *Z fenomenologii wartości*. Kraków Wydawnictwo PAT.
Scheler M. (1997), *Resentyment a moralność*. Warszawa, Wydawnictwo Aletheia.
Siemianowski A. (1995), *Szkice z etyki wartości*. Gniezno, Wydawnictwo Gaudentinum.
Sillamy N. (1994), *Słownik psychologii*. Przeł. K. Jarosz, Katowice, Wydawnictwo Książnica.
Simmel G. (2007), *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne.* Tłum. M. Tokarzewska, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN.
Slany K. (2008), *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*. Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS.
Stróżewski W. (2002), *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*. Kraków, Wydawnictwo Znak.
Szacka B. (2003), *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa, Oficyna naukowa m.
Szczepański J. (1963), *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa, Wydawnictwo PWN.
Szulakiewicz M. (2002), *Filozofia jako dialog. Nadzieje i złudzenia nowego myślenia.* W: J. Baniak (red.), *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*. Poznań, Wydawnictwo UAM.
Szymański M.J. (1998), *Młodzież wobec wartości. Próba diagnozy*. Warszawa, Wydawnictwo IBE.
Szymczyk L. (2010), *Rodzina jako wartość w wychowaniu dzieci w wieku przedszkolnym.* W: M.E. Ruszel (red.), *Rodzina – wartości – przemiany.* Wydawca: Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli, Stalowa Wola-Rzeszów.
Śpiewak A. (1982), *Wybrane problemy teorii wartości*. W: J. Lipiec (red.), *Człowiek i świat wartości*. Kraków, Krajowa Agencja Wydawnicza.
Świda-Ziemba H. (1999), *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*. Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
Świda-Ziemba H. (2005), *Młodzi w nowym świecie*. Kraków, Wydawnictwo Literackie.
Tischner J. (1982), *Etyka wartości i nadziei*. W: D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner (red.), *Wobec wartości*. Poznań, Wydawnictwo W Drodze.
Tischner J. (1982), *Wobec wartości*. Poznań, Wydawnictwo W Drodze.
Tischner J. (1993), *Myślenie według wartości*. Kraków, Wydawnictwo Znak.

Trempała J. (2000), *Modele rozwoju psychicznego. Czas i zmiana*. Bydgoszcz, Wydawnictwo Uczelniane Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego.

Wadowski J. (2004), *Wglądy intuicyjno-intelektualne jako próba odkrywania dialogiczności bytu osobowego.* W: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu. Między akceptacją i odrzuceniem: rola dialogu w życiu ludzi.* Tom 2, Poznań, Wydawnictwo UAM.

Węgrzecki A. (1975), *Scheler*. Warszawa, Wiedza Powszechna, seria: Myśli i Ludzie.

Węgrzecki A. (1995), *Przedmowa*. W: M. Scheler, *Problemy religii*. Kraków, Wydawnictwo Znak.

Więckiewicz B. (2010), *Zmiana wartości dziecka w rodzinie w procesie przemian społeczno-gospodarczych.* W: M. E. Ruszel (red.), *Rodzina – wartości – przemiany.* Stalowa Wola-Rzeszów, Wydawca: Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli.

Wojciechowska J. (2005), *Okres wczesnej dorosłości. Jak rozpoznać ryzyko i jak pomagać*. W: A. Brzezińska, *Psychologiczne portrety człowieka. Praktyczna psychologia rozwojowa*. Gdańsk, Wydawnictwo GWP.

Wojtyła K. (1991), *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin, Wydawnictwo KUL.

Woleński J., Hartman J. (2008), *Wiedza o etyce*. Warszawa-Bielsko-Biała, Wydawnictwo PWN.

Zamorski J. (2010), *Wartość sakramentu pokuty w procesie przemian społeczno-gospodarczych* W: M. E. Ruszel (red.), *Rodzina – wartości – przemiany*. Stalowa Wola-Rzeszów, Wydawca: Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli.

Zwoliński A. (1998), *Obecność wartości chrześcijańskich*. Wychowawca 4, Kraków, Wydawca Polskie Stowarzyszenie Nauczycieli i Wychowawców.

Pozycje internetowe

Arnett J.J. (2000), *Emerging Adulthood. A Theory of Development From the Late Teens Through the Twenties*. W: American Psychologist, American Psychological Association, http://www.jeffreyarnett.com.

Arnett J.J. (2004), *Emerging Adulthood*: *The Winding Road from Late Teens through the Twenties*, Oxford University Press, 2004, www.jeffreyarnett.com.

Arnett J.J. (2011), *Emerging Adulthood(s). The Cultural Psychology of a New Life* Stage W: Arnett Jensen L (red.), *Bridging Cultural and Developmental Approaches to Psychology. New Syntheses in Thoery*, *Research, and Policy*, Oxford – www. jeffreyarnett.com, strona dostępna dn. 02.08.2013.

Boguszewski R. (opr.) (2006), *Co jest w życiu najważniejsze*. *Komunikat z badań*. CBOS, Warszawa, maj, www.cbos.pl., strona dostępna dn. 19.04. 2014

Boguszewski R. (opr.) (2013a), CBOS, *Wartości i normy*, Warszawa, sierpień, www.cbos.pl, strona dostępna dn. 07.04.2014.

Boguszewski R. (opr.) (2013b), CBOS, *Osoby niewierzące w Polsce – kim są oraz jakie uznają normy i wartości*, Warszawa, październik, www.cbos.pl, strona dostępna dn. 03.04.2014.

Boguszewski R. (opr.) (2014a), *Religijność polskiej wsi.* Warszawa, styczeń, www.cbos.pl, strona dostępna dn. 20.04.2014.

Boguszewski R. (opr.), (2014b), *Religijność a zasady moralne.* Warszawa, luty www.cbos.pl, strona dostępna dn. 21.04.2014.

Bortkiewicz B., http://www.przewodnik katolicki.pl/nr/przy_bramie_kosciola/slowniczek_pojec_etycznych_analiza.html, strona dostępna dn. 08.12.2014.
Hipsz N. (opr.) (2013), CBOS, *Wykształcenie ma znaczenie?* Warszawa, lipiec www.cbos.pl, strona dostępna dn. 05.04.2014.
http://www.filozofia-moja.republika.pl/scheler.pdf, strona dostępna dn. 11.02.2014.
http://www.jeffreyarnett.com, strona dostępna dn. 15.02.2014.
Orlińska J. (opr.) (2013), CBOS, *Wartości i normy*, Warszawa, czerwiec www.cbos.pl, strona dostępna dn. 15.04. 2014.
Sęk A. (opr.), (1999), *Plany, dążenia i aspiracje życiowe młodzieży. Komunikat z badań*. CBOS, Warszawa, czerwiec, www.cbos.pl, strona dostępna dn. 22.04.2014.
Szafraniec K. (aut.), Boni M. (red.), (2011), *Młodzi 2011*. Warszawa, Wydawca: Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, www.kprm.gov.pl, strona dostępna dn. 28.03.2014.

Aneks

Wykaz rysunków, schematów, tabel i wykresów

Rysunek 1. Hierarchia wartości według D. Hildebranda 40
Rysunek 2. Hierarchia wartości według R. Ingardena 41
Rysunek 3. Hierarchia wartości według M. Schelera 64

Schemat 1. Podstawa teoretyczna publikacji 11
Schemat 2. Relacyjne sposoby porządkowania wartości 21
Schemat 3. Zestawienie teorii M. Schelera 70
Schemat 4. Koncepcja zadania rozwojowego według R. Havighursta 74

Tabela 1. Hierarchia wartości studentów 88
Tabela 2. Stosunek studentów do wartości hedonistycznych (steny) 89
Tabela 3. Stosunek studentów do wartości witalnych (steny) 90
Tabela 4. Stosunek studentów do wartości estetycznych (steny) 91
Tabela 5. Stosunek studentów do wartości prawdy (steny) 92
Tabela 6. Stosunek studentów do wartości moralnych (steny) 93
Tabela 7. Stosunek studentów do wartości świętych (steny) 94
Tabela 8. Hierarchia wartości studentów a płeć 96
Tabela 9. Hierarchia wartości studentów a miejsce zamieszkania 97
Tabela 10. Hierarchia wartości studentów a wykształcenie rodziców 98
Tabela 11. Hierarchia wartości studentów a sytuacja materialna 100
Tabela 12. Hierarchia wartości studentów a stan cywilny 100
Tabela 13. Hierarchia wartości a intensywność praktyk religijnych 101
Tabela 14. Hierarchia wartości a rok studiów 103

Wykres 1. Stosunek studentów do wartości (w procentach, steny) 95

Zmienna główna i zmienne cząstkowe przyjęte w badaniach

Tabela 1a. Schemat zmiennej głównej i zmiennych cząstkowych

Zmienna główna
Świat wartości studentów

Zmienne cząstkowe
Podskale wartości: – hedonistycznych, – witalnych, – estetycznych, – prawdy, – moralnych – świętych

Źródło: opracowanie własne

Zmienne socjodemograficzne przyjęte w badaniach

Tabela 2a. Schemat zmiennych socjodemograficznych

Zmienne socjodemograficzne
płeć miejsce zamieszkania wykształcenie rodziców sytuacja materialna intensywność praktyk religijnych stan cywilny rok studiów

Źródło: opracowanie własne

Tabela 3a. Schemat zależności pomiędzy problemami badawczymi a zmiennymi i wskaźnikami

Podskala wartości	Wskaźnik
Hedonistycznych	• dostatnie życie • miłość erotyczna • posiadanie • przyjemność • radość życia • wygoda • wypoczęcie • życie pełne wrażeń
Witalnych	• odporność na zmęczenie • siła fizyczna • sprawność • sprężystość ciała • umiejętność znoszenia chłodu • umiejętność znoszenia głodu
Estetycznych	• elegancja • gustowność • harmonia • ład rzeczy • proporcjonalność kształtów • regularność rysów • uporządkowanie
Prawdy	• inteligencja • logiczność • mądrość • obiektywność • otwarty umysł • rozumienie • szerokie horyzonty umysłowe • wiedza
Moralnych	• dobroć • honor miłość • bliźniego • pokój • pomaganie innym • prawdomówność • rzetelność • szczerość • uczciwość • życzliwość • uprzejmość

cd. tab. 3a

Świętości Świeckich	• kraj • naród • niepodległość • ojczyzna • państwo • patriotyzm
Świętości Religijnych	• Bóg • wiara • zbawienie • życie wieczne
Sprawność i Siła Fizyczna	• siła fizyczna • sprawność • sprężystość ciała
Wytrzymałość	• odporność na zmęczenie • umiejętność znoszenia chłodu • umiejętność znoszenia głodu

Źródło: opracowanie własne

Tabela 4a. Wykaz kierunków studiów objętych badaniem

NAZWA ZESPOŁU KIERUNKÓW STUDIÓW	KIERUNEK STUDIÓW
Zespół Kierunków Studiów Humanistycznych	Historia Kulturoznawstwo
Zespół Kierunków Studiów Przyrodniczych	Geografia Biologia
Zespół Kierunków Studiów Matematycznych-Fizycznych-Chemicznych	Matematyka Fizyka
Zespół Kierunków Studiów Rolniczych, Leśnych i Weterynaryjnych	Rolnictwo Ochrona środowiska
Zespół Kierunków Studiów Medycznych	Fizjoterapia Ratownictwo
Zespół Kierunków Studiów Wychowania Fizycznego	Turystyka i rekreacja Wychowanie fizyczne
Zespół Kierunków Studiów Technicznych	Elektronika i telekomunikacja Informatyka

cd. tab. 4a

Zespół Kierunków Studiów Ekonomicznych	Zarządzanie Finanse i rachunkowość
Zespół Kierunków Studiów Społecznych i Prawnych	Administracja Praca socjalna
Zespół Kierunków Studiów Artystycznych	Edukacja artystyczna w zakresie sztuki muzycznej Wokalistyka Instrumentalistyka

Źródło: opracowanie własne