

SEWERYN DZIAMSKI

PROBLEMATYKA AKSJOLOGICZNA W MARKSIZMIE (I)

Stosunek marksistów do aksjologii, nazywanej niekiedy filozofią wartości, jest z reguły sceptyczny. W znacznym stopniu jest to uwarunkowane krytycyzmem wobec różnych jej wersji idealistycznych i spekulatywnych, aczkolwiek ważną rolę spełnia w tym wypadku tradycyjny model uprawiania marksistowskiej refleksji filozoficznej. W początkach lat dziewięćdziesiątych XIX wieku ukształtował się sposób rozumienia marksizmu wzorowany na pozytywistycznym modelu naukoznawczym, często charakteryzowanym jako model scjentystyczny. Zdaniem przedstawicieli tzw. szkoły frankfurckiej ma go cechować *uprzedmiotowienie* formułowanych teorii, inaczej mówiąc — absolutyzacja przedstawionego przez nie obrazu rzeczywistości. Ważniejsze wydaje się jednak w tym wypadku wzorowanie wszelkiego poznania naukowego na praktyce poznawczej właściwej naukom przyrodniczym.

Dla pozytywistycznej orientacji naukoznawczej charakterystyczne jest przede wszystkim to, że zakłada ona tzw. *filozofię bytową*, jak to określał Stanisław Brzozowski. Jej podstawą jest przekonanie, że to, co jest przedmiotem poznania, jest absolutnie niezależne od podmiotu, jest rzeczywistością stałą, niezmienną, a twierdzenia nauki ją opisujące — rejestrują po prostu jej cechy i własności, klasyfikują je i porządkują zgodnie z prawami logiki. Czysto receptywne ujęcie poznania preferowało postawę kontemplacyjną wobec rzeczywistości. Jej nieodłączną cechą było wyraźne przeciwstawianie poznającego podmiotu poznawanemu przedmiotowi, to co subiektywne — temu, co obiektywne. Ta pozytywistyczno-scjentystyczna tradycja marksizmu sprzyjała — po pierwsze — akceptacji tradycyjnego ujęcia przez aksjologię tzw. problemu wartości oraz — po drugie — zanegowaniu sensowności jej uprawiania w ramach marksizmu, gdyż ukształtowane z początkiem XX wieku doktryny aksjologiczne wyraźnie nawiązywały do antyscjentystycznego modelu naukoznawczego.

Na sceptyczny stosunek marksistów do aksjologii znaczny wpływ wywarł ich krytycyzm wobec różnych wersji idealizmu. Zdecydowana większość doktryn aksjologicznych, jakie pojawiły się w XX wieku pozostawała też w ścisłym związku z idealistycznymi orientacjami filozoficznymi. Kry-

tykując je zanegowano równocześnie samą ideę aksjologii. Funkcjonalne powiązanie filozofii idealistycznej z ideologią klas posiadających legło niekiedy u podstaw przeświadczenia, że aksjologia pojęta jako względnie odrębna dziedzina poznania — jest po prostu pseudonaukową postacią ideologii burżuazyjnej.

Pierwsze próby przewycięzenia tego stosunku marksistów do aksjologii pojawiały się dopiero z początkiem lat sześćdziesiątych XX wieku. Wcześniej jednak wiele zagadnień aksjologicznych stanowiło przedmiot sporów w nauce o moralności i częściowo również w estetyce oraz teorii sztuki i literatury. Zwłaszcza spory o stosunek etyki normatywnej do opisowej dotyczyły istotnych zagadnień ogólnej teorii wartości tradycyjnie zaliczanych do zasadniczych celów poznawczych aksjologii.

Spory o miejsce etyki normatywnej w marksizmie prowadzone w Polsce przybierały różną postać i przebiegały z różnym nasileniem. Zwycię jednak łączyły się one z dwoma sposobami uprawiania marksizmu, mianowicie — sejentystycznym i antropologicznym, czy inaczej humanistycznym. Z końcem lat sześćdziesiątych przedmiotem szczególnych zainteresowań poznawczych stały się zagadnienia marksistowskiej aksjologii. W tym samym czasie spory na ten temat prowadzone były przez radzieckich filozofów.

Stefan Morawski, który usiłował podsumować dyskusję dotyczącą wartości i ocen zainicjowaną przez redakcję „Studiów Filozoficznych” w 1967 roku, pisał, że wobec wielkiego jej rozgałęzienia *nie jest łatwo dokonać scalenia wyłożonych kwestii* i ograniczył się tylko do sformułowania własnych uwag dotyczących poszczególnych stanowisk aksjologicznych. Dyskusja ta ujawniła nie tylko zróżnicowanie założeń teoretyczno-filozoficznych ich uczestników, ale także znaczne rozbieżności w rozumieniu i interpretacji zasadniczych zagadnień aksjologii. Charakteryzowało ono także te poglądy i stanowiska, które wyraźnie nawiązywały do teoretyczno-metodologicznych przesłańek marksizmu. Im też chciałbym poświęcić nieco więcej uwagi. Ze względu jednak na to, że interesują nas w niniejszym szkicu tylko te kwestie, które zalicza się do podstawowych w aksjologii, ograniczę się do omówienia poglądów uznawanych za najbardziej skrajne w swym sformułowaniu.

I. MIEJSCE REFLEKSJI AKSJOLOGICZNEJ

Zagadnieniem podstawowym, wokół którego namnożyło się wiele nieporozumień, pozostaje nadal miejsce refleksji aksjologicznej w marksizmie. W początkach drugiej połowy XX wieku kwestia ta była przedmiotem dyskusji, przebiegającej pod hasłem obrony i krytyki etyki norma-

tywnej, jako tej dziedziny refleksji, która narusza marksistowską zasadę jedności bytu i powinności. W obronie tej jedności w latach sześćdziesiątych występował Jarosław Ł a d o s z, przekonany o jej naruszeniu przez zwolenników uprawiania w marksizmie etyki normatywnej. Stanowisko to w późniejszym okresie podzielali Wacław M e j b a u m i Leszek Nowak¹.

We wcześniejszych swych publikacjach J. Ł a d o s z zajmował bardziej radykalne stanowisko niż w latach siedemdziesiątych. O ile w pracy *Dialektyka a społeczeństwo* uznaje możliwość uprawiania na gruncie filozofii marksistowskiej etyki normatywnej pojętej jako pewna specjalizacja w ramach teorii moralności², o tyle wcześniejsze swoje stanowisko łączył z wypowiedzią Engelsa wyszydającego Dühringa za jego aprioryczną metodę w etyce. Opozycyjne stanowisko Ł a d o s z a wobec etyki normatywnej jest w istocie rzeczą opozycją w stosunku do aksjologii uprawianej spekulatywnie i pojętej jako dedukcyjna teorii moralności. Jedność bytu i powinności Ł a d o s z rozumie jako jedność środków i celów działania zrelatywizowanych do historycznie określonych praktyk społecznych. Aksjologię jako względnie odrębną dziedzinę filozofii Ł a d o s z posadza o szczególnego rodzaju dualizm ontologiczny. Twierdzi on, że większość filozofów marksistowskich sceptycznie zapatruje się na tak pojętą aksjologię i dostrzega w niej wyraźnie założenie o odmienności świata wartości i celów w stosunku do świata przyrodniczego i materialnego życia ludzi. Uwzględniając dotychczasowy spekulatywny charakter rozważań aksjologicznych skłonny jest twierdzić, że przysługuje on jej niejako z natury rzeczy. Podobnie formułuje on pod jej adresem zarzut szczególnego ograniczenia rozważań do wartości moralnych i estetycznych, co — jego zdaniem — okazuje się jedynie spekulatywnym zaciemnianiem poglądów na moralność i sztukę³.

Nie mam zamiaru stawać w obronie spekulatywnej aksjologii, ale nie mogę się zgodzić ze sposobem jej krytyki przez Ł a d o s z a. Jego negatywne oceny nie odnoszą się w ogóle do jej problemów teoretyczno-filozoficznych. Ładoszowi nie podoba się aksjologia, ponieważ nie akceptuje on sposobów formułowania i rozstrzygania przez dotychczasowych jej reprezentantów problemów teoretyczno-filozoficznych. To jednak, że ktoś uznaje za niewłaściwe, czy nawet za sprzeczne z założeniami marksistow-

¹ J. Ł a d o s z: *Humanizm komunistyczny a humanizm abstrakcyjny*. „Nurt” 1973, nr 4; W. M e j b a u m: *Problemy humanizmu*. „Fakty i Myśli” 1972, nr 19, 20, 21; L. Nowak: *Być albo nie być etyki normatywnej*. „Fakty i Myśli” 1972, nr 22.

² St. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz: *Dialektyka a społeczeństwo*. Warszawa 1972, s. 414.

³ J. Ładosz: *Przedmiot filozofii i jej rola społeczna. Miejsce filozofii w teorii marksistowskiej*. Warszawa 1975, s. 197.

skimi formułowanie takich lub innych problemów odnoszących się do danej dziedziny zjawisk — nie jest wystarczającym powodem dyskwalifikacji samej dyscypliny, która nimi się zajmuje. Chyba, że się owych zjawisk po prostu nie dostrzega lub świadomie je kwestionuje. Nie można mieć także pretensji do aksjologii, że w przeważającej mierze formułowane w jej ramach i w taki lub inny sposób rozstrzygane problemy — należały do wyraźnie idealistycznej orientacji filozoficznej. Nie obciąża to aksjologii, lecz jedynie tych, którzy ją uprawiali bądź wyraźnie od niej stronili, mając inną niż idealistyczną orientację filozoficzną. Krytyka aksjologii przeprowadzona przez Ł a d o s z a byłaby zasadna wówczas, gdyby zastosował w niej te reguły, na które się powołuje, mianowicie gdyby wyjaśnił historyczne i zarazem społeczne źródła jej ponad stuletniej żywotności w europejskiej kulturze filozoficznej, ukazując przy tym jej pseudopoznawczy bądź pseudonaukowy charakter.

Ł a d o s z w swych publikacjach nie przedstawia merytorycznych powodów, dla których należałoby wykluczyć z dociekań marksistowskich aksjologię pojętą jako względnie samodzielną dziedzinę refleksji filozoficznej. Ogranicza się jedynie do stwierdzeń w rodzaju: *budowanie marksistowskiej aksjologii jest zabiegiem równie wątpliwym, jak budowanie marksistowskiej etyki normatywnej*⁴. Gdzie indziej zaś pisze: *Etyka normatywna na gruncie filozofii marksistowskiej ma rację bytu jedynie jako peuma specjalizacja w ramach teorii moralności*⁵. Ta wyraźna ewolucja w poglądach na miejsce etyki normatywnej w marksizmie z czasem — jak wolno przypuszczać — zostanie poszerzona na aksjologię. Mam jednak pewne obawy, czy ową aksjologię da się oprzeć na sposobie rozumienia przez Ł a d o s z a marksistowskiej dialektyki bytu i powinności. Twierdzi on bowiem, że *dobro moralne dla danego okresu historycznego danego społeczeństwa i klasy (...) jest określone j e d n o z n a c z n i e (...) Dobro jest bowiem odbiciem bytu klasy i jej miejsca w procesie dziejowym, a to w żadnym razie nie jest dowolne*⁶. Jest to wątpliwe z tej prostej przyczyny, że zakłada się tutaj jednoznaczne a więc mocne uwarunkowanie powinności przez byt społeczny. (Powinność wynika z bytu!). Łatwo zauważyć, że w tym Ładoszowskim ujęciu wartość (dobro moralne) znaczy tylko tyle, że oto mamy do czynienia z takim a nie innym obiektywnym zapotrzebowaniem społecznym danego okresu. Przy utożsamieniu dobra moralnego (wartości) z obiektywnym zapotrzebowaniem społecznym nie widzę sensu uprawiania nie tylko jakiegokolwiek aksjologii, ale także teorii moralności. Wystarcza w tym wypadku dobra teoria ekonomii politycznej.

⁴ J. Ł a d o s z: *Humanizm komunistyczny a humanizm...*, op. cit.

⁵ St. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz: op. cit., s. 414.

⁶ Ibidem, s. 398.

Wydaje mi się, że w ujęciu Ł a d o s z a to, co jest charakterystyczne dla marksistowskiej filozofii, sprowadza się do znacznej redukcji tradycyjnych dyscyplin filozoficznych. Z tego względu skłonny jest on uznać za nieuzasadnione próby (względnie samodzielnego) uprawiania nie tylko ontologii życia społecznego, opartej na założeniach teoretycznych materializmu historycznego, ale również marksistowskiej estetyki, etyki normatywnej i marksistowskiej aksjologii. Krytycznie oceniając pracę L. Nowaka *U podstaw marksistowskiej aksjologii* Ł a d o s z pisał, że aksjologia okazuje się ograniczona do wartości etycznych i estetycznych, w rzeczywistości podporządkowana jest problematyce moralności, chociaż pretenduje do rangi dyscypliny ogólnej, logicznie pierwotnej w stosunku do etyki czy estetyki⁷.

Ł a d o s z ma niewątpliwie rację, kiedy stwierdza, że aksjologia niejednokrotnie rości sobie pretensje do logicznej dominacji nad etyką i estetyką. Jednakże — jak to już podkreślałem — fakt, że takie ambicje teoretyczne towarzyszą niektórym sposobom uprawiania aksjologii — nie jest dostatecznie uzasadnionym argumentem negującym jej rację bytu jako względnie samodzielnej dyscypliny w ramach dociekań marksistowskich. Nie sądzę też, aby w marksizmie nie było miejsca na względnie samodzielny dyskurs filozoficzny dotyczący tzw. *ontologii życia społecznego*. Wiele uwagi tej kwestii poświęcał G. L u k á c s ⁸.

Łatwo zauważyć, że stosunek Ładosza do aksjologii, a także do innych dyscyplin filozoficznych, wynika ze sposobu interpretacji zasadniczych założeń teoretyczno-metodologicznych marksizmu. Nie jest to interpretacja jedyna; obok niej istnieje wiele innych reprezentowanych nie tylko przez polskich marksistów, ale także i filozofów radzieckich, na których Ł a d o s z zawsze chętnie się powołuje. Taką odmienną interpretację stosuje na przykład L. N o w a k w swej pracy *U podstaw marksistowskiej aksjologii*. Z uwagi na to, że kontrowersje wokół tej interpretacji założeń teoretyczno-metodologicznych marksizmu, które stanowią podstawę tzw. szkoły poznańskiej (a przynajmniej pewnego jej odłamu) dotyczą bardzo rozległej problematyki — w niniejszych rozważaniach zmuszony jestem ją pominąć. Ograniczę się tylko do jej konsekwencji, które mają uzasadniać zaproponowany przez Nowaka sposób uprawiania aksjologii w marksizmie.

Nowak był przeświadczony, że zaproponowany przez niego *system aksjologiczny* odpowiada *marksistowskiemu paradygmatowi zdobywania wiedzy* akceptowanemu przez szkołę poznańską. Sądził on, że podniesio-

⁷ J. Ł a d o s z: *Przedmiot filozofii...*, op. cit., s. 200.

⁸ G. L u k á c s: *Przyczynek do ontologii bytu społecznego*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Warszawa 1978.

ne przez niego *główne idee (...) zasadniczych problemów aksjologii można odnaleźć w dorobku teoretycznym twórców marksizmu*, a proponowane w jego pracy ich rozstrzygnięcia miały być *potwierdzeniem znanych tez dialektyki marksistowskiej, takich jak teza o jedności bytu i powinności*⁹. Zasadniczą przesłanką przeświadczenia L. Nowaka, iż w marksizmie jest miejsce na względnie samodzielną refleksję aksjologiczną, było Jego twierdzenie, w myśl którego materializm dialektyczny przedstawia sobą taką ogólną konstrukcję teoretyczną, *która ma odrębne przypadki: aksjologiczny i ontologiczny*¹⁰. Problem jedności bytu i powinności (*treści i formy, bytu i wartości*) w tym kontekście sprowadza Nowak do jedności praw, którym mają podlegać — struktura ontologiczna i aksjologiczna.

W obydwu wypadkach Nowak przyjmuje założenia tzw. esencjalizmu. Marksizm jest dla niego esencjalizmem dialektycznym w dwojakim sensie: epistemologicznym — jako empiryzm, oraz ontologicznym — jako historyzm. W pierwszym wypadku przyjmuje się, że doświadczenie stanowi kryterium rozstrzygające o trafności odtwarzanej esencjalnej struktury rzeczywistości, w drugim zaś — że owe esencjalne struktury są historycznie zmienne. Esencjalizm głosi zatem, że zrozumienie i wyjaśnienie rzeczywistości *uzyskuje się poprzez poznanie tego, co w rzeczywistości jest istotne*¹¹. Jeżeli więc twierdzimy, że dana teoria jest adekwatna w stosunku do określonej dziedziny rzeczywistości, oznacza to, że zawiera ona właściwą (trafną) strukturę esencjalną. To z kolei, co określane jest jako istotne, jest zarazem konieczne. Prawo zaś, w szczególności prawo naukowe, to *prawdziwy opis prawidłowości* ukazujący zależność przesądzoną przez czynniki główne (istotne). Twierdząc, że struktura ontologiczna i aksjologiczna w marksizmie podlega jednolitym prawom uwzględniającym — mówiąc ogólnie — pewien rodzaj relacji wyznaczonej przez tzw. sferę istotności (esencji) Nowak skłonny był uznać swoją interpretację marksistowskiej dialektyki za teorię orzekającą owe relacje. Rozwijana przez niego koncepcja *dialektyki kategorialnej* w gruncie rzeczy miała być najogólniejszą teorią praw, której podporządkowywał nie tylko marksistowską epistemologię, ale także ontologię i integralnie z nimi związaną — marksistowską aksjologię. Problem jedności bytu i powinności był więc dla niego problemem jednolitej struktury teoretyczno-ontologicznej i epistemologicznej marksizmu, wyznaczonej przez ich ogólną teorię, za jaką uznawał dialektykę.

Aksjologia w ujęciu Nowaka stanowiła zatem immanenty składnik

⁹ L. Nowak: *U podstaw marksistowskiej aksjologii*. Warszawa 1974, s. 6.

¹⁰ *Ibidem*, s. 34.

¹¹ L. Nowak: *Zasady marksistowskiej filozofii nauki*. Warszawa 1974, s. 8.

marksistowskiej ontologii, teorii poznania oraz racjonalnego działania ludzi. Ł a d o s z, który podjął się jej krytyki, pominął w ogóle ten jej filozoficzno-teoretyczny kontekst i dlatego też jego krytyka nie ma charakteru merytorycznego. Nowak natomiast, uwzględniając wyżej odnotowaną problematykę ogólnofilozoficzną, uznał ją za jedną z trzech istotnych dyscyplin marksistowskiej filozofii, zwłaszcza zaś marksistowskiej dialektyki. Tym samym więc miejsce aksjologii w marksizmie wyznaczone było przez strukturę marksistowskiej dialektyki, która obejmowała sferę istotnościową tego, co istnieje, sposobów jego poznania oraz wartościowania — warunkującego racjonalne działania ludzkie. Wynikała stąd nie tylko nieodzowność uzupełnienia marksizmu przez aksjologię, ale przede wszystkim konieczność rozwoju refleksji aksjologicznej w marksizmie, której efektem powinien być *system aksjologiczny* dokładnie odpowiadający — jak to Nowak określał — marksistowskiemu paradygmatowi wiedzy. Proponowane przez niego w pracy *U podstaw marksistowskiej aksjologii* ustalenia miały stanowić uzupełnienie marksistowskiej teorii ontologii i epistemologii, którego wymagała rozwijana przez Nowaka teoria *marksistowskiej dialektyki kategorialnej*.

Krytyka tego rodzaju propozycji uzupełniania marksizmu musiałyby w konsekwencji dotyczyć interpretacji podstawowych założeń teoretyczno-filozoficznych i metodologicznych nauki marksowskiej, a zwłaszcza marksistowskiej teorii dialektyki, jaką posługiwało się to ugrupowanie szkoły poznańskiej, które L. Nowak reprezentował. Nie negując ich mniej lub bardziej oryginalnego charakteru, zwrócić trzeba jednak uwagę na to, iż zmieniły one w ostateczności to, co można by nazwać optyką filozoficzną marksizmu: zamiast rzeczywistej, historycznie określonej praktyki społecznej i jej wytworów — przedmiotem zainteresowań poznawczych uczyniły świat kategorii i pojęć, co wyraźnie zbliżyło marksizm szkoły poznańskiej do pewnej wersji heglizmu. W ramach tej optyki Nowak formułował swoje zasadnicze tezy dotyczące nie tylko statusu ontycznego wartości, ale także założeń ontologicznego modelu poznania oraz racjonalnego działania.

Potrzebę ukonstytuowania aksjologii jako względnie samodzielnej dyscypliny filozoficznej w marksizmie kwestionują także niektórzy współcześni filozofowie radzieccy. Zmarły tragicznie przed kilkoma laty Oleg Drobnicki pisał, że *problem wartości nie ma wcale tak uniwersalnego charakteru*, aby jego rozwiązanie miało uzasadnić ufundowanie oddzielnej dyscypliny filozoficznej. Nie ma on także istotnego znaczenia, które usprawiedliwiłoby również modyfikację założeń filozoficzno-teoretycznych marksizmu. Filozofia marksistowska, jego zdaniem, bez konieczności utworzenia oddzielnej dyscypliny — *istotnie rozwiązuje wszystkie te problemy sposobem tradycyjnym, tzn. naukowym, teoretycznym, ściśle obiek-*

tywnym¹². Aksjologia — twierdzi Drobnicki — poszukuje *ucieleśnienia twórczych zasad działalności w jakichś specjalnych dziedzinach*, tj. w sztuce, w moralności, w nauce itp. Usiłuje te zasady utożsamiać z wartościami egzystującymi w odmienny sposób niż zjawiska przyrodnicze, społeczno-empiryczne. To właśnie — jak sądzi Drobnicki — ma usprawiedliwiać uprawianie oddzielnej dyscypliny, która owymi zasadami i wartościami miałaby się zajmować. Dla teorii marksistowskiej nie jest to niezbędne z tej racji, że rozpatruje ona *przyrodą w jej stosunku do człowieka*, który to stosunek ma charakter twórczej i zarazem przedmiotowej praktyki. W tym ujęciu — konkluduje Drobnicki — nie ma już żadnego odrębnego, pozanaukowego, ponadrozumowego problemu wartości. *Wszystkie zagadnienia celów ostatecznych, sensu życia, powołania człowieka i ludzkiego znaczenia przyrody mogą być rozwiązane w ten sam filozoficzno-teoretyczny sposób, co problemy poznania świata zewnętrznego*¹³. Wprowadzenie do filozofii marksistowskiej względnie odrębnej dyscypliny takiej jak aksjologia byłoby — zdaniem Drobnickiego — usprawiedliwieniem punktu widzenia filistra na problem wartości¹⁴.

Pomijając inne argumenty formułowane przez Drobnickiego przeciwko marksistowskiej aksjologii podkreślić należy, iż zakłada on niejako z góry pseudonaukowy, pseudorozumowy charakter wszelkich problemów aksjologicznych tradycyjnie stawianych. Zarzut ten ma także mocniejszą wersję i głosi, że same kategorie aksjologiczne są pseudorozumowe i pseudonaukowe. Dodatkowy sprzeciw budzi w nim fakt, iż dotychczasowa aksjologia była uprawiana głównie przez filozofów reprezentujących kierunki idealistyczne, a próby jej włączenia do marksizmu mogą jedynie sprowadzać się do usankcjonowania postaw charakterystycznych dla tzw. filistra, tzn. do moralizowania usprawiedliwiającego nieczyste intencje i interesy. Drobnicki podobnie więc jak Ł a d o s z jest przekonany, że problematyka wartości i wartościowania może być właściwie rozstrzygana w ramach materializmu historycznego bez żadnych dodatkowych założeń filozoficzno-teoretycznych oraz metodami właściwymi dla marksowskich analiz społeczno-ekonomicznych czy historyczno-socjologicznych.

Stanowisko to, jak się wydaje, podziela także Jan Kurowicki, który problematykę aksjologiczną skłonny jest utożsamiać z szeroko pojętą świadomością estetyczną. Dla jej opisu i wyjaśnienia za wystarczającą uznaje teorię materializmu historycznego. Z tego też względu Kurowicki nie widzi potrzeby ukonstytuowania w ramach marksizmu oddzielnej dyscypliny filozoficznej, jaką miałaby być marksistowska aksjologia¹⁵.

¹² O. Drobnicki: *Świat przedmiotów ożywionych*. Warszawa 1972, s. 157.

¹³ Ibidem, s. 173.

¹⁴ Ibidem, s. 179.

¹⁵ J. Kurowicki: *Miraże świadomości estetycznej*. Warszawa 1982.

Odmienny pogląd reprezentuje W. P. T u g a r i n o w. Nie neguje on roli tradycji w rozstrzygnięciu problematyki wartości. Skłonny jest też przyjąć, że skoro aksjologia uprawiana poza marksizmem ukształtowała się już w odrębną dyscyplinę filozoficzną, to fakt ten należy uznać i podjąć jej problematykę wykorzystując założenia filozoficzno-teoretyczne marksizmu. Sądzi on, że opozycja niektórych marksistów wobec aksjologii została uwarunkowana przede wszystkim sposobem jej uprawiania charakterystycznym zwłaszcza dla neokantystów. Ich ambicją było *stworzenie specjalnej metodologii nauk społecznych, świadomie przeciwstawianej materializmowi historycznemu, marksistowskiej teorii rozwoju społecznego, marksistowskiej metodologii nauk społecznych*¹⁶. Aksjologia w ich ujęciu miała stanowić zespół tez espitologiczno-metodologicznych, za pomocą których usiłowano wyrugować z nauki o społeczeństwie *idee prawidłowości procesu dziejowego* na rzecz wartości pojętej jako czynnik kierujący i regulujący dziejami cywilizacji i kultury. W tym też sensie aksjologia neokantystów miała charakter ideologiczny, stanowiąc teoretyczno-metodologiczny fundament współczesnego *światopoglądu burżuazyjnego*.

Tugarinow skłonny jest twierdzić, że opozycja przeciwko wprowadzeniu dociekań aksjologicznych do marksizmu ma *charakter psychologiczny, asocjacyjny*, a nie teoretyczny. Jest ona także przejawem swobodnego konserwatyzmu i dogmatyzmu uwarunkowanego obawą, że wraz z terminologią tradycyjnej aksjologii wniesione zostaną do marksizmu elementy neokantowskiej doktryny filozoficznej. Z uwagi na to, jak również ze względu na brak szerszych marksistowskich badań w tym zakresie, sam opowiada się za stosowaniem terminu *marksistowska teoria wartości* pojętym jako równoznaczny z terminem *marksistowska teoria aksjologiczna*¹⁷.

Poszczególne elementy takiej teorii — zdaniem Tugarinowa — występują nie tylko w dialektyce marksistowskiej, we właściwej marksizmowi gnoseologii, ale także w materializmie historycznym i w marksistowskiej etyce oraz estetyce. Zasadniczym jednak argumentem przemawiającym za koniecznością uprawiania marksistowskiej aksjologii jest dla niego to, że oprócz teoretycznego (poznawczego) i praktycznego stosunku do rzeczywistości człowiek ma do niej także stosunek wartościujący, oceniający, który odkrywa w niej to, co dla niego jest pożyteczne lub szkodliwe. Ta właśnie okoliczność wskazuje — zdaniem Tugarinowa — na potrzebę wyeksponowania, obok teorii i praktyki, poznania i działania — trzeciego elementu uniwersalnego, jakim jest ocenianie i orzekanie wartości¹⁸. Aksjologia byłaby więc wyspecjalizowaną dziedziną badań, która

¹⁰ W. P. Tugarinow: *Teoria wartości w marksizmie*. Warszawa 1973, s. 183.

¹⁷ Ibidem, s. 191.

¹⁸ Ibidem, s. 173.

ten wartościujący stosunek do rzeczywistości nie tylko by opisywała, ale także w jakimś sensie wpływała na proces jego racjonalizacji.

Nauka — zdaniem Tugarinowa — bada wyłącznie świat zastany, naturę przedmiotu *samego dla siebie*. Natomiast nie interesuje ją jego pożyteczność lub szkodliwość dla człowieka. Tę lukę wypełnia właśnie stosunek wartościujący. Przejście od teorii do praktyki nie ma też charakteru bezpośredniego, lecz odbywa się poprzez ocenę, wartościowanie przedmiotów.

Tugarinow w swej argumentacji za wprowadzeniem aksjologii do marksizmu powołuje się na potoczne ujęcie procesu poznania oraz na zdroworozsądkowe pojęcie praktyki społecznej. Tego rodzaju zarzut formułuje O. Drobnicki, który neguje sensowność wyróżniania stosunku wartościującego do rzeczywistości, pojętego jako niezależny od stosunku teoretycznego i praktycznego. Stanowisko Tugarinowa jest analogiczne do poglądów reprezentowanych przez skrajnych empirystów, zakładających trzelementową strukturę aktu poznania: oprócz podmiotu i przedmiotu wyróżniają oni w nim doznania (wrażenia), uznawane za samodzielny jego składnik. Wprawdzie Tugarinow wyraźnie dystansuje się od takiego ujęcia aktu poznania, niemniej jednak akceptuje on również jego trzelementową strukturę, na którą składają się: teoria — ocena (wartościowanie) — praktyka. Wadliwość poglądu reprezentowanego przez skrajnych empirystów polega na wydzielaniu z podmiotu tego, co jest jego immanentną własnością, mianowicie — doznania (wrażenia), które w żadnym wypadku nie może być uznane za autonomiczny składnik aktu poznania, taki jak sam podmiot czy przedmiot. Z tych samych powodów, twierdzi Drobnicki, za wadliwy należy uznać pogląd Tugarinowa, gdy ocenę (wartościowanie) odrywa on nie tylko od praktyki, ale także od teoretycznych form poznania rzeczywistości. Zarzuca on także Tugarinowowi znaczne uproszczenia w pojmowaniu samej praktyki, ograniczanie jej tylko do wykorzystywania *tego, co pożyteczne w przedmiotach*. Tugarinow pomija to, że praktyka społeczna jest *procesem wszechstronnego przekształcania świata*, co w sposób wręcz immanentny zawiera jego poznanie i wartościowanie¹⁹.

Pogląd Drobnickiego wyraźnie podziela J. Kurowicki, który lokalizuje wartościowanie bezpośrednio we właściwościach praktyki społecznej. Przyjmując, że praktykę społeczną charakteryzuje swoista struktura, której elementami są — postać, podłoże i działanie, sądzi on, że wartościowanie jest wewnętrzną cechą (momentem — jak to Kurowiecki określa) konstytuowaną przez tego rodzaju jej relacje, jak zgodność i sprze-

¹⁹ O. Drobnicki: op. cit., s. 174—175.

czność²⁰. Innymi słowy — jest ono szczególną własnością dialektyki praktyki społecznej i z tego względu stanowi integralny składnik ogólnie pojętego przedmiotu materializmu historycznego. Kurowicki jest jednak w pewnym stopniu niekonsekwentny. Podzielając krytyczny stosunek do aksjologii, demonstrowany przez Drobnickiego, podobnie jak Tugarinow przyjmuje, że czynnikiem pośrednim pomiędzy poznaniem a szeroko pojętym działaniem jest tzw. *świadomość estetyczna*, aczkolwiek trzy te czynniki sytuuje jako momenty w strukturze praktyki społecznej. Inną jego niekonsekwencją jest posługiwanie się terminem *estetyka* i terminami od niego pochodnymi, przy jednoczesnej krytyce takich terminów jak chociażby *aksjologia*, które uznaje za sztuczne, wprowadzone z racji pozanaukowych. Jak powszechnie wiadomo, termin *estetyka* był używany jeszcze przez Kanta zupełnie w innym sensie niż to przyjęło się w okresie późniejszym. Zbliżony do współczesnego sens nadał mu A. G. Baumgarten, aczkolwiek wcale nie było to jednoznaczne z ukonstytuowaniem ściśle określonej dyscypliny wiedzy. Ta nieokreśloność estetyki jako względnie samodzielnej dyscypliny przetrwała do czasów współczesnych. Nie widzę więc dostatecznych racji ku temu, aby rezygnować z terminu aksjologia na rzecz estetyka, tym bardziej, że w jednym i w drugim wypadku przedmiot refleksji jest nadal mało określony, a współczesne znaczenie tych terminów ukute zostało w czasach nowożytnych.

Spór o to, czy warto w marksizmie uprawiać aksjologię, w moim przekonaniu nie ma żadnego poważnego znaczenia. Przypomina on dawne spory o cybernetykę i wcześniej czy później podzieli ich los. Wprawdzie aksjologia usiłuje orzekać o tym, co ma nieco inny charakter niż zjawiska cybernetyczne, ale zarówno w jednym jak i w drugim wypadku mamy do czynienia z określonymi faktami, z którymi trudno dyskutować. Nie widzę też potrzeby rezygnowania z tradycyjnych kategorii aksjologicznych na rzecz socjologiczno-ekonomicznych czy socjologiczno-historycznych. Sprawiedliwość, równość, wolność wolę po prostu nazywać wartościami i pozostawać w zgodzie z językiem potocznym niż używać jakichś wymyślonych pojęć socjologiczno-ekonomicznych. Sensowne jest więc pytać o to, w jaki sposób takie lub inne wartości interpretować i wyjaśniać, aby formułowane w tym względzie twierdzenia i przyjmowane ustalenia spełniały warunki respektowane w poznaniu pretendującym do miana naukowego.

Spór ten miałby niewątpliwie swoje uzasadnienie, gdyby dotyczył założeń teoretyczno-filozoficznych i metodologicznych marksizmu wykorzystywanych w badaniach aksjologicznych. Nie chodzi przecież o nazwę ta-

²⁰ J. Kurowicki: op. cit., s. 41.

kiego lub innego działu dyskursu filozoficznego. Nie jest też istotne to, czy ma on stanowić odrębną, względnie samodzielną dyscyplinę filozoficzną w marksizmie. Nie sądzę, aby miało to jakiegokolwiek znaczenie również dla organizacji badań naukowych. Skoro bowiem to, co w różny sposób rozumie się pod nazwą *wartościowanie*, jest faktem (trudno zaprzeczyć, że ludzie dokonują różnorodnych wartościowań oraz orzekają wartości) — należy się nim zająć, dokonując jego naukowego rozpoznania.

Marksizm wydaje się szczególnie predysponowany do szerszego niż miało dotychczas miejsce podjęcia zagadnień aksjologicznych. Przemawia za tym kilka okoliczności: po pierwsze — dysponuje on takimi teoretyczno-metodologicznymi instrumentami badań, które gwarantują ujęcie nie tylko historyczne, ale także logiczne tradycyjnych problemów aksjologii; po drugie — istotne jest również w tym wypadku to, iż marksizm reprezentuje tzw. realny humanizm, eliminujący z przyczyn zasadniczych wszelkie idealistyczne, czy wręcz metafizyczne rozstrzygnięcie wartości. Te właśnie wyżej odnotowane przesłanki należy wykorzystać w badaniach aksjologicznych, a nie tracić siły na jałowe wręcz spory o to, czy możliwa jest marksistowska aksjologia. O tym w ostateczności zadecyduje to, w jaki sposób marksiści — wykorzystując uznawane przez siebie założenia teoretyczno-metodologiczne i filozoficzne — będą rozstrzygać konkretne problemy, którym tradycja filozoficzna nadała nazwę problemów aksjologicznych.

II . ZAKRES BADAN AKSJOLOGICZNYCH

To, jak określa się miejsce aksjologii w marksizmie decyduje także o tym, jaki zakres problemów uznaje się za właściwy dla jej przedmiotu badań. Zwolennicy rozstrzygnięcia zagadnień wartości w ramach materializmu historycznego (bez ich specjalnego wydzielenia w odrębną dyscyplinę filozoficzną) na ogół twierdzą, że jej zakres problemowy nie wykracza poza etykę i estetykę. Dla J. Kurowickiego ogranicza się on do świadomości estetycznej, której nie zawęży on tylko do praktyki artystycznej. Ma ona być konstytuowana przez *wielość praktycznych odniesień człowieka do innych i natury*. Kurowicki twierdzi, że stanowi ona *świadomość podstawową i pierwotną, z której dopiero w szczególnych warunkach społecznych wyodrębnia się świadomość moralna czy technologiczna, związana z produkcją, ale też z całokształtem zabiegów życia codziennego ludzi*²¹. Refleksja aksjologiczna dotyczyłaby zatem owej świa-

²¹ J. Kurowicki: *Co zrobić z wartościami?* „Myśl Marksistowska” 1987, nr 4, s. 35.

domości pierwotnej i — jak to podkreślał Ł a d o s z, krytykując aksjologię — miałyby charakter logicznie pierwotnej w stosunku do etyki i estetyki jako względnie samodzielnych dyscyplin wiedzy²². Kurowicki przedmiotem rozważań aksjologicznych — jak się wydaje — czyni tzw. formy uspołecznienia, pojęte jako swego rodzaju substancje wartości, a nade wszystko zaś wiedzę potoczną, zdroworoządkową, mechanizmy kształtowania jej stereotypów i stadardów, w sposób naturalny nasycone aksjologicznie. W zakres ewentualnych badań aksjologicznych włączałyby także te problemy, które dotyczą procesu wyłaniania się ze świadomości estetycznej wartości artystyczno-estetycznych, etycznych i technologicznych. Przesłanek teoretyczno-metodologicznych dla tego rodzaju badań dostarczałyby teoria materializmu historycznego, która na wzór wiedzy naukowej, *obsługującej praktykę przemysłową*, obca jest nie tylko wiedzy zdroworoządkowej, bezpośrednio — zdaniem Kurowickiego — sprzęgniętej ze strukturą praktyki społecznej i jej cechami, ale która także pozbawiona jest aksjologicznego nasycenia.

Nieco odmienny zakres marksistowskich badań nad wartością proponuje ujmować O. Drobnicki, który również opowiada się przeciwko jej wyodrębnianiu z materializmu historycznego w samodzielną dyscyplinę filozoficzną. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że w swej krytyce aksjologii Drobnicki nie jest konsekwentny. Kiedy usiłuje on określić, co właściwie należałoby badać podejmując problematykę z zakresu tradycyjnej aksjologii, posługuje się również zwrotem *marksistowska aksjologia* i stwierdza, że jej przedmiotem powinny być: *granice sfery wartości*, a przede wszystkim kwestia natury wartości. *Autorowi wydaje się* — pisze Drobnicki — *że na tym właśnie polegałoby zadanie aksjologii marksistowskiej, gdyby ten zespół problemów ukonstytuować się miał w odrębną dyscyplinę teoretyczną*²³. Niezależnie od tego skłonny jest on uznać, że taka odrębna dyscyplina filozoficzna, jaką miałyby być aksjologia, prowadziłyby w konsekwencji do ograniczenia badań dotyczących wartości. Materializm historyczny bada wszelkie zjawiska społeczne w szerokim kontekście ludzkiej praktyki, dążąc do coraz głębszego poznania ludzkiego świata. Dlatego też zakres ewentualnych dociekań aksjologicznych, wyznaczony przez to, co stanowi specyficzną naturę wartości, nie może mieć pretensji do wyczerpania ogółu problemów, którymi — *w aspekcie wartości* — zajmuje się socjologia, ekonomia polityczna, psychologia społeczna, a nawet etyka i estetyka.

Wyraźnie przeciwstawne stanowisko w tym względzie zajmuje W. Tugarinow. *Tradycyjne materialistyczno-historyczne, ogólnoteoretyczne*

²² J. Ł a d o s z: *Przedmiot filozofii...*, op. cit., s. 200.

²³ O. Drobnicki: op. cit., s. 259.

*ujmowanie zjawisk życia duchowego społeczeństwa i człowieka, przy równoczesnym ignorowaniu wartościującego ujęcia tych zjawisk, prowadziło naturalną rzeczą kolejną do tego — twierdzi Tugarinow — że materializm historyczny tylko wyjaśniał fakt odzwierciedlenia bytu społecznego przez życie duchowe, rozmaity charakter tego odzwierciedlenia w nauce, moralności i sztuce, względną niezależność form świadomości społecznej itd?*²⁴. To jednak nie wystarcza dla wszechstronnego opisu stosunku wartościującego człowieka do rzeczywistości. Ograniczenie się do odzwierciedlenia bytu społecznego przez życie duchowe, co właściwe jest dla badań naukowych odwołujących się do założeń filozoficzno-teoretycznych materializmu historycznego, związane jest tylko z produkcyjno-technologiczną funkcją nauki. Przesądza ona również o sposobie wyjaśniania wartości sztuki, moralności oraz innych form świadomości, sprowadzając je do funkcjonalnego ich związku z szeroko pojętymi siłami wytwórczymi. To techniczno-praktyczne podejście zaprzepaszcza — zdaniem Tugarinowa — ich funkcje ogólnokulturowe i w ten sposób zubaża nie tylko rzeczywistość społeczną, ale przede wszystkim samego człowieka.

Teorię wartości lokalizuje Tugarinow w ramach poszczególnych dyscyplin filozofii marksistowskiej: w materializmie dialektycznym jest ona ściśle powiązana z teorią poznania, z *problematyką stosunku między teorią a praktyką, przedmiotem a podmiotem, poznaniem a praktyką*. Z kolei w materializmie historycznym umożliwia ona właściwe zrozumienie czynnika subiektywnego w dziejach, rolę idei wolności, sprawiedliwości itd. w walkach masowych. Tugarinow jest również przekonany, że *teoria wartości, jako część składowa marksistowskiej teorii poznania i socjologii stanowi dla etyki bezpośrednio podstawę filozoficzną i metodologiczną*. Taką samą rolę przypisuje jej w stosunku do estetyki²⁵. Doniosłą funkcję pełniłaby też teoria wartości w kulturowym i społecznym wychowaniu człowieka.

Zdaniem Tugarinowa problemu wartości nie można sprowadzić do zjawisk czysto społecznych, którymi zajmuje się ekonomia polityczna, socjologia czy nauki polityczne. Pojęć i kategorii aksjologicznych nie da się także sprowadzić do *językowej mistyfikacji zagadnień realnych*. Teoria wartości musi przede wszystkim uwzględnić szczególne aspekty gnoseologiczne, bowiem *stosunek wartościujący (...), jest nieodzownym momentem poznania przy przejściu do etapu praktyki (...)*. Dlatego też *bazą społeczną gnoseologicznego aspektu teorii wartości jest cała ludzkość, poznająca świat i praktycznie nań oddziałująca*²⁶. Stosunek ten nie jest

²⁴ W. P. Tugarinow: op. cit., s. 83.

²⁵ Ibidem, s. 64—66.

²⁶ Ibidem, s. 173.

przejawem jedynie potocznej świadomości lecz rzeczywistym momentem każdego, w tym także naukowego, poznania oraz praktyki ludzkiej. I w tym sensie, jako szczególny moment aktu poznania i działania, jest on przedmiotem zainteresowań teorii wartości.

Oprócz zagadnień gnoseologicznych i metodologicznych Tugarinow znaczną rolę przypisuje marksistowskiej aksjologii w konstruowaniu odpowiednich systemów wartości. Nie miałyby one li tylko charakteru normatywnego, lecz stanowiłyby aksjologiczne i w tym sensie racjonalne uzasadnienie interesów i dążeń ruchu komunistycznego.

Odmienny zakres zainteresowań problemowych aksjologii proponuje L. Nowak. Jednym z podstawowych zadań aksjologii marksistowskiej byłyby konstruowanie systemów wartości eliminujących pewne klasy struktur aksjologicznych, tzn. niedopuszczających określonych sposobów oceniania wskutek ustalenia i uzasadnienia reguł stratyfikacji aksjologicznej. Wzorem dla tego rodzaju rozważań byłyby badania ontologiczne w naukach społecznych, które — zdaniem Nowaka — zmierzają zawsze do ustalenia i uzasadnienia reguł stratyfikacji esencjalnej. Z tego też względu do szczególnie istotnych problemów badań aksjologicznych zalicza on nie tylko ontyczno-teoretyczny status wartości, ale także wartościowanie i związaną z nim problematykę powinności. Przedmiotem zainteresowań aksjologii byłaby także struktura systemu aksjologicznego, działania motywowanego wartościami oraz zagadnienia wolności ludzkich zachowań. Badaniom aksjologicznym nie byłyby także obce takie kwestie, jak komponenty wartościujące praktyki i odpowiedzialności człowieka, status poznawczy ocen oraz natura i struktura światopoglądu. W ramach dociekań aksjologicznych Nowak proponuje formułować również ogólne przesłanki dla tzw. nauk aksjologicznych, a przede wszystkim dla etyki opisowej i normatywnej.

To poszerzenie zakresu badań aksjologicznych w marksizmie Nowak uzasadnia tym, że zadaniem *aksjologii jest budowa teorii aksjologicznej* analogicznej do teorii marksistowskiej ontologii i epistemologii. Byłyby one *szczególnymi przypadkami* takiej ogólnej teorii, jaką jest dialektyka.

Pomijając dalszą egzemplifikację różnych ujęć zakresu badań aksjologicznych odwołujących się do założeń filozoficzno-teoretycznych marksizmu, ograniczę się jedynie do ogólnej charakterystyki tych zagadnień, które uznaje się za ważne poznawczo. W wielu wypadkach uwzględnia się je z uwagi na tradycję badań aksjologicznych oraz na funkcję jaką one spełniają w filozoficznym dyskursie antropologicznym bądź w ogóle w badaniach humanistycznych, a ostatnio także — w naukach społecznych takich jak socjologia, ekonomia polityczna, politologia, psychologia społeczna itp.

Do najbardziej rozpowszechnionych propozycji zaliczyć należy te, w myśl których twierdzi się, że dla marksistowskich badań aksjologicznych ważne są przede wszystkim trzy grupy problemów.

Po pierwsze — zagadnienia dotyczące ontycznego statusu wartości, jej natury, sposobu istnienia, konstytuowania się i przeobrażania. I wcale nie chodzi w tym wypadku o ściśle określone rodzaje i typy wartości występujące w danym kręgu kulturowym. Przedmiotem zainteresowań są wartości w ogóle, niezależnie od ich jakościowego zróżnicowania. Po drugie — szeroko pojęta epistemologia wartości, uwzględniająca różne założenia marksistowskiej teorii poznania. W ramach tej dziedziny problemowej usiłuje się wskazywać trzy rodzaje cech (przedmiotów), w których z reguły lokalizuje się wartości, mianowicie — cechy pierwotne (przedmioty pojęte w jakimś sensie obiektywnie), cechy wtórne o wyraźnym statusie subiektywnym oraz tzw. cechy relacyjne. Druga grupa zagadnień zarówno epistemologicznych jak i epistemicznych stanowią wypowiedzi wartościujące, przede wszystkim zaś wartość logiczna ocen oraz sposoby jej uzasadniania. Po trzecie — stały przedmiot zainteresowań aksjologii stanowią zagadnienia klasyfikacji wartości, ich typologia uwzględniająca status autonomiczny i heteronomiczny oraz wzajemne pomiędzy nimi powiązania. Klasyfikacje te są z reguły konsekwencją przyjmowanych rozstrzygnięć i ustaleń aksjologicznej problematyki ontologiczno-epistemologicznej.

Wśród rozmaitych propozycji dotyczących zakresu marksistowskich badań aksjologicznych niekiedy wyróżnia się takie dziedziny problemów, które są wyrazem bezpośredniej opozycji wobec tradycyjnych, niemark-sistowskich ujęć wartości. Zaliczyć do nich należy przede wszystkim te badania, które skupiają się wokół zagadnień związanych z racjonalnością i irracjonalnością wartości. Nie ulega wątpliwości, iż ta dziedzina zainteresowań aksjologicznych uwzględnia różne problemy sporów estetycznych i etycznych dotyczących tzw. przeżyć wartościujących, czy wręcz doznań estetycznych. Niekiedy także odwołują się one do kwestii zasadniczych w filozofii, mianowicie — do natury rozumu i uczucia, rozumu i woli itp.

Dla znacznej grupy marksistowskich aksjologów węzłowa wydaje się problematyka wartości i 'działania, czy też szerzej — praktyki społecznej. Z tej też racji podejmują oni w swych rozważaniach takie zagadnienia, które dotyczą wzajemnych relacji czynu i wartości, momentu idealnego i przedmiotowego ludzkiej praktyki, skuteczności działań oraz ich aksjologicznej motywacji (powinności) i kwalifikacji (jako dobra).

Można także spotkać się z takimi propozycjami uprawiania marksistowskiej aksjologii, które sprowadzają się do ujawniania społecznych źródeł (społecznych czynników konstytuujących) różnego rodzaju i typu wartości. W tym ujęciu aksjolog marksista ograniczałby swoje dociekania

do tłumaczenia ich na język opisujący historycznie ukształtowane różne formy i typy praktyki społecznej, ich mechanizmy oraz przysługujące im własności, w tym także cechy zrelatywizowe do praktyki poszczególnych klas i warstw społecznych.

Odnotowana wyżej różnorodność propozycji uprawiania aksjologii marksistowskiej stanowi niewątpliwie wyraz wielostronnych zainteresowań problematyką wartości, a przede wszystkim doceniania ich funkcji nie tylko teoretyczno-filozoficznych, ale także czysto praktycznych, czy wręcz pragmatycznych. Niezależnie od tego jest ona również przejawem określonego stosunku marksistów do dorobku tradycyjnych rozważań aksjologicznych, który to dorobek był w przeszłości nie tylko pomijany, ale niekiedy wprost lekceważony. Stąd też wiedza wielu marksistowskich aksjologów o dziedzictwie aksjologicznym, związanym zazwyczaj z idealistycznymi doktrynami filozoficznymi, jest wyjątkowo wybiórcza. Z tych między innymi racji znaczną ilość uwag, a niekiedy nawet rozpraw marksistów poświęconych aksjologii, charakteryzuje zarówno powierzchowność ujęć problematyki wartości jak i przysłowiowe wyważanie dawno już pootwieranych drzwi.

Uwzględniając ten stan rzeczy trzeba dojść do wniosku, że jednym z nieodzownych warunków rozwoju aksjologii marksistowskiej jest krytyczne przewartościowanie dotychczasowego jej dorobku, opartego na pozamarksistowskich założeniach filozoficzno-teoretycznych i metodologicznych. Innymi słowy konieczne jest krytyczne przyswojenie sobie tego, co można określić dziedzictwem aksjologicznym. Lekceważenie tego dziedzictwa jako z gruntu bezwartościowego poznawczo i funkcjonalnie związanego z obcą marksizmowi ideologią, nie jest wyrazem dojrzałości kulturowej, lecz przejawem swoistego partykularyzmu, idącego w parze z intelektualnym lenistwem.

Dla rozwoju aksjologii opartej na założeniach filozoficzno-teoretycznych i metodologicznych marksizmu podstawowe mogą się okazać te problemy, które dotyczą: ontycznego statusu wartości, jej zagadnień epistemologicznych oraz szeroko pojętej typologii wartości i wartościowania. Rzecz jasna, że w każdym z wyżej wymienionych działów aksjologii musi znaleźć swoje odzwierciedlenie szereg specyficznych zagadnień wychodzących poza tradycyjne rozważania ontologiczne i epistemologiczne. Nie sądzę jednak, aby ta ich specyfika uwarunkowana problematyką aksjologiczną, w sposób zasadniczy miała się przyczynić do modyfikacji podstawowych założeń filozoficzno-teoretycznych marksizmu. Są one na tyle poznawczo nośne, że przy ich właściwym wykorzystaniu możliwe jest rozstrzygnięcie tradycyjnych zagadnień aksjologii w taki sposób, który odpowiadałby marksistowskiemu modelowi poznania naukowego.