

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

O WARTO CI YCIA - WZGL DNEJ I BEZWZGL DNEJ

1. Warto wzgl dna. Sprecyzujmy na wst pie, co wła ciwie ma si na my li mówi c, e co ma „warto wzgl dn ”, albo przeciwnie, „bezwzgl dn ”. Nie b dzie to definicja tej opozycji, lecz jedynie jej obja nienie, zwane te czasem definicj cz stkow .

Otó mówimy, e co ma warto wzgl dn , gdy maj dla jednej osoby, a nie ma dla drugiej. Ma za warto bezwzgl dn , gdy maj dla ka dego.

(Mo na by tu rozwa a tak e inn relatywizacj warto ci - nie do osoby, lecz do czasu: czy co ma dla kogo warto zawsze, czy tylko niekiedy, raz ma, raz nie. Tak np. bilet do kina ma dla mnie warto , gdy si tam wybieram; inaczej nie. Tej relatywizacji nie b dziemy jednak rozpatrywali.)

2. Ontologia warto ci. Ontologicznie warto ci s to pewne stany rzeczy, a ci lej - istnienie pewnych stanów rzeczy. Same te stany jako czyste mo liwo ci nazwiemy wtedy za Henrykiem Elzenbergiem „warto ciotwórczymi”. Tak wi c warto to istnienie pewnego wartociotwórczego stanu rzeczy.

Mo na teraz rzec: stan rzeczy S ma warto wzgl dn zawsze i tylko, gdy ma warto dla pewnej osoby X, nie maj c jej zarazem dla jakiej innej osoby Y. I podobnie: stan rzeczy S ma warto bezwzgl dn zawsze i tylko, gdy ma warto dla ka dej osoby X. Mówimy wtedy, e ma „warto ” po prostu.

Tak np. blisko Małgosi ma warto dla Jasia, gdy j kocha. Nie b dzie natomiast miała warto ci dla Stasia, którego owa Małgosia obchodzi tyle, co zeszłoroczny nieg. Powiemy wtedy, e blisko Małgosi ma warto wzgl dn - bo nie dla ka dego. (Powiemy te krócej, cho nie ci le i myl co, e to sama Małgosia jest warto ci wzgl dn .) Za-

uwa my, e zamiast stanu rzeczy, jakim jest „blisko Małgosi” - czyli tego, e jest ona gdzie w pobli u - mo na by rozpatrywa tu równie dobrze stan rzeczy, jakim jest „ycie Małgosi”, czyli to, e jest ona w ogóle gdzie na wiecie. Jej ycie ma wtedy tak samo warto jedynie wzgl dn , jak jej blisko .

Inaczej jest np. z obecno ci tlenu w atmosferze. Ta ma warto i dla Jasia, i dla Stasia, i dla ka dego w ogóle. Tak wi c obecno tlenu jest tu warto ci bezwzgl dn , a blisko Małgosi - tylko wzgl dn .

(Zauwa my, e obecno tlenu nie wymaga, jako warto , relatywizacji nie tylko do osoby, lecz i do czasu: jest warto ci dla ka dego i zawsze. Inaczej jest z Małgosi : jej blisko straci dla Stasia sw warto , gdy tylko kocha j przestanie. A nawet stanie si dla niego antywarto ci , je eli mu ju obrzydła - co si czasem zdarza.)

3. Formuła humanizmu. Niektórzy - dzi nawet liczni - lubi powtarza , e „ycie jest warto ci najwy sz ”. (Albo „nadrz dn ”, co jednak znaczy b d to samo, b d nie znaczy nic, pełni c jedynie funkcj retorycznego ozdobnika.) Formuła ta jest wi c wyrazem pewnej etyki abstrakcyjnej: hasłem czy zawołaniem, jednocz cym pewn gromad ludzk w jakich jej wspólnych zachowaniach. Formuła ta jest zawołaniem bojowym tak zwanego „laickiego humanizmu” (zwanego te „nowoczesnym” albo „globalnym”). Jaki jest jej sens?

4. Warto najwy sza. Zauwa my najpierw, e „warto najwy - sza” te mo e by wzgl dna lub bezwzgl dna. Istnienie pewnego stanu rzeczy S jest warto ci najwy sz wzgl dn , gdy np. jest warto ci najwy sz dla mnie, ale nie dla ciebie; a bezwzgl dn , gdy jest warto ci najwy sz dla ka dego.

5. Operacyjny sens „humanizmu”. Zauwa my, jaki jest sens operacyjny owej „humanistycznej” formuły: co znaczy ona praktycznie - a wi c jako reguła czyjej etyki konkretnej. Sens ten jest nast puj cy: stan rzeczy S jest dla osobnika X warto ci najwy sz zawsze i tylko, gdy dla zrealizowania go osobnik ów gotów jest po wi ci dosłownie wszystko inne. (A wi c np. sw wygod i bezpiecze stwo, cały swój maj tek, przyszło swój i swoich bliskich itp.)

Warto ci najwy sze wzgl dne bywaj ró ne. Warto ci tak mog by pieni dze, mo e by sława lub zemsta; mo e ni by opinia rodo-

wiska, albo działka narkotyku czy butelka wódki (lub ci lej: stan narkotycznego odurzenia czy upojenia alkoholowego).

6. Pytanie do „humanisty”. Gdy „nowoczesny humanista” o wiad-
cza, e dla niego warto ci najwy sz jest ycie, powstaje od razu pyta-
nie, na które odpowiada bardzo niech tnie, traktuj c je wr cz jako nie-
takt. Pytanie to brzmi: czyje ycie jest dla ciebie, Humanisto, warto-
ci najwy sz , tzn. dla czyjego ycia gotów jeste naprawd po wi ci
dosłownie wszystko inne?

Łatwo wida , e nie o ka de ycie tu chodzi. Przekona si o tym
mo na chocia by w rze ni, zwanej dzi z humanistyczna „zakładem
mi snym”. ycie jakiegokolwiek zwierz cia nie jest wi c formuł hu-
manisty obj te: mówi c „ ycie”, my li on zawsze tylko „ ycie ludzkie”.

7. Humanizm a antropotelizm. Tu dygresja. Ojciec Boche ski
uwa a w swoich *Stu zabobonach* (Kraków 1992, 2. wyd., s. 141), e
okrucie stwa wobec zwierz t powinni my unika „nie ze wzgl du na
same zwierz ta, ale dlatego, e okrucie stwo wobec nich prowadzi do
okrucie stwa wobec ludzi”. Do wiadcze medycznych i farmakologicz-
nych na zwierz tach do okrutnych najwyra niej nie zalicza, je eli tylko
„zdaniem wszystkich znawców” oka si one „nieodzowne”. Gdy wi c
ten warunek jest spełniony, mo na z czystym sumieniem dr czy zwie-
rz ta dowolnie.

Jak wida , Boche ski - sk din d do „humanizmu” nastawiony nader
krytycznie - tutaj staje na jego gruncie. Słusznie pisze Elzenberg: „Wy-
raz *humanizm* w uj ciu, w jakim si go dzi najcz ciej spotyka, oznacza
do brutalny antropocentryzm, albo, jeszcze lepiej, antropotelizm”
{*Kłopot z istnieniem*, 7. IV. 1955). Najzwi lej mo na go wyrazi tak:
„dopuszczalne jest wszystko, co słu y człowiekowi”.

Przeciwnik “humanizmu” powiedziałyby, e jednak nie wszystko.

Jak si maj do siebie owa dwa „humanistyczne” hasła? By mo e,
s sobie równowa ne: „wszystko jest dopuszczalne, co słu y danemu X-
owi” zawsze i tylko, gdy „owo X jest warto ci najwy sz ”. Implikacja z
prawej do lewej zachodzi na pewno. Gdyby bowiem co , co słu y X-
owi, było jednak niedopuszczalne, znaczyłoby to, e narusza jak inn
warto Y-grek, owemu X-owi nie podporz dkowan ; to za znaczyłoby
z kolei, e X nie jest warto ci najwy sz . (Czy natomiast zachodzi tu

równie implikacja z lewej do prawej, tego nie sposób rozstrzygnąć od ręki.)

W tym - mówiąc za Elzenbergiem - do brutalnym antropotelizmie Bocheński popada zresztą w niekonsekwencję. Wcześniej bowiem - w haśle „humanizm” (j.w., s. 56-59) - zajął stanowisko naturalistyczne, oświadczając: „człowiek nie jest czym szczególnym w świecie, ale po prostu częścią przyrody”; co więcej, „nie ma żadnej zasadniczej różnicy między ludźmi a wyszymi zwierzętami”. Cóż jednak może być wtedy usprawiedliwieniem dla tego „nieodzownego” drżenie zwierzęt przez nas, np. myszy albo reżusów? Nic prócz prawa dżungli: nic prócz tego, że jesteśmy od nich silniejsi, albo chytrzejsi.

Pogląd Bocheńskiego zmieniały się, ale w złym kierunku: od scholastyki i tomizmu ku pozytywizmowi, by skończyć na naturalizmie. A naturalizm konsekwentnie utrzymać się nie da.

8. Różne wersje „humanizmu”. Przypuśćmy, że jestem globalnym humanistą i oświadczam: „ycie jest dla mnie wartością najwyższą”. (W istocie nie „ycie”, lecz przedłużanie życia; ale wtedy rodzi się kłopotliwe pytanie: „o ile” - o rok, o miesiąc, czy o kwadrans?) Oświadczylem tym samym, że dla przedłużenia życia gotów jestem poświęcić wszystko, kaźdą inną wartość. Przypuśćmy ponadto, że zadano mi tamto nietaktowne pytanie: przedłużanie czyjego życia masz tu na myśli, życia jakiego konkretnie człowieka?

Możliwe są trzy odpowiedzi:

- a) najwyższą wartością jest dla mnie przedłużanie mojego życia;
- b) najwyższą wartością jest dla mnie przedłużanie życia tej a tej osoby, wskazanej z imienia i nazwiska;
- c) najwyższą wartością jest dla mnie przedłużanie życia kaźdego człowieka (albo kaźdego z tej oto wskazanej grupy lub kategorii osób).

Rozważmy te odpowiedzi po kolei.

9. Wersja autocentryczna. Odpowiedź (a) ma jasny sens: jest deklaracją egocentryzmu, albo może lepiej „autocentryzmu”. KOCZAM SIĘ - taki napis ujrzałem kiedyś na ciemnej ścianie budynku wypisany na ółto literami metrowej wysokości. Sam jestem sobie najwyższą wartością. (Autocentryzm jest słabszą odmianą egocentryzmu. Autocentryk interesuje się tylko sobą i swoimi sprawami, ale

dobrze rozumie, e inni interesuj si czym innym. Egocentrykowi natomiast nie przyjdzie w ogóle do głowy, by inni mogli si interesowa czym innym ni on i jego sprawy.)

Autocentryzm nie musi by absolutny. Deklaruj cy go zgłasza jedynie, e dla zachowania własnego ycia gotów jest w razie potrzeby powi ci wszystko inne - z yciem ka dego innego człowieka z osobna i wszystkich ich razem wł cznie. (Por. tutaj przejmuj ce samowiedz wyznanie autocentryka Elzenberga¹ w jego *Kłopotcie* z 12.XI.1930.) „W razie potrzeby”; - gdy za jej nie ma, gotów jest równie powi ci co dla drugich: cz swego czasu, wygody, pienia, uwagi; prócz ycia, rzecz jasna. Autocentryk nie musi by egoist , tzn. osobnikiem, który si tylko o siebie troszczy. Autocentryk troszczy si tak e o innych - umiarkowanie.

Przy odpowiedzi (a) mieliby my wi c równo : humanizm - autocentryzm. Formuła humanizmu jest wtedy po prostu wykrzyknikiem, w którym wyraża si bezgraniczne i bezwarunkowe pragnienie ycia, ycia za ka d cen . (Pewna wokalistka obwieszcza w radiu z nut hysterii: „Kocham ci , ycie! Kocham ci , kocham ci , ... !!!”. O to im chodzi.)

10. Wersja heterocentryczna. Odpowied (b) nie ma z „humanizmem” nic wspólnego. Gdy bra j serio, nie jako czcze gadanie, to wyraża si w niej czyja wola powi cenia, płyn ca nie z miło ci ycia, lecz z miło ci do drugiej osoby - miło ci na tyle bezgranicznej, e w jej oczach ycie owej osoby jest wa niejsze ni własne.

Antropologicznie odpowied (b) wyraża postaw heterocentryzmu, czyli tak , przy której centrum aksjologiczne czyjego ycia le y poza nim samym. A ci lej: wyraża pewn odmian heterocentryzmu, bo owym zewn trznym centrum nie zawsze musi by jaka osoba, tzn. jej dobro i trwanie. (W przypadku granicznym owo centrum mo e stanowić tylko pami po osobie.)

11. Wersja uniwersalistyczna. Przyjrzyjmy si teraz odpowiedzi (c). Globalny humanista pewnie za ni by optował, jako najdokładniej wyrażaj c jego intencje. Dla humanisty najwysz warto ci jest ka dy człowiek dzisiaj yj cy - i tylko taki. O zmarłych, ani o jeszcze nie

¹ Autocentryka, którego ostry intelekt wci go z przyrodzonego autocentryzmu wytr cał, przywracaj c obrazowi wiata obiektywne proporcje.

narodzonych, cho by nawet ju pocz tych, humanista si nie troszczy. Jego humanizm jest prezentystyczny.

Łatwo dostrzec, e odpowiedzi (c) nie mo na bra dosłownie. Na ziemi yje obecnie sze miliardów ludzi. Gdybym ycie ka dego z nich uznawał za warto dla mnie najwy sz , to miałbym mrowie warto ci najwy szych! Tak oczywi cie nie mo e by , skoro warto najwy sza mo e by tylko jedna, albo mo e nie by jej wcale. (W tym drugim przypadku mamy system aksjologiczny bez warto ci najwy szej, bez wierzchołka; albo inaczej, mamy piramid warto ci ze ci tym wierzchołkiem.)

12. Uniwersalizm osłabiony. Humanista odpowie zapewne, e mówi c o yciu ludzkim jako „warto ci najwy szej” ma na my li nie tyle „najwy sz ” w ciśłym tego słowa znaczeniu, ile maksymaln ; to znaczy nie tak , która jest wy sza ni wszystkie inne, lecz jedynie tak , od której adna inna wy sz nie jest. A takich mo e by rzeczywi cie wiele - jak szczytów górskich równej wysoko ci, ponad które aden inny si nie wznosi.

Zmieniwszy jednak w ten sposób sens odpowiedzi (c), trzeba te zmieni odpowiednio jej sens operacyjny. Skoro „warto najwy sza” to teraz tylko tyle, co „warto maksymalna”, to okre lenie owo nie mo e ju oznacza warto ci, dla której zachowania gotowi my po wi ci dosłownie wszystko; oznacza jedynie tak , której dla niczego po wi ci nie wolno. W szczególno ci nie wolno nam po wi ca ycia jednego człowieka, by ratowa yciu drugiemu - tak e nie ycia własnego. Znaczyłoby to bowiem, e czyje ycie cenimy ni ej ni inne; nie ka de wi c ycie byłoby wtedy dla nas warto ci maksymaln . Dla nowoczesnego humanisty ka de ycie ludzkie jest równie cenne, nie wolno robi adnych ró nic.

Wida tutaj, e ów „humanizm” jest pewn postaci egalitaryzmu: „ty nie jest wart wi cej ni ja”; albo inaczej, „wszyscy my tyle samo warci”. Zgadza si to z jego historycznym rodowodem, którego pocz tek stanowi Rousseau.

13. Anizotropia emocjonalna. Egalitarny humanizm jest pewn ideologi . Głosi pewn zasad normatywn , któr chce narzuci instytucjonalnie komu tylko si da - np. całej Europie przez tzw. „Kart praw

podstawowych". (Paranoiczna wrogo do wszelkiego „rasizmu” i „dyskryminacji”, mająca już znamiona wdrożonego odruchu warunkowego na słowo, stanowi tu przykład pokazowy.) Zasada owa brzmi: „ycie ka dego ma być dla ciebie jednakowo cenne, adnych różniczyni tu nie wolno”.

Ideologia ta jest podejrzana. Jest bowiem niwelacyjna, a przez to - jak komunizm - przeciwna pewnym stałym właściwościom natury ludzkiej. Normalnie nie jest bynajmniej tak, że ycie ka dego człowieka jest nam równie cenne. Przeciwnie, ycie jednego jest nam ważniejsze niż drugiego, mające dla nas różną wartość. Zależy ona od czegoś, co można nazwać „odległości uczuciową” danej osoby od nas: od tego, na ile sprawy tej osoby w ogóle nas obchodzi. Im mniejsze nasze zaangażowanie w ycie danej osoby, tym jej odległość uczuciowa od nas większa. W ten sposób świat ludzki układa się wokół nas w coraz szerszych kręgach koncentrycznych; i ycie tego, kto stoi w kręgu dalszym, ma dla nas mniejszą wartość niż ycie tego, kto stoi w bliższym. Do miana wartości dla nas „najwyższej” może pretendować co najwyżej ycie tych, co stanowi krąg centralny; czyli tych, których ycie cenimy co najmniej na równi z własnym.

Nazwijmy właściwie nie opisaną przyrodzoną niejednorodność uczuciową świata ludzkiego jego „emocjonalną anizotropią”. Znacząca ona po prostu, że siła naszych uczuć zależy od tego, w którym kierunku się zwracają. Trudno więc o konstatację bardziej banalną niż owa anizotropia.

14. Humanistyczna izotropia. Emocjonalna anizotropia świata ludzkiego nie podoba się nowoczesnemu humanistom. Dąży on jako do ideału do tego, by wszelkie różnice uczuciowe między ludźmi rozpuściły się w jednorodnej „powszechnej uczliwości”. Jego ideałem byłby więc taki stan społeczeństwa, który stanowiłby coś w rodzaju emocjonalnej „mierci ciepłej”: wyrównanie wszelkich temperatur uczuciowych do redniej, gdzie nie ma ani wielkich miłości, nie wielkich nienawiści - nie ma zimna ani gorąca, jest tylko równomierne ciepło, alby przynajmniej niezbyt dotkliwy chłód.

Pomiędzy kwestią, skądinąd bardzo ważną, czy taki emocjonalnie izotropowy stan społeczny jest w ogóle możliwy w świetle tego, co wiadomo o naturze ludzkiej. Chodzi o coś innego. Od „humanisty” dzieli nas

głównie to, że jemu taka izotropia emocjonalna, takie „multikulturalne” zrównanie odległo ci uczuciowych zdaje się czymś po danym, a nam nie. Gdy niczyje życie nie jest mi cenniejsze ani ważniejsze od czyjegokolwiek innego, to każda jest mi wtedy mało ważna. Do wszystkich odnoszę się z tym samym zdawkowym uprzejmym, z jakiegoś stewarda odnoszącego się do pasażerów, a ekspedientki do klientów.

Ujmijmy to jeszcze inaczej. Gdy wartość każdego człowieka staje się dla nas jednakowa, to osoba staje się dla nas wartościowym wymiennikiem: każda jest równie dobra - nie b dzie ta, to b dzie inna, co za różnica. Każda jest tak samo wartościowym maksymalnym, więc bez szkody i bez problemu na go wymieni na kogokolwiek innego, równie cennego.

Nowoczesnemu humanistycznemu nieznane jest przywiązanie człowieka do człowieka, zwane także „wiernością”. Bo takie przywiązanie „dyskryminuje”, dzieli ludzi na „swoich” i „obcych”; i odmawia im jednakowego traktowania. Dla humanisty jest to *horrendum*.

15. Dwa utylitaryzmy. Fraza humanistyczna „życie ludzkie jest najwyższą wartością”, powtarzany często bezmyślnie, nie jest tylko retorycznym ozdobnikiem. Kryje się w nim - jak dawno wskazał gdzieś Ulrich Schrade - pewna aksjologia, z ducha utylitarystyczna i nadzwyczaj wrażliwa. (Tej trafnej uwagi nie potrafi teraz zlokalizować.)

Według w. Anzelmusa poruszenia duszy (*affectiones animae*) są wzbudzane przez dwojaki rodzaj wartości: przez to, co korzystne (*commodum*), albo przez to, co słuszne (*iustum*). Korzyść i interes to jedno: co jest w moim interesie zawsze i tylko, gdy jest dla mnie korzystne. Opozycji Anzelmusa odpowiada u Elzenberga opozycja wartości utylitarnej i perfekcyjnej. Dla utylitarysty wartość ostateczną jest zawsze ta pierwsza: co jest słuszne zawsze tylko o tyle, o ile w konkretnym rozliczeniu okazuje się dla nas korzystne.

Wartości utylitarne układają się w piramidę wyszych i niższych. Co jest jej wierzchołkiem, naszym interesem naczelnym? Fraza humanistyczna wskazywałaby, że „życie”. Przy bliższym wejrzeniu okazuje się jednak, że ta piramida ma dwa wierzchołki, jak szczyt Wysokiej w Tatrach. Ukazują się one np. w formule Seneki, według której dymy stałe do tego, by *esse et bene esse* - „być i dobrze się mieć”. (Albo u id -

cego za nim Schopenhauera: *zum Dasein und. Wohlsein* - do „bycia i dobrobycia”.)

Mamy zatem dwie warto ci utylitarnie ostateczne, nie zawsze da- j ce si z sob pogodzi . Gdy zmuszeni okoliczno ciami wybieramy jedn z nich, wskazujemy tym samym, która jest dla nas naprawd naj- wy sz : najwy sz według naszej yciowej etyki konkretnej, nie według deklarowanej przez nas etyki abstrakcyjnej. Czy jest ni ilo ycia („ y jak najdłu ej”), czy jako ycia („u y jak najwi cej”).

Istniej zatem dwie sprzeczne z sob postaci utylitaryzmu. Na- zwijmy je odpowiednio utylitaryzmem biotycznym oraz utylitary- zmem hedonicznym. Tylko pierwszy głosi, e „ ycie jest warto ci najwy sz ”. Dla drugiego ma ono warto tylko o tyle, o ile przyjem- no przewa a w yciu nad przykro ci : o ile jego bilans hedoniczny jest dodatni. Gdy staje si ujemny, warto ycia znika; a gdy przeradza si ono w czyste cierpienie, staje si antywarto ci . „ y , aby y - byle dłu ej” - nie warto. Utylitarysta hedoniczny ma swój honor.

Utylitarysta biotyczny jest bez honoru, i na tym polega wskazywana przez Schradego ukryta nikczemno jego aksjologii. Ka de sponiewie- ranie i upodlenie jest mu dobre, byle jeszcze troch po y - wszystko jedno jak i jakim kosztem. S np. trzy - i tylko trzy - zaj cia zarobkowe, które człowieka ha bi : ebractwo, nierz d i donosicielstwo. Ale nie dla biotycznego utylitarysty: je eli słu przedłu eniu ycia, to czemu nie? A ludo erstwo - zapytamy. Tak samo; je eli inaczej ycia przedłu y si nie da, to wolno i tak. I mo e nawet trzeba?

Słusznie wskazywał Schrade, e zasada „ ycie jest warto ci naj- wy sz ” to ideologia zniewolenia, doskonały instrument totalistycznego etatyizmu. Starczy zagrozi yciu jej wyznawcy, by skłoni go do zro- bienia wszystkiego, co chcemy. BiolatRIA wyra aj ca si w aksjologii biotycznego utylitaryzmu usprawiedliwia ka dy wyst pek i ka de łaj- dactwo. Dziwne, e jej wyznawcy tego nie widz . A mo e tylko tak udaj - w imi tej e aksjologii, która i takie udawanie usprawiedliwia („bo skoro słu y yciu ...”).

BiolatRIA ma swoje drugie dno, niech tnie pokazywane.

16. Warto wyró niona. Biolatrycznemu hasłu mo na jednak przydawa równie tre inn , całkiem przyzwoit i dorzeczn , cho myl co w nim wyra on ; a niezale n od wszelkiej biolatрии czy humanistycznych utopii. Jak przy interpretacji autocentrycznej, tak e wtedy chodzi tylko o ycie własne - ale inaczej.

Mówi c „ka demu jego własne ycie jest najwy sz warto ci ”, chcemy wówczas wypowiedzie my l nast puj c . Moje ycie nie jest warto ci bezwzgl dn , bo dla innych mało znaczy; mo e nawet dla wszystkich. Mówi wprawdzie co innego, ale to jest tylko takie gadanie; ich czyny pokazuj , co my l i czuj naprawd . Nie musi te ono - cho mo e - by warto ci dla mnie najwy sz , bo znane i wcale nie tak rzadkie s przypadki, e kto po wi cał swe ycie dla kogo lub czego ; miał wi c tamto ycie lub tamt spraw za warto wy sz ni ycie własne. Niew tpliwie natomiast moje ycie jest dla mnie w ród ogółu znanych mi warto ci warto ci wyró nion , niepodobn do adnej innej. Jest dla mnie warto ci *sui generis*, jedyn w swoim rodzaju. Drugiej takiej dla mnie nie znajd w całym wiecie. Jako warto jest ono dla mnie absolutnym unikatem.

Niełatwo powiedzie , na czym to wyró nienie polega, cho czuje je ka dy. Powiedzieli my ju , e nie polega na tym, by była to dla nas warto wy sza nad wszystkie inne - bo tak nie musi by . Jest to raczej co , co nie mie ci si w naszej ogólnej skali warto ci; co le y poza ni , czy obok niej - podobnie jak to, co w matematyce wyra a znak niesko czono ci , nie mie ci si w skali liczb, bo adn liczb nie jest.

Wyró nienie własnego ycia nie polega te na tym, by nasze ycie było dla nas warto ci bezwarunkow , czyli zachowuj c swój walor w ka dych okoliczno ciach; a wi c od nich niezale n . Dla niektórych ludzi wprawdzie tak rzeczywi cie jest, mo e nawet dla ogromnej wi kszoci - ale jednak nie dla wszystkich. Nie wszyscy s a takimi miłownikami własnego ycia. Jacqueline Kennedy, gdy j powiadomiono, e ma raka mózgu, tego dnia wydała przyj cie dla grona najbliższych przyjaciół, a nast pnego po egnąa si z yciem. Uznała najwyra niej, e w takiej sytuacji y dalej nie warto. Jej własne ycie było wi c dla niej, jak to dowodnie pokazała czynem, warto ci jedynie warunkow . Skoro za nie dla ka dego jego własne ycie ma warto

bezw warunkow , to znaczy, e w ród ogótu warto ci nie bezw warunkowo je ka demu wyró nia. Dla Jacqueline jej własne ycie było warto ci wyró nion , jak komukolwiek innemu; a jednak nie bezw warunkow .

W grubym przybli eniu ujmijmy rzecz tak: wyró nikiem własnego ycia jest tajemnica ludzkiego istnienia jako „bycia dla siebie”, *etre pour soi*. Istnienie to zawiera w sobie wol trwania, albo jak u Spinozy *ad no* , by *in suo esse perseverare*. Jest to siła pot na, której pokonanie - jak u Jacqueline - mamy słuszenie za akt heroizmu. Schopenhauer nazywał j „wol ycia” (*Wille zum Leben*), Bergson - „p dem yciowym” (*elan vital*), a Heidegger okre lał jako „zatroskanie” (*die Sorge*) o to, „by móc by w wiecie” (*um das In-der-Welt-sein-können*). Nie chodzi tu zatem o adne „ycie wieczne”, lecz o co elementarnego. Siłę tej dawał wyraz w swych poezjach Le mian, cho by w wierszu *Po co tyle wiec nade mn* .

To owa przemo na wola „trwania w wiecie” sprawia, i skłonni jeste my powtarza , e „ycie jest warto ci najwy sz”. Wol t uto samia si cz sto z instynktem samozachowawczym, sprowadzaj c j tak do naszej natury zwierzej. Instynkt ten jest bowiem mechanizmem biologicznym, który pcha nas jak ywioł do obrony i podtrzymywania własnego ycia. Cechuje on cały wiat zwierzej, wi c i nas jako jeden z gatunków. Ale instynkt ów nie wyczerpuje sprawy.

W ludzkiej woli trwania jest obok instynktu jeszcze co innego, co wykracza poza biologi . Instynkt samozachowawczy odzywa si jedynie wobec bezpo redniego zagro enia. Owa wola natomiast działa stale i zale y nie tyle od bezpo rednich dozna , co od wyobra ni i rozumu, oraz od antycypowanej w nich przyszłoci. Człowiek martwi si o sw przyszło , czego w zwierciu chyba nie ma. Wola trwania jest w nas obecna jako stałe „d enie poza horyzont”, wci dalej i dalej. Takie d enie nie płynie z ciała, lecz z ducha. Nie chodzi w nim te jedynie o samo przetrwanie biologiczne, lecz o ocalenie swojej formy egzystencji. Jak u Le miana: „tak si nie chce by czym innym, ni si było!”. Gdy owa forma egzystencji zostaje zburzona przez los, wola trwania ga nie. A jako wygasła, zdolna jest przemóc nawet ów ywiołowy instynkt ycia, działaj cy przeciw lepo dalej.

Każdy człowiek z konieczności stanowi ontologiczne centrum swojego świata, ale niekoniecznie jego centrum aksjologiczne. Pierwsze zależy od samego ustroju świata, drugie tylko od charakteru danego człowieka.

Summary

In the text *Life's Value - Relative or Absolute* I ask a question: **Is life the supreme value?** That claim is discussed and found wanting. As the main principle of utilitarianism it admits of two incompatible interpretations called here the “biotic” and the “hedonic” one, respectively - the former base and common, the latter noble and rare.