

Wydział Filozofii i Socjologii UMCS

ANDRZEJ NIEMCZUK

Wolność a wartość

Freedom and Value

Wolność rozpatruje się zazwyczaj albo wyłącznie w dziedzinie ontologii, przeciwstawiając ją konieczności, albo wyłącznie w sferze szeroko pojętej aksjologii, traktując ją jako ideał bądź wartość – wówczas antagonizuje się ją z dziedziną bytu lub obszarem faktów. Antropologia filozoficzna, w której ostatnio problem wolności najczęściej jest analizowany, nie wykracza poza zakresloną tu opozycję ontologii i aksjologii, gdyż miewa ona właśnie te dwie formy: albo jako ontologia człowieka stanowi szczególny przypadek ontologii ogólnej, albo – wyjaśniając człowieka w perspektywie jego zachowań aktywnych, działalności praktycznej czy twórczości – jest niejako *a priori* antropologią aksjologiczną.

Niewystarczalność perspektywy ontologicznej polega na tym, że wolność w jej ramach zostaje pozbawiona odniesienia do wartości, przez co nie różni się wtedy od czystej przypadkowości. Potraktowana wyłącznie ontologicznie, jako zaprzeczenie konieczności, jest ona pojęciem czysto negatywnym i nie może stanowić wyjaśnienia zachowań pozytywnych, czyli czynów praktycznych. Niewystarczalność samej perspektywy aksjologicznej polega zaś na tym, że w niej niejako *a priori* odrywa się pojęcie wolności od kontekstu ontologicznego czyniąc zeń ideał dla działań praktycznych. Inaczej mówiąc, aksjologiczne podejście do wolności zakłada z góry, bez problematyzacji tego zagadnienia, że wolność jest wartością bądź celem do praktycznej realizacji. Takie zaś stanowisko powoduje natychmiast następującą antynomię:

Jeśli wolność jest celem, nie zaś aktualnym *status quo*, to człowiek, który doń dąży, nie może być wolny, gdyż pozostaje w obszarze konieczności. Albo

więc dąży on do wolności z koniecznością, a wtedy wolność nie może być ani celem, ani wartością, lecz tylko koniecznym, aksjologicznie obojętnym skutkiem, albo – oto druga możliwość – człowiek dążący do realizacji celów jest już przed tym dążeniem wolny, wtedy jednak wolność nie może być usytuowana w sferze celów, ani w ogóle w dziedzinie wartości. Tak czy inaczej, okazuje się – mówiąc nieco paradoksalnie – że gdy wolność staje się wartością to przestaje być wolnością.

Obie zatem zarysowane perspektywy, o ile analiza wolności pozostaje tylko w ich granicach, zatracają tę doniosłą oczywistość, że właściwym miejscem wolności jest – by tak rzec – szczelina pomiędzy sferą bytu i sferą wartości. Mówiąc metateoretycznie, pojęcie wolności – już na mocy samego swojego znaczenia – sytuuje się pomiędzy ontologią i aksjologią. Z jednej strony bowiem oznacza ono brak determinacji, czyli niezależność podmiotu od dziedziny bytu (lub od przyczyn zachodzących w sferze faktów), z drugiej zaś strony, wolność oznacza zdolność lub moc czynienia czegoś, co samemu się świadomie wybiera jako wartościowe. Pełna treść pojęcia wolności zawiera zatem dwa aspekty: negatywny i pozytywny.

Aspekt negatywny wyrażony jest najtrafniej słowem „niezależność”, pozytywny zaś – pojęciem „mocy” lub „autonomii”; autonomia bowiem oznacza właśnie moc: (1) najpierw – moc ustanawiania samemu praw dla siebie, a następnie (2) moc postępowania według tych własnych praw (stąd greckie *autonomos*). Negatywny aspekt wolności, będąc niezależnością od sfery bytu, jest zarazem niezależnością od wiedzy teoretycznej, która stanowi przecież korelat rzeczywistości. Parafrazując formułę Wittgensteina można powiedzieć, że granicami wiedzy teoretycznej są granice rzeczywistości (czyli tego, co jest). Gdyby więc wolność była przedmiotem wiedzy, to podlegałaby determinacjom bytowym lub faktualnym – a więc nie byłaby w ogóle wolnością. To zaś oznacza, że niemożliwa jest – w ścisłym znaczeniu – żadna teoria wolności, tak samo, jak niemożliwa jest teoria przypadku. Wszak zarówno przypadek, jak i wolność oznaczają właśnie ten moment w rzeczywistości, wobec którego wiedza teoretyczna jest bezradna.

Pozytywny aspekt wolności polega natomiast na tym, że wolność, będąc niezależnością, jest z a r a z e m realną mocą wykonania czynu praktycznego. Jak negatywna jej strona dystansuje ją od sfery bytu i wiedzy, tak pozytywna stanowi jej dynamiczne ukierunkowanie ku dziedzinie wartości. To usytuowanie między bytem i wartością (czy między ontologią a aksjologią) decyduje o wyjątkowym statusie pojęcia wolności w filozofii. Ono też powoduje, że myślenie o wolności

tak często w dotychczasowej filozofii popadało w różnego rodzaju antynomie i paradoksy, które zresztą do dzisiaj pozostają w większości nie rozwiązane.

Przedstawione dwa aspekty wolności – negatywny i pozytywny – były często w filozofii rozróżniane i analizowane. Najwyraźniej i w sposób dość precyzyjny uczynił to Kant, ale także wcześniej, w średniowiecznej filozofii i teologii chrześcijańskiej można znaleźć takie rozróżnienie. Występuje tam ono w postaci rozróżnienia porządku natury (czyli ontologii właśnie) i porządku łaski (czyli sfery wartości). Akt wolności – według tych intuicji chrześcijańskich – wydarza się wtedy, gdy człowiek, z jednej strony, uniezależnia się od natury, i zarazem, z drugiej strony, wykonuje czyn pozytywny osiągający wartość, która jest czymś zasadniczo pozanaturalnym. Łaska była pojmowana jako ta właśnie siła, która przenosi człowieka ze sfery tego, co jest, w dziedzinę tego, co być powinno – z ziemi do nieba, z dziedziny wiedzy w obszar wiary. Aby wykonać wolną decyzję, nie wystarczy – wedle tej koncepcji – uniezależnić się od bytu i wiedzy (jak sądzili starożytni cynicy oraz sceptycy wszystkich czasów) – taki bowiem stan czysto negatywnej niezależności jest jedynie nihilizmem aksjologicznym uniemożliwiającym jakikolwiek czyn. Oprócz tej niezależności trzeba jeszcze mieć siłę wiary: ona dopiero pozwala niejako wskoczyć w porządek wartości. Pomijam kłopotliwą dla tej koncepcji kwestię, że wiara była w niej pojęta jako właśnie dar łaski, czyli jako coś od podmiotu niezależnego, co otrzymuje on z zewnątrz. Gdyby pozytywny aspekt wolności, który był tutaj tłumaczony za pomocą łaski, pojąć jako dar otrzymywany przez podmiot od kogoś lub czegoś innego niż on sam, to oczywiście nie można byłoby uznać ten podmiot za wolny.

Po Kancie natomiast w kategorii negatywności i pozytywności ujmował wolność cały idealizm niemiecki, szczególnie Hegel (ale już np. dla Schopenhauera była ona pojęciem wyłącznie negatywnym)¹, później Kierkegaard wraz z egzystencjalizmem dwudziestowiecznym i oczywiście neokantyzm. Najdokładniejsze jednak analizy wolności negatywnej i pozytywnej przedstawił N. Hartmann, który poświęcił temu zagadnieniu całą III część swej monumentalnej *Etyki*. R. Ingarden, poruszając problem wolności wielokrotnie (w *Sporze o istnienie świata*, w pracy *O odpowiedzialności...* oraz w *Krakowskich wykładach z etyki*) nawiązuje bezpośrednio, chociaż w sposób jedynie polemiczny, właśnie do analiz Hartmanna, ale rozróżnienie na wolność negatywną i pozytywną nie odgrywa u niego znaczącej roli, schodząc na dalszy plan.

Tymczasem właśnie N. Hartmann, idąc tropem Kanta, wzbogacił koncepcję wolności o niezwykle wnikliwie analizy i zauważył oraz sformułował antynomię,

¹ Por. A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tł. A. Stogbauer, Warszawa 1908, s. 13.

której inni (łącznie z Ingardenem, ale oprócz Kanta) w ogóle nie dostrzegali, nie mówiąc już o jej zadowalającym rozwiązaniu. Tą właśnie antynomią chcę się zająć w dalszej części artykułu. Ma ona bowiem – jak sądzę – doniosłe znaczenie nie tylko dla samej filozofii wolności, ale także dla centralnego problemu aksjologii, zawartego w pytaniu: „czym jest wartość?” Owa trudność figuruje u Hartmanna pod nazwą „antynomia autonomii” lub „antynomia powinności”. Przedstawia ją on w dwu komplementarnych sformułowaniach. Oto one:

(1) „Jeżeli wola jest determinowana przez zasadę moralną, to wobec tej zasady nie jest ona wolna; ale jeśli nie jest determinowana przez tę zasadę, to nie jest wolna wobec spłotu przyczyn. Wynika stąd zatem, że w żadnym z tych dwóch wypadków nie jest ona wolna.”

(2) „Jeśli wola jest wolna wobec prawa moralnego, to staje się podległa prawu naturalnemu; jeżeli zaś unika tego drugiego prawa [tzn. naturalnego], to znowu podlega prawu moralnemu.”²

W antynomii tej chodzi o relację wolności do wartości. Sam Hartmann używa bowiem zamiennie terminów „powinność” lub „zasada moralna” i „wartość”. Ci, którzy wolność utożsamiają z wartością, na tę antynomię oczywiście się nie zgodzą, ale popadają oni w sprzeczność o wiele bardziej kłopotliwą, o której już wspominałem. Czyniąc z wolności zadanie do realizacji, muszą odmówić jej temu, do kogo owo zadanie kierują. Osiągnięcie wolności musi być wtedy pojęte jako konieczny skutek równie koniecznego dążenia do niej. Sprzeczność polega więc na tym, że konkluzja takiego rozumowania przeczy przesłankom. Okazuje się bowiem ostatecznie, że wolność nie jest ani wartością, ani w ogóle wolnością, lecz kolejnym skutkiem kolejnej przyczyny w łańcuchu działania się rzeczywistości.

Aby uniknąć tej sprzeczności, musimy uznać, że wolność nie jest żadną z wartości, lecz czymś, czym dysponujemy (a raczej: czym jesteśmy) jeszcze przed jakimkolwiek wyborem. Należy się zatem zgodzić z naczelną tezą egzystencjalizmu, że na wolność jesteśmy „skazani” przez sam fakt bycia bytami świadomymi. Używając dalej terminologii egzystencjalistycznej można powiedzieć, że w wolność jesteśmy „wrzuceni” tak samo, jak w istnienie. Nie jest ona przedmiotem wyboru, lecz jego koniecznym warunkiem. Z tej – by tak rzec – prasytuacji nie może nas uwolnić czy usprawiedliwić ani żadna fatalistyczna teoria, ani nawet programowe odmawianie podejmowania decyzji. W tym ujęciu bowiem brak decyzji jest także określoną wolną decyzją – podobnie, jak istniejąc,

² N. Hartmann, *Ethics*, tł. S. Coit, London 1951, Vol. III, s. 217 i 218.

istniejemy bez względu na to, czy zachowujemy się aktywnie, czy biernie. Nie dotyczy to jedynie ludzi nie w pełni świadomych, tzn. dzieci, chorych psychicznie, pijanych i śpiących.

Naszą pierwotną sytuacją ontologiczną, naszą *conditio humana*, która stanowi punkt wyjścia dla wszelkich decyzji praktycznych jest zatem wolność negatywna, tzn. niezależność od determinacji bytowo-kauzalnych. Nie z każdą oczywiście ontologią teza ta jest uzgadnialna. Koherencję osiąga ona tylko z taką teorią bytu, która głosi prymat istnienia nad istotą i nad wiedzą czy też – mówiąc językiem filozofii procesu – prymat twórczości na substancją lub aktu nad jakością. Według tradycyjnych rozróżnień, musi to być ontologia egzystencjalistyczna i aktywistyczna, nie może zaś być esencjalistyczna czy panlogistyczna ani też naturalistyczno-deterministyczna. Kwestie ściśle ontologiczne zmuszony jestem jednak pominąć, gdyż interesuje mnie wyłącznie relacja wolności do wartości. Mogę tylko krótko wskazać na antycypacje historyczne wymaganej tu ontologii. I tak: dynamizm i konkretyzm Arystotelesa – ale nie idealizm Platon; egzystencjalizm św. Tomasza z Akwinu – ale nie esencjalizm św. Anzelm; dynamistyczny pluralizm Leibniza – ale nie deterministyczny panlogizm Spinozy czy mechanicyzm Kartezjusza (nie mówiąc już o materialistach nowożytnych); dalej: koncepcje wolności Kanta, Schellinga i Kierkegaarda – ale nie uwikłane w historyzm i panlogizm koncepcje Fichtego i Hegla, w naszym zaś stuleciu: egzystencjalizm i filozofia procesu (i to bardziej Whiteheada, niż Hartshorna) – ale nie naturalizmy, logicyzmy ani nawet klasyczna (tzn. wczesna) fenomenologia.

Od strony ontologii zatem wolność jest brakiem determinacji i niczym więcej. Jej istotę od tej strony najtrafniej wyraził Sartre, nazywając ją „dziurą w bycie” lub „nicością”. Jest ona nicością dla teorii. Jeżeli więc człowiek jest wolny (lub inaczej: jeśli zawiera w sobie wolność), to oznacza to, że jest w nim coś, do czego ani teorie ontologiczne, ani nauki szczegółowe (w tym psychologia) nie mają dostępu³. Innymi słowy, wolność negatywna (czyli owa Sartrowska „nicość”) jest

³ Jak słusznie zauważa V. Frankl, „[...] psychologia, przynajmniej w swej formie przyrodniczej, nie zna wolności, nie wolno jej znać wolności – podobnie, jak na przykład fizjologia nie mogłaby znać wolności czy choćby jej spostrzec. [...] Prafenomen wolności woli należy więc w zupełności do dziedziny metapsychofizyki.” (*Problem wolności woli*, [w:] *idem, Homo patiens*, tł. R. Czerniecki i J. Morawski, Warszawa 1984, s. 266) Podobnie stwierdza G. W. Allport: „Żadne inne zagadnienie (poza problemem wolności – A. N.) nie wprawia naukowej psychologii w taką konsternację. Można przejrzeć setki amerykańskich dzieł psychologicznych i nie znaleźć w nich wzmianki o „woli” czy „wolności”. Psycholodzy, tak jak inni uczeni, poruszają się na ogół w ramach ścisłego determinizmu i odgradzają się od zdrowego rozsądku, żeby ten nie zaraził psychologię swą wiarą w wolność.” (*Jak stajemy się sobą. Z podstaw psychologii osobowości*, tł. H. Bartoszewicz, [w:] *idem, Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 68).

w człowieku tym pierwiastkiem, który przekracza dziedzinę wszelkich wyróżnianych w ontologii rodzajów bytu, a więc przekracza dziedzinę ontologii w ogóle. W tym właśnie sensie, istnienie człowieka jest tożsame z transcendowaniem sfery bytu. Ujawnienie i wyakcentowanie tego rysu kondycji ludzkiej zawdzięczamy szczególnie niezrównanej analityce egzystencjalnej M. Heideggera.

Owo transcendowanie jest często pojmowane, szczególnie od końca XIX wieku, czyli od czasu powstania aksjologii, jako wykraczanie człowieka poza byt w kierunku wartości. Taka interpretacja ludzkiego sposobu bycia nasuwa się zresztą niejako spontanicznie już na poziomie świadomości potocznej czy tzw. zdrowego rozsądku. Toteż jest ona obecna w dość powszechnie akceptowanej dychotomii bytu i powinności lub faktu i wartości. Te zaś nurty i stanowiska, które owej dychotomii nie akceptują (jak np. pragmatyzm lub psychosocjologiczne teorie działania) popadają w dwojakiemu rodzaju kłopoty teoretyczne. Po pierwsze, nie odróżniając wartości od faktów popełniają tzw. błąd naturalistyczny w aksjologii i w etyce, a po drugie, odrzucając w ogóle ideę transcendowania natury przez człowieka, zmuszone są do przyczynowego wyjaśniania ludzkich zachowań, przez co wolność staje się – na ich gruncie – nie tylko problematyczna, ale wręcz niemożliwa. Niezgoda na dychotomię wartości i faktów prowadzi zatem do kłopotów zarówno z wartością, jak i z wolnością. Nie znaczy to jednak, że stanowiska przeciwnie, które sformułowały i głoszą ową koncepcję przekraczania przez człowieka sfery bytu w kierunku wartości, nie pociągają za sobą żadnych trudności. W ich bowiem ujęciu same wartości przybierają nader osobliwy status jakiegoś – by się tak wyrazić – nadbytu, czy też naddatku nad bytem. Powstaje wówczas wielce kłopotliwa figura myślowa, z którą sami jej twórcy nie mogą sobie później poradzić.

Okazuje się mianowicie, że wartości, z jednej strony, są rodzajem bytu (bo istnieją obiektywnie jako tarcze, w które ma utrafić akt transcendowania), ale z drugiej strony bytem nie są (wszak bytowi właśnie są przeciwstawiane).

Okazuje się wtedy również, że mają one moc determinowania realnych czynów (bo bez nich czyny musiałyby być zinterpretowane wyłącznie kauzalnie, a wówczas byłyby w ogóle nieklasyfikowalne aksjologicznie – tzn. nie byłyby ani dobre, ani złe), ale z drugiej strony mocy determinowania nie posiadają (gdyby ją wszak miały, byłyby właściwymi podmiotami czynów, człowiek zaś byłby jedynie biernym wykonawcą, czyli przedmiotowym ogniwem przedłużającym działanie owej aksjologicznej mocy samych wartości – jego funkcja w działaniu nie różniłaby się od funkcji, powiedzmy, młotka w ręku stolarza).

Okazuje się ponadto, że chociaż, z jednej strony, wartości istnieją (uprawia się wszakże tzw. ontologię wartości, opisując ich strukturę, klasyfikując je i hie-

rarchizując), to jednak zarazem wymagają one jeszcze tzw. realizacji, bez której rzeczywistość miałaby być bezwartościowa. Postulowana realizacja jest jednak albo niemożliwa (jak z pewną dozą konsternacji, ale słusznie zauważają niektórzy – np. neokantyści), albo jest ona zbędna (wszak wartości, w specyficzny im sposób już istnieją, zaś ich zaistnienie w odmiennym sposobie bycia niż ich własny, jest niemożliwe, bo sprzeczne wewnętrznie)⁴.

I wreszcie okazuje się także, że wartości, z jednej strony, dają człowiekowi wolność (bo ich determinacja wyzwala go spod uwikłań bytowo-kausalnych), ale, z drugiej strony, właśnie wolności go pozbawiają (wszak podlega ich determinacji, co w konsekwencji oznacza, że człowiek w ogóle nie jest wolny, lecz tylko balansuje pomiędzy dwoma rodzajami determinacji – między ontologiczną i aksjologiczną⁵. Wtedy zaś autodeterminacja, czyli wolność pozytywna umożliwiająca czyn, staje się niemożliwa).

Szczegółowa analiza tych trudności wymagałaby oczywiście obszernego studium, na jakie nie mogę sobie tutaj pozwolić. Wystarczy więc tylko zauważyć, że one wszystkie sprowadzają się do wspomnianej antynomii Hartmanna. Sam Hartmann jednak w konkluzji swoich zmagañ z tą antynomią powiada, że jest w niej coś „zasadniczo nierozstrzygalnego”, co przekracza „barierę racjonalności” i że w takiej sytuacji filozoficznie najwłaściwszym wyjściem jest porzucenie na samym uświadomieniu sobie problemu⁶. Podobnie zresztą wypowiadał się wcześniej Kant o swoim pytaniu: „jak możliwa jest wolność pozytywna?”⁷ Sądzę, że Hartmann nie mógł tej antynomii rozwiązać z kilku powodów.

Po pierwsze, dlatego że próbował to czynić na bazie swej ontologicznej koncepcji hierarchicznie uszeregowanych warstw bytowych i tzw. determinacji kategorialnych. Wartości zaś, będąc według niego warstwą najwyższą, pozostawały jednak rodzajem bytu, który z zewnątrz determinował ludzką *praxis*, pozbawiając człowieka możliwości autodeterminacji.

Po drugie, nie rozwiązał on tej antynomii dlatego, że wartości traktował jako obiektywne, określone treściowo przedmioty. Krótko mówiąc, przeszkodziła mu

⁴ O problemie tzw. „realizacji” wartości por. W. Stróżewski, *O urzeczywistnianiu wartości*, [w:] „Principia” 1991, t. III, s. 7-22.

⁵ Na owo balansowanie człowieka między dwiema koniecznościami – ontologiczną i aksjologiczną – zwrócił uwagę już S. Kierkegaard w niepozornej książeczce *Powtórzenie* (por. tł. B. Świdorski, Warszawa 1992). To spostrzeżenie Kierkegaarda analizowałem dokładnie, [w:] *Wolność egzystencjalna: Kant i Kierkegaard*, Lublin 1995, rozdz. 2, paragraf. 3.1 i 3.2.

⁶ Por. Hartmann, *Ethics*, s. 236-237 i 239.

⁷ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 108-109 oraz *idem, Krytyka praktycznego rozumu*, tł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 78.

w tym tzw. materialna etyka wartości. Fenomenologiczne próby uzupełnienia Kantowskiej etyki formalnej aksjologią treściową wiodą bowiem z powrotem do trudności, które Kant jasno rozpoznał i których właśnie chciał uniknąć przez swój formalizm etyczny. Jeżeli wartość pojmuje się jako określony treściowo, inny od wolności i zewnętrzny wobec niej przedmiot, to działanie poddane tak pojętej wartości nie może być autodeterminacją. Determinowane przez ową zewnętrzną wartość nie jest ono wówczas działaniem wolnym.

Po trzecie natomiast, powodem porażki Hartmanna było to – jak sądzę – że nie rozróżniał filozofii praktycznej od teoretycznej (co jest zresztą charakterystyczne dla całej fenomenologii). Brak tego rozróżnienia sprawia bowiem nieuchronnie, że wartości z góry traktuje się jako transcendentne wobec podmiotu obiekty oglądu. Wyniesione w ten sposób na zewnątrz podmiotu, który wtedy niejako automatycznie staje się podmiotowym korelatem biernej kontemplacji, wartości muszą zagrażać podmiotowej wolności jako zewnętrzna wobec niej instancja. Innymi słowy, uczynienie wartości przedmiotem teorii, co jest równoznaczne z wyniesieniem ich poza podmiot i poza dziedzinę praktyki, sprawia nieuchronnie, że do praktyki mogą one powrócić wyłącznie w postaci reguł lub treści, które determinują ludzką aktywność z zewnątrz, to zaś nie pozwala sensownie mówić o wolności.

Trzy wymienione powody utrzymywania się Hartmannowskiej antynomii wskazują zarazem trop jej rozwiązania czy uniknięcia. Podążenie tym tropem musi jednak pociągać za sobą daleko idącą rewizję koncepcji wartości, jaka w tej antynomii jest założona.

Podsumujmy zatem, co z tego wynika dla problemu wolności. Po pierwsze, jeśli wolność pozytywna, która jest koniecznym podmiotem czynów klasyfikowalnych aksjologicznie ma być możliwa, to wartość nie może być bytem jakiegokolwiek rodzaju. Po drugie, z tego samego powodu, wartość nie może być przedmiotem określonym treściowo, a po trzecie – nie można jej traktować jako przedmiotu teorii, lecz jako fenomen ujawniający się wyłącznie w praktyce.

Warto dodać, że te trzy tezy negatywne dotyczące relacji między wolnością a wartością, brał pod uwagę Kant przy konstruowaniu swej etyki. Nie znaczy to jednak, że akceptując jego tezy negatywne, należy się też zgodzić z pozytywnymi. Ale pomijając czasochłonną dyskusję z etyką Kanta, przejdę do własnych konkluzji pozytywnych⁸.

⁸ Krytyczną analizę głównych wątków etyki Kantowskiej przedstawiłem, [w:] *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii*, Lublin 1994, rozdz. 6, s. 167-221 oraz *Wolność egzystencjalna...*, Szczeg. s. 178-248.

Otóż po pierwsze, jeśli wartość nie ma być jednym z bytów, a zarazem nie może jej w ogóle nie być (tzn. nie może być czystą nicością), to – moim zdaniem – należy ją uznać za praktyczny analogon samego istnienia. Znaczy to, że tak, jak w filozofii teoretycznej istnienie jest poznawczo ostatecznym, a ontycznie pierwotnym pojęciem, które wyznacza jej dziedzinę przedmiotową i poza które nie może ona już wyjść, tak wartość jest pierwotnym i zarazem ostatecznym pojęciem w dziedzinie filozofii praktycznej. Mówiąc jeszcze inaczej, jak na mocy uczestnictwa w istnieniu każdy przedmiot jest bytem, tak na mocy uczestnictwa w wartości każda rzecz jest wartościowa (lub – jak mówią kantyści i fenomenologowie – jest dobrem). Istnienie i wartość nie różnią się jednak od siebie rzeczowo, lecz tylko pojęciowo. Różnica pojęciowa między nimi jest funkcją odmienności perspektyw, z jakich jedno i to samo istnienie jest ujmowane. W filozofii teoretycznej jest ono przeciwnym i ostatecznym biegunem rozumu czy też świadomości czysto poznawczej. W filozofii praktycznej ta dwubiegunowa relacyjność zostaje zachowana, ale podmiotem jest wolność, przedmiotem – wartość jako analogon istnienia, a łącząca je relacja jest relacją działania praktycznego, nie zaś zewnętrznym oglądem (jak w teorii).

Po drugie zatem, aby wolność i wartość nie tworzyły antynomii, należy zrehabilitować Kantowski podział na filozofię teoretyczną i praktyczną. Te dwa rodzaje filozofii są do siebie nawzajem nieredukowalne i powinny być równomiernie rozwijane, aby mogły się nawzajem kontrolować i dopełniać. Zanik, czy tylko degradacja którejkolwiek z nich, powoduje natychmiast albo powstawanie problemów nierozstrzygalnych, albo drastyczne wypaczenie myśli filozoficznej. Można łatwo w historii filozofii pokazać, że gdy zlikwiduje się filozofię praktyczną, absolutyzując zarazem teoretyczną, to likwiduje się tym samym wolność i wartość lub powstaje między nimi antynomia (przykłady: stoicyzm, Spinoza, Hegel, fenomenologia, pozytywizm). Tendencjom takim przyświecała błędna idea unaukowienia filozofii. Jeżeli zaś całą filozofię zredukuje się do filozofii praktycznej, to z kolei ułatwia się z niej rozum (*resp.* prawda) i byt, a wówczas staje się ona w całości ideologią (przykłady: sofistyka starożytna, pragmatyzm, marksizm oraz filozofia dialogu czy spotkania). Tej tendencji przyświeca (a raczej ją oślepia) idea naprawiania świata nie licząca się z jego strukturą ontologiczną.

Różnica zaś między filozofią teoretyczną i praktyczną polega przede wszystkim na tym, że podmiotem pierwszej jest biernie konstatuujący rozum, a drugiej – zawsze aktywna wolność. Ich przedmiotem natomiast w obu wypadkach jest ta sama rzeczywistość, ale za każdym razem rozpatrywana pod innym względem: w filozofii teoretycznej – pod względem bytu, w praktycznej zaś – pod wzglę-

dem wartości. To rozróżnienie odwołujące się do zróżnicowania postaw podmiotowych – jak łatwo zauważyć – bardziej idzie śladem krytycznej filozofii Kanta niż myśli Arystotelesa i św. Tomasza.

Po trzecie, w filozofii praktycznej wolność jest założonym faktem (czy raczej koniecznym warunkiem działania aksjologicznego), wartość zaś – pożądanym celem lub – innymi słowy – wolność jest podmiotowym warunkiem wartości, a wartość przedmiotowym warunkiem wolności (tak samo, jak w filozofii teoretycznej podmiot i przedmiot warunkują wzajemnie swoje istnienie). Mówiąc jeszcze inaczej, istnienie przedmiotu oznacza bycie w relacji do podmiotu – i odwrotnie. Identycznie jest w przypadku wolności i wartości. Ale wartość w tej relacji nie likwiduje wolności (a więc nie dochodzi między nimi do antynomii) dlatego, że wartość nie jest tutaj określonym treściowo bytem ani treściowo określonym prawem moralnym, lecz – tak jak istnienie w ontologii – pojęciem granicznym, które stanowi warunek wszelkiej teorii, ale samo teorii nie podlega. Z tego też względu zarówno istnienie, jak i wartość są niedefiniowalne. Oznacza to, że na obrzeżach wszelkiej dyskursywnej myśli filozoficznej tkwi nie-teoretyzowalne *residuum*, które można nazwać wieczną tajemnicą. W tej kwestii zgadzam się z Hartmannem. Sądzę ponadto, że właśnie owo nie podlegające teorii *residuum* jest we wszechświecie tym punktem, wokół którego – doświadczając go jako *sacrum* – koncentrują się zarówno wiara, jak i myśl religijna.

Po czwarte wreszcie, na mocy faktu, że człowiek jest i bytem, i wolnością, uczestniczy on w owym nieuprzedmiotawialnym *residuum*. Zawiera więc w sobie pierwiastek, który Kant określił jako podmiot-*noumen*, a egzystencjaliści nazwali go, za Kierkegaardem, egzystencją. Dla filozofii praktycznej egzystencja jest wolnością negatywną (dla ontologii – „dziurą w bycie”), w której człowiek pierwotnie tkwi i skąd wytryskują jego świadome decyzje. Decyzje te są jednak tylko wtedy niezdeterminowane (czyli spełniają się jako wolne), gdy również ich „przedmiotem”, w który one ostatecznie celują, jest własna egzystencja człowieka – w tym sensie jest ona wartością. Wybierając własną egzystencję jako naczelny skutek decyzji, człowiek wybiera i akceptuje też pośrednio istniejące przedmioty świata zewnętrznego: są one bowiem ontycznymi warunkami jego egzystencji, tak samo zresztą, jak jego samoakceptacja jest koniecznym warunkiem ich wartościowości. W tak określonej decyzji aksjologicznej zewnętrzne przedmioty nie są celem, lecz tylko środkiem. Zyskują one w ogóle charakter przedmiotów wartościowych tylko dzięki temu, że człowiek w decyzji wybiera i akceptuje siebie, co jest koniecznym warunkiem wartości świata. Jeśli zaś człowiek wybiera jako cel naczelny cokolwiek innego niż jego własna egzys-

tencja, to jego negatywnie wolna decyzja nie spełnia się jako wolna pozytywnie, lecz w trakcie spełniania ulega determinacji ze strony owego obcego wobec wolności przedmiotu. Wówczas ów przedmiot człowieka zniewala. Może nim być, oczywiście, zarówno przedmiot pożądania zmysłowego, jak i określona treść myślanej powinności (czyli ideał).

Przedstawiony szkic koncepcji wartości uzgadniającej z istnieniem wolności wyrasta z krytycznego przemyślenia (1) średniowiecznej teorii transcendentaliów, (2) Kantowskiej idei imperatywu kategorycznego oraz (3) egzystencjalistycznej koncepcji człowieka i wolności. U nas w Polsce podobne, acz nie identyczne ujęcia wartości można spotkać w etycznych pismach T. Czeżowskiego⁹ oraz w aksjologii W. Stróżewskiego¹⁰, natomiast relacyjny charakter wartości, który tutaj wyraźnie jest uznawany, podkreśla szczególnie J. Lipiec¹¹.

SUMMARY

Close interrelations and differences at the same time that obtain between freedom and value were made far clearer in the late modern philosophy and in the contemporary thought (starting especially from Kant, to German idealism and the whole of existentialism, to some authors related to phenomenology, such as N. Hartmann or R. Ingarden). The present study is a result of critical analysis of the above standpoints on freedom, and at the same time, while taking into account the achievements of present-day axiology, it offers such an understanding of value that would not produce an antinomy between these two categories of practical action.

In particular, the problem is that if freedom, after being defined is to retain its original sense (rather than prove to be the understanding of necessity), then theory has to interpret freedom not only as independence of various conditions of existence but also as independence of values. However, most non-deterministic philosophies of freedom (for others simply exclude freedom): usually understood it as precisely the subject's dependence on value or as determination of an act through value. Yet then the two kinds of possible acts, both determined by factors of existence and defined by value, would not leave room for freedom. This antinomy was formulated by H. Hartmann in volume III of his *Ethics*, who failed to solve it. This paper is therefore a proposal for its solutions.

⁹ Por. T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław 1989, artykuły zawarte w I i II części.

¹⁰ Por. W. Stróżewski, *Transcendentalia i wartości*, [w:] *idem, Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 11-121.

¹¹ Por. J. Lipiec, *W przestrzeni wartości. Studia z ontologii wartości*, Kraków 1992.

