

JUSTYNA SMOLEŃ-STAROWIEYSKA

Człowiek wobec apriorycznych wartości – koncepcja kultury Heinricha Rickerta

Zdaniem Heinricha Rickerta, przedstawiciela badeńskiej szkoły neokantyzmu, kultura w sposób nierozzerwalny jest związana z wartościami apriorycznymi. W odróżnieniu od natury, gdzie wszystko pozostawione jest własnemu rozwojowi i wykazuje obojętność wobec sensu, rzeczywistość kultury jest wytwarzana przez człowieka ze względu na uniwersalnie ważne wartości i jako taka zawiera sens. Ponieważ uniwersum wartości nie jest sferą jednolitą, lecz zawiera różne rodzaje wartości, również realizacja wartości w świecie rzeczywistym odzwierciedla tę różnorodność. Wartości są „ucieleśniane” w realnych dobrach kulturowych na skutek ustosunkowania się wobec nich poszczególnych osób, bądź nawet całych społeczeństw. Niemniej nigdy nie dochodzi do sytuacji, że wszystkie wartości realizowane są przez wszystkich ludzi, czy przez wszystkie grupy społeczne, w jednym czasie. Z jednej zatem strony, różnorodność wartości implikuje różnorodność dziedzin kulturowych w obrębie danej kultury, z drugiej natomiast stanowi przyczynę wielości kultur.

Słowa kluczowe: aprioryczne wartości, kultura, neokantyzm badeński

Filozoficzny namysł Heinricha Rickerta oscylował wokół problemu sensu całości tego, co istnieje oraz wokół zagadnienia miejsca człowieka w świecie i ludzkiego odniesienia do rzeczywistości, które ściśle łączyło się z przyjęciem określonego stanowiska wobec apriorycznych wartości. Wedle Rickerta, celem filozofii ma być wprowadzanie irrealnego sensu w świat ludzkiego doświadczenia. Dokonuje się to poprzez realizację transcendentálnych wartości w dobrach kulturowych, należących do świata realnego.

Uznając w sądach teoretyczną wartość prawdy, człowiek buduje naukę, afirmując piękno, tworzy dzieła sztuki, postępując zgodnie z wartością moralności¹,

¹ Termin „wartość moralności” (u Rickerta: *Sittlichkeit*) może budzić zastrzeżenia. Jednak zważywszy na kontekst, w jakim stosuje go Rickert, przedstawiając swoją koncepcję systemu wartości, taki właśnie przekład tego pojęcia wydaje się być najbardziej adekwatny. Tłumaczenie Rickertowskiego *Sittlichkeit* jako „wartość moralności” jest obecne w polskiej literaturze przedmiotu. Zastosowane zostało np. [w:] B. Trochimska-Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999, s. 88. Wartość moralności (*Sittlichkeit*), *resp.* moralność, jest dla Rickerta jedną z zasadniczych wartości etycznych. Zob. dalej, s. 14 i n. Szerzej pisałam o systemie wartości Rickerta w mojej rozprawie doktorskiej (J. Smoleń-Starowieyska, *Koncepcja filozofii i kultury w myśli Heinricha*

umożliwia powstanie i rozwój etyki, kierując się zaś w stronę tego, co święte, otwiera drogę różnym formom religii. Każdy obszar kultury jest w związku z tym fundowany przez określoną strefę absolutnie obowiązujących i obiektywnych wartości, bez których kultura nie może istnieć. Namysł nad sensem świata prowadzi zatem do rozważań z zakresu filozofii wartości, a w konsekwencji do dociekań na temat kultury. Również rozumowanie odwrotne, wychodzące od badania zagadnienia kultury, musi w przekonaniu Rickerta, prędzej czy później doprowadzić do tematyki wartości. Kultura jest bowiem związana z wartościami w sposób nierozzerwalny, gdyż wartości właściwe, absolutnie obowiązujące, wyznaczają aprioryczne podłoże kultury.

Zainteresowanie Rickerta problematyką kultury wpisywało się w dyskusję, która była prowadzona w Niemczech na przełomie XIX i XX wieku. Powracała w niej dość często teza, że kryzys kultury europejskiej (w tym także filozofii) jest wynikiem upadku czy degradacji wartości uznawanych za ważnych dla człowieka. Istniały jednak różnice w definiowaniu zarówno kultury, jak też wartości.

Edmund Husserl dopatrywał się korzeni duchowej nędzy swojego czasu w nauce, która negując ważność tradycyjnych norm, nie potrafiła zarazem wyznaczyć nowych, lepszych kryteriów ważności, choć takie powinno być jej zadanie². Powodem regresu kultury miał być błędnie pojęty racjonalizm, prowadzący wyłącznie do sceptycyzmu i relatywizacji tego, co niegdyś obowiązujące, niezdolny do zaproponowania niczego w zamian. Lekarstwem na uzdrowienie kultury miała być zatem – według Husserla – nauka całkiem nowego rodzaju, czyli fenomenologia, która zagwarantuje uniwersalne podłoże sensu. Winą za kryzys kultury obarczał naukę także Max Weber, choć inaczej niż Husserl rozumiał jej istotę i funkcje. Dla Webera nauka w ogóle niepotrzebnie zajęła się tym, co należy do sfery powinności czy wartości, gdyż sama jest wolna od wartości i nigdy w związku z tym nie będzie w stanie uzasadnić, ani zastąpić tego, co doniosłe życiowo i ważne jako aksjologiczny fundament ludzkiej egzystencji w świecie. W celu zachowania możliwości odniesienia się do obszaru powinności czy dotarcia i uczestniczenia w tym, co wartościowe, Weber zalecił złożenie ofiary z intelektu. W jego przeświadczeniu bowiem źródłem sensu jest wyłącznie ludzka wola jako władza dokonywania wyboru³.

Nieco inaczej jeszcze problem kryzysu kultury w połączeniu z zagadnieniem wartości przedstawił Georg Simmel. Dowodził on mianowicie, że wartością kulturową może być jedynie to, co wzbogaca i wspomaga rozwój naszej osobowości.

Rickerta, UKSW, Warszawa 2008). Niniejszy artykuł prezentuje jej zmodyfikowane fragmenty.

² Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, ALETHEIA, Warszawa 1992, s. 74.

³ Por. M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie oraz inne eseje*, tłum. P. Egel (P. Debel), M. Wander (A. Kopacki), Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1987, s. 49–50. Zob. co na ten temat pisze obszerniej Z. Krasnodębski, [w:] Z. Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 12–21.

Kultura nie może być więc czymś statycznym, lecz musi mieć charakter procesu, który jest równocześnie procesem kształtowania się subiektywnej duszy. Subiektywna dusza w trakcie swego rozwoju nieustannie sama siebie przekracza, tworząc pewne formy obiektywne. Dopiero te dwa, wzajemnie się do siebie odnoszące elementy: subiektywna dusza i wytwarzane oraz nieustannie przez nią przekraczane obiektywne formy, razem przyczyniają się do powstawania kultury⁴. Tragedia kultury, by użyć wprost wyrażenia Simmla, polega na tym, że twory obiektywne stają się wobec Ja coraz bardziej obce, na tyle wręcz, iż uniemożliwiają jego samodoskonalenie, a tym samym przestają być dla Ja czymś wartościowym. Postępująca technicyzacja życia, specjalistyczne jedynie ujęcie wszystkich zjawisk ważnych z punktu widzenia wewnętrznego rozwoju człowieka, muszą nieuchronnie prowadzić do tej tragedii⁵. Mimo zatem, że kultura ze swej istoty wiąże się z obiektywizacją stanów psychicznych duszy, jednak okazuje się, iż zbyt szeroko zakrojone obiektywizowanie skutkować może wyłącznie zahamowaniem jej rozwoju⁶. Ratunkiem dla kultury może być zwrócenie się na powrót ku życiu, aczkolwiek wydaje się, że obiektywizacja życia będzie i tak coraz wyraźniej przybierać na sile, więc tragedia kultury musi być czymś nieuniknionym.

W porównaniu do powyższych koncepcji, myśl Rickerta była oryginalna, ponieważ Rickert obszaru tego, co wartościowe nie poszukiwał ani w nauce, ani w życiu psychicznym; w niczym zatem, co podlega zmianie. Mimo że podkreślał zależność między kulturą a światem wartości, jednak królestwo wartości pojął jako niezmiennie i transcendentne wobec rzeczywistości, co pozwoliło mu na konkluzję, że bazująca na nim kultura nigdy nie może popaść w kryzys, tylko – co najwyżej – różnie akcentować dane wartości.

POJĘCIE KULTURY

Jak już mogliśmy się zorientować, mimo iż pojęcie kultury często definiowano w połączeniu z kwestią wartości, jednak termin ten pozostawał niejednoznaczny z racji choćby różnego rozumienia tego, co wartościowe. Z tego też powodu nie straciło na swojej aktualności stwierdzenie Herdera, że „nie ma nic

⁴ Por. G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, [w:] G. Simmel, *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays von Georg Simmel*, Gustav Kiepenheuer Verlag, Potsdam 1923, s. 240.

⁵ Szerzej o Simmlowskim pojęciu tragedii kultury zob.: A. Mergler, *Simmlowska krytyka współczesności a pojęcie tragedii kultury*, „Sztuka i Filozofia” 2005, nr 27, s. 66–79.

⁶ Kulturę jako wynik zobiektywizowanych treści psychicznych postrzegał też W. Dilthey. Koncepcja Rickerta formowała się w pewnym sensie w opozycji do tego typu myślenia o kulturze. Zob. A. L. Zachariasz, *Wartości i kultura w filozofii Rickerta*, [w:] *Perspektywy historyzoficzne*, red. J. Litwin, Wrocław 1979, s. 198–199. Rickert polemizował także z H. Paulem, który również w elemencie psychicznym widział istotny czynnik nadający bieg kulturze. Por. H. Paul, *Über Aufgabe und Methode der Geschichtswissenschaften*, W. de Gruyter & Co, Berlin, Leipzig 1920, s. 6.

bardziej nieokreślonego niż słowo kultura⁷. Na uwagę zasługuje też fakt, że samo określenie mianem kultury specyficznie ludzkiego, indywidualnego bądź społecznego odniesienia do rzeczywistości, weszło w użycie stosunkowo niedawno, bo dopiero w nowożytności⁸. Niełatwo jest zatem pod takim kątem spojrzeć na kulturę, by jej rozumienie nie wypaczało istoty całości historycznego życia człowieka. Zdarza się niekiedy, że buduje się pewien odgórny schemat kultury, próbując go zastosować do wszelkich epok w dziejach ludzkości, co wprowadza błędną ich interpretację. Heidegger charakteryzuje to, pisząc, że „(...) wkrótce po pojawieniu się idei wartości dużo mówiono i nadal jeszcze mówi się o «wartościach kulturowych» wieków średnich, czy «duchowych wartościach» starożytności, chociaż w średniowieczu nie było czegoś takiego jak «kultura», a w starożytności czegoś takiego jak «duch»⁹. Zapomina się zatem o tym, że „duch i kultura istnieją jako pożądane i doświadczane podstawowe sposoby ludzkiego zachowania dopiero od czasów nowożytnych, a «wartości» jako ustanowione miary dla owego zachowania powstały dopiero w czasach najnowszych”¹⁰. Warto zastanowić się, czy zarzut ten można postawić także wobec Rickerta filozofii kultury. W tym celu zrekonstruować musimy to, jak Rickert rozumie pojęcie „kultura”.

W sposób szeroki, a zarazem najprostszy i najbardziej przejrzysty, charakteryzuje on „kulturę” poprzez przeciwstawienie jej „naturze”, sięgając przy tym do pierwotnych znaczeń obu tych terminów. Zauważyć zatem należy, że „pojęcie «natura» wywodzi się z terminu «*nasci*». Wyraz ten określa to, co wzrosło, co powstało samo z siebie, bez naszego udziału, to, co pozostawiliśmy jego własnemu rozwojowi. Wówczas jest to coś czysto «naturalnego». Kultura natomiast stanowi ogół tego, co »pielęgnowujemy«. Źródłem jest tu termin »*colere*«. Z etymologicznego punktu widzenia można tu nawiązać do terminologii dotyczącej uprawy roli. Płody kultury to te, które człowiek pielęgnuje, którym w przeciwieństwie do płodów natury, nie pozwala na swobodny rozwój”¹¹. Wszystko

⁷ J. G. Herder, *Mysli o filozofii dziejów*, tłum. J. Gałeczki, PWN, Warszawa 1962, t. 1, s. 14. Także we współczesnych leksykonach poświęconych tematyce filozoficznej możemy się spotkać z opinią o braku jednorodnej definicji kultury. W *Leksykonie filozofii klasycznej* pod hasłem „kultura” czytamy: „Nie istnieje żadna dostatecznie ogólna i powszechnie przyjęta definicja k. W języku potocznym pojęcie k. funkcjonuje światopoglądowo, przybierając sens opisowy, wartościujący lub normatywny («człowiek kulturalny»). W naukach humanistycznych, filozofii i teologii, gdzie kategoria kultury odgrywa rolę centralną, przybiera ona wiele, niekiedy opozycyjnych lub komplementarnych znaczeń. Każda z dyscyplin, zajmujących się historycznie lub systematycznie k. (filozofia k., kulturologia, morfologia k., etnologia, antropologia społeczna i kulturowa, historia) określają ją na swój sposób, z punktu widzenia uważanego z pewnych względów za podstawowy” (*Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, TN KUL, Lublin 1997, s. 333).

⁸ Pojęcie „kultury” czy „stanu kultury” w odróżnieniu od „stanu natury” wprowadził do refleksji europejskiej w wieku XVII S. von Pufendorf.

⁹ M. Heidegger, *Nihilizm europejski*, tłum. P. Graczyk, [w:] M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. zbior., PWN, Warszawa 1999, t. 2, s. 50.

¹⁰ Tamże.

¹¹ H. Rickert, *Człowiek i kultura* (fragment pracy Rickerta *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie. Ontologie. Anthropologie*, Verlag von J.C.B.Mohr (Paul Siebeck),

więc, co nazywamy naturalnym, można za takie uważać ze względu na to, że człowiek pozostawia to samemu sobie. Dzieje się tak, ponieważ dana rzecz czy zjawisko jest człowiekowi ze wszech miar obojętne, ponieważ, mówiąc inaczej, człowiek nie jest tym zainteresowany. Z obszarem kultury rzecz wygląda odwrotnie. Coś pielęgnujemy, czy kultywujemy właśnie dlatego, iż ma to dla nas znaczenie, związane jest z jakąś wartością i zmusza nas do zajęcia czynnej postawy. Poprzez ową pielęgnację sprawiamy, że wartość ta zostaje urzeczywistniona w konkretnym przedmiocie, który od tej pory określać można mianem dobra kulturowego. Zdaniem Rickerta, wytwory natury nigdy nie są związane z wartościami, tak jak ma to miejsce w przypadku wytworów kultury. Kulturę zatem, wraz z jej wytworami, zaliczyć trzeba do pojęć z zakresu wartości (*Wertbegriff*)¹². Przedmioty kultury posiadają znaczenie, jakiś ważny obiektywnie sens, który rozumiemy, natomiast przedmioty należące do natury są tego sensu pozbawione. „Natura stosownie do tego – konstatuje Rickert – byłaby wolnym od znaczenia, spostrzegalnym, acz niedającym się rozumieć (*unverständliche*) bytem, kultura zaś czymś, co jest wypełnione znaczeniem (*bedeutungsvoll*), co poddaje się rozumieniu, i tak rzecz się ma w istocie”¹³.

Jednocześnie trzeba podkreślić, że – w przekonaniu Rickerta – alternatywa rysująca się między naturą a kulturą nie powinna być sprowadzana do opozycji tego, co cielesne i tego, co duchowe. Natura nie jest bowiem wyłącznie tym, co materialne, również rejon kultury obejmuje swym zasięgiem więcej niż tylko byt duchowy. Co prawda, na pierwszy rzut oka wydaje się oczywiste, że w zakres pojęcia „natura” wchodzi tylko te przedmioty, z którymi w pierwszej kolejności mają do czynienia nauki przyrodnicze zajmujące się bytem fizycznym, jednakże przy głębszym namyśle łatwo zauważyć, iż do sfery natury zakwalifikować trzeba również byt psychiczny. To, co psychiczne – stwierdza Rickert – można także opisać w kategoriach czegoś, co wyłącznie naturalne, jeśli słowo „naturalny” będzie rozumiane tak, jak przedstawiono to powyżej, czyli jako „wolny od sensu”. Czysty byt psychiczny, choć nie jest niczym materialnym, może zostać potraktowany jako indyferentna wobec sensu natura i na tej zasadzie musi zajmować się nim psychologia¹⁴, a nie dyscypliny związane z kulturą i światem wartości. Przy omawianiu zagadnienia kultury, a zatem i problematyki wartości, nie da się uniknąć związku z tym, co psychiczne, a nawet nie byłoby to wskazane, gdyż samo odniesienie się podmiotu do wartości, czyli wartościowanie jest już jakimś aktem psychicznym. Niemniej dla nauk, których przedmiotem są wartości, a także oparta na nich jako na apriorycznym fundamencie kultura, wartościowanie ma znaczenie wyłącznie ze względu na wartości właśnie, nigdy zaś jako samo w sobie działanie

Tübingen 1934), tłum. B. Borowicz-Sierocka, [w:] *Neokantyzm*, tłum. i wybór tekstów B. Borowicz-Sierocka, Cz. Karkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1984, s. 72.

¹² Por. tamże.

¹³ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Verlag von J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1926, s. 20.

¹⁴ Por. tenże, *Człowiek i kultura*, wyd. cyt., s. 74.

psychiczne. Nie tyle zatem brane jest pod uwagę jako coś „duchowego”, ile uwzględniane jest z racji skierowania ku transcendentnym wartościom¹⁵. Analogicznie, ograniczanie kultury do tego jedynie, co duchowe, jest dla Rickerta błędem, ponieważ nie tylko to, co duchowe może być powiązane z królestwem sensu. Kultura polega na tworzeniu dóbr, czyli na realizacji apriorycznych i powszechnie ważnych wartości w świecie rzeczywistym. Realizacja ta, a zatem urzeczywistnianie wartości, choć dokonywana jest przez obdarzonego duszą człowieka, nie kończy się na jego aktywności. Ważny jest jej wynik, czyli powstanie dobra kulturowego będącego nośnikiem sensu, a rolę tę spełniać może z powodzeniem przedmiot materialny.

Rickert przestrzega przed jeszcze jedną pułapką, w jaką nierzadko wpadają ci, którzy zajmują się kulturą od strony teoretycznej. Ludzie nauki, próbując definiować istotę kultury, a zatem wskazywać na to, co ma w kulturze pierwszorzędne znaczenie, często nieumyślnie zawężają jej zakres do życia intelektualnego. Zamiast spojrzeć na kulturę tak szeroko, jak tylko to możliwe, biorąc pod rozwagę wszystkie jej aspekty, przekładają oni na rozumienie kultury własny, intelektualistyczny światopogląd. Zakładają, że skoro intelekt odgrywa w życiu człowieka najznamienitszą rolę, jedynie dzięki niemu wszelka ludzka działalność nabiera sensu. Konsekwencją takiego rozumowania jest przyznanie, iż za autentyczną kulturę uważać można wyłącznie tzw. kulturę naukową, opartą na myśleniu teoretycznym¹⁶. Kultura zostaje tym samym sprowadzona do nauki, a przecież, jak twierdzi Rickert, nie tylko dzięki nauce sens może być wprowadzony w rzeczywistość. Kultywowanie rzeczywistości, wmontowywanie w nią absolutnie ważnych, apriorycznych wartości za sprawą noszących sens dóbr kulturowych, odbywa się także w obszarze szerszym niż teoria. Trudno zaprzeczyć, by obok nauki do domeny kultury nie należała sztuka jako urzeczywistnienie wartości estetycznych, etyka jako realizacja wartości etycznych, religia wprzęgająca w świat ludzkiego doświadczenia wartości mistyczne, bądź wartości zasadzające się na świętości osoby. Dobrze, jeśli „trzymamy się zatem zupełnie zgodnego z użyciem językowym pojęcia kultury, tzn. [jeśli] rozumiemy pod tym całość rzeczywistych przedmiotów, w których zakotwiczone są ogólnie uznane wartości lub konstytuowane przez nie twory sensu (*Sinngebilde*), i które pielęgnowane są ze względu na te wartości”¹⁷. W opinii Rickerta, przy wyznaczaniu ogólnego pojęcia kultury nie można się zatrzymywać na jednym tylko, ważnym dla naszego światopoglądu, obszarze kultury, lecz należy uwzględnić wszystkie sfery ludzkiej aktywności skierowane na realizację wartości w dobrach. Stąd też każde bardziej szczegółowe omawianie zagadnień, związanych z kulturą, wymagać będzie zawsze osnowy w postaci teorii wartości.

Przy Rickertowskim zestawieniu natury i kultury wyszło na jaw, że do sfery natury należy to wszystko, co jest indyferentne wobec sensu, do kultury zaś to, co

¹⁵ Por. H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, wyd. cyt., s. 26.

¹⁶ Por. Tenże, *Człowiek i kultura*, wyd. cyt., s. 74.

¹⁷ Tenże, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, wyd. cyt., s. 27–28.

pielęgnowujemy celem urzeczywistnienia powszechnie obowiązujących wartości. Płody natury nie wzbudzają naszego zainteresowania, gdyż jako takie nie wnoszą sensu do naszego życia. Źródłem sensu mogą być wyłącznie formalne – transcendentne względem realnego świata – wartości, będące pobudką do tworzenia dóbr kulturowych. Kultura przeto, odwrotnie niż natura, wymaga nierozzerwalnej więzi z wartościami.

Powyższa różnica nie jest jednak jedyną istniejącą rozbieżnością między naturą a kulturą. Rickert zauważa, że rozdźwięk ten powiększa się jeszcze, gdy uświadomimy sobie, że wszelka kultura powstaje stopniowo i zmienia się w czasie historycznym, natomiast natura jest czymś stosunkowo trwałym, co przynajmniej w swoich najistotniejszych częściach składowych pozostaje niezmiennie lub ewentualnie stale się powtarza¹⁸. Przy analizowaniu „świata naturalnego” szuka się zawsze pewnych ogólnych i ponadczasowych praw; zastanawiając się zaś nad daną kulturą, nie można uciec od konkretnego kontekstu historycznego. Historia jest dla nauk o kulturze niezbędnym materiałem badawczym, dzięki któremu dopiero odkrywamy, gdzie i kiedy realizowane były w pierwszej kolejności takie, a nie inne wartości obiektywne. Pojęcie kultury musi być zatem związane nie tylko z formalnym obszarem wartości, ale także z problematyką historyczną. Nie jest bowiem możliwe, jak podkreślał Rickert, by istniała kultura przejawiająca się poza jakimkolwiek okresem dziejowym. Podobnie każdy człowiek jako społeczna istota kulturowa (*soziales Kulturwesen*) należy zawsze do jakiegoś historycznego okresu kulturowego¹⁹. Ludzkie życie przebiega w konkretnym czasie, a zatem również kulturotwórcza działalność człowieka nie jest wolna od uwarunkowań czasowych.

Rodzi się więc wątpliwość, czy w związku z tym sama istota kultury nie podlega historycznej relatywizacji. Czy uprawnione jest, by mówić o ponadczasowym, uniwersalnym sensie wprowadzanym w świat realny poprzez realizację wartości w dobrach kulturowych, jeśli urzeczywistnienie to wydarzać się może wyłącznie w określonym czasie? Czy sens ten nie jest zatem relatywny historycznie? Zdaniem Rickerta, na tak postawione pytania nie można udzielić odpowiedzi innej niż negatywna. W jego przekonaniu, chociaż kultura powstaje i rozwija się w toku dziejów, to sens, który dzięki temu jest wprowadzany w rzeczywistość pozostaje niezmienny, gdyż fundujące go wartości mają ważność absolutną. Kultura ulega zmianie wyłącznie pod względem treści, nigdy zaś od strony swego formalnego podłoża. Jeżeli zdamy sobie sprawę z absolutnego obowiązywania wartości, to zarazem stanie się dla nas jasne, że znaczenie ludzkiej egzystencji w świecie, a więc także wszelkiej ludzkiej kultury nie może nigdy ulec relatywizacji. Zagrożenie takie wydaje się zachodzić jedynie wówczas, gdy wszystkie konstytuujące sens wartości błędnie zostaną pojęte jako wytwory procesów historycznych²⁰. Gdy jednak rozumiemy wartości zgodnie z ich

¹⁸ Por. tenże, *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie. Ontologie. Antropologie*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1934, s. 161.

¹⁹ Por. tamże, s. 163.

²⁰ Por. tamże, s. 164.

autentyczną istotą, czyli jako niezmiennie i obiektywnie ważne przedmioty irrealne, to także sens kultury – wynikający z realizacji tych wartości – pozostanie nienaruszony²¹.

Kultura jest zatem ciągłym wprowadzaniem ponadhistorycznego sensu w historyczną rzeczywistość empiryczną, stąd sama również – w przeciwieństwie do natury – podlega nieustannej zmianie ze względu na swą treść. Nie wolno nam jednak zapominać, stwierdza Rickert, że każdy aktywny, kultywujący wartości człowiek jest przede wszystkim istotą naturalną. Jego zdaniem, „ludzka kultura nie może powstać i nie może trwać, kiedy nie jest jednocześnie zawsze u r z e c z y w i s t n i a n a także przez naturalnie żyjącego człowieka. Jest więc wprawdzie pewnie czymś innym niż czysta natura, lecz pomimo tego nie przestaje być związana z ludzką naturą. Można nawet powiedzieć: przede wszystkim człowiek musi żyć w sposób naturalny, aby w ogóle móc żyć i działać jako istota kulturowa”²². Przy omawianiu zagadnienia kultury, trzeba zatem, ze względu na powyższy aspekt, mieć na uwadze również naturalne życie człowieka. Warto być świadomym, że naturalna egzystencja jest środkiem dla osiągnięcia celu w postaci kultury. Oznacza to równocześnie, że w interesie kultury leży, by człowiek w odpowiednim stopniu chronił i troszczył się o swoje życie naturalne. Wartości bądź dobra względne, to jest takie, które uzyskują znaczenie wyłącznie chwilowo, realizując wyłaniające się w toku życia potrzeby, nie mogą być lekceważone, choć oczywiście nie należy przeceniać roli, jaką odgrywają wobec kultury. Sama tylko „witalność” nie może stać się pierwszoplanową zasadą kultury, jak ma to miejsce w filozofii życia, gdyż „nie to jest dla kultury istotne, że człowiek w ogóle żyje, lecz to, jak kształtuje swoje życie”²³. O wartościach i dobrach względnych, ważnych dla samej egzystencji, trzeba – według Rickerta – pamiętać, ale nie można przy tym pozwolić na zacieranie różnicy stopnia ważności między nimi a wartościami właściwymi. Tylko te ostatnie mogą stanowić sensotwórczy fundament kultury cechujący się trwałością i uniwersalnością.

Z wartościami i dobrami względnymi mamy do czynienia nie tylko w przypadku czystego życia naturalnego. Rickert podaje, że także w obrębie „kultury” często spotykamy dobra, które w rzeczywistości nie zasługują na miano dóbr kulturowych, ponieważ nie są realizacją wartości właściwych. Sytuacja taka ma miejsce na przykład w obrębie życia gospodarczego, które generalnie zalicza się do kultury, mimo że znaczna jego część służy wyłącznie utrzymaniu i kontynuacji naturalnej egzystencji. Nawet, jeśli nie sama gospodarka jest bezpośrednio

²¹ Dla Rickerta nie jest zatem również możliwy kryzys wartości, a więc także w konsekwencji kryzys opartej na nich kultury. To, że istnieją różne kultury oraz, że przechodzą one przez różne, z naszej perspektywy lepsze bądź gorsze stadia, nie oznacza bynajmniej jeszcze, że dochodzi niekiedy do upadku wartości i faktycznego załamania się danej kultury. Różnice dzielące poszczególne kultury, czy też odmienne fazy w obrębie jednego obszaru kulturowego są wyłącznie oznaką nierównomiernego, a zatem nie jednoczesnego urzeczywistniania konkretnych wartości w dobrach.

²² Tamże, s. 165.

²³ Tamże, s. 168.

interpretowana jako dobro kulturowe, to podnoszone jest jej znaczenie dla państwa jako właściwej wartości życia politycznego. Znaczenie życia gospodarczego przybiera zatem różny wymiar. Innym przykładem tego rodzaju jest technika, która może być związana z gospodarką i wykorzystywana wyłącznie do usprawniania funkcjonowania naturalnego bytu człowieka. Może jednak również wykraczać poza obszar służby naturalnemu życiu, a wtedy konieczne jest pytanie o faktyczne wartości realizowane poprzez technikę. Znaczenie techniki nie jest więc czymś stałym, lecz uwarunkowane jest przez cele, do których technika zmierza. Ważne jest zatem, by zdawać sobie sprawę, że czysta technika może być pojęta wyłącznie jako pewne dobro pozorne, i że oceniać ją można tylko w kategorii środka, którego wartość zależy od wartości celu, jakiemu ów środek służy²⁴.

Przywoływane przez Rickerta przykłady gospodarki czy techniki pokazują, że dobra względne występują również poza obszarem czysto naturalnej egzystencji, zatem muszą zostać oddzielone od autentycznych dóbr kulturowych, w jakich zakotwiczone są wartości właściwe. Wszystkie te dobra, które nie tyle związane są z wartościami obiektywnymi, co raczej służą pewnym celom utylitarnym, nazwać trzeba – jak konstatuje Rickert – dobrami cywilizacyjnymi, zaś obszar ich występowania i oddziaływania określić już nie mianem kultury, lecz cywilizacji. Oddzielenie od siebie cywilizacji i kultury musi być działaniem niezbędnym, jeśli objaśnienie pojęcia „kultura” ma być wyczerpujące. Podkreślić należy, że „kulturą możemy nazywać dopiero te dobra, które wychodzą poza samo tylko utrzymywanie życia i pozostają dobrami także wtedy, gdy nie posiadają dla życia żadnego znaczenia. Jako cywilizację, w przeciwieństwie do tego określamy te dobra, o których nie da się pomyśleć inaczej niż w ich ustosunkowaniu wobec naturalnego życia, albo te, które z innych powodów pozostać muszą wyłącznie samymi środkami służącymi wypełnianiu sensownych i wartościowych celów”²⁵. Choć zatem wartości życiowe (*Lebenswerte*) oraz cywilizacyjne (*Zivilisationswerte*) są niezmiernie istotne dla życia człowieka, który jest twórcą kultury, to sens życia kulturowego pochodzi dopiero z wartości właściwych, niezależnych od uwarunkowań egzystencjalnych.

W koncepcji Rickertowskiej królestwo wartości właściwych – czyli wartości obowiązujących niezmiennie i wiecznie, mających bezwzględną ważność – jest dla kultury podłożem o charakterze apriorycznym i formalnym, czyli formą kultury. Tak bowiem, jak w wypadku innych przedmiotów czy zjawisk z zakresu świata realnego, również na jedność kultury składają się zarazem jej forma i treść. Wszelkie życie historyczne, które stanowi nieprzebrany materiał kulturowy, będący nieustannie zmieniającą się treścią, jeśli ma zostać ujęte w sposób ponadhistoryczny, nierelatywny, ukazujący uniwersalny sens ludzkiej działalności w świecie, musi przybrać formę wartości. Do zrozumienia sensu życia kulturowego niezbędne są równocześnie treść i forma kultury. Z jednej zatem strony – podkreśla Rickert – przy rozpatrywaniu problematyki związanej z kulturą nie wolno pomijać danego nam materiału historycznego, z drugiej natomiast „nie możemy jednak nigdy zapomnieć

²⁴ Por. tamże, s. 169.

²⁵ Tamże, s. 169–170.

o tym, że całkowicie «nieuformowany» materiał również nie posiada żadnego znaczenia dla kultury. Jeśli skłaniamy się ku temu, by ową treść rozumieć, jako wolną od formy, to [tym samym] stawiamy się wobec pozbawionego sensu chaosu. Także w tym przypadku potrzebujemy obydwu, to znaczy zarówno treści jak i formy, a przy próbie naukowego, ogólnie ważnego zorientowania się w nieprzebranej różnorodności historycznego życia kulturowego, punkt ciężkości musi zostać położony na formę, która dopiero później może zostać połączona z treścią²⁶. Dla zinterpretowania sensu ludzkiego życia kulturowego formalne wartości posiadać muszą pierwszorzędne znaczenie.

Reasumując, warto raz jeszcze podkreślić, że dla Rickerta kultura jest przede wszystkim czymś innym, niż działalnością służącą bezpośrednio bądź pośrednio zaspokajaniu potrzeb życiowych. Jej istota zasadza się na specyficznym ustosunkowaniu się człowieka do świata, a mianowicie na takim odniesieniu, które prowadzi człowieka do pielęgnowania, czy też kultywowania pewnych dóbr, ze względu na same tylko absolutne wartości. Życie kulturowe różni się tym od egzystencji czysto naturalnej, że nie jest obwarowane koniecznością realizacji danych wartości. Wręcz przeciwnie. Kultura, jako urzeczywistnienie wartości transcendentnych wobec świata realnego, niezwiązanych z wymogami naturalnego życia, jest domeną człowieka wolnego, działającego nie tyle z pobudek czysto hedonistycznych czy utylitarnych, ile z racji niewymuszonej chęci wprzęgnięcia sensu w otaczającą go rzeczywistość. Pojęcie kultury zakłada zatem nie tylko to, że człowiek musi zajmować aktywną postawę wobec świata, ale także to, iż człowiek postępuje w sposób całkowicie nieuwarunkowany i autonomiczny. Zgodnie z przekonaniem Rickerta, jeśli chcemy w ogóle mówić o autentycznej kulturze, to przy zgodzeniu się na to, że jest ona urzeczywistnianiem w dobrach wartości właściwych, niezależnie od tego, jak różnie kształtowane są te dobra w toku dziejów, musimy jeszcze pamiętać o autonomicznie istniejącym człowieku. „Kultura w wąskim sensie – jak pisze Rickert – która jest czymś więcej niż czysto witalnym życiem lub stojącą w jego służbie cywilizacją, jest możliwa dopiero tam, gdzie taki właśnie człowiek działa [...]”²⁷. Tylko wtedy uprawnione jest nazywanie czegoś częścią kultury, czy dobrem kulturowym, gdy rzecz ta jest wynikiem realizacji wartości wskutek wolnego, tzn. nieskrępowanego zaspokajaniem potrzeb naturalnej egzystencji, działania jednostki bądź grupy ludzi. Do kultury w wąskim tego słowa znaczeniu nie będziemy mogli zatem zaliczyć gospodarki czy techniki, natomiast niewątpliwie w jej zakres włączyć należy etykę, sztukę, religię czy naukę. Te ostatnie, wyłaniające się z urzeczywistniania odpowiednio wartości moralności, piękna, świętości i prawdy, z pewnością nie stawiają sobie za pierwszoplanowy cel usprawniania naszego czysto naturalnego, praktycznego życia codziennego. Etyka, sztuka, religia czy nauka, jakkolwiek różnie przebiega ich rozwój w czasie historycznym, są przede wszystkim realizacją wartości właściwych, obowiązujących obiektywnie, w stosunku do których człowiek odnosi się bez przymusu ich urzeczywistnienia, a

²⁶ Tamże, s. 175–176.

²⁷ Tamże, s. 182.

wyłącznie z racji ich uniwersalnego znaczenia. Dopiero te obszary działalności człowieka związane z realizacją wartości właściwych stanowią trzon autentycznej kultury.

ZASADNICZE OBSZARY KULTURY I FUNDUJĄCE JE WARTOŚCI

Koncepcja kultury ukształtowała się w myśli Rickerta w ścisłym związku z jego rozumieniem totalności świata jako przedmiotu filozofii. Rickert był przekonany, iż na świat w ogóle składa się nie tylko rzeczywistość psychofizyczna, czyli obszar bytu zmysłowego będącego przedmiotem doświadczenia, ale także królestwo dających się rozumieć, irrealnych, apriorycznych, obiektywnie ważnych wartości, skąd pochodzi wszelki sens tego, co istnieje na sposób realny. Domena wartości stanowi, wedle Rickerta, formalny fundament treści świata nieprzebranej w swej różności empirycznej. Chociaż sama absolutna ważność wartości nie zależy od jakichkolwiek zewnętrznych wobec nich czynników, jednak wprowadzenie wartości w świat podlegający uprzedmiotowieniu wymaga odniesienia się do nich podmiotu profizycznego. Świat w jego całości stanowi więc system alternatyw – przeciwstawienia wartości i rzeczywistości, formy i treści, podmiotu i przedmiotu. By filozoficznie ująć całość świata oraz pojąć sens życia i działalności człowieka w świecie, należy postępować w sposób heterologiczny, uwzględniając niejednorodność uniwersum i występujące w nim opozycje.

W celu objaśnienia, czym jest kultura, posłużył się Rickert również metodą heterologiczną, wykazując przeciwstawność kultury i natury. Kultura daje się zdefiniować jako taki obszar życia, w którym – w odróżnieniu od natury, gdzie wszystko pozostawione jest własnemu rozwojowi i wykazuje obojętność wobec sensu – rzeczywistość jest kultywowana przez człowieka ze względu na uniwersalnie ważne wartości. Dzięki temu w realny świat ludzkiego doświadczenia wprowadzony zostaje sens ponadczasowy, który pochodzi z królestwa wartości. Wedle Rickerta, można powiedzieć, że „życie kulturowe zawsze i wszędzie przedstawia się jako wydarzenie pełne znaczenia i sensu (*bedeutungs- und sinnvolles Geschehen*), podczas gdy natura w przeciwieństwie do tego przemija wolna od znaczenia i sensu (*bedeutungslos und sinnfrei*)”²⁸. Odmienne niż w przypadku czysto naturalnej egzystencji, kultura polega na odniesieniu się do sensorodnego podłoża tego, co istnieje realnie, czyli do wartości i ich urzeczywistnieniu w dobrach²⁹. Obejmuje zatem swym zakresem zarazem samą działalność skierowaną na wartości, jak i

²⁸ H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1924, s. 23.

²⁹ Pojęcie kultury, tak jak je zaprezentował Rickert, jest ściśle związane z ponadhistorycznymi wartościami. Stanowi pod tym względem swoisty postulat metodologiczny. Nie odnosi się do wszelkich stanowisk życiowych danej epoki historycznej, jak to ma miejsce na przykład w myśleniu Jakoba Burckhardta. Por. R. Kasperowicz, *Zweite, ideale Schöpfung. Szuka w myśleniu historycznym Jakoba Burckhardta*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 79 (przypis 43).

wynik tej działalności³⁰. Ponieważ – co dla Rickerta oczywiste – uniwersum wartości nie jest sferą jednolitą, lecz mamy w niej do czynienia z różnymi rodzajami wartości, tym samym także realizacja wartości w świecie rzeczywistym przebiegać może w sposób wielotorowy i wielopoziomowy. Konkretnie wartości „ucieleśniane” są w realnych dobrach kulturowych na skutek ustosunkowania się wobec nich poszczególnych osób, bądź nawet całych społeczeństw. Niemniej nigdy nie dochodzi do sytuacji, że wszystkie wartości realizowane są w jednym czasie przez wszystkich ludzi, czy przez wszystkie grupy społeczne. Z jednej zatem strony, różnorodność wartości implikuje różnorodność dziedzin kulturowych w obrębie danej kultury, z drugiej natomiast stanowi przyczynę wielości kultur. Główne rodzaje transcendentnych i obiektywnie ważnych wartości, tj. wartości teoretyczne, etyczne, estetyczne, czy religijne, stanowią podwalinę pod powstanie i rozwój odpowiednio takich obszarów w strukturze kulturowej jak nauka, etyka, sztuka oraz religia. Poza tym, dodatkowo każdy z poszczególnych rodzajów wartości, a wraz z nim także fundowany przez niego obszar kulturowy, może w szczególnej mierze rzutować na światopogląd konkretnej wspólnoty społecznej i przez to wyznaczać specyfikę jej życia kulturowego. W zależności od tego, czy dana społeczność nastawia się w pierwszej kolejności na realizację wartości teoretycznych, czy na urzeczywistnianie któregoś z pozateoretycznych typów wartości, reprezentowana przez nią kultura nosić będzie charakter kultury intelektualnej, religijnej, politycznej itp.

Według Rickerta, kiedy myślimy o kulturze w kontekście jej specyficznych obszarów, to pierwszym, narzucającym się skojarzeniem musi być konstatacja, która odwołuje się do sfery obyczajowości. Niezależnie bowiem od tego, z jaką kulturą mamy do czynienia, możemy wskazać na pewien jej obszar, w którym w jakiejś mierze uczestniczy każdy samodzielnie myślący człowiek, uznając wartości związane z tym obszarem za ważne i zobowiązujące go do ich realizowania. Chodzi tu o obszar obyczajów, czy ściślej norm obyczajowych. „Wszędzie, gdzie ludzie żyją razem ze sobą – pisze Rickert – wykształcają się pewne zwyczaje i formy życia (*Lebensformen*), których przestrzeganie jest wymagane od każdego członka [wspólnoty]. Swój wyraz znajdują one w małżeństwie i w rodzinie, we wzajemnym obcowaniu rodziców i dzieci. [...] Zachodzą dla relacji urzędnika względem swojego przełożonego, pracowników względem właścicieli firm, obywateli względem głowy państwa itd. Rozwijają się w przeróżny sposób i mają najprzeróżniejszą treść”³¹. Życie wspólnotowe bezsprzecznie wymaga przestrzegania tych określonych obyczajów, a ich ignorowanie, bądź wręcz występowanie przeciwko nim, skutkować może skazaniem jednostki na wykluczenie z danego społeczeństwa. Można zatem stwierdzić, dodaje Rickert, że „życie prywatne jak i publiczne jest w wysokim stopniu uregulowane. Wspólnota wraz z jej obyczajami wiąże społecznie poszczególnych ludzi. W tym sensie są obyczaje dobrem

³⁰ Por. M. Szulakiewicz, *Obecność filozofii transcendentalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002, s. 183.

³¹ H. Rickert, *System der Philosophie. I Teil. Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921, s. 324.

kulturowym. W nich zakotwiczone są wartości kulturowe, których uznania jako norm wymaga się od każdego [człowieka]³².

Aby móc adekwatnie mówić o obyczajach, jako o interesujących nas – ze względu na obiektywnie ważne wartości moralne – normach społecznych, które obok innych dziedzin budują kulturowe życie człowieka, musimy w pierwszej kolejności zastanowić się, co w zasadzie należy rozumieć pod pojęciem tego, co moralne bądź etyczne. Rickert podkreśla, że trzeba sobie przede wszystkim uświadomić, co oznacza, że dany człowiek postępuje w sposób moralny. Na jakiej podstawie możemy to określić? Czym działanie etyczne różni się specjalnie od aktywności na polu teoretycznym bądź estetycznym? Dopiero, gdy zdamy sobie sprawę z natury moralnego postępowania w ogóle, będziemy mogli lepiej poznać istotę obyczajowości jako znaczącej sfery życia kulturowego.

W celu scharakteryzowania postępowania etycznego, jako działania jedynego w swoim rodzaju, odróżnionego od działalności teoretycznej, estetycznej i wszelkiej innej, konieczne jest zwrócenie uwagi na to, iż rolę o kardynalnym znaczeniu odgrywać będzie przy tym nie tyle sama autonomia podmiotu, co raczej podmiotowe odniesienie się do szczególnego obszaru wartości, a mianowicie do wartości etycznych z naczelną wartością moralności. „Przez moralność rozumie się taką wartość, którą przykładamy jako miarę wobec wolitywnych zachowań (*Willenshandlungen*) człowieka. To jest znaczenie, które każdy łączy z tym słowem. Jeśli chcę i czynię to, co w swoim przekonaniu powinienem czynić, postępuję tedy tak, jak powinienem, a więc [postępuję] moralnie w najszerszym tego słowa znaczeniu”³³. W przypadku zachowania zgodnego z wartością moralności, ważniejsza od ślepego wypełniania jakiejś powinności, jest chęć takiego działania, jakie winno zostać wykonane. Akcent zostaje tutaj położony na wolną wolę każdego człowieka. Istota etyczności tkwi zasadniczo właśnie w wolnej, nieuwarunkowanej odgórnym nakazem decyzji, dotyczącej podjęcia pewnych działań bądź zaniechania innych. W przypadku postępowania moralnego, „chcę” wysuwać się musi na plan pierwszy przed jakimkolwiek „powinieniem”. Bezkrytyczne posłuszeństwo obowiązkom narzuconym nam bez naszej woli, choć nieraz jest czymś godnym pochwały, to zarazem jednak nie może być uznawane za autentyczne działanie moralne. Postępowanie opierające się wyłącznie na spełnianiu wyznaczonych już niezależnie od nas obowiązków można, co najwyżej – zdaniem Rickerta – nazwać moralnością niewolnika (*Sklavenmoral*)³⁴.

Oczywiście to, że moralne postępowanie nie polega na bezwolnym posłuszeństwie danym obowiązkom, lecz ściśle wiąże się z aktywnym udziałem woli, nie oznacza jeszcze, iż jest ono zupełnie dowolne. Czynem etycznym nie tylko nie można określić zachowania wynikłego z prostego podporządkowania się pewnym ustalonym nakazom, ale także takiego, którego źródła nie są niczym więcej jak samymi tylko życzeniami, zachciankami, chwilowymi nastrojami itp. Inaczej

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 325.

³⁴ Por. tamże, s. 326.

mówiąc, moralnie nie działa również taki człowiek, którego uczynki uwarunkowane są zmiennymi, subiektywnymi odczuciami. Tak, jak z jednej strony całkowita podległość narzuconym obowiązkom, tak podobnie i z drugiej strony, absolutne uleganie uczuciom skutkuje wyłącznie zniewoleniem człowieka. Rickert konstatuje, że o żadnym człowieku nie możemy powiedzieć, iż postępuje moralnie, jeśli jego zachowanie nie jest wolne, jeśli podyktowane jest jakimś bodźcem – zewnętrznym bądź wewnętrznym – który determinuje je w oderwaniu od jego autonomicznej woli.

Okazuje się zatem, że całkowita samowola i brak jakichkolwiek imperatywów w działaniu, analogicznie do niewolniczego posłuszeństwa nakazom, pozbawiają to działanie wymiaru prawdziwie autonomicznego, a przez to i etycznego. Jednocześnie uwidacznia się przy tym wyraźnie fakt, że działanie moralne opiera się nie tylko na decyzji wolnej woli, ale ponadto wola ta nie jest dowolnością, lecz wymaga pewnych ograniczeń, jakiejś instancji mówiącej jej, jaką konkretnie decyzję należałoby podjąć. Taką instancją jest sumienie, które niejako podpowiada woli, co powinno się chcieć czynić, by było to zgodne z wartością moralności i dopiero na tej podstawie wola rozstrzyga o danym działaniu. Postępowanie etyczne nie jest więc czymś samorzutnym, lecz nosi znamiona stopniowego procesu.

Powracając do zagadnienia obyczajów, według Rickerta, przyznać należy, że jak długo przestrzeganie pewnych norm społecznych czy stosowanie się do przyjętych zwyczajów wspólnoty jest czymś wyłącznie „instynktownym”, tak długo działanie tego typu nie będzie mogło być wliczane do tej specyficznej sfery życia kulturowego człowieka, która powiązana jest z wartościami etycznymi. Obszar obyczajowości, jako jeden z rejonów kultury, zasadza się bowiem na moralnym postępowaniu każdego członka danego społeczeństwa, co bezwzględnie wymaga jego autonomii oraz wolnego odniesienia się do ważnych etycznych wartości, zgodnego z sumieniem podejmowania decyzji o tym, co istotne i zobowiązujące do określonych zachowań. Podkreślić trzeba, jak zauważa Rickert, że „z jednej strony, moralny nie jest jeszcze człowiek, który w ogóle działa autonomicznie, ponieważ autonomia dotycząca zajmowania stanowiska jest możliwa względem wszystkich obiektywnie ważnych wartości i dzięki jej pojęciu tylko nie uzyska się jeszcze wydzielenia jakiegoś szczególnego obszaru wartości. Z drugiej strony jednak moralny nie jest także człowiek, który czyni to, co wszyscy uważają za ważny bądź »dobry obyczaj«. Moralny jest dopiero ten człowiek, który uznaje obyczaje swojej wspólnoty, nie dlatego, iż są one faktycznie przestrzegane i szanowane przez wszystkich zwyczajami, lecz dlatego, że widzi on w nich «obiektywnie» ważne normy, którym winien jest posłuszeństwo. O tyle od pojęcia moralności (*Sittlichkeit*) nie pozwala się oddzielić pojęcie «obiektywnie» ważnej wartości”³⁵. Jeśli na problematykę obyczajowości, czy lepiej moralności, będziemy chcieli spojrzeć z punktu widzenia filozofii i przyporządkować ją odpowiedniej dziedzinie

³⁵ Tamże, s. 329.

filozoficznej, to z pewnością dyscypliną tą musi być etyka, jako jedna z nauk o apriorycznie ważnych wartościach³⁶.

Etyka ma mianowicie za zadanie opisywać relacje społeczne w kontekście odnoszenia się poszczególnych jednostek do wartości etycznych. „Jest więc etyka – podsumowuje Rickert – nauką o kulturowych wartościach (*Kulturwerten*) moralności (*Sittlichkeit*), tzn. nie tyle o obyczajach, jak one rzeczywiście istnieją i są konstataowane w postaci faktów, co [nauką] o wartościach, których urzeczywistnienie ze względu na obyczaje danego społeczeństwa, ma znaczenie obowiązków dla społecznej, w sobie samej określonej, autonomicznej jednostki.”³⁷. Nie tylko zatem same obyczaje, jeśli zasługiwać mają na miano jednej z dziedzin kultury, powiązane muszą być ze światem wartości, lecz również zajmujący się nimi dział filozofii – etyka, nie może być czymś innym, jak nauką o wartościach. Podobnie rzecz się przedstawia odnośnie do pozostałych obszarów kultury. Każdy z nich jest, w przekonaniu Rickerta, bezpośrednio i nierozzerwalnie związany z konkretnym rodzajem obiektywnie obowiązujących wartości. Wartości te oraz wynikające z ich urzeczywistnienia dobra kulturowe mogą nosić charakter społeczny, tak jak ma to miejsce chociażby w przypadku omówionej dziedziny moralności, bądź też mogą być całkowicie aspołecznej natury. Z tym drugim, aspołecznym czy też personalnym typem wartości i dóbr – jak je klasyfikuje Rickert – spotkać się możemy na przykład na gruncie sztuki.

Sztuka jest takim specyficznym obszarem kultury, w którym wartości zakotwiczone są już nie w osobach czy relacjach interpersonalnych, lecz znajdują swoje ucieleśnienie w realnie istniejących rzeczach. Realizacja estetycznych, związanych ze sztuką, wartości dokonuje się zawsze ostatecznie poprzez świat rzeczy, tzn. poprzez dzieła sztuki, takie jak obrazy, rzeźby, utwory literackie, kompozycje muzyczne itp. Nawet jeśli zdarzy się, że sam człowiek będzie w jakimś sensie stanowił „nośnik” wartości estetycznych, to w tym kontekście również i on musi być brany pod uwagę wyłącznie na sposób rzeczy. Sztuka bazuje na wartościach zgoła odmiennych od wartości etycznych. Jak pisze Rickert: „w każdym bądź razie sztuka posiada jakąś wartość właściwą, która wyraźnie odcina się od wartości etycznych. Najlepiej oddamy ją poprzez słowo p i ę k n o. Wprawdzie dzisiaj pojęciu temu przypisuje się nieraz przestarzałe, a nawet wprowadzające w błąd znaczenie i stąd czasami unika się go w filozofii sztuki. Jest to jednak tylko wtedy uprawnione, gdy przyjmuje się je w zbyt ciasnym sensie. [...] Nam wystarcza jasność, co do tego, że w sztuce zakotwiczone są wartości szczególnego rodzaju”³⁸.

³⁶ Ważne jest tutaj to, że dla Rickerta etyka jest tylko jedną z kilku nauk o wartościach, a nie jedyną dotyczącą ich teorią. Piętnuje on wszelkie rozumienie etyki, jako ogólnej teorii wartości i wyraźnie akcentuje przekonanie, iż etyka dotyczy wyłącznie wartości etycznych, takich jak wartość moralności, nie ma zaś nic wspólnego z pozostałymi rodzajami wartości właściwych. Tematyką wartości innych niż etyczne powinny się – według niego – zajmować odpowiadające im tylko dyscypliny filozoficzne, jako kolejne szczegółowe nauki o wartościach. Por. tamże, s. 331.

³⁷ Tamże, s. 329.

³⁸ Tamże, s. 333.

Na czym polega wyjątkowość wartości estetycznych? Dlaczego określamy je mianem aspołecznych, czy apersonalnych? W jaki sposób możemy mieć z nimi styczność? Jak się do nich odnosimy?

Odpowiadając na przedstawione pytania, trzeba przede wszystkim zauważyć, że w koncepcji Rickerta tego typu wartości stanowią aprioryczne podłoże dla estetycznego sensu przedmiotów (*künstlerische Sinn von Objekten*), czyli fundują niejako artystyczną jakość dzieł sztuki, nie wkraczając przy tym zupełnie na teren możliwości wolitywnego bądź czynnego ustosunkowywania się człowieka względem otaczającej go rzeczywistości. Ta sfera jest obca wartościom estetycznym. Konstytuowane przez te wartości dzieła sztuki nie nawołują zatem do czynów, lecz przeciwnie, skłaniają do refleksji. Chcąc dotrzeć do sensu danego dzieła sztuki, nie tyle więc powinno się przyjmować postawę aktywną, co kontemplatywną i oddawać się nie działaniu, a oglądaniu. „Tylko wtedy stoimy przed jakimś autentycznym bądź czystym dziełem sztuki, – stwierdza Rickert – kiedy nie dochodzi przy nim do głosu jakieś osobiste dążenie. Nieosobowy, przedmiotowy i aspołeczny twór sensu (*Wertgebild*), który zakorzeniony jest w harmonii, symetrii i w pewnej jednolitości możemy ogarnąć nie poprzez praktyczny czyn, lecz tylko dzięki oglądaniu (*Schauen*). Tak «życzy sobie» tego estetyczna wartość piękna. Immanentny sens naszego wartościującego stosunku odpowiada tylko wtedy jej istocie, kiedy pozostaje «wewnętrznym» zajmowaniem stanowiska [...]»³⁹. Kontemplacja, czy oglądanie jest w obszarze sztuki równie ważnym stosunkiem podmiotowym względem wartości estetycznych i bazujących na nich dzieł, jak w dziedzinie obyczajów odnoszenie się do wartości moralności w przypadku relacji interpersonalnych oparte jest na autonomicznej decyzji woli.

Sztuka daje się wyraźnie określić jako odmienny od innych obszar kulturowej aktywności człowieka dzięki temu, że możliwe jest wskazanie jej tylko właściwych wartości i odpowiadającego im specjalnego ustosunkowania się podmiotu. Dyscyplina, która rości sobie prawo do tego, by od strony filozoficznej oddać charakter sztuki, musi zatem w pierwszej kolejności brać pod uwagę specyfikę wartości piękna oraz pozwalającego ją uchwycić kontemplatywnego oglądu. Chociaż estetyka za swój przedmiot ma sztukę we wszelkich jej przejawach, czyli pod postacią dzieł z zakresu architektury, muzyki, plastyki, literatury itd., nie należy jej rozpatrywać od strony istnienia faktycznego. Wedle Rickerta, zadaniem estetyki nie może być ani opis rozwoju sztuki na przestrzeni dziejów, ani analiza psychicznej strony procesu twórczego, ani nawet badanie zależności między życiem artystycznym a kształtem budującej je wspólnoty społecznej. Ten sposób patrzenia na sztukę występować może wyłącznie w traktujących o niej naukach szczegółowych, takich jak historia, psychologia czy socjologia sztuki⁴⁰. Wiedza o historycznym, psychologicznym, socjologicznym i każdym innym faktycznym wymiarze sztuki, może stanowić empiryczny materiał dla estetyki, wypacza jednak tę dziedzinę filozofii, gdy przejmuje rolę jej formalnego szkieletu. W opinii

³⁹ Tamże, s. 334.

⁴⁰ Por. tamże, s. 335–336.

Rickerta, estetyka „[...] pyta o obiektywny i transcendentny sens dzieł sztuki i o subiektywny lub immanentny sens życia artystycznego (*künstlerisches Lebens*). Tylko wtedy, gdy interpretuje je na podstawie daleko sięgającego rozumienia wartości, staje się naukową dziedziną filozofii jako teorii światopoglądów, która dąży do naukowej jasności odnośnie do całościowego sensu życia”⁴¹. Obok etyki, także estetyka musi zatem przybrać postać szczególnej teorii wartości.

Sztuka wraz ze sferą obyczajów w znacznej mierze wyznacza kulturowe życie człowieka. Niemniej, należy zauważyć, iż wspomniane działy kultury nie wyczerpują jeszcze całkowicie pola ludzkiej aktywności kulturowej. Równie ważnym obszarem jest w tym względzie dziedzina religii. Kultura jest wynikiem urzeczywistniania, czyli właśnie kultywowania w dobrach, różnego rodzaju uniwersalnie obowiązujących wartości. Z pewnością błędem byłoby założenie, że wszystkie wartości kulturowe realizowane są poprzez etyczne oraz estetyczne odniesienie człowieka do doświadczanego przezeń świata. Choćby bowiem przyjąć najbardziej nawet szeroko dającą się pomyśleć definicję tego, co podpada pod obszar obyczajów bądź przyporządkowane jest domenie sztuki, to i tak nie można nie spostrzec, że jakiegokolwiek urzeczywistniane tu wartości są wartościami dotyczącymi wyłącznie tego, co ściśle związane z samym tylko człowiekiem. Wartości etyczne znajdują mianowicie swój wyraz bezpośrednio w osobach ludzkich, estetyczne natomiast „ucieleśniane” zostają w dziełach tworzonych przez człowieka. Ani jedno, ani drugie nie wykraczają więc poza sferę tego, co czysto ludzkie, a przecież niezależnie od tego, z jaką kulturą mamy do czynienia, to zawsze dostrzegamy w niej także dążenie do konfrontacji z tym, co ponadludzkie. Obok zatem wartości czysto ludzkich (*bloßmenschliche Werte*), mówić musimy również o realizowanych w kulturze, odmiennych od nich, wartościach religijnych. „Ludzkie dobra (*menschliche Güter*) – jak podkreśla Rickert – pokazują pod każdym względem coś niedoskonałego, ogólnoludzkiego, zaś religijne wartości możemy scharakteryzować jako jakąś ponadludzką doskonałość. Ich realne ucieleśnienie jest, jeśli mamy przy tym na myśli osobę, nazywane bogiem, bądź tym, co boskie (*das Göttliche*), jeśli preferujemy nieosobowe i neutralne wyrażenie”⁴². Wartości religijne – osobowa oraz nieosobowa świętość – tym właśnie różnią się od wartości właściwych obyczajom czy sztuce, że wychodzą poza świat ludzki i jako takie stanowią równocześnie swoistą miarę ludzkiej kondycji. Odnosząc się do tego, co doskonałe i wieczne, człowiek uświadamia sobie swoją niedoskonałość i skończoność. W przeciwieństwie do wartości etycznych i estetycznych, wartości religijne nie pozwalają człowiekowi na pełnię ich realizacji, ponieważ ich absolutne urzeczywistnienie może mieć miejsce jedynie w świecie boskim, jednakże stanowią one ważny i niezbędny ideał w życiu człowieka religijnego⁴³. Ponieważ ideał ten może być dwojakiego rodzaju

⁴¹ Tamże, s. 336.

⁴² Tamże, s. 338.

⁴³ Por. tamże, s. 340. Skoro tylko – pisze Rickert – rozumiemy istotę nas samych, pojmujemy, kim faktycznie jesteśmy, to nie możemy nawet chcieć być urzeczywistnieniem religijnej wartości. Takie zamierzenie musiałoby zamykać się w pragnieniu stania się

(osobowy lub nieosobowy), co wiąże się zarazem z różnego typu ustosunkowaniem podmiotowym (aktywnym lub kontemplatywnym), dlatego obszar religii sam w sobie nie jest jednolity⁴⁴. Omawiająca religię od strony filozoficznej filozofia religii musi uwzględniać tę niejednorodność i brać ją pod uwagę jako pewien wyjściowy materiał rozważań. Z tej jednak racji, iż religia pozostaje zawsze, tak jak i inne działy kultury, domeną realizacji wartości transcendentnych, również filozofia religii musi przyjmować formę szczególnej teorii wartości.

Ostatecznie trzeba wspomnieć o jeszcze jednym, istniejącym i rozwijającym się obok innych, fragmencie życia kulturowego, jakim niewątpliwie jest poszukiwanie prawdy naukowej, czyli obszar nauki w ogóle⁴⁵. Rickert słusznie zauważa, że w swoim odniesieniu do świata człowiek nie tylko chce postępować zgodnie z wartością moralności, realizować wartość piękna, czy konfrontować się z tym, co boskie. Ważne dla niego jest również to, by wszystko, czego doświadcza, mógł przedstawić za pomocą prawdziwych zdań. Dąży zatem do poznania teoretycznego będącego urzeczywistnieniem obiektywnej wartości prawdy, które jako takie ma wymiar ponadczasowy i ponadkulturowy, a tym samym nie jest skażone relatywizmem⁴⁶.

Problemy związane z ucieleśnianiem w nauce wartości prawdy, zdaniem Rickerta, powinna omawiać filozofia teoretyczna pod postacią teorii wiedzy (*Wissenschaftslehre*). Jej istota miałaby zasadzać się na tym, że interesuje ją cała sfera poznania naukowego, nie zaś jakiś jego szczególny, wyodrębniony rodzaj. „Teoretyczna filozofia – konstatuje Rickert – jako teoria wiedzy nie może się ograniczać do jednego bądź innego obszaru nauki, by zrozumieć jej sens, lecz winna znać wszelkie różnorodne rodzaje nauk, które powstały w toku historycznego rozwoju i do tego celu potrzebuje ona styczności z historią naukowego życia”⁴⁷. Ze względu na treść badań od teorii wiedzy trzeba wymagać kontaktu z dziejami nauki, nie wolno jednak również zapominać, że ma ona przy tym pozostać całkowicie bezstronna i kierować się wyłącznie koniecznością ukazania realizacji wartości prawdy. Obok etyki, estetyki i filozofii religii, także filozofia teoretyczna – teoria wiedzy – wykazywać ma charakter nauki o wartościach.

W ten sposób wszystkie te cztery działy filozofii razem wzięte obejmują swym zasięgiem pełnię życia kulturowego przejawiającego się w urzeczywistnianiu uniwersalnie ważnych wartości na różnych polach ludzkiej działalności w świecie. Obszary obyczajów, sztuki, religii i nauki dopełniają się wzajemnie, chociaż różnią

bogiem, kimś ponadludzkim. Na pewien przewrotny sposób spotykamy się z tym na przykład w przypadku Zaratusztry Nietzschego, gdy wyraża on przekonanie: „[...] jeśliby bogowie byli, jakżebym ja zniósł, abym bogiem nie był! Przeto nie ma bogów.” – F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratusztra*, tłum. W. Berent, Wydawnictwo TENET, Gdynia (b. r. wyd), s. 97.

⁴⁴ Więcej na ten temat zob. H. Rickert, *Vom System der Werte*, „Logos” 1913 (4).

⁴⁵ Por. H. Rickert, *Człowiek i kultura*, wyd. cyt., s. 75.

⁴⁶ Por. H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur, Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Verlag von J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924, s. 1.

⁴⁷ H. Rickert, *System der Philosophie*, wyd. cyt., s. 345.

się przyznawaną im rangą w odmiennych wspólnotach kulturowych. Poszczególne społeczności różnie akcentują ich ważność, przez co zarazem różnie kształtuje się zasadniczy światopogląd tych wspólnot. To może wyznaczać różnorodność kultur, ale i zmiany w obrębie jednej kultury.

SUMMARY

**Human Reference to A priori Values
as a Necessary Culture-forming Factor. An Outline of Heinrich Rickert's
Concept of Culture.**

For Rickert, who was representative of the Baden School of Neo-Kantians, culture is precisely related to formal, objective values. Absolute valid values determine the a priori ground of culture. In this concept culture can be defined as the area of life in which – in contrast to nature, where everything is left to its own development and shows indifference to the senses – reality is cultivated by man because of universally valid values. Through its cultivation in the real world, in the world of human experience, a timelessness sense derived from the realm of values is introduced. Due to the fact that the universe of values is not homogeneous, but we are in it to deal with different kinds of values, this realization of values in the real world can be done in different ways and on many levels. Specific values are “embodied” in real cultural good as a result of the attitude of individuals, or even whole societies, towards them. However, there is never a situation where all values will have been realized by all people, or by all social groups at one time. On the one hand, therefore, it implies the variety of cultural areas, on the other it is the cause of a multiplicity of cultures.

Keywords: a priori values, culture, the Baden School of Neo-Kantians.

JUSTYNA SMOLEŃ-STAROWIEYSKA, doctor, lecturer in the Chair of the History of Modern and Contemporary Christian Philosophy, Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland. E-mail: justyna.smolen@wp.pl.