

T o m a s z K u b a l i c a

Otwarty system filozofii wartości w kontekście Heinricha Rickerta prymatu rozumu praktycznego

Słowa kluczowe: *aksjologia, autonomia, filozofia wartości, prymat rozumu praktycznego, H. Rickert, system filozoficzny*

1

Wraz z filozofią nowożytnego racjonalizmu pojawia się postulat filozofowania *more geometrico*. Oznacza on stosowanie metod matematycznych, takich jak dedukcja, w celu formułowania i udowadniania twierdzeń filozoficznych. Postulat ten znajdujemy już w *Rozprawie o metodzie* (1637) René Descartes’a, a czterdzieści lat później koncepcja ta zostaje szczegółowo rozwinięta przez Barucha Spinozę, który w swojej głównej pracy *Ethica more geometrico demonstrata* (1677) stara się przedstawić dedukcyjny system filozoficzny oparty na aksjomatach. Można powiedzieć, że odtąd zaczyna się nowy etap poszukiwania właściwej formuły systemu filozoficznego, którego echa odnajdujemy jeszcze długo później w idealistycznym systemie nauki przedstawionym w *Fenomenologii ducha* (1807) przez Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Stara się on wykazać, że prawda może istnieć jedynie w ujęciu systemu. W późniejszej *Logice* (1812) Hegel przekonuje, że metafizycznie rozumiana logika czystego

Tomasz Kubalica, Uniwersytet Śląski, Instytut Filozofii, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice;
e-mail: tomasz.kubalica@us.edu.pl, ORCID: 0000-0001-7585-7138.

Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”, nr projektu NPRH/U22/SP/0053/2023/12.

myślenia stanowi pojęciową podstawę systemu. Choć oczywiście system *more geometrico* Spinozy i system filozoficzny Hegla to jednak dwa odmienne podejścia do filozofii, które różnią się pod względem metod, celów i rezultatów, to jednak trudno przeoczyć, że mają one pewne punkty wspólne. Oba systemy filozoficzne zakładają możliwość rozumowego poznania rzeczywistości, oba dążą do stworzenia spójnego i uporządkowanego obrazu świata oraz oba wywarły znaczący wpływ na rozwój myśli filozoficznej.

W tym kontekście sytuuje się filozofia wartości (aksjologia) Heinricha Rickerta, w której podejmuje on refleksję nad otwartymi i zamkniętymi systemami filozoficznymi. Historycznym punktem odniesienia jego rozważań jest pojęcie systemu wykształcone przez niemiecki idealizm. U jego zarania znajduje się definicja systemu sformułowana przez Immanuela Kanta, dla którego stanowi on „jedność różnorodnych poznań podporządkowanych jakiejś idei”, będącej „rozumowym pojęciem formy całości, o ile przez [owo pojęcie] określony zostaje *a priori* zarówno obszar różnorodności, jak i wzajemne relacje części” (Kant 2013, s. 2, B 860). Podążając za Kantem, pojęcie systemu w centrum swojej *Teorii wiedzy* umieszcza Johann Gottlieb Fichte, łącząc je jednocześnie z uznaniem prymatu rozumu praktycznego (Siemek 1996, s. XV i n.). To połączenie odgrywa kluczową rolę w systemowej refleksji Rickerta. Dla pełnego obrazu nie można oczywiście pominąć wspomnianego już Hegla, który wiąże pojęcie systemu z kwestią dziejowości, próbując nadać mu bardziej dynamiczny charakter. W *Encyklopedii nauk filozoficznych* (1817) domaga się, aby filozofia miała charakter systemu. Podążając za problemami pozostawionymi przez idealizm niemiecki, Rickert uznaje prymat rozumu praktycznego w szeroko rozumianej logice (teorii poznania), co oznacza, że najważniejsza jest wola poznania prawdy, a nie sam system. W aksjologicznym ujęciu Rickerta ów prymat oznacza, że pierwszeństwo w strukturze filozoficznej analizy mają teoretyczne wartości poznawcze. Taka teoria poznania jest nie tylko teorią, lecz również podstawą dla zrozumienia wartości, co prowadzi do jej integracji z życiem praktycznym. Rickert akceptuje również wcale nie tak oczywiste założenie, że filozofia powinna mieć strukturę systemu, co dla niego oznacza system wartości.

Analiza prymatu rozumu praktycznego w filozofii Rickerta oraz jego podejścia do systemów otwartych i zamkniętych są niezwykle istotne dla współczesnej filozofii. W dobie postmodernizmu i pluralizmu filozoficznego, gdzie różnorodność perspektyw i sceptycyzm wobec wielkich narracji są na porządku dziennym, refleksja Rickerta może zaproponować cenne ujęcia i narzędzia do krytycznej analizy współczesnych tendencji filozoficznych. Jego przemyślenia mogą również przyczynić się do bardziej elastycznego i inkluzywnego podejścia do tworzenia systemów filozoficznych, które lepiej odpowiadają na obecne wyzwania.

Celem artykułu jest szczegółowa analiza prymatu rozumu praktycznego w kontekście koncepcji otwartego systemu filozoficznego. Zostaną zbadane następujące kwestie:

- 1) definicja i znaczenie prymatu rozumu praktycznego w myśli Rickerta,
- 2) porównanie koncepcji otwartych i zamkniętych systemów filozoficznych oraz ich krytyka,
- 3) znaczenie koncepcji Rickerta dla współczesnego myślenia filozoficznego.

Niniejszy artykuł ma na celu nie tylko zgłębienie filozofii Rickerta, ale także zainspirowanie dalszych badań nad możliwościami, jakie otwarte systemy filozoficzne mogą zaoferować w kontekście dynamicznie zmieniającego się świata.

2

Należyтым kontekstem prezentowanej tutaj analizy jest nie tylko tradycja myśli Kanta, lecz również filozofii wartości Wilhelma Windelbanda, od której Rickert częściowo odchodzi, stosując metodę transcendentalną do analizy wartości kultury (Rickert 2022, s. 526 i n.). Metoda transcendentalna polega najogólniej na badaniu warunków możliwości doświadczenia i poznania, lecz przez Rickerta zostaje zastosowana do badania warunków możliwości wartości kulturowych. Podstawowym założeniem Rickertowskiej refleksji jest przyjęcie, że w kulturze faktycznie pojawia się roszczenie do obiektywnej ważności obowiązującej dla wszystkich podmiotów. Na tej podstawie uznaje on, że „filozofia musi [...] odnaleźć wartości w historycznie danych dobrach kultury, aby następnie je uporządkować” (Rickert 1913, s. 298; Rickert 2024, s. 191)¹. Zadaniem filozofii jest zbadanie kultury jako miejsca, w którym realizowana jest ważność, i zestawienie różnych rodzajów roszczeń do obiektywnej ważności. Metoda transcendentalna służy realizacji tego filozoficznego zadania, jakim jest zbadanie uzasadnienia tych roszczeń oraz warunków ich ważności. Wstępnie filozofia tego rodzaju przeprowadza niesystematyczne zestawienia różnych obszarów ważności i dalej analizuje zawarte w ich intencjach roszczenia. Jednakże sama filozoficzna analiza nie jest wystarczająca, gdyż potrzebne jest ich uporządkowanie, czyli systematyzacja. Jej sedno Rickert oddaje następująco:

W systematyce filozoficznej wszystko, co jest jedynie historyczne, musi zostać unicestwione. [...] Będziemy zatem wyliczać różne obszary historycznego życia kulturowego w ich różnorodności, a najpierw musimy to zrobić niesystematycznie. Sama historia w swej istocie nie wchodzi w żaden system. Dopiero po jego ustaleniu można podjąć próbę zrozumienia części, które znaleźliśmy w obszarze historii jako człony systematycznej całości, i zadać pytanie, czy filozofia do tej pory próbowała choćby osiągnąć kompletność materiału (Rickert 1921, s. 322).

¹ W załączniku nr 1 zamieszczam przekład artykułu Rickerta *O systemie wartości* z 1913 roku, w którym szkicuje on podstawowe założenia swojego systemu, rozwinięte później między innymi w rozprawie *System der Philosophie* z 1921 roku. Cytując wspomniany artykuł Rickerta, podaję stronę oryginału oraz przekładu z załącznika.

Początkowe niesystematyczne wyliczenie obszarów ważności dostarcza treści do systematyzacji kultury. Systematyczna analiza wartości kulturowych ma doprowadzić do uzasadnionego, dobrze ugruntowanego systemu wartości, który przewyższy historyczne i hipotetyczne uwarunkowania etapu wstępnego. Rickertowskie podejście do problemu całości jawi się zatem jako postępowanie przeciwne w porównaniu do Hegla. Punktem wyjścia tego ostatniego była bowiem próba ujęcia absolutnej całości, w której poszczególne indywidua stanowią tylko części wspólnoty (Noras 2007, s. 117). Jednakże takie ujęcie systemu nie uwzględnia dynamicznego i często zrelatywizowanego sposobu kształtowania się wartości w kulturze. Zamiast tego Rickert proponuje system otwarty, który będzie bardziej elastyczny i lepiej dostosowany do zmieniających się wartości kulturowych.

Filozofia Rickerta adaptuje metodę filozofii transcendentalnej do badania dóbr kulturowych. W tych badaniach nauka jako jedno z takich dóbr staje się punktem wyjścia do szerszych analiz (Kubalica, Noras 2023, s. 64). W ten sposób przenosi on Kantowski transcendentalizm z czysto akademickiej sfery teoretycznego poznania na całą kulturę. Mimo to fundamentalnym założeniem pozostaje uznanie, że poznanie jest zawsze wartościowaniem. Rickert pisze: „poznanie, w jego immanentnym sensie logicznym, jest uznaniem wartości lub odrzuceniem antywartości, podczas gdy błąd musi być rozumiany jako odrzucenie wartości i uznanie antywartości” (Rickert 2022, s. 237)². W tym zakresie ontologia Rickerta pozostaje idealistyczna, to znaczy, że wartości mają status transcendentny, czyli wykraczający poza istniejącą realnie rzeczywistość psychiczno-fizyczną. Wartości składają się na osobne królestwo, którego składniki nie istnieją w sposób realny, lecz obowiązują irrealnie. Rickert początkowo przychylił się do stanowiska Windelbanda, ale stopniowo przekracza jego granice, zbliżając się do poglądów Maxa Schelera i Nicolaia Hartmanna. Odrzucając poglądy Windelbanda, Rickert uznaje, że „istnieje coś, co leży poza podmiotem i przedmiotem, dopóki widzi się w nich tylko realne przedmioty” (Rickert 1921, s. 102). Rickert uważa, że niezdolność odróżnienia bytu od sensu, egzystencji od znaczenia czy rzeczywistości od wartości jest źródłem wielu filozoficznych błędów i niejasności. W konsekwencji uznaje za konieczne pozytywne określenie dziedziny irrealności.

W refleksji Rickerta pojawiają się dwa kluczowe terminy: „wartość” i „ważność” (Kubalica, Noras 2023, s. 65–66). Wartości stanowią podstawę nie tylko filozofii praktycznej, lecz także teoretycznej, w której kluczową rolę odgrywa wartość prawdy (wartość logiczna). Określa on wartość w kontekście aktu wartościowania, który w swej genezie noetycznie wychodzi od zmysłowo realnego aktu psychicznego odczucia (*Gefühlen*) czy przyjemności (*Lust*), lecz

² Tu i w dalszych cytatach druk rozstrzelony występuje u Rickerta w oryginale.

musi go opuścić, by ująć irrealny sens prawdziwego twierdzenia (Rickert 1921, s. 123). Wartość jako taka nigdy nie jest rzeczywista; realne jest tylko odczucie wartości, a nie sama wartość przyjemności.

Rickert różni się od Windelbanda również w kwestii uznania wartości. Odrzuca pogląd, że ważność oznacza jedynie jej faktyczne uznanie (Kubalica, Noras 2023, s. 66). Rickert krytykuje Windelbanda i Brunona Baucha za to, że przypisują oni ważności jedynie faktyczny charakter. W filozofii Rickerta ważność jako wartość nie powinna być jedynie faktem. Podkreśla on, że poza wartością nie ma lepszego terminu dla ujęcia irrealności, jak „ważność”. Wprowadza kluczowe rozróżnienia między wartościami a ich realizacją w kulturze, transcendentalizmem a poznaniem teoretycznym oraz wartościami a ich ważnością. Jego koncepcje stanowią istotny wkład do aksjologii, oferując nowe perspektywy na zrozumienie i ocenę wartości w kontekście kultury i poznania.

Choć dla Rickerta wartości teoretyczne mają pierwszeństwo, to jednak uznaje on niezależność wartości ateoretycznych, gdyż ostatecznie nie można ich realizować środkami teoretycznymi lub naukowymi (Rickert 1921, s. 151–152). W związku z tym należy zgodzić się ze stwierdzeniem Christiana Krijnena, że Rickert ostatecznie skłania się tym samym ku stanowisku takich filozofów jak Georg Simmel, Max Weber czy Karl Jaspers (Krijnen 2001, s. 578). Należy jednak zaznaczyć, że wartości ateoretyczne mają wyraźnie słabszą pozycję w porównaniu z wartościami teoretycznymi, które jednak mogą być uzasadnione w ich obiektywnej ważności. Wartości ateoretyczne mogą zostać uzasadnione dopiero po przekształceniu w wartości teoretyczne, co jednak wiąże się z utratą ich ateoretycznej specyfiki. Wspomniana przewaga wartości teoretycznych nad ateoretycznymi jest oczywiście konsekwencją uznania prymatu rozumu praktycznego w teorii poznania. Jego podstawę stanowi przyjęcie założenia, że sens naszego postępowania zawsze polega na zajęciu stanowiska wobec określonej alternatywy między różnymi możliwościami, czyli na odniesieniu do wartości. Taka postawa typu „albo-albo” uobecnia się przede wszystkim w sądzie w sensie logicznym, który w pełni rozwija swój sens dopiero w wyraźnym potwierdzeniu lub zaprzeczeniu.

Akt sądu zatem [...] nigdy nie przybiera formy obojętnej refleksji [...], ale raczej wyraża aprobatę lub dezaprobatę, [...] alternatywn[e] zajęcie stanowiska wobec wartości (Rickert 2022, s. 233; skr. i popr. T.K.).

Zajęcie stanowiska wobec wartości lub antywartości jest wewnętrznym sensem aktu poznania zawartego w sądzie. Dlatego poznanie jest nierozzerwalnie związane z rozpoznaniem wartości, a tym samym obejmuje ono określone zachowanie praktyczne (Krijnen 2001, s. 461 i n.). Tym samym epistemologia zostaje ściśle powiązana z prymatem rozumu praktycznego i staje się podstawą nie tylko dla filozofii naukowej, lecz wręcz dla krytycznego idealizmu transcen-

dentalnego. To podejście – integrując całości naszego życia i światopoglądu – pozwala przezwyciężyć tradycyjną opozycję między teorią a praktyką (Rickert 2022, s. 523 i n.). Ta integracja ma zapewnić spójną interpretację życia właśnie dzięki uznaniu prymatu rozumu praktycznego, który nie jest postrzegany jedynie jako podzbiór ludzkiej zdolności, ale jako integralny aspekt rozumienia wartości i ich realizacji w życiu kulturowym. Epistemologia Rickerta pozwala na takie określenie relacji między teorią a praktyką, że oba obszary obiektywizacji są charakteryzowane w kategoriach wartości (Rickert 2022, s. 239–240, 357 i n.). Dzięki temu poznanie nie ma wyjątkowej pozycji w ludzkim życiu, podobnie jak praktyczne zachowanie traci swoją wyłącznie aktywną determinację. Oba są rodzajami zajmowania stanowiska w sprawie wartości. To oznacza, że stanowisko filozoficzne Rickerta wychodzi poza nowożytną perspektywę epistemologiczną i można je określić mianem stanowiska panaksjologicznego.

W aksjologii Rickerta centralne miejsce zajmuje pojęcie wartości, którego jednak nie ujmuje on wprost, lecz przez negację, jako to, czym wartości nie są. Rickert pisze:

[...] dobra i wartościowania nie są wartościami, lecz powiązaniem wartości z rzeczywistościami. Same wartości nie znajdują się więc ani w sferze realnych obiektów, ani w sferze realnych podmiotów. Tworzą one dla siebie królestwo, które leży poza podmiotem i obiektem, pod warunkiem, że słowa te są używane do myślenia tylko o realnościach (Rickert 2022, s. 246).

Wartość według niego obowiązuje zatem jako coś irrealnego i transcendentnego wobec immanentnej rzeczywistości, co oznacza, że wartości znajdują się w sferze niezależnej od realnych obiektów i aktów wartościowania (Kubalica 2009, s. 109–110). Wartości nie mogą być utożsamiane z pojęciem celu, ponieważ cele zakładają przedstawienie, które łączy w sobie wartość z rzeczywistością. Wartości jako takie nie muszą być już urzeczywistnione ani nie są konieczne związane z realnym aktem podmiotu; wartości są niezależne zarówno od aktu wartościowania, jak i od dóbr, które mogą być ich nośnikami. Rickert rozróżnia między wartością a wartościowaniem, przy czym wartościowanie jest aktem dokonywanym przez podmiot, podczas gdy wartości istnieją niezależnie od tych aktów. Podstawowe znaczenie ma również fakt, że wartość nie może być realną rzeczą. Tak rozumiane wartości nie istnieją, lecz właśnie obowiązują. Stanowią osobne królestwo, które leży poza realistycznie rozumianymi – podmiotem i obiektem. Wartości są więc idealistycznym fundamentem filozofii jako nauki o wartościach, która różni się od innych nauk właśnie przez swój przedmiot, jakim jest irrealna ważność, oraz przez analizę stanowiska podmiotu wobec tych wartości.

3

Jedną z podstawowych przesłanek Rickertowskiej filozofii wartości jest krytyka podejścia systemowego w filozofii. Swoje sceptyczne nastawienie wobec myślenia systemowego wyraża on w rozprawie *O systemie wartości* z 1913 roku, w której diagnozuje niedojrzałość podejścia systemowego wynikającą z wczesnego okresu rozwoju nauki nowożytnej, kiedy badacze nie zdawali sobie jeszcze w pełni sprawy ze złożoności życia. Stan wiedzy filozoficznej w odniesieniu do poznania całości życia Rickert komentuje następująco:

Dziś musimy być zadowoleni, jeśli uda nam się zobaczyć bogactwo życia z jak największej liczby stron i dotrzeć do czegoś przedostatecznego. Ponieważ filozofia – jak cała ludzka kultura – nieustannie się rozwija, idea systemu, który ma być zamknięty, zakłada wręcz nonsens (Rickert 1913, s. 295; Rickert 2024, s. 188).

Rickert krytykuje tradycyjną, zamkniętą systematyczność w filozofii, wskazując na konieczność otwartego systemu wartości, który uwzględnia nieustanny rozwój kultury i wiedzy. To oznacza, że filozofia ma na celu interpretację sensu ludzkiego życia na podstawie obowiązujących wartości, jakie są dostępne naszemu poznaniu w kontekście historycznego rozwoju.

Koncepcja systemu otwartego w filozofii wartości polega na połączeniu podejścia systematycznego z otwartością na nowe idee i rozwój (Rickert 1913, s. 297–300; Rickert 2024, s. 190–193). System otwarty nie jest zamkniętym i skończonym systemem, ale raczej ujęciem struktury wartości, która uwzględnia ciągłość i dynamiczny charakter życia kulturowego oraz filozoficznego. Główne założenia systemu otwartego można podsumować w następujący sposób. Po pierwsze, filozofia nie powinna dążyć do stworzenia ostatecznego i skończonego systemu. Zamiast tego powinna być otwarta na nowe idee i zmiany, które wynikają z rozwoju historycznego i kulturowego. System zamknięty, który nie uwzględnia nowych doświadczeń i wartości, staje się przestarzały i nieadekwatny. Po drugie, mimo że system filozoficzny powinien być uporządkowany i spójny, nie musi być zamknięty. Systematyka w filozofii może opierać się na zasadach, które przekraczają specyficzne konteksty historyczne, co pozwala na integrację nowych elementów bez naruszania wewnętrznej spójności systemu. Po trzecie, system filozoficzny powinien uwzględniać elementy ponadhistoryczne, które są uniwersalne i nie zależą od konkretnego momentu historycznego. Takie podejście pozwala na stworzenie struktury, która jest jednocześnie stabilna i otwarta na zmiany. Po czwarte, wartości można klasyfikować w sposób, który obejmuje zarówno historycznie ukształtowane grupy wartości, jak i nowe, emergentne wartości. Na przykład tradycyjny podział na wartości prawdy, dobra i piękna może być rozszerzony o nowe kategorie, które pojawiają się w miarę rozwoju kulturowego. Sam Rickert proponuje podział

wartości na logiczne, estetyczne, etyczne i religijne, co odpowiada czterem głównym dziedzinom życia kulturowego: naukowej, artystycznej, moralnej i religijnej. Ponadto porządkuje je według trzech poziomów doskonałości: nieskończonej totalności (dobra przyszłe), doskonałej partykularności (dobra teraźniejsze) i doskonałej totalności (dobra wieczne)³. Po piąte i ostatnie, system filozoficzny powinien być zorientowany na współczesność i odpowiadać na aktualne potrzeby i wyzwania. Poprzez świadome unikanie zamknięcia system pozostaje żywy i aktualny i jest w stanie adaptować się do nowych warunków i odkryć. Podsumowując, system otwarty w filozofii wartości to taki, który łączy uporządkowaną strukturę z elastycznością i otwartością na nowe idee i wartości. Dzięki temu filozofia może pozostawać dynamiczna i aktualna, nie tracąc przy tym swojej systematyczności i wewnętrznej spójności.

W 1921 roku Rickert publikuje przywoływaną już pracę *System der Philosophie*, która powtarza i rozwija szerzej zagadnienia znaczenia systemu filozoficznego dla ujęcia świata. Według niego filozofia jako nauka o naturze świata zależy od kontekstu systemu, w którym są prezentowane wyniki refleksji. Rickert twierdzi:

Tylko poprzez dążenie do systematycznej kompletności zyskujemy w filozofii naukowej szerokość widzenia, z której nie można zrezygnować, aby myśleć o świecie w jego totalności (Rickert 1921, s. VII).

System filozoficzny umożliwia kompleksowe i zorganizowane spojrzenie na świat, pozwalając na łączenie różnych elementów w spójną całość. Bez systemu filozoficzne myślenie pozostaje partykularne, co ogranicza możliwość pełnego zrozumienia wszechświata. Rickert uważa bowiem, że filozofia historycznie dążyła do systematyzacji myśli od czasów Platona, co pozwalało na rozwój szerokiego spojrzenia na różnorodne aspekty rzeczywistości. Dzięki systematycznej kompletności filozofia naukowa może unikać niebezpieczeństwa intelektualnego zawężenia i relatywizmu, a także promować szerokość widzenia. W opozycji do filozofii, w naukach szczegółowych pojedyncze wyniki badań są ważne same w sobie, aczkolwiek pełne zrozumienie wszechświata wymaga systematycznego podejścia. Nawet w nauce system pozwala na przekraczanie ograniczeń jednostkowych perspektyw i monistycznych punktów widzenia, oferując możliwość teoretycznego spojrzenia na całość świata. Systematyczne podejście umożliwia porównanie i integrację różnych wyników badań, co prowadzi do bardziej całościowego i relacyjnego zrozumienia rzeczywistości.

³ W centrum heterologii Rickerta znajduje się pojęcie „całkowicie ukończonej całości” (*voll-endliche Totalität*), które wskazuje na system przekraczający ramy czystej filozofii wartości i sugeruje system pozytywnie nieskończony, choć nie nieukończony (Rickert 1921, s. 351; Rickert 1913, s. 296; Rickert 2024, s. 189).

Jakie są główne cechy systemu otwartego? System otwarty stara się łączyć szerokość spojrzenia na świat i życie z podejściem systematycznym. Rickert mimo wszystko uważa, że jest to możliwe, twierdząc:

Nie ma żadnego powodu, który mógłby przeszkodzić filozofii w systematycznym postępowaniu, jeśli czyniąc to, dąży do tego, co można nazwać systemem otwartym (Rickert 1913, s. 296; Rickert 2024, s. 190).

Jeśli rzeczywiście jest to możliwe, to Rickert rozumie system otwarty w duchu Hartmannowskiego myślenia systematycznego. Tak rozumiany system otwarty łączy elementy historyczne z ponadhistorycznymi. Można zatem powiedzieć, że system otwarty w filozofii to taki system myślowy, który nie pretenduje do posiadania ostatecznej i niezmiennej prawdy. Jest on otwarty na nowe idee, odkrycia i krytykę. To oznacza, po pierwsze, że system otwarty może być nadal uzupełniany. System ten ewoluuje wraz z rozwojem wiedzy i nowych perspektyw. Po drugie, nie wyklucza on z góry innych możliwości interpretacji czy rozwiązań. Po trzecie, system taki bazuje na dialogu – zachęca do dyskusji i wymiany poglądów. Tak rozumiany system zwiększa elastyczność myślenia. Pozwala na adaptację do zmieniającego się świata. Stwarza przestrzeń dla nowych idei i odkryć. Jest bardziej odporny na błędy, ponieważ daje możliwość korekty na podstawie nowej wiedzy naukowej. System otwarty w filozofii to dynamiczny i elastyczny sposób myślenia, który zachęca do ciągłego poszukiwania wiedzy i zrozumienia. Jest to podejście, które pozwala lepiej zrozumieć złożoność świata i adaptować się do zmieniających się warunków.

Propozycja Rickerta sytuuje go pomiędzy sztywną koncepcją systemu zamkniętego a antysystemową afirmacją życia w wydaniu Friedricha Nietzschego (Rickert 1921, s. 1 i n.), Sørensa Kierkegaarda oraz ich epigonów (Rickert 1931, s. 38). Choć projekt systemu otwartego powstaje oczywiście w kontekście krytyki systemu zamkniętego, to jednak Rickert krytykuje również przekonania filozofii życia i myśli egzystencjalnej. Dostrzega w nich bowiem mocny rys „egocentryczno-romantyczny”, który sprowadza się do popierania braku zasad w myśleniu, oraz modną próbę porzucenia fundamentu spójnych pojęć na rzecz sposobu myślenia pozbawionego wszelkich schematów. Przejawem tego jest aforystyczny i fragmentaryczny charakter takiej filozofii.

Otwarty system wartości Rickerta ma jeszcze jedną charakterystykę, gdyż ukazuje różnorodność form wartości. Poszczególne formy wartości różnią się stopniami doskonałości (Rickert 1921, s. 375 i n.; Rickert 1913, s. 300–305; Rickert 2024, s. 193–196). Istnieją trzy następujące stopnie i jeden stopień pośredni:

- stopień pierwszy – nieskończona totalność (*un-endliche Totalität*) dóbr przyszłości,

- stopień drugi – nieskończona partykularność (*un-endliche Partikularität*) dóbr przeszłości,
- stopień pośredni – syntez immanentnych,
- stopień trzeci – doskonała totalność dóbr wiecznych⁴.

Poszczególne formy wartości są realizowane w postaci dóbr w temporalnie zróżnicowany sposób na osi czasu od przeszłości przez teraźniejszość aż po przyszłość i wieczność, przy czym zasadniczo przeważa nastawienie przyszłościowo-teraźniejszościowe, gdyż przeszłość nie może być już miejscem realizacji wartości. Stopnie te różnią się podejściem do całości: wartości totalne starają się urzeczywistniać całość, w przeciwieństwie do wartości partykularnych, w których wystarczy urzeczywistnienie części. Ponadto Rickert zasadniczo odróżnia społeczne – w sensie Kantowskiego pojęcia „nietowarzyskości” – wartości indywidualne osoby od wartości społecznych. Choć wszystkie te rozróżnienia nie rezygnują z hierarchiczności (tj. mają stopnie), to jednak dopuszczają podejście alternatywne w postaci wyboru własnej drogi.

Trudno zrozumieć koncepcję systemu otwartego bez uznania prymatu rozumu praktycznego, czyli woli realizowania różnych wartości; system filozofii bez tego transcendentálního imperatywu jest skazany na bycie systemem zamkniętym. Prymat praktycznego rozumu stanowi transcendentálny prymat aktywności (Krijnen 2001, s. 474 i n.). Aby w pełni zrozumieć to stwierdzenie, warto najpierw wyjaśnić kilka kluczowych pojęć. Prymat praktycznego rozumu oznacza, że wola – czyli praktyczny rozum – kieruje naszym działaniem i ma pierwszeństwo przed poznaniem teoretycznym, działaniem moralnym itd. Prymat ten ma charakter transcendentálny, co oznacza, że stanowi konieczny warunek możliwości wszelkiego poznania, a więc, choć leży poza poznaniem, to jest niezbędny do jego ustanowienia. Ponadto ma charakter aktywny, czyli odnosi się do naszej zdolności do działania, kształtowania rzeczywistości i podejmowania decyzji. Stwierdzenie, że prymat praktycznego rozumu wyłącza się jako transcendentálny prymat aktywności, oznacza, że podmiot występuje jako aktywny konstruktor rzeczywistości. Człowiek nie jest jedynie biernym odbiorcą rzeczywistości, ale aktywnie ją tworzy poprzez swoje działania. Nasze działania, o ile kierują się wolą poznania prawdy, są ważniejsze niż to, co już wiemy. Wiedza nabiera znaczenia dopiero w kontekście praktykowania poznania. Ponadto, jeśli praktyczny rozum ma pierwszeństwo, to etyka, która zajmuje się zasadami działania, także poznawczego, staje się najważniejszą dziedziną filozofii. Stanowisko prymatu rozumu praktycznego ma oczywiście określone implikacje filozoficzne, w szczególności dotyczące wolnej woli

⁴ Dla ilustracji zagadnienia, w załączniku nr 2 zamieszczam *Schematyczny przegląd systemu wartości i dóbr*, który stanowi dodatek do *System der Philosophie*. Dokładna analiza poszczególnych stopni systemu wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

i autonomii, możliwości poznania obiektywnej rzeczywistości oraz godzenia praktycznego rozumu z wartością wiedzy teoretycznej.

Jeśli chodzi o problem autonomii, to trudno się nie zgodzić z wykładnią Krijnena, że urzeczywistnianie wartości w zakresie noetycznym zależy od podmiotowej woli wartościowania (Krijnen 2001, s. 464–465)⁵. W odniesieniu do realizacji wartości Rickert wskazuje autonomię podmiotu poznającego jako „metalogiczną podstawę” (Rickert 1914, s. 211). Tym samym autonomia woli podmiotu stanowi podstawowe założenie realizacji bezwarunkowo ważnych wartości w określonych dobrach poprzez akty podmiotu: autonomia jest aksjologicznym wyznacznikiem ważności noetycznej. Od podkreślającej znaczenie autonomii noetyki należy odróżnić noematykę ważności, w której wola podmiotu już nie jest podstawą ważności wartości. Inaczej mówiąc, o ile realizacja wartości jest zależna od autonomicznego aktu świadomości podmiotu, to wartości same jako treści tej świadomości obowiązują od niego niezależnie. Autonomia funkcjonuje tylko jako moment, którego ważność musi być uznana także przez podmiot, aby zostać zrealizowana w postaci określonego dobra.

Problem aktu i treści świadomości odsyła nas do filozoficznego problemu realizmu bądź idealizmu, a zatem zmusza do postawienia pytania o przedmiot wiedzy: czy przedmioty dane w poznaniu istnieją niezależnie od podmiotu poznania? Swoje przekonania Rickert określa jako stanowisko immanencji (Kubalica 2022, s. 80), co oznacza, że istniejący obiekt poznania jest zawsze tylko immanentny, a właściwą transcendencją jest przedmiot taki jak wartość. Rickert w następujący sposób stwierdza, że transcendencja jest często pozorna i zawsze wymaga immanencji:

Stanowisko immanencji, tak długo, jak zaczynamy od przedstawiającej świadomości lub podmiotu, okazuje się jedynym możliwym (Rickert 2022, s. 100).

Ostatecznie dochodzi on do wniosku, że wychodząc „drogą transcendentalno-subiektywną” od podmiotu, nie można dotrzeć do transcendentnego przedmiotu bez uwzględnienia noematycznej treści świadomości, która wymaga przyjęcia obowiązywania transcendentnych wartości. Stanowisko immanencji okazuje się zatem jedynie hipotetycznym stanowiskiem, do którego dochodzi się poprzez błędne, „realistyczne” założenia epistemologiczne dotyczące przedmiotu wiedzy (Kubalica 2022, s. 87). Stanowisko Rickerta jest więc rodzajem aksjologicznego idealizmu transcendentalnego, który próbuje wyznaczyć konieczne warunki możliwości poznania, moralności i innych aktywności życiowych w postaci obowiązujących wartości.

Prymat rozumu praktycznego ma ponadto istotne znaczenie światopoglądowe. Rickert daje wyraz swemu panaksjologizmowi, uznając, że teoria poz-

⁵ Inaczej jest dla Rickerta w noematycznym aspekcie samej ważności wartości.

niania musi wyjść poza swoje granice, prowadząc nas do korelacji między obowiązującymi wartościami i wartościującym podmiotem (Rickert 2022, s. 523), co stanowi punkt wyjścia refleksji w całej filozofii. Dzięki temu możemy zjednoczyć działania teoretyczne i praktyczne, a także wprowadzić spójność w naszym życiu oraz światopoglądzie. Dla Rickerta znaczenie ludzkiego życia wyrasta z całości wyznaczonej zarówno przez relatywizującą noetykę wartości, jak i ich nierelatywną noematykę. Wszystkie dziedziny filozofii mają bowiem wspólne podstawy w wartościach i ich realizacji przez uznające je podmioty. To właśnie wartości nadają sens naszemu istnieniu, a filozofia ma za zadanie je interpretować i rozumieć. Praktyczna teoria poznania jest zatem częścią filozofii jako ogólnej teorii wartości.

Dla Rickerta alternatywę dla zamkniętej formy systemu stanowi koncepcja systemu otwartego, w którym jest miejsce na coś nowego i innego (Krijnen 2001, s. 451–452). Nie można absolutyzować ani historycznych, ani naturalnych uwarunkowań badacza, w przeciwnym razie wiedza staje się niemożliwa. Rickert wielokrotnie podkreśla, że sens życia nie może być interpretowany uniwersalnie poprzez wyliczenie lub uporządkowanie obszarów wartości (Rickert 1913, s. 298; Rickert 2024, s. 191). Takie ujęcie nie zapewnia ujęcia całości, którego potrzebują filozoficzne badania nad znaczeniem, gdyż wymagają one raczej powszechnej zasady, która jest stosowalna do wszystkich obszarów wartości. Nie jest jednak możliwe przeprowadzenie systematycznego badania w wystarczająco szczegółowy sposób, ponieważ przekroczyłoby to możliwości pojedynczego badacza (Rickert 1921, s. 10). A zatem należy ograniczyć się do większej lub mniejszej części, do szczegółu, i dopiero dzięki współpracy wielu uczonych – być może kilku kolejnych pokoleń – można oczekiwać zbliżenia do systematycznej kompletności w całym zakresie.

4

W tym miejscu można postawić pytanie, jak bardzo podejście systemowe w filozofii jest nadal aktualne. Należy zapytać, czy Rickertowskie ujęcie systemu filozofii nie jest podatne na poważne zarzuty antysystemowe, jakie formułował na przykład Nicolai Hartmann wobec filozofii systemowej (Noras 2016, s. 76 i n.). Hartmann krytykuje myślenie systemowe nie tylko z powodu odgórnie budowanej metafizyki, lecz przede wszystkim z powodu zarzutu nierzetelności poznawczej. Hartmann adresuje swoją krytykę przede wszystkim wobec spekulatywnej filozofii systemowej typu heglowskiego, która ma za podstawę rozum absolutny. Zarzuca jej, że każdy system filozoficzny ma swoje uzasadnione miejsce i uzyskuje prawomocność tylko w ramach wyznaczonych przez jego zasady, a przekroczenie tych granic jest nieuprawnione (Noras 2016, s. 62).

W konsekwencji Hartmann w miejsce filozofii systemowej postuluje filozofię systematyczną (problemową), będącą typem myślenia, który:

zabiega o konsekwentne badanie problemu. Niczego z góry nie przesądza, nie zakłada żadnego obrazu świata, do którego wszystko ma zmierzać, a co najmniej w każdej chwili gotów jest go zrewidować. Nie pozwala narzucić sobie własnych zasad, lecz dopiero ich szuka (Hartmann 1994, s. 15).

W odpowiedzi można stwierdzić, że Rickert zasadniczo dostrzega wskazywane przez Hartmanna niebezpieczeństwa filozofii systemowej i tłumaczy je przede wszystkim ograniczonymi horyzontami indywidualnego badacza, który zapomina, że jego refleksja jest tylko ogniwem w dążeniu do nieskończonej całości (Rickert 1913, s. 295; Rickert 2024, s. 188). Choć Rickert, wbrew Hartmannowi, uznaje konieczność systemu, to stara się uwzględnić słuszne argumenty przeciwników takiego podejścia do filozofii. Jego rozwiązaniem jest koncepcja systemu otwartego, który stoi w opozycji do systemu zamkniętego typu heglowskiego. Otwarty system filozoficzny jest systemem wartości, który musi uwzględniać zarówno ponadczasowe wartości, jak i empiryczne rodzaje wartości w ramach historycznego, kulturowo niekończącego się życia, co czyni system otwartym pod względem syntezy empirycznej i historycznej, zachowując jednocześnie ponadczasowe znaczenie w swojej formalizacji (Rickert 1921, s. 353). Najważniejsza różnica polega według Rickerta na tym, że pojęcie zamkniętego systemu jest sprzeczne z „zasadą ewolucjonizmu”, a rozwiązanie polega na rozdzieleniu formy od treści, co prowadzi do otwartego systemu, który uwzględnia zarówno elementy historyczne, jak i ponadhistoryczne. Chodzi o myślenie systematyczne i zarazem otwarte na historyczne zmiany.

Dodaje on jednak, że „system to coś gotowego, doprowadzonego do końca, ostatecznego”, i zastrzega, że w poznaniu filozoficznym „nigdy nie możemy znaleźć kresu” (Rickert 1913, s. 296; Rickert 2024, s. 188). Antysystemowa krytyka Rickerta kieruje się przeciwko takiemu mocnemu ujęciu systemu zamkniętego, które realizuje ideę systemu w najpełniejszym sensie, w szczególności, gdy uznaje, że jest czymś gotowym, skończonym i ostatecznym. Krytyka ta opiera się na argumentie, że takie przekonanie musi być fałszywe: „Jeśli bowiem nie ograniczamy się w poznawaniu do części świata – na sposób nauk szczegółowych – lecz podążamy filozoficznie ku całości, to stajemy wobec materii, która jest niewyczerpana w swej naturze i w której nigdy nie możemy znaleźć kresu” (Rickert 1913, s. 295; Rickert 2024, s. 188). Również w artykule *Geschichte und System der Philosophie* z 1931 roku Rickert podkreśla, że krytyka zamkniętych systemów polega na wykazaniu ich niezdolności do uwzględnienia nieskończonego procesu poznawczego, co sprawia, że system filozoficzny musi być otwarty i elastyczny (Rickert 1931, s. 25). Dlatego Rickert – akceptując słabsze pojęcie systemu w filozofii – jasno opowiada się za koniecznością budowania systemów otwartych, które nie mogą być

uznane za coś gotowego, skończonego i ostatecznego, lecz najwyżej za „przedostatniego”.

Mimo swoich zalet Rickertowska koncepcja systemu otwartego ma również ograniczenia, do których należy między innymi formalizm. Choć podejście Rickerta jest całościowe, to jednak jest to holizm jedynie formalny. Uznaje on, że tylko w odniesieniu do siebie forma i treść otrzymują własną kulturową postać; forma jest stała, a treść się zmienia. Nawiązuje on tutaj do najbardziej podstawowego założenia nowożytnego ewolucjonizmu, że wszystko się rozwija (Rickert 1921, s. 352). Jeśli zatem to założenie jest słuszne, to najogólniejszą granicą pojęcia rozwoju jest powstawanie w czasie, czyli sama zasada rozwoju jest stała, gdyż sama nie powstaje w czasie. Formalne założenie wszystkich zdarzeń, które zmieniają się w treści, musi mieć skończony, stabilny i niezmienny charakter. Tak rozumiany formalizm nie stanowi ograniczenia, lecz zaletę systemu otwartego, co Rickert uzasadnia w następujący sposób:

Jednocześnie znika pozorna sprzeczność w pojęciu systemu otwartego. Z pewnością system nie może być otwarty pod tym względem, w jakim jest on systemem. Jednakże otwartość na nowe treści można z pewnością połączyć z formalną zamkniętością. Nawet ta prosta, choć wciąż bardzo abstrakcyjna myśl unieważnia zasadę *absolutnego* ewolucjonizmu dla systematyki filozoficznej, tj. ogranicza ją do treści (Rickert 1921, s. 352).

Ponieważ system wartości jest tylko formalnie zamknięty, a treściowo otwarty, to jest zrozumiałe, że Rickert nie uważa formalności systemu wartości za wadę, lecz raczej za zaletę. Tym sposobem taki system formalny pozostaje otwarty na każdą możliwą treść kultury. W świetle powyższego Rickert raczej szkicuje mapę wartości uznawanych przez różnorodne kultury, niż podaje gotową receptę na idealną kulturę. Choć takie ujęcie nieco porządkuje dyskusję o wartościach, to jednak jej nie zamyka, gdyż nadal problematyczna pozostaje adekwatność dokonanych odwzorowań.

Inny problem wiąże się z odrzuceniem doktryn naturalistycznych, a w szczególności – wraz z uznaniem autonomii podmiotu – naturalistycznego determinizmu. Rickert wyraża swoje stanowisko następująco:

Jeśli bowiem prawo natury nie należy do konstytutywnych kategorii obiektywnej rzeczywistości, to istnieje między nim a normą sprzeczność, nawet z punktu widzenia realizmu empirycznego. Prawo natury nie może zagrażać człowiekowi w jego wolności, ponieważ jest to zawsze pojęcie powszechnie stosowane, podczas gdy każde działanie jest indywidualnym aktem realnym w obiektywnej rzeczywistości, a zatem nigdy nie może pokrywać się z treścią prawa natury. Natura i rzeczywistość się nie pokrywają (Rickert 2022, s. 532–533).

Rickert dowodzi wolności podmiotu na gruncie czysto teoretycznym i odrzuca mocną tezę o całkowitej przyczynowej determinacji ludzkiej egzystencji przez czynniki realne. Określenie poznania jako zajęcia stanowiska wobec wartości

zakłada bowiem wolność podmiotu. Ponadto z tego logicznie koniecznego założenia wynika następnie możliwość przeniesienia wolności podmiotu na inne obszary wartości (Krijnen 2001, s. 455–456).

5

Artykuł koncentrował się na filozofii Rickerta, a szczególnie na jego koncepcji otwartego systemu filozoficznego w perspektywie tezy o prymacie rozumu praktycznego. Rickert krytykuje założenia zamkniętych systemów filozoficznych, które dążą do kompletnej oraz statycznej reprezentacji rzeczywistości. Zamiast tego Rickert promuje system otwarty, elastyczny i zdolny do adaptacji wobec zmieniających się wartości kulturowych i historycznych. Na tle zakładanego przez system zamknięty hiperracjonalizmu, Rickertowska koncepcja systemu otwartego wyraża zdecydowany głos rozsądku. Centralnym elementem jego filozofii jest prymat rozumu praktycznego, który integruje teoretyczne i praktyczne aspekty wartości. Rickert kładzie nacisk na obiektywną ważność wartości oraz na autonomię podmiotu poznającego, co czyni jego system filozoficzny bardziej inkluzywnym i dynamicznym.

Koncepcje Rickerta mają istotne znaczenie dla współczesnych dyskusji filozoficznych, szczególnie w kontekście postmodernizmu i pluralizmu filozoficznego. Jego krytyka zamkniętych systemów i promowanie otwartych struktur filozoficznych oferują narzędzia do analizy współczesnych tendencji, które charakteryzują się różnorodnością perspektyw i sceptycyzmem wobec wielkich narracji. Rickertowska idea prymatu rozumu praktycznego może być nadal użyteczna w staraniach o integrację teorii i praktyki, co jest szczególnie istotne w obliczu współczesnych wyzwań kulturowych i społecznych. Na przykład można to wykorzystać w zakresie refleksji nad etyką badań naukowych i wyzwań związanych z ludzką twórczością.

Przyszłe badania mogą rozwijać myśl Rickerta w kilku kierunkach. Po pierwsze, można zgłębiać jego koncepcję prymatu rozumu praktycznego, badając jej implikacje dla współczesnej aksjologii. Po drugie, warto rozwijać ideę otwartego systemu filozoficznego, analizując jego zastosowanie w dynamicznie zmieniającym się świecie oraz w kontekście globalnych wyzwań kulturowych i moralnych. Wreszcie po trzecie, możliwe jest dalsze badanie relacji między teorią a praktyką w filozofii wartości, aby lepiej zrozumieć, jak wartości mogą być realizowane i integrowane w systemach filozoficznych dostosowanych do wyzwań współczesnego życia. Te propozycje mogą prowadzić do bardziej elastycznych, inkluzywnych i adekwatnych do rzeczywistości systemów filozoficznych, które lepiej odpowiedzą na aktualne wyzwania.

Bibliografia

- Hartmann N. (1994), *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, przeł. J. Garewicz, Toruń: Comer.
- Kant I. (2013), *Krytyka czystego rozumu*, przeł. M. Żelazny, w: I. Kant, *Dziela zebrane*, t. 2, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Krijnen Ch. (2001), *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kubalica T. (2009), *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kubalica T. (2022), *Heinrich Rickert's Critique of the Standpoint of Immanence*, w: E. Martin, M. Mrugalski, P. Flack (red.), *Neo-Kantianism as an Entanglement of Intellectual Cultures in Central and Eastern Europe*, Genève – Lausanne: Sdvg Press, s. 79–94.
- Kubalica T., Noras A.J. (2023), *Geneza współczesnej filozofii wartości. Skrypt do wykładu z aksjologii i prakseologii*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Noras A. (2007), *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Noras A. (2016), *Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Rickert H. (1913), *Vom System der Werte*, „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 4, s. 295–232; tłum. pol. w bieżącym numerze „Przeglądu Filozoficznego”: Rickert 2024.
- Rickert H. (1914), *Über logische und ethische Geltung*, „Kant-Studien” 19, s. 182–221.
- Rickert H. (1921), *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rickert H. (1931), *Geschichte und System der Philosophie*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 40 (1), s. 7–46, <https://doi.org/10.1515/agph.1931.40.1.7>
- Rickert H. (2022), *Przedmiot poznania. Wprowadzenie do filozofii transcendentalnej*, przeł. T. Kubalica, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rickert H. (2024), *O systemie wartości*, przeł. T. Kubalica, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 3 (131), s. 188–215.
- Siemek M.J. (1996), *Wstęp: Teoria wiedzy jako system filozofii transcendentalnej*, w: J.G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. I, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

T o m a s z K u b a l i c a

The Open System of the Philosophy of Values in the Context of Heinrich Rickert's Primacy of Practical Reason

Keywords: *autonomy, axiology, philosophical system, philosophy of value, primacy of practical reason, H. Rickert*

This article analyses Heinrich Rickert's philosophy, focusing on the primacy of practical reason and the concept of an open philosophical system. Rickert criticizes closed philosophical systems for their rigidity and inability to adapt to changing realities. Instead, he proposes an open system characterized by flexibility, adaptability and the ability to integrate new ideas and cultural values. The primacy of practical reason is central to Rickert's thought, which prioritizes theoretical values and links theory and practice. Rickert also emphasizes the subject's autonomy in cognition and valuation, allowing for the formulation of a dynamic philosophical system that better responds to contemporary intellectual and cultural challenges.

ZAŁĄCZNIK 1

Heinrich Rickert

O systemie wartości

„Nie ufam systematykom i ustępuję im z drogi. Pożądanie systemu jest brakiem rzetelności”¹. Wyrażona w tych słowach niechęć Nietzschego do całości wiedzy filozoficznej, uporządkowanej według zasad, przemawia zapewne w duszy wielu myślicieli naszych czasów, choć z pewnością nie wszyscy zechcą przyjąć nieco filisterski powód, jaki podaje dla niej fanatycznie moralny „immoralista”. Raczej przedstawia się dowody naukowe. System to coś gotowego, doprowadzonego do końca, ostatecznego. Dlatego musi być fałszywy. Jeśli bowiem nie ograniczamy się w poznawaniu do części świata – na sposób nauk szczegółowych – lecz podążamy filozoficznie ku całości, to stajemy wobec materii, która jest niewyczerpana w swej naturze i w której nigdy nie możemy znaleźć kresu. Tylko tam, gdzie myślenie staje się ubogie i marne, można je połączyć w coś ostatecznego. Systemy filozoficzne odpowiadały zatem czasom młodej nauki, kiedy ludzie jeszcze niewiele wiedzieli. Dziś musimy być zadowoleni, jeśli uda nam się zobaczyć bogactwo życia z jak największej liczby stron i dotrzeć do czegoś przedostatecznego. Ponieważ filozofia – jak cała ludzka kultura – nieustannie się rozwija, idea systemu, który ma być zamknięty, zakłada wręcz nonsens. Tylko świadome wyrzeczenie się go gwarantuje nam tę wolność duchową, która jest niezbędna dla postępu w poznaniu. Z każdą próbą położenia temu kresu skazujemy się na stagnację. Wola systemu nie jest więc brakiem rzetelności, lecz oznaką ograniczonego ducha.

Można by tak przedstawić popularne współcześnie poglądy, które nie są całkowicie pozbawione prawdy. Pewna systematyka filozoficzna, chociaż nie

H. Rickert, *Vom System der Werte*, „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 4 (1913), s. 295–327.

¹ F. Nietzsche, *Aforyzmy*, przeł. S. Lichański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, s. 34 (wszystkie przypisy i uwagi pochodzą od tłumacza).

wygasła całkowicie, została poważnie nadszarpnięta. Jeśli filozofia stawia sobie za zadanie poznanie tego, co istnieje, a mimo to nie staje się nauką szczegółową, to znaczy, jeśli jako „hipotetyczna” nauka ogólna chce za jednym zamachem osiągnąć to, co dla całości poszczególnych dyscyplin pozostaje celem odległym – zakończone poznanie totalności rzeczywistości – to staje się bezbronna wobec wskazanych zarzutów. Nie możemy mieć nadziei, że pewnego dnia całość naszej wiedzy bez reszty pokryje się z całością świata. Tu zawsze pozostajemy przy tym, co przedostatnie.

Jednak nawet tam, gdzie filozofia ustępuje miejsca naukom szczegółowym w badaniu bytu – naukom, które obecnie roszczą sobie prawo do badania wszystkich jego aspektów – wciąż ma ona na celu przedstawienie „światopoglądu”. To znaczy, że filozofia stara się interpretować *sens* ludzkiego życia na podstawie teorii obowiązujących *wartości*. Mimo to nie wydaje się, by filozofia była w zasadniczo lepszej pozycji w odniesieniu do wyników teorii wartości. Materiał, na którym się opiera, również nie daje się zakuć w kajdany gotowego systemu. Niezależnie od tego, jak mocno jesteśmy przekonani, że wartości obowiązują niezależnie od nas i nadają „obiektywny” sens naszemu istnieniu, są one jednak dostępne naszemu poznaniu tylko o tyle, o ile dotyczą realnych dóbr, a te zawsze przedstawiają się nam jako produkt historycznego rozwoju. Jednakże wszystko, co historyczne, ma w sobie z natury rzeczy coś niezamkniętego. Nikt nie może przewidzieć, jak będzie wyglądała przyszłość. Pewne jest jedynie, że będzie ona zawsze wносиła coś nowego. Ben Akiba nie ma racji². Jego punkt widzenia jest punktem widzenia starego człowieka, który nie jest już w stanie dostrzec nieznanego. Nigdy jeszcze nie było wszystkiego tego, co się dzieje. Dlatego nie możemy być pewni, w jakim stopniu rozwiną się dobra, z którymi wiążą się nieznanne wartości, i jakie nowe problemy wynikną z nich dla filozofii jako nauki o wartościach, a więc także dla teorii światopoglądu. Na przykład kulturowe dobro nauki, czyli poszukiwanie prawdy chcianej dla niej samej, pojawiło się stosunkowo późno w europejskim życiu intelektualnym i nawet obecnie jego istota nie została jeszcze ujęta przez filozofów, co pokazuje próba „pragmatycznego” oparcia wartości prawdy na „użyteczności”. Dlaczego więc kolejny dzień nie miałby przynieść czegoś, co byłoby w stanie obalić jutro każdy system wartości, który dziś tworzymy?

² Chodzi o powiedzenie przypisywane rabinowi Akibie ben Josefowi, że „wszystko już było”. W rzeczywistości powiedzenie to wywodzi się z fragmentu Księgi Kaznodziei Salomona (Koheleta): „To, co było, znowu będzie, a co się stało, znowu się stanie: nie ma nic nowego pod słońcem” (Kazn. 1, 9, *Biblia Warszawska*).

I. System otwarty

Takich rozważań nie należy odrzucać bez kontynuacji. W odniesieniu do nich filozofia rzeczywiście będzie unikać ukończenia swoich myśli pod każdym względem. Lecz czy ta okoliczność zmusza ją do wyrzeczenia się wszelkiej systematyki? Czy szerokość i bezstronność spojrzenia nie może być również połączona z wolą systemu? Innymi słowy, czy system musi być zawsze tak zamknięty, że nie ma w nim miejsca na nic nowego? Nie ma żadnego powodu, który mógłby przeszkodzić filozofii w systematycznym postępowaniu, jeśli czyniąc to, dąży do tego, co można nazwać systemem otwartym.

Co to jednak oznacza? Czy wytwór myślenia powinien być pod tym samym względem systematyczny i zarazem otwarty? To doprowadziłoby do sprzeczności. Jednakże nie o to chodzi. Otwartość odnosi się raczej tylko do konieczności oddania sprawiedliwości niezakończonemu historycznemu życiu kulturowego, a właściwa systematyka może opierać się na czynnikach, które przekraczają całą historię, nie wchodząc z nią w konflikt. W ten sposób wydobyliśmy co najmniej jeden problem, a teraz zobaczymy, jakimi środkami można go rozwiązać.

Zanim jednak to zrobimy, należy wyjaśnić, że w rzeczywistości jest to problem konieczny. Można bowiem sądzić, że przy pomocy samego tylko materiału historycznego, mimo jego niezakończenia, da się ustalić system wartości, który wystarczyłby do interpretacji sensu życia. Trzeba jedynie zebrać istniejące dobra kultury w pewną liczbę grup różniących się od siebie zasadniczo według wyznawanych wartości, by ułożyć je w ten sposób, jak każda inna nauka układa swój materiał. Tak, patrząc na historię filozofii wartości od czasów Kanta, można odnieść wrażenie, że podział wartości, w których tkwią problemy filozofii, ukształtował się już na tyle, że istnieje nawet powszechna zgoda przynajmniej co do tego, które z nich stanowią główne grupy. Kant mówi o czterech rodzajach wartości: logicznej, estetycznej, etycznej i religijnej. Dzieląc je na życie naukowe, artystyczne, moralne i religijne lub „metafizyczne” – jeśli tylko pojęcia te potraktuje się dostatecznie szeroko – można uznać za zakończoną historyczną dziedzinę kultury, z której wyłaniają się problemy filozoficzne. Jak dotąd, przynajmniej w zasadzie, nie poczyniono żadnych dalszych postępów. Nawet najbardziej wszechstronna filozofia wartości, jaką próbuje się w naszych czasach uprawiać, czyli filozofia [Hugona] Münsterberga³, nie przekracza tego poczwórnego podziału. Potem problematyczny pozostałby już tylko systematyczny porządek w obrębie głównych grup, a na powstałe w związku z tym pytania należy również umieć odpowiedzieć w odniesieniu do materiału historycznego. Nie można jednak żądać nic więcej.

³ Por. H. Münsterberg, *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*, J.A. Barth, Leipzig 1908.

Z pewnością filozofia nie osiąga w ten sposób systemu po wszystkie czasy. Jeśli tylko jednak jest właściwie rozumiana, czyli wyłącznie jako teoria światopoglądu, to już całkiem wystarczy, gdy tylko uchwyci się jej czas w myślach. Wcześniejsze próby zrobienia czegoś więcej zawsze były pomijane przez rozwój. Umarły one w chwili, gdy zostały ukończone, i spoczywają na cmentarzu historii. Po co pomnażać te groby o jeszcze jeden? Im bardziej zorientujemy system wyłącznie na żyjącą współczesność, tym bardziej możemy być pewni, że pozostanie on żywy. Jeśli w trakcie rozwoju nauki reprezentujemy naszym myśleniem tylko jeden etap, to właśnie ta okoliczność łączy nas z przyszłością. [Przyszłość] będzie kontynuować pracę tam, gdzie musieliśmy się zatrzymać, i w ten sposób kontynuować nasze dzieło. Czy nie możemy szukać naszej siły w świadomym wyrzeczeniu się zamknięcia?

W pewnym sensie jest to trafne i całkowicie słuszne, że filozofia musi najpierw odnaleźć wartości w historycznie danych dobrach kultury, aby następnie je uporządkować. Nie rozwiązuje to jednak problemu jej systematyki. Wszystko bowiem zależy od tego, co rozumiemy przez pojęcie „porządku”. Kompilacja, którą nazywamy systemem, nie może być zwykłym zestawieniem. W przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z „summą” w sensie encyklopedycznym, a więc w budzącym obawy sąsiedztwie filozoficznego leksykonu. W porządku musi istnieć raczej *zasada*. Czy możemy ją zaczerpnąć z historii?

Nawet jeśli ograniczymy się do klasyfikacji danego materiału, będziemy jednak dążyć do jego *kompletności*, a czyniąc to, zrobimy już krok w kierunku tego, co ponadhistoryczne. Szukamy podziałów, których członki wykluczają się nawzajem tak, że wszystko, co nie pasuje do jednej grupy, należy z konieczności do drugiej. Wyjaśniając to od razu na przykładach, wszystkie dobra są albo osobami, albo nie-osobami, czyli „rzeczami”, a nasze postępowanie wobec nich powinno być określone jako działanie lub niedziałanie, a następnie jako „kontemplacja”. Jeśli uda nam się stworzyć system, który opiera się na wszystkich takich alternatywach – a jedynie wtedy będziemy w stanie całkowicie uporządkować to, co jest dane – uzyskamy nie tylko przegląd wartości przynależnych istniejącym dobrom kulturowym, ale będziemy mogli mieć nadzieję, że uda nam się w nim zmieścić nowo powstające produkty rozwoju historycznego. Odwołując się znów do przykładów, nie jesteśmy w stanie dostrzec, jak mają powstawać dobra, które nie są ani osobami, ani rzeczami i wobec których nie zachowujemy się ani aktywnie, ani kontemplacyjnie. Już samo to pokazuje, jak czynniki ponadhistoryczne znajdują się w każdym systemie i jak można je połączyć z historycznymi w taki sposób, że powstaje system otwarty.

Nawet jeśli pomyślimy o jakiejś klasyfikacji wartości, choćby najpełniejszej, to nie może nas ona zadowolić, gdy tylko przypomnimy sobie, że zadaniem filozofii jest przedstawienie światopoglądu. W nim musi być jednolicie

zinterpretowany sens naszego życia, to znaczy jego różnorodność musi być odniesiona do centrum, które wszystko spaja, a zasady tej jedności nie może zabraknąć nawet w systemie wartości, który ma być podstawą interpretacji. Jednakże na próżno będziemy tego szukać w klasyfikacji, która jest tylko kompletna. Brakuje w niej porządku, który przynależy wartościom jako wartościom w odniesieniu do ich ważności; to znaczy, że nie można go jeszcze rozumieć jako sekwencji etapów lub zaszeregowania. Lecz właśnie możliwość oceny wartości w odniesieniu do siebie nawzajem jest nam potrzebna, jeśli mamy mówić o jednolitej interpretacji sensu naszego życia. Z tego powodu filozofia musi w inny sposób włączyć do ponadhistorycznego systemu materiału, który znajduje się w istniejących dobrach kultury. Musi ona połączyć niemożliwą do wyeliminowania w tym, co historyczne, przypadkowość z koniecznością hierarchii. [Musi dokonać tego] w taki sposób, aby nawet w tak powstałych zamkniętych powiązaniach wartości było jeszcze miejsce na niezamkniętość życia historycznego. W tym miejscu po raz pierwszy ujawnia się trudność związana z koncepcją systemu otwartego.

Czy da się to rozwiązać? Przede wszystkim przypominamy sobie ogólne spostrzeżenie, które często się pojawia. Trudność systematyki wynika z faktu, że treść, w której znajdują się same wartości, jest w stanie nieustannego rozwoju. Przez myśl o rozwoju wszystko wydaje się niepewne i zmienne. Jednakże jego zastosowanie ma swoje nieprzekraczalne granice, o czym łatwo się przekonać, gdy pomyślimy, że rozwijać może się wszystko oprócz samego rozwoju. Założenie w s z e l k i e g o rozwoju unika rozwoju i dlatego wykazuje ponadhistoryczny charakter. Tę niepozorną myśl, znoszącą a b s o l u t n y ewolucjonizm, stosujemy do rozwoju filozofii wartości. Nawet jeśli jego treść ciągle się zmienia wraz z sytuacją kulturową, to jego formalne założenia muszą pozostać niezienne i poza procesem rozwoju. Należy jednak uwzględnić trzy rzeczy: po pierwsze, wszystkie obowiązujące wartości, po drugie, wszystkie realne dobra, do których przylegają niematerialne i ważne wartości, oraz po trzecie, podmioty zajmujące stanowisko i oceniające te wartości oraz dobra, ponieważ tylko dla nich może istnieć światopogląd jako interpretacja sensu życia. Chociaż w historycznym rozwoju filozofii wartości wyróżniamy treściowo nieokreślone pojęcia, to dzięki nim możemy spróbować sformułować formalne pojęcia poziomów realizacji wartości. W tych poziomach wartości mają określony porządek pierwszeństwa dla podmiotów, które je uznają. Nie zostałyby one wtedy obalone przez dalszy rozwój nowych dóbr kultury, ponieważ opiera się on tylko na tym, co z konieczności należy do w s z y s t k i c h wartości i dóbr cenionych przez podmioty. Jeśli w ten sposób uzyskaliśmy ponadhistoryczne powiązania wartości, to możemy je znowu połączyć z pełnym treści życiem historycznym. Jeśli udało nam się ustalić porządek dla dóbr kulturowych za pomocą pełnej klasyfikacji, to możliwe jest uformowanie systemu łączącego oba porządki. W takim systemie różne rodzaje wartości, nawet w odniesieniu do ich treści,

tworzą jednolitą, stopniowaną kolejność. Jednocześnie pozostaje w nim miejsce dla niedokończonej pełni historycznych dóbr kulturowych.

W ten sposób nie tylko uświadomiliśmy sobie problem otwartego systemu wartości, ale także kierunek, w jakim należy szukać jego rozwiązania. Jeśli jednak chcemy wiedzieć, co może on uczynić dla interpretacji sensu życia, to nie możemy na tym poprzestać, lecz musimy także przynajmniej zasugerować jego treść. Najpierw wyprowadzimy schematycznie ponadczasową hierarchię wartości, a następnie określimy główne zasady podziału dla pełnej klasyfikacji dóbr kultury. Na koniec pokażemy, jaki system powstaje, gdy połączymy poziomy wartości z uporządkowaną różnorodnością wartości w kontekście historycznym. Na tej podstawie będzie można zasadniczo stwierdzić, w jakim sensie filozofia jest w stanie przedstawić jednolity obraz świata. Ograniczamy się tu jednak do systemu wartości, który zawiera jedynie podstawę światopoglądu, a nie sam światopogląd.

II. Trzy poziomy doskonałości

Należy podkreślić, że w filozofii wartości chodzi przede wszystkim o same wartości w ich ważności, a więc nie wolno ograniczać się do związanej z nimi rzeczywistości. Jednakże nie można pomijać dóbr i wartościowań w dążeniu do systematycznego porządku. Oprócz tego, że wartości można znaleźć tylko w dobrach, to zachowanie podmiotu nabiera również znaczenia, gdy chodzi o stopniowaną kolejność wartości, gdyż sens życia, który opiera się na ich uszeregowaniu, jest zawsze sensem dla podmiotu. Sekwencja etapów musi być od początku rozumiana jako taka, która istnieje i obowiązuje w danym podmiocie. Stąd przechodzimy od wartościującego postępowania do ustanowienia zasady dla tych [etapów]. Nie można się temu sprzeciwić, dopóki trzymamy się pojęciowego rozróżnienia wartościowania, dobra i wartości. Nie uważamy, że ważność wartości zanika wraz z psychicznym zajęciem wobec niej stanowiska. Ogólnie rzecz biorąc, pytamy jedynie o „sens” właściwy wartościowaniu w odniesieniu do wartości, a nie – o ich obojętny na wartość byt psychiczny. A ponieważ sens ten jest w swej różnorodności zdeterminowany wyłącznie przez różnorodność wartości, więc zasada kształtowania się poziomów, która uwidacznia się w zachowaniu podmiotu, musi odnosić się także do poziomów dóbr i wartości.

Każdy podmiot, który uświadamia sobie wartości w dobrach, wyznacza sobie cel, a dążenie do niego będzie miało dla niego sens tylko wtedy, gdy albo osiągnie swój cel, albo zbliży się do jego osiągnięcia. Innymi słowy, [podmiot] jest nakierowany ku k o ń c o w i dążenia, a jego tendencją jest uczynienie dążenia zbyt czynnym tak dalece, jak zmierza ono ku temu szczególnemu końcowi. Gdy osiągniemy koniec, to jest to również „koniec” z dążeniem.

Równocześnie jednak będzie się on wydawał osiągnięty dopiero wtedy, gdy będzie go można nazwać pełnym zakończeniem, to znaczy, gdy nie pozostanie w nim żadna luka, która mogłaby prowadzić do nowych dążeń w tym samym kierunku. Z tego powodu chcemy nazwać tendencję, jaką ma każde sensowne postępowanie skierowane ku realizacji wartości – ogólnie rzecz biorąc – tendencją do doskonałości [*Voll-Endung*]. Słowo to należy tu brać w jego właściwym znaczeniu, o którym nie zawsze myślimy, gdy je wypowiadamy, i które dlatego podkreślamy przez sposób pisania. Tendencja ta, o ile należy do istoty realizacji wartości w ogóle, musi być decydująca dla każdej hierarchii wartości i dlatego można ją zaliczyć do czynników formalnych, które mają znaczenie nie tylko historyczne.

Nie wynika z niego nic, co byłoby przydatne do ustalania poziomów. Dlatego wiążemy je z innymi pojęciami, które również są czymś więcej niż [pojęciami] historycznymi. Do każdego urzeczywistnienia wartości należy treść, do której wartości są wnoszone przez „formę” – lub którą należy uczynić wartościową. Możemy myśleć o niej jako o całości składającej się z części. Przyjmujemy teraz, że całość jest trudna do oszacowania, gdyż ma dowolną lub nieskończoną liczbę części. A jeśli połączymy przeciwieństwo nieskończonej całości i jej skończonych części z tendencją doskonałości, to kilka rodzajów realizacji wartości daje w rezultacie dobra, do których z zasady przywiązane są różne wartości. Jeśli tendencja do doskonałości kieruje się ku niewyczerpanej całości materii, to skończony podmiot nigdy nie może skończyć z [jej] formowaniem. Osiągnięte cele mogą być wtedy traktowane jedynie jako etapy rozwoju. Otrzymujemy w ten sposób dziedzinę dóbr, którą nazwiemy dziedziną nieskończonej całości, ale w której nieskończoność należy rozumieć jedynie negatywnie, jako niegotowość lub brak zakończenia, czyli – stojącą w przeciwieństwie do doskonałości. Co więcej, tendencja do doskonałości może być ograniczona do skończonej części materii, w celu uformowania jej samej. Wówczas nie stoi na przeszkodzie osiągnięciu zakończenia, a zatem zyskaliśmy nową dziedzinę dóbr, którą można określić jako dziedzinę doskonałej partykularności. Wreszcie jest przynajmniej możliwa trzecia dziedzina, choć może wydawać się dość problematyczna. Stanowi ona syntezę dwóch pierwszych dziedzin i możemy ją nazwać doskonałą totalnością. W niej mamy ostatni cel, jaki dążenie do realizacji wartości jest w stanie sobie wyznaczyć. Jednocześnie wyczerpuje to liczbę dziedzin dóbr, do których – z tego punktu widzenia – koniecznie przylegają wartości. Pozostaje – to prawda – czwarta kombinacja, ta nieskończona lub niedokończona partykularność, ale przedmioty należące do niej nie mogą być rozumiane jako dobra z tendencji do doskonałości, ponieważ nie wiążą się one ani z osiągnięciem pełnego końca, ani z przybliżeniem się do niego, a wartości, które mogą się w związku z tym ujawnić, pozostają, jeśli w ogóle mamy tu mówić o wartościach, zawsze przypadkowe.

Jeśli pamiętamy, że każde dążenie do urzeczywistnienia wartości i doskonałości postępuje w czasie, możemy scharakteryzować te trzy dziedziny w jeszcze inny sposób. Ponieważ dobra nieskończonej totalności są tylko etapami w procesie postępu, to znaczenie ich zakończenia zawsze zależy od przyszłości, to znaczy ich wartość opiera się właśnie na tym, że są one etapami wstępnymi do czegoś, co będzie później. Można je zatem nazwać dobrami przyszłymi. Natomiast w sferze partykularności są one już doskonałe w teraźniejszości. Dobra te wyłamują się do pewnego stopnia z szeregu rozwoju, aby spocząć w swoim chwilowym bycie czasowym, i dlatego można je nazwać dobrami teraźniejszymi. Trzecia sfera ma zatem również związek z czasem. Jednakże jej dobra – ponieważ materiał jest nie-skończony, to znaczy nie może być w całości uformowany w żadnym czasie – nie leżą ani w przyszłości, ani w teraźniejszości, a zatem należy o nich myśleć tylko jako o bezczasowych. Będziemy je nazywać dobrami wiecznymi, nie mówiąc nic o ich istnieniu. Dobra życia doczesnego, ziemskiego, zmysłowego lub „immanentnego” będą zawsze dobrami przyszłymi lub teraźniejszymi, natomiast dobra wieczne, jeśli mamy takowe przypuszczać, musimy odnosić do tego, co nadzmysłowe lub „transcendentne”. Zatem z tych punktów widzenia podział jest kompletny. Wszystkie dobra muszą być albo dobrami życia immanentnego, albo leżeć w transcendencji, a dobra doczesne mogą być tylko dobrami przyszłości lub teraźniejszości, gdyż przeszłość, ze względu na tendencję do zakończenia, nie jest zdolna do odegrania żadnej roli jako miejsce realizacji wartości. Również pod tym względem uzyskaliśmy tu ponadhistoryczną zasadę podziału, jakiej potrzebuje system otwarty.

Oczywiście, pojęcia trzech poziomów wartości nie mówią nam jeszcze nic o interpretacji treści naszego sensu życia. Jednakże powinny być one puste lub formalne, tak aby wznosiły się ponad wszystkie historycznie uwarunkowane treści. Już samo to jest ważne, że dają nam one możliwość zaprowadzenia za ich pomocą nie tylko pełnego porządku, ale także rankingu wartości, co zostało osiągnięte. Jeśli najpierw rozpatrzmy dwa pierwsze etapy oddzielnie, ich wartości pozostają w wyraźnej relacji do siebie. Tam, gdzie wyznaczony jest najwyższy cel – uformowanie w totalności – tam my, jako istoty doczesne, musimy zawsze odkładać doskonałość na przyszłość, czyli zadowalać się – wstępnym – etapem procesu. Jeśli natomiast doskonałość ma być osiągnięta w teraźniejszości, musimy wyrzec się całości i ograniczyć do części. Obydwie dziedziny mają więc zarówno zalety, jak i wady, i dlatego na razie należy je umieścić obok siebie. Natomiast trzecia dziedzina wartości doskonałej totalności łączy w sobie zalety dwóch pierwszych poziomów i sprawia, że znikają braki. To właśnie w tej sferze odnajdujemy najwyższe dobro, jakie możemy pomyśleć, a jednocześnie rzuca ona nowe światło na relację dwóch pierwszych sfer do siebie nawzajem. Ograniczenie do partykularności, tak długo, jak ta dziedzina jest rozpatrywana wyłącznie dla niej samej, może się bowiem

wydawać absolutną wadą: przekleństwo skończoności wisi tylko nad samą terażniejszą doskonałością w czasie. Dla porównania, możliwość przybliżenia się do doskonałej totalności nadaje od samego początku wyższą godność przyszłemu dobrom. Jeśli jednak miałyby być możliwe również umieszczenie doskonałej partykularności w koniecznym związku z doskonałą totalnością i zakotwiczenie terażniejszości w wieczności, to o tym może zdecydować tylko doktryna światopoglądowa, a nie system wartości. Wówczas doskonała partykularność otrzymałaby od transcendentnego świata konsekrację, która w odniesieniu do tendencji do doskonałości stawiałaby ją nawet p o n a d nieskończoną totalnością przyszłych dóbr, ponieważ w tej sferze nigdy nie wychodzi ona poza dążenie do całości, czyli doskonałość nie jest w żaden sposób osiągnięta.

Nie ma potrzeby dalszego omawiania tych formalnych stosunków wartości, gdyż tylko tyle można było zrobić, aby pokazać, że da się tu w ogóle znaleźć zasady hierarchii. Ich owocność może się ujawnić dopiero wtedy, gdy wyrażnie odniesiemy je do życia określonego przez treść. Powracamy więc do wskazanej już możliwości ustalenia pełnej klasyfikacji dóbr w obrębie kultury historycznej za pomocą zasad klasyfikacji opartych na alternatywie.

III. Kontemplacja i aktywność, rzeczy i osoby

Również ten porządek będzie musiał mieć charakter ponadhistoryczny, a więc będzie musiał uwzględniać tylko to, co znajduje się we wszystkich dobrach kultury w ogóle. To daje nam punkt wyjścia. O każdym człowieku kulturalnym możemy powiedzieć, że żyje on jako osoba w związku z innymi osobami, czyli w kontekście społecznym, i jest w nim w jakiś sposób aktywny. Krótko mówiąc, w życiu historycznym zajmujemy się p o p i e r w s z e o s o b a m i , p o d r u g i e i c h p o w i ą z a n i a m i s p o ł e c z n y m i , p o t r z e c i e i c h a k t y w n o ś c i ą , a j e d n o c z e ś n i e w i d z i m y , że te trzy pojęcia są ze sobą konieczne powiązane. Każda działalność osoby, nawet jeśli zachodzi okrężną drogą przez rzeczy bezosobowe, ostatecznie odnosi się do osoby. Może to być oczywiście tylko własna [osoba], ale nawet wtedy musimy mówić o momencie społecznym, ponieważ każdy człowiek żyje w kontekście społecznym i dlatego należy go nazwać społecznie aktywnym, nawet jeśli jego działalność ma charakter antyspołeczny. To, co społeczne, w najszerszym znaczeniu tego słowa, należy przeciwstawić temu, co aspołeczne, a nie temu, co antyspołeczne. Uzasadnia to połączenie dóbr kultury w grupę, której wartości przypisane są społecznie aktywnym osobom.

Jasne jest również, że do tej grupy nie należą wszystkie dobra kultury. Jak już zaznaczono, obok zachowania aktywnego istnieje zachowanie k o n t e m p l a c y j n e , którego sens nie polega już na „praktycznym” oddziaływaniu na

świat, lecz jedynie na uczynieniu go przedmiotem kontemplacji. Podział jest zupełny, ponieważ chodzi tu tylko o sensowne postępowanie ukierunkowane na realizację wartości, a to należy zawsze charakteryzować albo jako aktywność, albo jako kontemplację. Inne, równie alternatywne przeciwieństwa są z tym ściśle związane. Kontemplacyjne zachowanie może, oczywiście, odnosić się do wszystkich treści przeżycia. Wobec niego jednak przedmioty, do których jest skierowane, będą przybierały inny charakter niż te, które w życiu społecznym przejawiają aktywne osoby. To, co kontemplujemy tylko kontemplacyjnie, nie jest już dla nas „osobą” w tym sensie, w jakim sami nią jesteśmy i w jakim inna osoba konfrontuje nas z naszym działaniem. To raczej osoba staje się przedmiotem kontemplacji i w ten sposób wyrwa się ze społecznych kontekstów, w których przychodzi nam działać z innymi osobami. Pod tym względem dobra kontemplacji należy nazwać społecznymi, tak że druga główna grupa, którą zyskujemy, jest określona przez koniecznie powiązane ze sobą pojęcia kontemplacji, bezosobowości lub rzeczowości oraz momentu społecznego. W ten sposób dobra zostają ponownie wyczerpująco podzielone, nie można bowiem dostrzec, w jaki sposób dobro miałyby nie być ani osobą, ani rzeczą, ani społeczne, ani społeczne.

Nie wymaga dowodu, że podział ten – nawet abstrahując od jego zupełności – ma znaczenie dla filozofii. Podział na filozofię „teoretyczną” i „praktyczną”, który występuje w opozycji kontemplacji i aktywności, jest stary, podobnie jak przyzwyczajeni jesteśmy do dzielenia przedmiotów na rzeczy i osoby. Jednakże zakładając konieczny związek między tymi dwiema zasadami podziału, ujawnia się coś jeszcze, co łatwo wyjaśnić na przykładach. Wartości estetyczne i logiczne, przy spełnieniu wskazanych warunków, odnoszą się do rzeczy i dlatego należy je zaliczyć do jednej grupy, podczas gdy wartości etyczne należą do drugiej grupy, ponieważ znajdują się tylko w osobach lub są co najwyżej przenoszone z osób na rzeczy. Co więcej, wobec sztuki i nauki będziemy kontemplacyjni, ale wobec osób, przynajmniej o tyle, o ile są one etyczne, będziemy zawsze w jakiś sposób aktywni. To zestawienie wartości logicznych i estetycznych oraz ich oddzielenie od wartości etycznych, z którymi mają coś wspólnego, prowadzi nas nie tylko poza zwykłe zestawienie, jak to często bywa, do porządku ponadhistorycznego, obowiązującego po wsze czasy, ale musi stać się ważne dla interpretacji jednolitego sensu życia.

Wreszcie z tym podziałem można powiązać inne pojęcia filozoficzne, również często używane, i wskazać jeszcze przynajmniej jeden kontrast, decydujący dla kształtowania się systemu. Kontemplacja skierowana jest w swej istocie do wszystkich możliwych do pomyślenia treści przeżycia. Tak więc pojęcie totalności-całkowitości, do którego może być zastosowana, jest z konieczności określone jako niewyczerpana lub nieskończona wielorakość i wynika z tego, że kontemplacja będzie dążyła do ujednolicenia, w sensie uproszczenia, aby dojść do końca. W tym zakresie możemy mówić o moni-

stycznej tendencji do doskonałości. Jeśli natomiast myślimy, że aktywne działanie odnosi się do osób, to nie tylko pojęcie totalności jest inaczej określone, ale nie może być już mowy o tendencji monistycznej, jak to ma miejsce w postępowaniu kontemplacyjnym. Uniwersum, ku któremu kieruje się aktywność, to totalność osób, z którymi pozostajemy w relacjach społecznych, a tam, gdzie osoby wchodzi w grę jako dobra, należy je zawsze rozpatrywać w ich indywidualnej różnorodności i wielości. Dlatego dążenie do realizacji wartości w sferze czynnej, społecznej i osobowej musi mieć charakter pluralistyczny. Oczywiście jest, że para pojęciowa „monizm” lub „pluralizm”, podobnie jak inne zasady podziału, stanowi alternatywę, a zatem przez cały czas dokonywany jest podział dóbr, którego zasad nie da się wciągnąć w nurt historycznego rozwoju życia kulturalnego.

Nie wnikamy tutaj w dalsze tego typu podstawy podziału. Dla naszego celu wystarczające są te, które zostały już podane. Dzięki nim rzeczywistość historycznych dóbr kultury daje się ująć w system do tego stopnia, że można połączyć jej główne grupy z porządkiem wartości według trzech etapów realizacji, a następnie zobaczyć, jak w ten sposób powstaje system sześciu dziedzin, w których z jednej strony istniejące dobra są tak rozmieszczone, że ich wartości wykazują porządek rangi lub etapu, a z drugiej strony jest jeszcze miejsce na wartości kultury, które dalszy rozwój historyczny może ewentualnie wnieść do naszej świadomości.

IV. Sześć obszarów wartości

1. Aby od razu uzyskać pewny grunt pod nogami, zajmujemy stanowisko w określonej dziedzinie kultury historycznej. Możemy to zrobić bez narażania się na zarzut niesystematycznej arbitralności. Filozofia ma być naukowa na tyle, na ile jest to możliwe. Od samego początku musimy zatem budować na gruncie nauki. Jeżeli zapytamy, w jakiej dziedzinie się znajdujemy zgodnie ze wskazanymi zasadami klasyfikacji, to okaże się przede wszystkim, że postępowanie naukowe należy do kontemplacji, że nauka nie jest osobą, lecz rzeczą. Należy zatem do dóbr społecznych, bo jakkolwiek wielkie byłoby jej znaczenie dla życia społecznego, to jednak przypisana jej wartość wewnętrzna, prawda, nie może być w swej czystości uważana za społeczną. Jeśli coś jest prawdą, pozostaje prawdą bez względu na to, czy istnieje wspólnota. Natomiast dobra etyczne, takie jak małżeństwo, rodzina, państwo itp., nie mogą być nawet pojęciowo oderwane od życia społecznego, a zatem ich wartości również muszą być nazywane wartościami społecznymi. Podobnie jasne jest, do której grupy dóbr należy nauka, jeśli weźmiemy pod uwagę podział na trzy poziomy doskonałości. Kieruje się ona ku temu wszystkiemu, co może stać się treścią naszego przeżycia, i stara się to poznać. W ten sposób staje ona przed niewy-

czerpanym materiałem, wobec którego jej monistyczna tendencja nigdy nie może się ziścić. Należy ją zatem przesunąć do sfery niekończącej się totalności i zaliczyć do dóbr przyszłych, w których wszystko, co zostało osiągnięte, należy traktować jako etap wstępny do czegoś, co jeszcze nie zostało osiągnięte i do czego zawsze trzeba dążyć. Pozostaje w niej napięcie, którego nigdy nie można przezwyciężyć, niepokój związany z niekończącym się pytaniem, na które istnieją tylko tymczasowe odpowiedzi.

Trzeba przynajmniej zasugerować, że ten brak doskonałości jest też wyrażony w charakterystyczny sposób w jej logicznych podstawach. Jej monistycznej tendencji przeciwstawiają się dwa dualizmy, które należą do jej istoty i nigdy nie mogą być doprowadzone do jedności w dziedzinie teoretycznej: przeciwieństwa formy i treści oraz podmiotu i obiektu. To prawda, że tylko połączenie formy z substancją daje teoretyczny „przedmiot”, ale każdy naukowy wgląd, którego trzyma się prawda, przybiera z konieczności postać sądu, który potwierdza wzajemną przynależność formy i treści. Właśnie w tym tkwi jednocześnie dwoistość, ponieważ treść i forma, aby mogły być uznane za wzajemnie przynależne, muszą być pomyślane jako odrębne. „Pojęcie” wykazuje jedność jedynie pozornie, gdyż zawiera prawdę tylko o tyle, o ile może być logicznie równoważne z sądem zgodnie z jego sensem, to znaczy o tyle, o ile podobnie wyraża przynależność formy i treści. Podobnie jak to napięcie, również dualizm podmiotu i obiektu nie może zostać nigdy zniesiony w nauce. Podmiot, jeśli ma w ogóle wiedzieć „obiektywnie”, musi zawsze stanąć wobec obiektu, który jest od niego niezależny. Tak więc kontemplacja teoretyczna również pod tym względem nigdy nie dochodzi do doskonałości, lecz pozostaje w swoistym oddaleniu od materii, którą stara się uchwycić.

Pytanie, czy poza nauką istnieją lub są możliwe do pomyślenia inne wytwory, które należą do owej kontemplacyjnej, bezosobowej i społecznej strony niekończącej się totalności lub przyszłych dóbr, może pozostać tu bez dyskusji. Liczyło się tylko zaklasyfikowanie życia naukowego do tego systemu i zrozumienie go jako historycznie danego przykładu pierwszego stopnia doskonałości. Dobra kultury, które będą wykorzystywane przez nas w dalszym rozwoju systemu, są jedynie przykładami.

2. Przede wszystkim trzeba pokazać, co poza wydającą sądy nauką kieruje stroną kontemplacyjną. Jeśli ma dojść do doskonałości, należy usunąć wszelkie napięcia. Na razie jednak ograniczamy się do relacji formy i treści. Można pomyśleć o przedmiocie kontemplacji, którego elementy nie są ani razu oddzielone od siebie jako należące do siebie. Jeśli zatem zachowujemy się wobec obiektu nie w sposób sądzący, lecz kontemplacyjny, to nie wiemy nic o tym, że składa się on z formy i treści. Tylko w teoretycznej refleksji nad nim obecny jest dualizm. Podmiot patrzący od razu „doświadcza” jedności i to właśnie w niej tkwi wartość. Każda problematyczność, każdy niepokój pytań, nawet afirmacja wspólnoty ulega osłabieniu. W ten sposób dochodzimy do dóbr,

które przedstawiają wartości inne niż logiczne, i żadna trudność nie stoi na przeszkodzie ich realizacji, jeśli kontemplacja zrezygnuje z zawładnięcia totalnością. W tym celu osiąga ona doskonałą partykularność.

Jeśli szukamy przykładu w życiu kulturalnym, to znajdujemy dzieła sztuki. Także to dobro, podobnie jak nauka, jakkolwiek ważne dla życia społecznego osób, należy nie tylko do sfery kontemplacyjnej, lecz także bezosobowej i społecznej, choć nie wskazuje poza siebie w przyszłość. [To dobro] ma swoje pełne znaczenie obecnie. Tym samym dla wielu osób to, co rozumiemy przez doskonałość, będzie praktycznie tożsame z wartością estetyczną. Forma artystyczna tak streszcza fragment treści przeżycia, że wyłącza go z łączności z resztą świata, a tym samym z jakiegokolwiek postępowego rozwoju. W ten sposób dzieło sztuki polega na sobie jako część doskonałości. „On stamtąd świadka wydzielił każdego ludzkiej niedoskonałości”⁴.

Nie sprzeciwia się temu, że sąd estetyczny potwierdza jedność formy i treści. Sądy są zawsze teoretyczne. Ściśle mówiąc, nie istnieją „sądy estetyczne”. Tak nazywamy raczej teoretyczne sądy o wartości estetycznej. W nim oczywiście forma i treść rozchodzą się, ale w ten sposób właśnie opuszczamy sferę kontemplacji estetycznej. Z teoretycznego punktu widzenia wartość estetyczna również przybiera formę „normy” i niesie ze sobą napięcie. Tej powinności jednak nie zaznaje sam stan estetyczny. Norma obowiązuje, choć jest milcząca. W ten sposób możemy najpierw wyodrębnić i usystematyzować wartości logiczne i artystyczne. Obie należą do sfery kontemplacyjnej, bezosobowej i społecznej, ale jedna przylega do nieskończonej totalności, a druga do doskonałej partykularności.

3. To jednak nie koniec tej serii. Powstaje pytanie, czy jej trzeci stopień nadaje się również do charakteryzowania wytworów kultury historycznej. W sztuce dualizm formy i treści został przewyżniony, ale dualizm podmiotu i obiektu nadal pozostaje, ponieważ tylko wtedy, gdy stajemy wobec dzieła sztuki jako będącego obiektem, mamy do niego czysto estetyczny stosunek. Opozycja ta nie przeszkadza w partykularnej doskonałości, bo liczy się tylko obiekt, a podmiot zostaje niejako zapomniany. Ale jeśli totalność ma być uchwycona na najwyższym etapie kontemplacji, musi istnieć jedność pod każdym względem, to znaczy, że nawet skończony podmiot musi zostać wchłonięty przez jedność wszechrzeczy.

Czasami nauka uważa, że osiągnęła to pełne zakończenie, gdy stwierdza, że istota świata objawia się tylko intuicji – a nie rozumowi – ale taki „świato-pogląd” pozostaje problematyczny jako poznanie. Dla naszego kontekstu ważniejszy jest historyczny fakt istnienia jakiegoś rodzaju religii, a konsekwent-

⁴ F. Schiller, *Ideal i życie*, w: *Fryderyka Schillera dzieła poetyczne i dramatyczne w najlepszych przekładach polskich*, przeł. J.N. Białoszyński, red. A. Zipper, wyd. W. Doboszyński, Stanisławów 1905, t. 1, s. 134.

ny mistycyzm, taki jak buddyzm, może służyć za przykład. Tutaj twierdzi się, że świat jest kontemplacyjnie pojmowany w swojej totalności, tak że podmiot również całkowicie znika we wszechświecie. Każdy dualizm jest zniesiony. Wszystko jest jednym Bogiem. W panteizmie nie tylko monizm znajduje pełne zakończenie, ale także bezosobowy i aspołeczny charakter wartości znajduje swój najczystszy wyraz w tej sferze doskonałej totalności. Indywidualizm jest niczym. Wspólnota jednostek nie wykazuje już relacji jednych do drugich. Ja jestem tobą, ty jesteś mną. Wszelka wielość, a wraz z nią każdy moment społeczny, który zakłada przynajmniej dwie osoby, ginie w jedności wszechrzeczy. „Świat” zostaje zanegowany. Tylko Bóg jest wszystkim.

Tym samym trzy sposoby kontemplacji, zasadniczo różne od siebie, które ukazują historyczne życie kulturowe, zostają uwzględnione jako etapy systemu, wraz z odpowiadającymi im dobrami i wartościami. Wszystko inne, o ile nie wchodzi w grę momenty osobiste, społeczne i czynne, które musimy tu pominąć, należy rozumieć jako hybrydę trzech wymienionych typów. Tak, ten porządek wartości logicznych, estetycznych i mistycznych nie tylko mieści w sobie życie kontemplacyjne, bezosobowe i aspołeczne, które rzeczywiście istnieje. Jednocześnie daje gwarancję, że jego późniejsze typy, które mogą się pojawić w wyniku dalszego rozwoju kultury, również się w nim mieszczą, przynajmniej w takim stopniu, w jakim wpisują się w niego wartości konieczne, gdyż nie widzimy, jak mogłaby istnieć jeszcze dziedzina, która z punktu widzenia tendencji do doskonałości jest tak różna od trzech wymienionych, jak one różnią się między sobą. Możemy więc zostawić tę stronę i przejść do osobistych, społecznych dóbr aktywności. Co prawda, nie wszyscy filozofowie uznają, że i tutaj istnieją naprawdę ważne wartości. Ponieważ istotą filozofii jest kontemplacja, często uważa się, że filozoficzny sens życia można odnaleźć jedynie w samej kontemplacji. Konsekwentny mistyk uzna nawet, że tylko jego własny rodzaj kontemplacji jest ważny, a więc będzie przypisywał wartość tylko dobrom wiecznym albo też będzie widział w nauce i sztuce co najwyżej wstępne etapy na drodze, która prowadzi do „widzenia” Boga wszechjedyne. Nie mamy tu jednak do czynienia z takimi stwierdzeniami o szczególnych wartościach. To jest kwestia światopoglądu. Szukamy możliwie pełnego systemu wartości i dlatego musimy bezstronnie uznać także sferę aktywną, osobistą i społeczną z ich pluralistyczną zasadą, aby dać doktrynie światopoglądowej możliwie najszerszą podstawę.

4. W pytaniu, czy można tu również znaleźć przykłady dla trzech etapów pełnego końca życia historycznego, wychodzimy od wartości, które same wydają się pozostawać, jeśli pomyślimy o poczwórnym podziale kultury na życie naukowe, artystyczne, moralne i religijne. Dobra etyczne nie znalazły jeszcze swojego miejsca. Do jakiej dziedziny one należą? Pojęcie życia moralnego nie jest tak łatwe do zdefiniowania jak pojęcie nauki i sztuki czy też religii mistycznej i panteistycznej. Powszechnie przyznaje się jedynie, że dobra etycz-

ne są osobami. Podobnie możemy ograniczyć się do ich aktywności, ponieważ chcemy założyć, że życie etyczne nie jest kontemplacją. O etyce mówimy tylko o tyle, o ile jako filozofia „praktyczna” czyni ona swoim przedmiotem osobę działającą. Ale co nadaje aktywnej osobie jej specyficznie etyczny charakter? Z tym pytaniem dochodzimy do wielu problemów, których nie da się tutaj rozwiązać. Jeśli jednak chcemy przyznać wartościom moralnym ich miejsce w systemie, musimy najpierw wyodrębnić obszar, który w każdym razie należy do sfery etycznej: świadoma obowiązku wola „autonomicznej” osoby dobrowolnie podporządkowującej się „prawu”. Być może stworzone w ten sposób pojęcie jest zbyt wąskie, ale w każdym razie wyznaczyliśmy w ten sposób sferę, która faktycznie istnieje w życiu kulturalnym i w którą wpisują się wartości, mające być sklasyfikowane w naszym systemie.

Niemniej jednak nie wolno nam na tym poprzestać. Pojęcie wartości, które w ten sposób uzyskujemy, choć może wydawać się zbyt wąskie, jest pod innymi względami zbyt szerokie. Realizacja każdego dobra może nastąpić jako powinność, to znaczy, że nawet człowiek naukowy i artystyczny dobrowolnie podporządkowuje się normie i ma autonomiczną wolę, gdy szuka prawdy dla prawdy, piękna dla piękna, co ma znaczenie dla doktryny światopoglądowej, ale nie będzie tu kontynuowane. Jedynie wolę specyficznie etyczną musimy dokładniej zdefiniować. Do tej pory mówiliśmy o osobie i aktywności, ale ignorowaliśmy moment społeczny. Dlatego pojęcie autonomii wydawało się zbyt szerokie: wolna wola może odnosić się także do społecznych dóbr bezosobowego, kontemplacyjnego życia. Jeśli natomiast moralność rozumiemy jako moralność społeczną, tzn. jeśli pamiętamy, że świadomość obowiązku nie jest skierowana wyłącznie na realizację wartości w ogóle, ale na realizację autonomicznych osób w życiu społecznym, to dochodzimy do nowej dziedziny dóbr i wartości, ostro odróżniającej się od dotychczasowych. Należy przyporządkować jej pozycję w systemie.

*Ubi homines sunt, modi sunt*⁵. W każdym stowarzyszeniu aktywnych osób powstaje coś, co nazywamy „zwyczajem”, tzn. pewne formy życia są oczekiwane od każdego członka społeczeństwa. Przez nie jednostka zostaje społecznie związana. Tak długo, jak jest to tylko kwestia ich instynktownego przestrzegania, nie są one dla nas interesujące. Jeśli jednak człowiek zajmuje świadome stanowisko w sprawie swojej moralności, tak że wyraźnie aprobejuje jedno, a odrzuca inne, jeśli zatem samodzielnie konfrontuje się ze społeczeństwem, aby „swobodnie” decydować o swojej niewoli, wówczas „moralność”

⁵ Por. J.W. von Goethe, *Lata wędrówki Wilhelma Meistra, czyli wyrzekający się*, przeł. P. Chmielowski, Fundacja Wolne Lektury, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/goethe-lata-wedrowki-wilhelma-meistra.html>, fr. 1347. Piotr Chmielowski tłumaczy tę łacińską sentencję następująco: „Gdzie się ludzie w towarzystwa zbierają, wyrabia się zaraz tryb i sposób, w jaki oni ze sobą żyć i przestawać powinni”.

powstaje jako autonomiczne uznanie tego, co w życiu społecznym jest obowiązkiem. Jest to konstytucja woli, z której wynikają działania ważne dla współżycia istot ludzkich, i może ona oczywiście mieć również charakter antyspołeczny, nie będąc z tego powodu mniej społeczną. Zawsze dobrem, z którym wiążą się wartości etyczne w tym sensie, jest sama osoba w kontekście społecznym, a wartością, która czyni ją dobrem, jest wolność w społeczeństwie lub autonomia społeczna. Ale dobra etyczne dotyczą oczywiście nie tylko poszczególnych osób, lecz także społeczności. Życie społeczne jako całość musi być kształtowane z punktu widzenia promowania wolnych, autonomicznych osób i z tego punktu widzenia należy rozumieć w ich etycznym znaczeniu takie stowarzyszenia, jak małżeństwo, rodzina, państwo, naród, ludzkość kulturalna itd. Wartości związane z tymi dobrami chcemy nazwać społeczno-etycznymi, na wypadek gdyby ktoś uznał, że nasze pojęcie etyki jest zbyt wąskie. W każdym razie takie pole jest wystarczająco ograniczone dla naszych celów. Społeczno-etyczna tendencja polega na tym, by wszędzie, w życiu prywatnym i publicznym, pojawiały się wolne osoby, jednostki, które w różnorodności swoich działań są determinowane przez autonomiczną wolę. Instytucje społeczne życia seksualnego, ekonomicznego, prawnego, politycznego i narodowego muszą być zatem tak ukształtowane, aby pozwalały osobom na autonomię lub, niezależnie od ich treści, stawały się dobrem w postaci wolności osobistej.

Pojawia się następujące pytanie, które musimy zadać w kwestii systemu. Czy może on uzyskać doskonałość na polu społeczno-etycznym? Łatwo zauważyć, że dążenie do totalności przeciwstawia się jej także tutaj. To prawda, że nie cała treść doświadczenia jest do uformowania, jak w kontemplacji teoretycznej, ale etycznie zróżnicowane uniwersum jest również niewyczerpane. Zgodnie z pluralistyczną zasadą personalności i pełnego zakończenia każdy człowiek w swojej indywidualności i szczególności jest równie ważny w odniesieniu do moralności. Nawet gdybyśmy założyli, że pojedyncze indywiduum jest w stanie stać się całkowicie autonomiczne, nie miałoby to decydującego znaczenia dla ogólnej etycznej tendencji do pełnego zakończenia. Liczy się społeczny kontekst osoby, a w nim, co warto podkreślić, ciągle rodzą się nowi ludzie, których należy wychowywać do autonomii. Wciąż rodzą się nowe kombinacje, stwarzające nowe trudności w zakresie wolności społecznej. Zbiorowość indywidualnych osób, podobnie jak bogactwo instytucji społecznych, nigdy nie będzie zatem etycznie kompletna w tym sensie, że zagwarantuje każdej jednostce autonomię społeczną odpowiadającą jej specyfice. Nie da się tu osiągnąć równowagi w napięciu między byciem a powinnością. Dlatego, podobnie jak nauka, dobra te przedstawiają się jako dobra przyszłe i należą do nieskończonej totalności.

W ten sposób możemy pokazać, tak jak w teorii, napięcie w istocie samej rzeczy. Jeśli centralnym dobrem etycznym jest posłuszna osoba, to powinność

wcale nie powinna z niej zniknąć. Bez uznania normy nie ma już wolności w sensie autonomii, nie ma też moralności społecznej. Brak doskonałości jest z konieczności związany z dobrem społeczno-etycznym przez antagonizm w nim zawarty. Wszystko ma być moralne, a przecież moralni jesteśmy tylko tak długo, jak długo jeszcze nie osiągnęliśmy wolności pod każdym względem. Z punktu widzenia powinności wobec powinności owa sfera nieskończonej totalności jest zdominowana przez aktywną, osobową i społeczną stronę dóbr.

5. Nie tylko życie społeczno-etyczne wraz z jego wartościami jest systematycznie klasyfikowane, ale jednocześnie wynika z tego, że tendencja do pełnego zakończenia wykracza poza tę sferę. Oczywiście, etyczność nie zostaje przez to zdegradowana, tak samo jak teoretyczność nie zostaje zdegradowana przez zaklasyfikowanie do dóbr przyszłych. Wręcz przeciwnie, idea nieustannie postępującego, niekończącego się rozwoju ku totalności ma w obu przypadkach swoją nienaruszalną wielkość. Z tego powodu nie należy jednak zapominać o jej ograniczeniach, które muszą się ujawnić najdobitniej, gdy tylko przypomnimy sobie, że całe życie osobiste jest naprawdę żywe tylko w teraźniejszości i dlatego grozi mu problematyczność w jego najgłębszej istocie poprzez ciągłe odnoszenie się do przyszłości. Zawsze jest tam tylko dla czegoś innego, a to coś innego również nigdy nie może być zrealizowane w taki sposób, aby dojrzało do życia polegającego na sobie samym. Dopóki w grę wchodzi tylko praca nad dobrami ponadosobistymi, dopóty może nas podnosić świadomość, że oddajemy się całkowicie na służbę przyszłości. Ale kiedy chodzi o samą osobę, myśl, że wszystko w jej istnieniu jest tylko etapem wstępnym, staje się nie do zniesienia. W jeszcze innym sensie – niż strona kontemplacyjna – pojawia się więc konieczność obszaru, w którym rzeczywiście dochodzi do pełnego zakończenia i w którym aktualne życie człowieka czynnego, społecznego, nabiera również swojego znaczenia dla niego samego. W ten sposób ponownie dotarliśmy do nowego etapu pełnego zakończenia.

Jeśli jednak zapytamy, jakie imię ma nosić, to filozofia w dotychczasowym kształcie pozostawia nas tutaj w niepewności. Oczywiście często mówi się, że koncepcja woli świadomej obowiązku nie jest w stanie w sposób zadowalający wyjaśnić sensu naszego życia. Ale etyka została o to niesłusznie oskarżona. Należy pozostawić autonomię nietkniętą jako jej centralne pojęcie i tym bardziej zdecydowanie zapytać, czy w interpretacji osobowej i aktywnej egzystencji można się oprzeć wyłącznie na wartościach etycznych. Nie należy też ograniczać się do uwzględnienia wartości estetycznych czy mistycznych, gdyż te należą do sfery bezosobowej i kontemplacyjnej. Przeciwnie, musimy uznać, że istnieją dobra i wartości, które nie mieszczą się w utartych schematach filozoficznych. Oczywiście wszystko, co należy do życia czynnego i osobistego, można nazywać „etycznym”, ale to nie jest właściwe, bo wtedy jednym słowem określa się dwa rodzaje wartości, które są tak różne jak [wartości]

teoretyczne i estetyczne. W każdym razie pod względem koncepcyjnym musimy oddzielić dobra osobistego życia doczesnego od społeczno-etycznych dóbr przyszłych. Jako doskonale partykularyzmy wyłaniają się one jak wyspy stałości z nurtu niekończącego się rozwoju kultury, nie stając się jednak dziełami sztuki ani nie wskazując już na to, co transcendentne, ponadczasowe. To ostro je rozgranicza i chroni przed pomyłkami.

Ale czy nie zbudowaliśmy może tylko obszaru, w imię zasad naszego systemu, któremu nie odpowiada żadna rzeczywistość? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa do udzielenia z konieczną tutaj zwężnością. Prawdą jest, że istnieje wielka różnorodność faktów, które mieszczą się w pojęciu doskonałego osobistego życia doczesnego, ale trudno jest je jednolicie scharakteryzować właśnie z powodu ich obfitości. Nie wolno nam podejmować takiej próby w tym miejscu, gdzie kwestionowana jest jedynie kompletność systemu wartości. Ograniczymy się zatem do kilku przykładów, które pokażą, że problemy w ogóle istnieją.

Jeśli spojrzymy na to, co społeczne w węższym sensie, możemy pomyśleć o wielu relacjach, które rozwijają się w rodzinie. Z pewnością relacje między mężem i żoną, między rodzicami i dziećmi są również regulowane przez zobowiązania i służą wolności społeczno-etycznej. Ale czy możemy doceniać życie rodzinne tylko z tego punktu widzenia? Co znaczy matka i czym może być dla swojego dziecka, tego nigdy do końca nie zrozumiemy. Macierzyństwo to wartość, która nie jest ważna wyłącznie dla przyszłego rozwoju. Więż społeczna, której się trzyma, ma raczej charakter samowystarczalnego życia doczesnego. I dokładnie tak samo jest z tymi wszystkimi relacjami, które nazywamy miłością, życzliwością, przyjaźnią, towarzyskością, czyli tymi dobrami społecznymi, które odgrywają tak wielką rolę w życiu prywatnym i intymnym. Jakaż różnorodność powstaje tam w zależności od tego, czy chodzi o relacje osób tej samej, czy różnej płci, dorosłych z dorosłymi, dzieci z dziećmi czy dorosłych z dziećmi, w „domu” czy poza nim. Wszystko to wypełnia całkowicie moment życia i nie musi być klasyfikowane w serie, aby stać się znaczące; właśnie w tym należy odnaleźć dużą część sensu naszej osobistej, aktywnej, społecznej egzystencji. Co więcej, w tej sferze wybitnego znaczenia nabierają również zachowania antyspołeczne. Unikamy wszelkiego „towarzystwa”, aby „przybyć do siebie”, a wtedy możemy być naprawdę całkiem sami w tęsknocie i spełnieniu albo sami z naturą, aby „stać się powiernikiem, bratem i słyszeć bicie serca w piersi życia!”⁶ Także w tym rozwija się wielkie bogactwo dóbr, w zależności od tego, czy wchodzimy w relację z życiem zwierząt i roślin w kraju lub za granicą, czy z „martwą” naturą, na przykład gdy patrzymy na rozgwieżdżone niebo, gdy Ja rozszerza się „kosmicznie”. Każdy zna

⁶ J.W. von Goethe, *Faust*, przeł. E. Zegadłowicz, Fundacja Nowoczesna Polska, Warszawa 2013, s. 94.

takie godziny samotności z ich wewnętrzną wartością. Czy możemy wtłoczyć ich znaczenie w jeden z utartych schematów? Być może grają w nich rolę momenty religijne, ale to nie wyczerpuje ich istoty. Nie da się też całkowicie prześledzić znaczenia przypisywanego szerszym kompleksom społecznym w odniesieniu do wartości wymienionych do tej pory. Tak więc, o ile naród jest z pewnością dobrem społeczno-etycznym, o ile jest związany z życiem politycznym, to jednocześnie jego znaczenie wykracza daleko poza państwo. Zbiorowa osoba narodu jest dobrem, podobnie jak są dobrami osoby indywidualne, których nie można zaliczyć do etapów rozwoju historycznego.

Wprawdzie niełatwo powiedzieć, na czym to się opiera. Kiedy podkreślamy, że indywidualne życie osoby najrozmaitszego rodzaju ujawnia swój szczególny „styl”, swoją „melodię” spoczywającą w sobie samym, swój niezrównany „rytm”, że w ten sposób w pełni uzasadnia swoje istnienie i odrzuca wszelkie pytania o „dlaczego”, to często mamy na myśli właśnie to, o czym tu mówimy. Jednakże wtedy odwołujemy się do obrazów ze sfery estetycznej, aby scharakteryzować doskonałość w teraźniejszości, a tego właśnie nie wolno nam robić w tym kontekście, jakkolwiek z pewnością oba stadia doskonałej partykularności wykazują cechy pokrewne, np. to, że ich normy są milczące. Równie konieczne jest ścisłe oddzielenie form życia, które mamy teraz na myśli, od wszelkich form estetycznych. W przeciwnym razie dojdziemy do „pięknej duszy” lub do pokrewnych koncepcji estetyki kontemplacyjnej, a właśnie przed ich pomyleniem musimy się jak najbardziej strzec. Nie mamy tu do czynienia z faktyczną harmonią, w której trwa kontemplacja i która odrywa nas od społecznej woli i działania, lecz wyłącznie z wartościami egzystencji osobistej, czynnej i społecznej, gdy wyznaczamy doskonałe życie teraźniejsze jako szczególną dziedzinę. Moglibyśmy mówić raczej o „wartościach życia”, aby zaznaczyć tę doskonałą partykularność, ale nigdy nie wolno nam zapominać, że życie jako zwykłe życie jest obojętne pod względem wartości, więc lepiej unikać wyrażenia „wartości życia”.

Niemniej już teraz widać, że wartości związane z doskonałą teraźniejszością osobowej egzystencji nie mogą być pominięte w interpretacji sensu naszego życia, a zatem słusznie szukają swego miejsca także w tym systemie. Jeśli filozofia do tej pory prawie całkowicie je pomijała lub myliła z innymi wartościami, to jest ku temu kilka powodów. Po części sfera ta dotyczy rzeczy niepozornych, codziennych, błahych. Ich wartości są tak oczywiste, że nie zwracają na siebie uwagi. Odgrywają one wielką rolę ilościową w życiu każdego człowieka, niektóre na co dzień, ale być może właśnie z tego powodu nie są uważane za godne bycia przedmiotem filozoficznych dociekań. Nauka, sztuka, religia to są, że tak powiem, „wielkie” sprawy, a problemy moralności także narzucają się każdemu, ponieważ obowiązują, ze swoim „ty powinienes”, wskazuje nam upominająco powagę życia. Szczególna osobista teraźniejszość doskonałości, z jej prostym bezruchem, wydaje się pozbawiona wielkości,

a nawet, po części, powagi. Czy przynajmniej niektóre z wymienionych dóbr nie są zbyt zwyczajne, przeciętne? Filozofia ma nas wynieść ponad codzienność. Słuszne jest trzymanie się z dala od zwykłej dzisiejszej doskonałości.

Można tak myśleć, ale mimo to błędem jest ograniczanie się przy próbie prawdziwie całościowego oglądu świata do sensu istnienia określanego przez świętych, bohaterów moralnych, bohaterów wojennych, geniuszy nauki i sztuki, słowem – ludzi wyjątkowych. Przeciętny człowiek zwraca się również w stronę filozofii i nie można pominąć faktu, że w wielu przypadkach sens życia spełnia się przeważnie w kategoriach zakresu ilościowego.

To, co być może utrudnia rozpoznanie tego faktu, a także przyczynia się do tego, że często pomija się określone dobra w ich swoistości, opiera się na okoliczności, która ma znaczenie dla całej dziedziny życia osobistego, aktywnego, społecznego. Możemy mówić o zasadzie unii personalnej. Po stronie kontemplacyjnej, bezosobowej i aspołecznej różne wartości są nie tylko rozdzielone pojęciowo, ale także odnoszą się do faktycznie różnych dóbr. Rzeczywistość, której przypisuje się znaczenie logiczne, rzadko jest jednocześnie nośnikiem wartości estetycznych. Tutaj jest inaczej. Różne rodzaje wartości znajdują się w tej samej osobie. Okoliczność ta nie usuwa jednak konieczności ich pojęciowego rozdzielenia. Przeciwnie, jeśli chcemy uzyskać jasność co do sensu naszego życia, musimy najściślej oddzielić właśnie te rzeczy, które są ze sobą faktycznie zawsze związane, tak aby nie przeoczyć różnic. Dopiero wtedy można docenić znaczenie konfliktów, jakie mogą pojawić się między różnymi obszarami wartości w życiu osobowym, a których nie zabraknie zwłaszcza między obowiązkami etycznymi a dobrami zrealizowanego życia doczesnego.

Nie sposób jednak poruszyć wszystkich kwestii, które się tu pojawiają. Należy jedynie wykazać, że osobliwe pole wartości w ogóle istnieje. Wreszcie, aby zasadniczo podkreślić jego znaczenie, odniesiemy się do punktu, który pod pewnym względem prowadzi już poza dobra czysto teraźniejsze i pod tym względem ma znaczenie również dla podziału systemu. Nie ulega wątpliwości, że o osobistym sensie życia jednego człowieka decydują bardziej dobra przyszłe i niekończąca się praca nad nimi, a o sensie życia drugiego człowieka bardziej dobra teraźniejsze i ich urzeczywistnienie. Z pewnością należy stawiać wymagania społeczno-etyczne każdemu człowiekowi, zarówno kobiecie, jak i mężczyźnie. Nie można jednak nie zauważyć, że mimo wszystkich wyjątków natura mężczyzny jest na ogół bardziej zainteresowana pracą na przyszłość, zwłaszcza w życiu publicznym, podczas gdy natura kobiety jest bardziej zainteresowana pracą nad życiem doczesnym, które przebiega w ciszy i intymności. Jedynie jednostronny fanatyzm moralny w kwestii rozwoju i postępu może zatem utrzymywać kobiety w niższym poważaniu. Jeśli pojmuje się obecne dobra z tendencji pełnowartościowej w ich zasadniczym znaczeniu, jako to, z czego nie można zrezygnować dla założonego w sobie życia ludz-

kiego, to powstaje możliwość przyznania równie wysokiej pozycji w ogólnym sensie istnienia cechom kobiecym, jak i męskim, choć nie można zaprzeczyć, że praca na rzecz historycznie rozwijającej się kultury publicznej wykonywana jest głównie przez mężczyzn. „Kobiecość” jest, tam gdzie niewiele trzeba, by zaistniała w świadomości jako powinność, gdy życie przybiera swoją formę, całkiem szczególnie ważną wartością w dziedzinie dóbr osobistych terażniejszości. Nie należy tego mylić z często czynionymi rozróżnieniami, że kobieta ma znaczenie bardziej przez to, czym „jest”, a mężczyzna bardziej przez to, co „robi”, że kobieta jest bliższa naturze niż mężczyzna, jest bardziej istotą stanu, a mniej istotą działania, jest bardziej subiektywna, a mniej obiektywna itd. Doskonałość osoby w terażniejszości jest również sprawą osiągnięć, działalności, a nawet obiektywnej „pracy kulturalnej”, przynajmniej w tym sensie, że prowadzi ona daleko poza wszelką zwykłą naturę, ale jest to oczywiście działalność i praca kulturalna bardzo szczególnego rodzaju, osiągnięcia, które nie są jedynie etapami rozwoju historycznego, ale które dochodzą do pełnego zakończenia, przekraczając całą historię.

Stąd być może uda się nam docenić także znaczenie miłości płciowej dla sensu życia i określić jej miejsce w systemie dóbr. Ma ona swoją własną doskonałą wartość. Oczywiście nie chodzi tu o instynkt naturalny, bo on, jak wszystko, co tylko naturalne, jest zróżnicowany pod względem wartości. Nie chodzi też o znaczenie miłości dla prokreacji, gdyż z tego punktu widzenia sprowadza się ona do środka dla celów i nigdy nie może być rozumiana w swej wewnętrznej wartości jako dobro aktualne. Tak samo należy całkowicie pominąć jej znaczenie społeczno-etyczne, to znaczy nie należy omawiać jej relacji do formy małżeństwa, a nawet pominąć konsekrację religijną, która może być jej przyznana. Dopiero sama zindywidualizowana, osobista relacja miłosna, jako ujęta w sobie, powinna zostać wytłumaczona. Dlatego ważny staje się stosunek między nieskończoną pracą dla przyszłości a terażniejszą realizacją. Jeśli bowiem obie należą do naszego sensownego istnienia i jeśli każda z nich, rozpatrywana oddzielnie, reprezentuje jednostronność, to mężczyzna, do bólu niemal całkowicie uzależniony od niedokończonych współpracy, musi mieć najbardziej intymną zmysłowo-duchową komunę życia, jaką można sobie wyobrazić, z kobietą, która jest w stanie dokończyć siebie i swoje działania w terażniejszości. W zamian kobieta, która być może odczuwa swoją skończoną terażniejszość jako ograniczenie, może w swojej miłości do mężczyzny i jego pracy zyskać wyzwalającą perspektywę na przyszłość, nie tracąc przy tym doskonałego terażniejszego charakteru swojej istoty. W ten sposób, o czym można tu tylko napomknąć, rozumielibyśmy także znaczenie często wypowiedzianych słów, że tylko mężczyzna i kobieta razem tworzą „pełną” istotę ludzką, i zrozumielibyśmy, że ideał „człowieczeństwa” nie jest ukierunkowany właśnie na to, co w mężczyźnie i kobiecie jest takie samo, jak gdyby męskość i kobiecość były tylko „powłokami” istoty ludzkiej, ale że doskonałości należy szukać

w zjednoczeniu tego, co w istocie różne, a przez swoją różnicę wzajemnie od siebie zależne. Ponieważ w relacjach między płciami, które opierają się na tej podstawie, istnieje synteza dwóch pierwszych etapów wartości osoby, zasada miłości musiałaby być uznana za najwyższą wartość doskonałego życia doczesnego osoby.

6. Równocześnie myśl o syntezie prowadzi nas dalej. Jak po stronie kontemplacyjnej, tak i tutaj otwiera się perspektywa trzeciego poziomu, który zawiera zalety dwóch pierwszych, choć bez ich wad. Od początku jest jasne, że miłość „ziemską” jeszcze jej nie wyraża, mimo związku między teraźniejszością a przyszłością. [Synteza] dotyczy skończoności partykularności i dlatego, gdy myślimy o uszeregowaniu poziomów doskonałości, wydaje się ona problematyczna, dopóki nie uda się jej odnieść do najwyższego dobra i jego absolutnej wartości. Tak też musi być z innymi dobrami realizującego się życia doczesnego osób: brak im koniecznego związku z całym uniwersum osobistym. W ten sposób dochodzimy do problemu doskonałej totalności po tej stronie systemu wartości. Jak mamy myśleć o zakończeniu tej osobistej serii? To jest ostatnie pytanie, które musimy zadać.

Odpowiedzi udzieli nam porównanie z etapami kontemplacji. Tam monistyczna tendencja do pełnego zakończenia przeszła najpierw przez teoretyczny dualizm formy i treści, a następnie przez dualizm podmiotu i obiektu do jedności wszechrzeczy. Także tutaj pełne zakończenie partykularności uwolniło napięcie autonomicznej etycznej powinności, ale wielość życia indywidualnego mogła się przez nią tylko zwiększyć. Wszystko, co pojedyncze, znajduje partykularną doskonałość w swoim szczególnym rodzaju. Znajdujemy się w sferze pluralizmu i musimy w niej pozostać. Dlatego, nawet na najwyższym etapie, doskonała totalność nie może uformować się w jedną „całość” w taki sposób, aby zniwelować pełnię życia osoby, jak boskość panteizmu. Wręcz przeciwnie, ostatni etap tutaj z konieczności pokazuje dwie strony. Po pierwsze, podmiot tak mało może być zanurzony w obiekcie, że przeciwnie, musi powstać ideał absolutnego podmiotu doskonałego: wiara w Boga osobowego zajmuje miejsce panteizmu. Oprócz tego należy jednak w pełni zachować obok niego wielość poszczególnych osób lub „dusz”. Po raz drugi w systemie dochodzimy w ten sposób do religii, a jest to konieczne, gdyż poprzednio mogliśmy pomieścić tylko panteizm. Teraz także inne wartości religijne znajdują swoje miejsce. Jeśli wiara, jako zakończenie kontemplacyjnej, bezosobowej i społecznej serii o tendencji monistycznej, z konieczności dążyła do negacji świata, to tutaj, gdzie ma się dopełnić życie osobowe wielu jednostek, może to być tylko kwestia potwierdzenia pełni aktywności osobistej i społecznej. W każdym razie tutaj Bóg i „świat” oddzielają się od siebie i muszą pozostać oddzielone, nawet przy najściślejszym związku. Relacja do bóstwa jako totalnie doskonałej osoby uwalnia skończoną egzystencję podmiotu od niedoskonałości, ale nie może jej mistycznie unicestwić. Przeciwnie, dzięki

osobistemu uczestnictwu w osobowej transcendencji i wieczności, którą kochamy i przez którą możemy uważać się za kochanych, nasze życie osobowe wzrasta w swej indywidualnej pełni. Tylko w ten sposób tendencja pluralistyczna dochodzi do swoich wniosków. Religia ta podtrzymuje i umacnia życie w teraźniejszości i w przyszłości, nadając mu wartość, której nie jest ono w stanie osiągnąć o własnych siłach. Sprowadza wieczne do czasowego, boskie do ludzkiego, absolutne do względnego, doskonałe do bezkresnego i skończonego, totalność osoby do jej partykularności. W ten sposób nadaje sens także temu, co z dotychczasowych punktów widzenia mogłoby się wydawać niedokończone lub wręcz bezsensowne w życiu osobistym.

Dzięki temu zasada musi być jasna. Oczywiście nie może być dwóch rodzajów wartości religijnych w jednym światopoglądzie. Chodzi nam tutaj o jak najpełniejsze rozłożenie różnych wartości w porządku systematycznym, a problem, w jaki sposób życie zakonne może być jednolicie interpretowane, nie dotyczy nas w tym kontekście. Wreszcie, w żaden sposób nie dociekamy „prawdy” tej czy innej religii, lecz jedynie stwierdzamy fakt, że osobowy Bóg teizmu i pełnia dusz aktywnych mają swoje miejsce w naszym schemacie, podobnie jak panteizm ma swoje miejsce po stronie życia kontemplacyjnego. O ile doskonała totalność obiektu, który tam znaleźliśmy, musi tutaj odpowiadać doskonałej całości podmiotu, podczas gdy tam wszelkie osobowo-indywidualne, aktywne i społeczne życie było zanurzone w ubóstwie monizmu, to tutaj pluralistycznie jego bogactwo jest zakotwiczone w wieczności. Jako osoby, wszystkie jednostki mają osobową relację do osobowego Bóstwa i w ten sposób łączą swoją indywidualną partykularność z pełną ostateczną totalnością. Jako indywidua, są aktywne w „królestwie Bożym na ziemi” i dzięki temu mogą stać się czymś więcej niż tylko skończonymi indywiduami. Wreszcie również moment społeczny jest ukazany jako wyniesiony ponad wszystko, co przemijające. W religii pełni boskość wychodzi naprzeciw każdego Ja jako poszczególne Ty, o którym [Ja] wie, że pozostaje z nim ono w najbardziej intymnej komunii. Boska miłość pochłania miłość ziemską i nadaje jej najwyższą konsekrację. Pod każdym względem, osobistym, czynnym i społecznym, wierzący może mieć nadzieję, że zostanie odkupiony od przekleństwa skończoności.

To może wystarczyć do scharakteryzowania tej dziedziny, która, podobnie jak ostatni etap kontemplacji, ma charakter religijny, ale która obejmuje wartości zasadniczo innego rodzaju. Wreszcie, jeśli zapytamy o jej stosunek do rzeczywistego życia kulturalnego, stwierdzimy, że wśród religii historycznych nie ma chyba żadnej, która byłaby całkowicie zgodna z tym ideałem doskonałości osoby. Nie ma to jednak znaczenia dla naszego systematycznego połączenia. Wystarczy, że niektóre z najważniejszych cech, które udało nam się wydedukować schematycznie, znalazły swój wyraz także w faktycznie istniejącym życiu religijnym, np. w chrześcijaństwie. Tam, gdziekolwiek wierzy się

w Boga osobowego, obok którego wielość dusz indywidualnych zachowuje swoją niezależność, tam ujawnia się decydujące przeciwieństwo monizmu i panteizmu. Co do reszty, religie historyczne należy rozumieć jako byty, w których łączą się elementy obu typów. Mistycyzm chrześcijański na przykład będzie musiał być rozumiany jako forma mieszana, która łączy wartości osoby w aktywności społecznej z panteistycznymi ideałami w kontemplacji aspołecznej. Jednakże nigdzie nie chodzi o to, by włączyć historyczne życie kulturalne z jego niuansami i gradacjami, lecz jedynie o to, by uporządkować dobra według pryncypialnej różnorodności przypisywanych im wartości.

V. Nauka i światopogląd

Możemy więc teraz zakończyć uwagi dotyczące systemu. Zostało uwzględnionych sześć głównych gatunków wartości, które pojawiają się z rozszczeniem do ważności, czyli zawierają problemy filozofii. Nie tylko logikę, etykę, estetykę i dwa rodzaje filozofii religii pojmujemy jako niezbędne dyscypliny filozoficzne, ale także jako postulat pojawia się nieistniejąca dotąd część – filozofia doskonałej osobowej doczesności. Podobnie muszą znaleźć swoje miejsce nowe dobra, które mogą pojawić się w przyszłości. Pod tym względem system jest otwarty, ale jednocześnie jest systemem. Przede wszystkim zyskałoby nie tyle zwykłe zestawienie, ale uszeregowanie każdego [obszaru] w trzech etapach, tak że w zasadzie możliwe staje się pytanie o jednolity sens naszej egzystencji.

Natomiast trzeba równie zdecydowanie podkreślić: ten system wartości nie mówi nam jeszcze nic o rozwiązaniu problemów światopoglądowych. Przez uszeregowanie zawsze należy rozumieć jedynie relację formalną. Pozostaje pod każdym względem nierozstrzygnięte, które z dóbr należy uznać za najwyższe lub centralne, z którego obszaru należy przejść do jedności światopoglądowej i jaki merytorycznie określony ciąg stopni wartości powstaje. Czy prymat ma ciąg osobowy, czy rzeczowy? Czy prawdę daje monizm, czy pluralizm? Czy mamy „świat”, któremu możemy zaprzeczyć lub który możemy potwierdzić? Nie wolno nawet utrzymywać, że albo w ostatnim stadium kontemplacji, albo w ostatnim stadium działania muszą leżeć wartości absolutne, bo być może te dwie rzeczy stoją obok siebie w równym stopniu. Można nawet uznać za problematyczną całą dziedzinę doskonałej totalności ze względu na transcendencję. Jeśli zatem odrzuci się zarówno teizm, jak i panteizm, to pozostaje nadal wątpliwe, jak mają się do siebie odnosić dobra przyszłe i teraźniejsze po stronie osobowej i bezosobowej. Czy ma się kształtować światopogląd zorientowany bardziej na naukę, czy na sztukę? Bardziej na moralność czy na doskonałą osobową teraźniejszość? Czy obowiązuje idealizm logiczny czy estetyczny, etyczny czy „erotyczny”, jak można by go nazwać zgodnie

z najwyższą zasadą dóbr osobistych? Czy też każde z tych stanowisk jest może jednostronne i niewystarczające? Wszystko to wydaje się na razie równie możliwe i nie zamierzamy w tym momencie sugerować decyzji. Tak, nawet to nie jest pewne, czy filozofia jako czysta nauka jest w ogóle w stanie dać odpowiedź na te pytania. Ewentualnie musi zadowolić się opracowaniem na podstawie systemu wartości różnych możliwych form spójnej ze sobą interpretacji sensu życia, aby pozostawić jednostce wybór światopoglądu, który najlepiej odpowiada jej osobistej, ponadnaukowej swoistości. W każdym razie wszystko to nie dotyczy już samego systemu wartości i dlatego nie jest tutaj rozstrzygane.

Musimy jednak przedyskutować inny problem, który dotyczy charakteru filozofii jako nauki. Jeśli choć raz założymy, że udało nam się odpowiedzieć na wszystkie pytania wskazane w całościowym światopoglądzie, to właśnie wtedy pojawi się jeszcze kwestia, która dotyczy systemu dóbr. Doktryna światopoglądowa nie znalazła w niej bowiem jeszcze miejsca. Filozofia przecież też musi się sama sklasyfikować. Chce ona oczywiście być nauką, a więc wydaje się należeć do pierwszej sfery wartości, ale z naszych uwag można wyciągnąć wniosek, że musi się ona wówczas zatrzymać na wskazanym formalnym porządku wartości. Powody tego są oczywiste. Ujednolicona i merytoryczna interpretacja sensu życia nie ma już charakteru systemu otwartego, ponieważ opierała się na tym, że obszary wartości były tylko formalnie określone. Jeśli w jakiś sposób wypełnimy schematy, aby uzyskać światopogląd, system staje się zamknięty. To prowadzi nas z powrotem do problemu, od którego zaczęliśmy, a trudność jest jeszcze większa. Uznaliśmy naukę za dobro przyszłości. Tak więc zamknięty światopogląd oparty na nauce wydaje się dość wątpliwy. Tak, można pójść dalej. Zamkniętość w naszym języku znaczy tyle co pełne zakończenie, dlatego teoria światopoglądu musi należeć do innej sfery niż nauka. Oczywiście, pozostaje kontemplacja. Jednakże fakt, że istnieje tak wiele systemów, nie daje łatwo podstaw do myślenia o doskonałej totalności, a zatem światopoglądy, jako wytwory doskonałej partykularności, muszą przypominać dzieła sztuki. Tak się często uważa, a nasz system wartości pozwala zrozumieć przyczynę takiego stanu rzeczy.

Niemniej jednak filozofia – nawet jako system zamknięty – nie jest sztuką. Przeciwnie, raczej pozostaje ona w całości nauką, to znaczy nie tylko w swoim fundamencie. Świadczy o tym sam nasz porządek dóbr. Nie wolno nam zapominać, że sfery wartości obejmują więcej niż dotychczasowe przykłady, a zatem nie należy ich nazywać po imieniu bez dalszych rozważań. Wtedy pojęcie nauki może być rozszerzone. To, co zostało powiedziane wcześniej, odnosi się do całości nauk szczegółowych i pozostaje aktualne również dla nich: poznanie całości rzeczywistości jest celem odległym. Ta „hipotetyczna” metafizyka, o którą się niekiedy apeluje, a która ma poprzedzać poszczególne dyscypliny, aby dokończyć to, czego nie dokonały jeszcze badania naukowe, wydaje się

przedsięwzięciem całkowicie problematycznym. Jednakże filozofia – jako teoria światopoglądu – nie zajmuje się poznaniem rzeczywiście. Chce ona interpretować sens życia, w tym sens poznania rzeczywistości, i właśnie w tym szczególnym zadaniu może się ujawnić ogólna zasada, dzięki której różni się ona od poszczególnych nauk swoją samoistością. Jako logika z konieczności zwraca się ona ku ostatecznym celom teorii. Zajmuje więc miejsce metafizyki i nigdzie nie może poprzestać na czymś prowizorycznym, jeśli dąży do jasnego określenia sensu życia, przynajmniej w próbie wypracowania jednolitej interpretacji całościowego sensu, jaki ma egzystencja człowieka. Z tego rozumiemy, że nauki szczegółowe mogą zawsze czekać na przyszłość; filozofia natomiast musi dążyć do celu, ryzykując, że będzie to tylko cel partykularny. W związku z tym filozofia pełnego zakończenia z konieczności zakłada pełne zakończenie. Jednakże ta okoliczność tylko kontrastuje ją z dyscyplinami szczegółowymi i nie znosi jej naukowego charakteru. Nie jest ona jedynie kontemplacyjna, lecz – o ile przybiera postać sądów i pojęć – wykazuje również charakter teoretyczny i dlatego należy ją nazywać nauką. Nikt nie ma prawa ogłaszać, że naukowa jest jedynie metoda badań szczegółowych.

W związku z tym tylko jedno jest słuszne w rozdzieleniu teorii światopoglądu i nauki. Poszukująca z konieczności ostatecznych celów filozofia pozbawia się w pewnym sensie udziału w niekończącym się szeregu rozwoju. To znaczy, rezygnuje ona z nieskończonej totalności i – aby osiągnąć niezbędne dla niej pełne zakończenie – zadowala się partykularnością. Zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że istota kontemplacji teoretycznej – ze względu na niewyczerpalność lub nieskończoność materiału dla skończonego czasowo indywiduum, które uprawia naukę – wyklucza połączenie pełnego zakończenia z totalnością w najwyższym sensie. Można ją zatem określić również jako działalność naukową, która zmierza do znalezienia punktu oparcia w strumieniu nieustannie postępującego rozwoju i która staje w miejscu, aby uświadomić sobie znaczenie dotychczasowych osiągnięć dla sensu życia. Wymaga to jednak odwagi prawdy, która jest jednocześnie błędem. Ponadto wiąże się z dobrowolnym ograniczeniem, wyrzeczeniem się przyszłości. Jednakże zarówno odwaga, jak i wyrzeczenie są uzasadnione tym, że kontemplacja teoretyczna, gdy stawia sobie najwyższe cele i pyta o koniec, potrzebuje takich punktów pełnego zakończenia.

Lecz czy wyrzeczenie się nieskończonej totalności nie degraduje teorii światopoglądu jako nauki? W żaden sposób, ponieważ jej szczególność i wyrzeczenie jest w jej własnym rodzaju. Nie wyklucza ona bowiem klasyfikacji w toku rozwoju przyszłego dobra nauki. Tak, można nawet powiedzieć, że w naturze filozofii jako doktryny światopoglądowej leży to, że rozwija się ona bez końca w systemach zamkniętych, czyli w formach doskonałej partykularności. Spojrzenie na jej historię sprawia, że wszelkie ostateczne wnioski

wydają się wątpliwe i zmuszają do rezygnacji, ale może ona jednocześnie zachęcać systematyków. Przeszłość teorii światopoglądu nie przypomina cmentarzyska grobów, jak się początkowo wydawało. Wprawdzie to, co zawierają systemy filozoficzne wcześniejszych czasów w zakresie poznania rzeczywistości, jest w większości przestarzałe i ma przeważnie tylko „historyczne” znaczenie. Jednak sami myśliciele, którzy pytali o sens życia i wyrażali go w zamkniętym systemie, nie pozostają, jeśli dobrze ich rozumieć, niczym mniej niż [tylko] umarłymi. Niektórzy z nich żyją dziś tak samo jak pierwszego dnia, i to tym bardziej, im bardziej stanowczo poszukiwali ostatecznych celów ludzkiej egzystencji, im bardziej starali się zatem „dokończyć” swój system. Sama skończoność ich partykularności, która może się jawić jako ich śmiertelność, zapewniła im nieśmiertelność. Potrafiłi dotrzeć do końca i na tym polegała ich wielkość. Dlatego też wznoszą się wysoko ponad fale niekończących się wydarzeń i przyświecają nam z mroków przeszłości.

To właśnie tutaj osobiście naukowa forma teorii światopoglądów po raz pierwszy ukazuje się w swoim właściwym świetle. Doskonała partykularność zamkniętego systemu zostaje ostatecznie oddana na służbę nieskończonej totalności i w ten sposób uczestniczy w jej godności. Filozof znajduje się wprawdzie w szczególnej sytuacji. Wie, że rozwój prędzej czy później przejdzie nad systemem, który właśnie buduje. Ale chce on trzymać się tego, co posiada w danej chwili, aby nie zagubiło się to w strumieniu rozwoju, i ma do tego prawo, jeśli kieruje się przekonaniem, że myśli bardziej wszechstronnie i jednolicie niż jego przodkowie. On, mówiąc językiem Fichtego, wszedł na ich żniwa i buduje sobie „dom”, w którym może zamieszkać. W końcu pewnego dnia wszyscy, jako istoty doczesne, musimy skończyć. Ośmielmy się to czynić także w nauce i uprawiamy filozofię w przekonaniu, że doskonały owoc naszych indywidualnych i partykularnych wysiłków jest zarazem koniecznym etapem w niekończącej się całości ponadindywidualnego procesu postępu. Następnie, by przypomnieć nasz system wartości, stoimy pośrodku między nieskończoną totalnością a doskonałą partykularnością, między dobrem przyszłym a dobrem teraźniejszym. I nie jest jasne, dlaczego nie miałyby się tam znaleźć miejsce dla nauki, która chce być czymś więcej niż tylko badaniami szczegółowymi.

Wyznaczenie tego miejsca jest tym bardziej systematyczne, że również po stronie osobistej, czynnej i społecznej pomiędzy pierwszym a drugim stopniem pełnego zakończenia powstało dobro pośrednie i dopiero teraz system rozbudowuje się w miarę symetrycznie. Jest to czynna, osobista miłość mężczyzny do kobiety, w której przyszła istota uczestniczyła w doskonałej teraźniejszości i w ten sposób, dążąc dalej, dochodziła do partykularnej doskonałości. Jest to kontemplacyjna, bezosobowa miłość do wiedzy, φιλοσοφία zgodnie z właściwym znaczeniem tego słowa, która łączy teraźniejszą doskonałość z perspektywą przyszłości. Filozoficzny Eros, jako tęsknota za doskonałością, nie chce

być pozbawiony spełnienia. Nie chce pozostać przy nieskończonym, mimo przekonania, że mówienie o doskonałości będzie tylko „jankaniem”. Ujmując się w ten sposób we własnym naukowym charakterze, filozofia dodaje zwornik do gmachu systemu wartości i dopełnia go w taki formalny sposób, że może mieć nadzieję, iż na jego podstawie dojdzie do światopoglądu, który będzie jednocześnie jednolity i kompleksowy. W tej „woli systemu” może być wiele nieskromności, ale w sferze teoretycznej kontemplacji nie obowiązują żadne „moralne” standardy.

Przełożył Tomasz Kubalica

Schematyczny przegląd systemu wartości i dóbr

<i>Dobra</i> : sprawy społeczne <i>Odniesienie podmiotu</i> : kontemplacja monistyczna <i>Forma</i> : otaczająca	Stopnie wartości doskonałości	<i>Dobra</i> : osoby społeczne <i>Odniesienie podmiotu</i> : aktywność pluralistyczna <i>Forma</i> : przenikająca
Dziedzina logiki (1) <i>Wartość</i> : prawda <i>Dobro</i> : wiedza <i>Postawa subiektywna</i> : sądzenie <i>Światopogląd</i> : intelektualizm	STOPIEŃ PIERWSZY Nieskończona totalność Dobra przyszłe	Dziedzina etyki (4) <i>Wartość</i> : moralność <i>Dobro</i> : wspólnota wolnych osób <i>Postawa subiektywna</i> : autonomiczne działanie <i>Światopogląd</i> : moralizm
Dziedzina estetyki (2) <i>Wartość</i> : piękno <i>Dobro</i> : sztuka <i>Postawa subiektywna</i> : oglądanie <i>Światopogląd</i> : estetyzm	STOPIEŃ DRUGI Nieskończona partykularność Dobra przyszłe	Dziedzina erotyki (5) <i>Wartość</i> : szczęście <i>Dobro</i> : miłosne wspólne życie <i>Postawa subiektywna</i> : pożądanie – oddanie <i>Światopogląd</i> : eudajmonizm
System filozoficzny (8) Wszechstronna teoria światopoglądu	STOPIEŃ POŚREDNI Syntezy immanentne	Miłość między kobietą a mężczyzną (7) <i>Światopogląd</i> : erotyzm
Dziedzina mistyki (3) <i>Wartość</i> : nieosobista świętość <i>Dobro</i> : wszechjedność (tajemnica świata) <i>Postawa subiektywna</i> : wyrzeczenie (przebóstwienie) <i>Światopogląd</i> : mistycyzm	STOPIEŃ TRZECI Doskonała totalność Dobra wieczne (Syntezy transcendentne)	Dziedzina filozofii religii (6) <i>Wartość</i> : osobista świętość <i>Dobro</i> : świat bogów <i>Postawa subiektywna</i> : pobożność <i>Światopogląd</i> : teizm – politeizm

Źródło: H. Rickert, *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921, aneks: *Schematische Uebersichtstafel zur Gliederung des Systems der Werte und Güter*