

SEWERYN DZIAMSKI

PROBLEMATYKA AKSJOLOGICZNA W MARKSIZMIE (Część II)

I. SFORMUŁOWANIE PROBLEMU WARTOŚCI

Podstawowe zagadnienia aksjologii, pierwszy raz sformułowane w sposób wyraźny przez E. L o t z e g o, sprowadza się do pytania: *jakiego rodzaju odniesienie przedmiotowe przysługuje twierdzeniom orzekającym wartość?* Różnie na nie odpowiadano. Na ogół jednak przyjmowano, że tego rodzaju odniesieniem przedmiotowym nie jest rzeczywistość pojęta naturalnie, tj. świat przyrody, bądź szerzej, to co istnieje realnie, co może być dane empirycznie.

Z uwagi na to, że często nie rozróżniano wypowiedzi stwierdzających wartości od sądów wartościujących (ocen), akceptowano pogląd, że to co się orzeka jako wartość, powinno zarazem istnieć. Stąd też wyprawdzano wnioski, że aksjolog zajmując się wartościami, w istocie rzeczy opisuje to tylko, co przynależy do sfery powinności, a nie do jakiegokolwiek dziedziny realnej, jaką charakteryzuje się rzeczywistość przyrodnicza. Różnica więc pomiędzy faktami a wartościami sprowadza się do tego, że pierwszym przysługiwało istnienie (realność), zaś drugim tylko możliwość, charakter postulatycznie-normatywny.

Łatwo zauważyć, iż ten sposób formułowania podstawowego problemu aksjologii był wyraźnie uwarunkowany panującym modelem poznania naukowego, gwarantującego uzyskiwanie wiedzy pewnej. Natomiast proponowane zarówno przez L o t z e g o jak i innych aksjologów jego rozwiązanie stanowiło swego rodzaju opozycję filozoficzno-teoretyczną w stosunku do ukształtowanego już w początkach XX wieku modelu wiedzy naukowej. Podstawową jej przesłanką było (i nadal pozostało) przeświadczenie, że walor poznawczy wiedzy polega na opisie tego, co stanowi określoną własność rzeczywistości. Poznanie naukowe ma swoje odniesienie przedmiotowe w tym, co dane jest w doświadczeniu zmysłowym. Opis rzeczywistości uwarunkowany jest postawą receptywną. Jest ona niezależna od ludzkich działań praktycznych oraz towarzyszących im stanów świadomości. Wartości natomiast nie mieszczą się w tym, co istnieje, co jest rzeczywiste i realne, lecz są tym, co być powinno, co

jest ważne i cenne — dobre, piękne, prawdziwe. Z uwagi na to R. L o t z e twierdził, że mają one inny sposób istnienia niż zjawiska i procesy fizyczne bądź biologiczne. Wartości były dla niego tym, co odróżnia je od istnienia. Ich rozpoznanie uwarunkowane jest szczególną percepcyjną postawą wobec bytu.

Późniejszy rozwój dociekań aksjologicznych na ogół nie wychodził poza zaproponowany przez L o t z e g o sposób formułowania problemu wartości. Konsekwentnie też przeciwstawiano wiedzę opisową wiedzy orzekającej wartości. Skoro ujmowano je w odróżnieniu od tego, co istnieje, to musiano też zgodzić się z tym, że opis obiektywnych własności bytu empirycznego pozostaje neutralny względem wartości, a wiedza o wartościach jest uwarunkowana odmiennym od naukowego modelem poznania. Przypisując wypowiedziom orzekającym wartość, charakter postulatyno-normatywny, uzależniono aktywność człowieka od jego świadomości aksjologicznej. W ten sposób rzeczywisty świat podzielił się na to, co istnieje realnie, co dane jest niejako naocznie — oraz na to, co być powinno, co ma dopiero zaistnieć wskutek podjętych przez człowieka działań.

Przyjmując tak sformułowany podstawowy problem aksjologii najwygodniej było zlokalizować wartości w sferze subiektywnej, w ludzkich dążeniach, pragnieniach i przekonaniach. Stąd też wywodziło się dość powszechne przeświadczenie, że wartości są po prostu zespołem ludzkich przekonań, że egzystują one w świadomości człowieka, a odniesienia przedmiotowe twierdzeń orzekających wartości są tylko wyrazami tych przekonań. W ramach takiego rozstrzygnięcia zdarzały się także próby lokalizowania wartości w sferze pozaludzkiego podmiotu. Wtedy fundatorem i ostatecznym gwarantem ich istnienia był Bóg lub Duch Absolutny. Wówczas też wartość i powinność jawiła się jako jedność tego, co rzeczywiste i możliwe, co realne i idealne, co teoretyczne i praktyczne.

Zwracając uwagę na wyżej odnotowane cechy tradycyjnie sformułowanego problemu wartości podkreślić należy, iż mają one dość istotne znaczenie dla rozmaitych jego ujęć w aksjologii marksistowskiej. Uwzględniając przynajmniej niektóre poglądy marksistowskich aksjologów łatwo spostrzec, że kontynuują one zasadnicze przesłanki tych ujęć problemu wartości, które z reguły stanowią przedmiot ich krytyki. Ta paradoksalna wręcz sytuacja jest wynikiem akceptacji pewnych wspólnych przekonań, wedle których ukształtowany pod koniec XIX wieku model poznania naukowego właściwy jest także marksizmowi, a ontologiczne założenia tego modelu muszą być charakteryzowane w taki sposób, jak to przyjęło się w filozoficznych orientacjach epirystycznych, dla których wzorem był szybki rozwój wiedzy przyrodniczej. Stanowisko takie czę-

sto reprezentują ci marksiści, których poglądy zwykle się nazywać scjentyistycznymi. Jedną z ich istotnych cech jest to, że absolutyzują one kategorie naukowe i przenoszą je na te zjawiska, którym nie przysługują technologiczna efektywność. Podejmowana przez marksistów-scjentyistów krytyka aksjologii nie jest w istocie rzeczą niczym innym, jak tylko skrajnym przejawem obrony tego modelu poznania, który stał się punktem wyjścia dla tradycyjnie sformułowanego problemu wartości. Można w nim dostrzec także próbę wykroczenia poza scjentyistyczny model wiedzy naukowej. Z tej też racji wiążą się bardzo często tradycyjne dociekania aksjologiczne z antyscjentyistyczną, a w gruncie rzeczy — antynaturalistyczną orientacją epistemologiczną i ontologiczną.

Propozycje antynaturalistycznych ujęć szeregu ważnych kwestii, zwłaszcza z szeroko pojętej kultury, spotykają się ze zdecydowaną krytyką zwolenników różnych scjentyistyczno-pozytywistycznych orientacji filozoficznych. Eliminacja z marksizmu rozważań aksjologicznych, pojętych jako względnie samodzielnych, jest właściwie tożsama z negacją tradycyjnego sformułowania problemu wartości, mieszczącego się w ramach epistemologicznej orientacji antynaturalistycznej. Zwolennicy tej krytyki skłonni są w ogóle ujmować kategorię wartości jako swego rodzaju mistyfikację teoretyczną ukształtowaną przez filozofię idealistyczną w okresie jej wyraźnego funkcjonalnego podporządkowania ideologii burżuazyjnej. Dlatego też wszelkie próby podjęcia dyskursu aksjologicznego w ramach marksizmu ujmuje się na równi z wprowadzeniem do materializmu historycznego elementów idealistycznych, a w najlepszym wypadku — problematyki mistyfikującej zagadnienia realne. Symptomatyczne jest w tym wypadku stanowisko Ł a d o s z a. Dopuszcza on tylko ten typ badań aksjologicznych w marksizmie, który mieściłby się w rachunku sądów modalnych. To przedmiotowe ograniczenie aksjologii do ewentualnych badań nad logiką sądów orzekających wartości wyraźnie uwidacznia jego scjentyistyczno-naturalistyczne usytuowanie.

Dla Ł a d o s z a tzw. problem wartości jest *de facto* pseudoproblemem, jako że w jego ujęciu takiej kategorii jak wartość nie przysługiwałaby w żadnym wypadku jakaś realność. W tym kontekście za trafne uznać należy uwagi A. Jeziorowskiego, który pisze: *Można wszakże zasadnie zapytać: co wyrażają owe zdania wartościujące, których badanie pozostawia się rachunkom modalnym? Odpowiedź: „impresje” prowadziłaby do konieczności uznania konsekwencji Hume'izmu. Natomiast stwierdzenie, że zdania wartościujące są wyrazem świadomości fenomenalnej (poznanie pozornego, „wulgarnego”) prowadzi może do dwojaki konsekwencji. Jeżeli tkwi się w obrębie myślenia charakterystycznego dla paradygmatu scjentyistycznego, to „naturalną” konsekwencją takiej konstatacji będzie jednoznaczna akceptacja bądź też jednoznaczne*

odrzućcie poznanie w obrąbie potocznych form świadomości. To natomiast, które z tych stanowisk zostanie w tym wypadku wybrane zależy — zdaniem Jeziorowskiego — od przyjmowanej koncepcji udziału świadomości potocznej w opisywaniu faktów¹. Jak się wydaje, Ł a d o s z nie byłby skłonny przyjąć żadnego z wyżej scharakteryzowanych rozwiązań, gdyż kategorię wartości, jaką posługuje się tradycyjna aksjologia, ujmując on jako swego rodzaju mistyfikację tego, co realne i rzeczywiste. Sądzi on, że w przeciwieństwie do ogólnej teorii wartości, jaką posługuje się tradycyjna aksjologia, ujmując on jako swego rodzaju mistyfikację tego, co realne i rzeczywiste. Sądzi on, że w przeciwieństwie do ogólnej teorii wartości — jedynie teoria moralności posługuje się takimi kategoriami (jak np. *dobro klasy*), którym przysługuje realność określana niejako w sposób jednoznaczny.

Nieco odmiennie kwestię tę proponuje rozstrzygać J. Kurowicki, dla którego problem wartości sprowadza się do teoretycznego rozpoznania tzw. *wyrazów wartości* danych w sposób bezpośredni w doświadczeniu potocznym, zdroworoządkowym. Ujmując on je jako pewną strukturę *schematów sytuacyjnych*, które z *góry nasycone są aksjologicznie; posługiwanie się nimi w działalności życiowej* — zdaniem Kurowickiego — *stanowi więc zarazem wartościowanie*². Z kolei wyrazy wartości składają się na *zawartość świadomości estetycznej*, przy czym — jak podkreśla — *słowo „piękno”, „brzydota” i tym podobne nie oznaczają czegoś, co li tylko odnosi się do praktyki artystycznej, ale w ogóle do czynnego procesu życiowego ludzi i do świata przyrody*³.

Pomijając proponowane przez Kurowickiego utożsamienie tego, co estetyczne z tym, co tradycyjnie określane jest jako aksjologiczne (sugestie takie można również odnaleźć w pracy O. Drobnickiego) należy zauważyć, że sytuuje on zasadniczą problematykę wartości w odmiennej niż scjentyści płaszczyźnie zarówno ontologicznej, jak i epistemologicznej. Sprowadzając świadomość estetyczną do poziomu świadomości, zdroworoządkowej, skłonny jest uznać sformułowanie problemu wartości przez tradycyjną aksjologię za wadliwe dlatego, że — po pierwsze — w świadomości metodologicznej jej reprezentantów jedynym przedmiotowym odniesieniem dla twierdzeń nauki pozostawała rzeczywistość wyznaczona przez zawarty w nich jej opis. Przy czym co najmniej obojętne było im to, czy uznawane w nauce twierdzenia cechują

¹ A. Jeziorowski: *Spór o problem wartości*. „Prace Filozoficzne” XXXVII, 1983, s. 87.

² J. Kurowicki: *Co zrobić z wartościami?* „Myśl Marksistowska” 1987, nr 4, s. 38.

³ Ibidem, s. 34—35.

się określonym stopniem efektywności technologicznej. Wystarczało im tylko samo przeświadczenie, że twierdzenia te pozostają w semantycznym stosunku do przedmiotowo pojętej dziedziny badań. Po drugie — wadliwość ta wywodziła się stąd, że nie lokalizowano problemu wartości w czymś, co *oznacza wielkość praktycznych odniesień człowieka do innych i do natury*, tzn. w szeroko pojętej praktyce społecznej, stanowiącej przedmiotowe odniesienie sądów orzekających wartość.

Uwzględniając powyższe okoliczności Kurowicki proponuje, aby problem wartości ująć jako zagadnienie szczególnego rodzaju efektywności technologicznej wiedzy zdroworozsądkowej, posługującej się sądami wartościującymi bądź takimi kategoriami, jak *piękno, brzydota, dobro, zło*, którymi ów zdrowy rozsądek jest naturalnie *nasycony*. Rozwiązanie tego zagadnienia w konsekwencji powinno dać nam odpowiedź na pytanie, w jakim realnym stosunku semantycznym pozostają te sądy i kategorie estetyczno-aksjologiczne do rzeczywistości a zwłaszcza względem różnych przedmiotowych praktyk, o których efektywności technologicznej orzekają. Odpowiedź tego rodzaju byłaby także zbieżna z określeniem realności tych sądów i kategorii, tj. ze wskazaniem ich rzeczywistego, a nie pozornego odniesienia przedmiotowego.

Nie ulega wątpliwości, że propozycje Kurowickiego zdecydowanie odbiegają od scjentyistycznego ujęcia problemu wartości. Wykorzystuje on założenia epistemologiczne, które J. Kmita uznaje za konstytutywne dla marksistowskiej epistemologii historycznej⁴. Najistotniejsze natomiast w tej propozycji jest to, że lokalizuje się problem wartości — jak to Kurowicki określa — w strukturze praktyki ludzkiej, a ściślej — w rzeczywistości społeczno-praktycznej, w jej własnościach, które zapewnić mają jej technologiczną efektywność. Autor niniejszego szkicu skłonny jest podzielać ten pogląd, aczkolwiek nie bez określonych zastrzeżeń.

W podobnym duchu, chociaż przy wykorzystaniu nieco odmiennych założeń filozoficzno-teoretycznych, usiłuje sformułować problem wartości O. Drobnicki, który przyjmuje, że odniesieniem przedmiotowym dla twierdzeń orzekających wartości jest *świat społecznego bytu człowieka nadbudowujący się nad bytem przyrody*⁵. Głównym więc zadaniem badań aksjologicznych w ujęciu Drobnickiego pozostaje odkrycie takich własności społecznego bytu, które są konstytutywne dla jego jakościowego i zarazem aksjologicznego wyposażenia. Drobnicki pisze w związku z tym, że *jeżeli chce się badać naturę wartości i zrozumieć, w jaki sposób powstają, należy zrezygnować z proponowanej przez*

⁴ J. Kmita: *Aktualność marksistowskiej koncepcji poznania naukowego*.

⁵ O. Drobnicki: *Świat przedmiotów ożywionych*. Warszawa 1972, s. 279.

„czystą” aksjologię metody, która postuluje opis zjawisk wartości samych w sobie jako czegoś wyodrębnionego i samoistnego. Zjawiska te są bowiem zdeterminowane przez coś, co jest poza nimi, a zatem należy je wywodzić, nie zaś po prostu opisywać jako jakieś bezpośrednie datum⁶. Tradycyjna aksjologia — jego zdaniem — czyniła przedmiotem odniesienia dla formułowanych twierdzeń świadomość potoczną, zdroworoządkową i na niej pozostawała. Lokalizując wartości w tej sferze świadomości musiała ona z natury rzeczy przeciwstawiać je nauce, ponieważ wiedza naukowa wykracza poza potoczne wyobrażenia i opisuje to, co ją warunkuje, co stanowi istotę zjawisk, na których zatrzymuje się i wspiera wiedza zdroworoządkowa, przybierając postać różnego rodzaju stereotypów i standardów.

Podjęta przez Drobnickiego krytyka żywiołowo kształtującej się świadomości potocznej, w której tradycyjna aksjologia usiłowała odkryć i opisać naturę wartości, stała się — jak się wydaje — szczególną inspiracją dla ufundowania przez J. Kurowickiego kategorii *świadomości estetycznej*, pojętej jako podstawowa i pierwotna nie tylko dla analizy naukowej marksistowskiej aksjologii, ale również dla ukształtowania się świadomości moralnej i technicznej. Są to niewątpliwie zbyt szerokie uogólnienia, graniczące ze swoistą uniwersalizacją i absolutyzacją świadomości potocznej, której zasadniczą właściwością (w przeciwieństwie do naukowej) ma być to, że jest *przeziąknięta (nasycona) aksjologicznie*.

Zwrócić należy uwagę, że zabieg ten towarzyszy bodajże wszystkim współczesnym filozofom wiedzy, którzy we wzajemnej relacji jej postaci zdroworoządkowej i naukowej usiłują znaleźć klucz do rozwiązania uwidaczniającego się kryzysu uprawianej przez nich dyscypliny. Sceptycyzm wzbudzany przez tego rodzaju założenia, coraz częściej przyjmowany przez tzw. filozofię nauki, czy szerzej — przez filozofię wiedzy, wynika stąd, że to, co naukowe, okazuje się w rezultacie tym samym, co zdroworoządkowe, ale sprowadzone do jej sfery istotnościowej, esencjalnej. Stanowi to również szczególne przesunięcie tzw. *ziemskiej mocy* nauki i wiedzy naukowej z doświadczenia, rozumianego jako materialna praktyka społeczna, na doświadczenie utożsamiane z żywiołowo ukształtowaną świadomością potoczną. Konsekwencji tych nie może także uniknąć O. Drobnicki, aczkolwiek usiłuje on wykazać, że za *problemem wartości w jego przyjętej interpretacji* (tradycyjnej — przyp. S. D.) *kryją się w gruncie rzeczy najróżnorodniejsze problemy filozoficzne: stosunek człowieka do przyrody, do historii, do aktualnie istniejącej-*

⁶ Ibidem, s. 45.

go społeczeństwa, co da się rozwiązać sposobem *tradycyjnym*, tzn. naukowym, teoretycznym, ściśle obiektywnym⁷.

W. Tugarinow w polemice z O. Drobnickim zauważa, iż to wręcz socjologiczne sformułowanie problemu wartości, które ma stanowić jeden z najważniejszych argumentów przeciwko uprawianiu marksistowskiej aksjologii, wynika z uznania zasadniczej sprzeczności pomiędzy nauką a aksjologią. Z uwagi na to, że marksizm wyklucza tego rodzaju przeciwieństwo, Drobnicki nie widzi potrzeby jego utrzymywania w postaci odrębnych rozważań występujących pod nazwą *marksistowska aksjologia*. Tugarinow oponuje przeciwko temu, gdyż wówczas sprowadza się problem wartości do immanentnych własności procesu dziejowego, bądź do elementów struktury praktyki społecznej, jak to postulują inni. Sądzi on, że problem wartości jest odzwierciedleniem szczególnego rodzaju momentu zachowań ludzkich, które zawsze przebiegają wedle schematu: poznanie — ocena — praktyka⁸. Innymi słowy, Tugarinow wyprowadza problem wartości z różnicy, jaka faktycznie istnieje pomiędzy poznaniem a ocenianiem. *Wartościowanie* — pisze on — *dokonujące się na gruncie poznania, ma swoją specyfikę, różni się od procesu poznawczego*. Podobnie też oponuje przeciwko utożsamianiu tego, co subiektywne, w tym także wartościujące, z tym, co obiektywne, a co Drobnicki ujmuje jako cechy lub elementy składowe praktyki. Zdaniem Tugarinowa prowadzi to do zacieraania różnic pomiędzy subiektywnością (celami, ideałami, wartościami składającymi się na motywy działań), a obiektywnością i jest wyrazem *obiektywistycznej filozofii i socjologii* krytykowanej przez Lenina⁹. W konsekwencji nie tylko proces poznania, ale również dzieje społeczne ujmuje się w sposób pozapodmiotowy.

Z dotychczasowych rozważań, dotyczących tzw. problemu wartości, dość jednoznacznie wynika, że chodzi w nim zawsze o przedmiotowe odniesienie twierdzeń, które w jakiś sposób owe wartości orzekają. Dlatego też — jak się wydaje — należałoby pytać o dwie kwestie: po pierwsze — o owe przedmioty wyznaczające jakoś pojętą rzeczywistość, w której lokalizuje się przedmiotowe odniesienia twierdzeń orzekających wartości, oraz — po drugie — o warunki, jakie muszą być spełnione nie tylko przez ową dziedzinę przedmiotowych odniesień, a więc warunki obiektywne, ale także przez podmioty, które konstatają, że np. *x jest wartością*.

Nietrudno zauważyć, że takie usytuowanie problemu wartości zakła-

⁷ Ibidem, s. 157.

⁸ W. Tugarinow: *Teoria wartości w marksizmie*. Warszawa 1973, s. 178.

⁹ Ibidem, s. 180—181.

da pewien typ założeń zarówno ontologicznych jak i epistemologicznych, składających się na przyjmowany model poznania naukowego. Chodzi po prostu o uchylenie takich lub innych intuicji teoretyczno-metodologicznych, na rzecz jasno i precyzyjnie sformułowanych podstaw ontologicznych i epistemologicznych akceptowanego paradygmatu wiedzy. Wartość poznawczą poszczególnych kategorii badawczych określa w znacznym stopniu teoria, w ramach której one występują i która stanowi płaszczyznę myślową dla różnych operacji pojęciowych. Podzielałam w tym wypadku pogląd nie tylko J. K u r o w i c k i e g o, ale także O. Drobnickiego i W. Tugarinowa, że tego rodzaju funkcję w badaniach aksjologicznych może i powinna spełniać teoria materializmu historycznego, z tym jednakże warunkiem, że nie ujmuje się jej w sposób uproszczony i nie redukuje tylko do teorii historycznych struktur determinujących sposób produkcji.

II. POJĘCIE I INTERPRETACJA WARTOŚCI

Rozmaitość pojęcia wartości i wartościowania, z jaką spotykamy się w dociekaniach marksistowskich, można porównać z jego różnorodnością charakterystyczną dla tradycyjnej aksjologii. Niejednokrotnie inspiracje tej ostatniej stanowią punkt wyjścia dla własnych jej interpretacji. Świadomie np. tak postępuje J. Lipiec, dla którego istotne są w tym wypadku niektóre ustalenia teoretyczno-filozoficzne R. Ingardena¹⁰. Opowiadając się za dość rozpowszechnionym stanowiskiem relacjonistycznym, Lipiec skłonny jest przyznać pewien walor przedmiotowy wartości, uwarunkowany w jakiś sposób przez własności wartościowanego przedmiotu. Jednakże ich jakościowo-aksjologiczną własność w istocie rzeczy konstytuują wartościujący w taki lub inny sposób podmiot. Lokalizując wartość w relacji oceniającej Lipiec pisze: *Samo jednak istnienie swe — jako wartość właśnie — zawiera w obrębie quasi-rzeczywistości idealnej, podmiotowej, a więc tam, gdzie następuje subiektywizujące, oceniające odzwierciedlenie przedmiotu występującego „dla” człowieka*¹¹. Łatwo zauważyć, że proponowana przez Lipca interpretacja wartości oraz jej pojęcie nie wykracza poza tradycyjną refleksję aksjologiczną związaną z jej nurtem relacjonistycznym.

W podobnym duchu problematykę tę ujmuje M. Fritzhand, dla którego wartościami są przedmioty świadomie cenione. Wartości nie mogą być konstytuowane bez tej relatywizacji do podmiotu oceniającego.

¹⁰ J. Lipiec: *Istnienie wartości*. W: *Człowiek i świat wartości*. Kraków 1982.

¹¹ Ibidem, s. 35.

Fritzhand podkreśla jednak walor kognitywny oceny, zwraca więc uwagę na to, że pojęcie wartości łączy się w pewnym sensie z poznaniem. Irmanentną własnością oceny czyni także jej przedmiotowość, przy czym — jak się wydaje — w grę wchodziłyby przedmioty dwojakiego rodzaju: empiryczne i tzw. przedstawienia, a więc myślowe. Stąd też skłonny jest zaakceptować ich istnienie przedmiotowe, kwalifikowane jako *wartości-fakty* oraz takie, które posiadają status przedstawień, idei. W obydwu jednak wypadkach rolę zasadniczą w ich ukonstytuowaniu przyznaje stosunkowi oceniającemu. *Wartość* — pisze Fritzhand — *konstytuuje się tedy w specyficznym stosunku pomiędzy podmiotem a przedmiotem, jest tworem subiektywno-obiektywnym. Wartość przedmiotu polega na tym, że jest on ceniony*¹². Innymi słowy — wartość jest swego rodzaju jednością tego, co obiektywne i tego, co subiektywne. Jednakże, jak na to słusznie zwraca uwagę Drobnicki, takie ujęcie wartości, które zakłada jakąś realną jedność *przeciwnych biegunów* (obiektywno-subiektywnych) trzeba odnieść do czegoś, co stanowiłoby określoną ich całość, zdolną ujawnić jej wartościowy sens. Tej zaś realnej *jedności obu biegunów* w koncepcji Fritzhand'a brak i dlatego też to ujęcie wartości pozostaje tylko projektem. Odwołuje się ono do jakiejś dialektyki subiektywno-obiektywnej, przy czym nie ma żadnej możliwości ustalenia, co tu jest pierwotne, a co wtórne. Pojęcie wartości jako *tworu subiektywno-obiektywnego* przy życzliwej interpretacji można rozumieć w dwojaki sposób: po pierwsze — że wartość jest skutkiem podmiotowej reakcji na własności jakiegoś przedmiotu oraz — po drugie — że jest ona rezultatem *nadania* wartości przedmiotowi. Ta wielość możliwych interpretacji proponowanego przez Fritzhand'a pojęcia wartości wynika po prostu z jego nieokreśloności.

Niektórzy marksiści skłonni są twierdzić, że tego rodzaju nieokreśloność kategorii aksjologicznych stanowi ich właściwość naturalną. Uwzględniając ją popadają niekiedy w drugą skrajność. J. Ł a d o s z pisząc o ocenach moralnych, które uznaje za wyrażające pochwałę, aprobatę lub naganę (słowem za zdania w sensie psychologicznym) twierdzi, że przedmiotem zdania oceniającego jest czyn moralny, zaś orzeczenie — jego wartością. Z kolei wartościami są dla niego *pojęcia wyrażające uogólnione wzory, stereotypy postępowania — dodatnie i ujemne, które składają się na świadomość moralną*¹⁸. Każdą postać świadomości aksjologicznej ujmuje on jako odbicie *w swoistej formie* (tj. wzorów, ideałów, norm, ocen — słowem w szczególnej formie pojęciowej) tego, co nazywa hi-

¹² M. Fritzhand: *Wartości a fakty*. Warszawa 1982, s. 23.

¹³ St. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz: *Dialektyka a społeczeństwo*. Warszawa 1972, s. 375.

storycznymi strukturami i dynamiką *materialnego współdziałania ludzi, bytu społecznego, praktyki*¹⁴. Czynnikiem wartościotwórczym są dla niego potrzeby i interesy społeczne, które *stwarza historyczny rozwój społecznej produkcji i wymiany i wyrastająca wraz z nimi kultura duchowa*¹⁵. Warto także zwrócić uwagę, że przy tak rozumianych wartościach sam proces oceniania moralnego polegałby na *subsumpcji określonego czynu bądź klasy czynów pod jakąś wartość moralną*¹⁶, tj. na podporządkowaniu pojęcia mniej ogólnego pojęciu bardziej ogólnemu. Zgodnie z interpretacją Ładosza wartościowanie faktycznie oznaczałoby sprowadzanie określonego typu własności do pewnej ich klasy bądź dziedziny przynależnej zawsze bytowi społecznemu, materialnej praktyce ludzkiej na pewnym etapie jej historycznego rozwoju.

Z przytoczonych wyżej wypowiedzi łatwo wyprowadzić wniosek, że Ł a d o s z odmawia większości kategorii i pojęć, którymi posługują się aksjologicy, realnego odniesienia do badanej dziedziny faktów aksjologicznych. Skłonny jest on przyjąć, że w istocie rzeczy nie oznaczają one niczego, co miałyby charakter specyficznie aksjologiczny. To zaś, co za takie się uznaje, nie jest niczym innym jak pewnymi, historycznie ukształtowanymi własnościami szeroko pojętej społecznej praktyki produkcyjnej. Kategorie i pojęcia aksjologiczne, należąc do pojęciowej artykulacji świata, jego zjawisk i procesów, mogą mieć jedynie swoje odniesienie przedmiotowe w stereotypach, standardach bądź wzorach społecznych zachowań ludzi. To z kolei, co wedle Ł a d o s z a byłoby ich ewentualną substancją sprowadza się do społecznie ukształtowanych potrzeb i interesów. Proces ich urzeczywistniania zbiega się z tworzeniem tego, co Ł a d o s z określa mianem *bytu społecznego* i nadbudowywaną nad nim kulturą duchową.

To wręcz programowe dążenie Ładosza do demystyfikacji kategorii aksjologicznych, zwłaszcza zaś kategorii wartości, jest konsekwencją jego interpretacji ogólnych przesłanek marksistowskiej epistemologii. Jest to także uwarunkowane jego przekonaniem, że wszelkie problemy aksjologiczne dają się opisać i wyjaśnić w terminach ludzkiej przedmiotowej praktyki, której najogólniejszą teorią jest materializm historyczny.

Stanowisko Ładosza w znacznym stopniu podziela Kurowicki. Skłonny jest on jednak oddzielać to, co miałyby być wartością niejako samą w sobie, od tego, co nazywa *wyrazami wartości*. Te ostatnie mają swoje odniesienie przedmiotowe w strukturach pojęciowo-ima-

¹⁴ Ibidem, s. 390.

¹⁵ Ibidem, s. 391.

¹⁶ Ibidem, s. 375.

ginacyjnych, przedmiotowo-fizycznych i czynnościowych. Nie są więc one pod względem ontologicznym jednorodne, gdyż konstytuują się i funkcjonują w różnie pojętej rzeczywistości — fizycznej, wolicjonalnej i czysto pojęciowej, świadomościowej. Nie każdą też z tego rodzaju struktur Kurowicki nazwałby *wyrazem* takiej lub innej wartości. Tylko te z nich zasługiwałyby na kwalifikację aksjologiczną, które są stereotypem, standardem bądź wzorem odpowiedniej formy praktyki. *Świadomość wyrazów wartości przejawia się nie przez osobowość po prostu, zdolności intelektualne, inteligencję itp., lecz przez coś, co nazywamy zdrowym rozsądkiem*¹⁷. Jest ono nie tylko odzwierciedleniem rozmaitych cech różnorodności stosunków społecznych reprodukowanych w trakcie życiowej działalności ludzi, ale wraz z nimi się kształtuje, utrwała i przeobraża.

Wyrazy wartości — zdaniem Kurowickiego — są po prostu własnościami mechanizmu wartościującej reakcji człowieka na zjawiska tworzące społeczną praktykę ludzi oraz na to, co jest jej przedmiotem. Nie będąc wartościami są więc ich *fenomenami*. To natomiast, co ukrywa się za nimi, co realnie odpowiada kategorii wartości, sprowadza się do cech relacyjnych, które przysługują samej strukturze praktyki, głównie zaś do sprzeczności lub zgodności jej składowych elementów, tj. *postaci, podłoża i działalności*.

Postać to dla Kurowickiego *typ danej struktury praktyki (...), charakter więzi konstytuującej strukturę celów*. Przez *podłoże* rozumie on *warunki sprzyjające lub nie sprzyjające urzeczywistnianiu się postaci oraz przedmioty i stosunki społeczne, ulegające przekształceniu za pomocą określonych środków przekształcania*. Z kolei działanie — *pod postacią poszczególnych celów przenosi ono, „zniża” — jeżeli się tak można wyrazić — postać do podłoża i odwrotnie, przez co staje się działaniem sensownym i racjonalnym*¹⁸. W charakterystyce struktury praktyki uwzględnia on dwa typy relacji jej składowych elementów, które uznaje za podstawowe dla stosunku wartościującego, mianowicie — *zgodność i sprzeczność*. Zdaniem Kurowickiego *one właśnie stanowią wartości danej praktyki* społeczeństwa znajdującego się na określonym szczeblu historycznego rozwoju. Relacja *zgodności i sprzeczności* stanowi przedmiot wartościujących reakcji (ocen), natomiast wyrazy wartości wskazują na fo, z jakich względów, z uwagi na jakie racje wiedzy zdroworozsądkowej podmioty praktyki reagują (oceniają) właśnie tak, a nie inaczej.

Z uwagi na to, że owe relacje zgodności i sprzeczności stanowią wewnętrzne, a więc przedmiotowe własności struktury praktyki, jak rów-

¹⁷ J. Kurowicki: op. cit., s. 35.

¹⁸ Ibidem, s. 33.

niez ze względu na to, że wyrazy wartości są po prostu celami ukształtowanych w jej toku stereotypów i standardów — zarówno same wartości jak ich fenomeny (wyrazy) *nie mają* — zdaniem Kurowickiego — *bytu skończenie autonomicznego*. Są czymś, co należy do *sfery oczywistości*, co jest *zrozumiałe samo przez się*, gdyż jest ostatecznie konstytuowane przez strukturę przedmiotowej praktyki, odzwierciedlaną w *obrębie danego zdrowego rozsądku*. I na tym — pisze Kurowicki — *polega chyba jedność bytu i powinności*.

Nietrudno spostrzec, że zarówno w ujęciu Kurowickiego jak i Ładosza przyjmuje się, że to, co nazywa się wartościami, jest po prostu rezultatem stosunku wartościującego do szeroko pojętej rzeczywistości. W obydwu też ujęciach *sam fakt wartościującego stosunku do rzeczywistości uznaje się za szczególnego rodzaju przejaw funkcjonowania praktyk społecznych*¹⁹. Kategorie takie jak *wartość, piękno, dobro* itp. mogą być pojęte jako *rekwizyty* językowej artykulacji owych praktyk, których zgodność i sprzeczność odbijają, odzwierciedlają. Jedyнным przedmiotowym odniesieniem kategorii wartości są — wedle Kurowickiego — tzw. *momenty* przynależne do struktury praktyki, która jest nie tylko historycznie zmienna, ale także zróżnicowana w obrębie tego samego społeczeństwa. Podkreślić jednak należy, że to przedmiotowe odniesienie nie oznacza wcale, że wartością jest jakiś przedmiot lub jego cecha; nie jest nią także sytuacja czy działanie, potrzeba pojęta indywidualnie lub kolektywnie ze względu na to, że są one odnoszone do człowieka, czy społeczeństwa w ogóle. Stają się one wartościami ze względu na funkcję jaką pełnią w strukturze praktyki. Pogląd ten — jak jeszcze będzie o tym mowa — wbrew krytyce, jaką Kurowicki przeprowadza, bliski jest (jeżeli wręcz nie tożsamy) stanowisku zajmowanemu przez Kozyra-Kowalskiego. Uwidacznia się to zwłaszcza w interpretacji tzw. *skali istotności*, która — wedle Kurowickiego — stanowi układ wartości podporządkowany funkcjom danej praktyki²⁰.

Wspólne jest też tym poglądom przeświadczenie, że niezależnie od tego, w jakiej historycznej formie językowej (pojęciowej) wyrażany jest stosunek wartościujący do rzeczywistości, ma on zawsze w jakimś sensie charakter kognitywny. U Kurowickiego jest to problem wartości poznawczej świadomości zdroworozsądkowej. Nie jest to poziom poznania równy wiedzy naukowej, bowiem zdrowy rozsądek jest ateoretyczny. Orzekanie wartości jest więc określoną kwalifikacją technologicznej efektywności samej praktyki. I na tym polegałaby — zdaniem Kuro-

¹⁹ Ibidem, s. 40.

²⁰ J. Kurowicki: *Miraże Świadomości estetycznej*. Warszawa 1982, s. 51—52.

wickiego — ważność życiowa tego stosunku zarówno pod względem społecznym jak i jednostkowym.

Warto także zauważyć, że charakteryzowane wyżej ujęcie wartości stanowi swego rodzaju rację uzasadniającą dla konsekwentnego negowania aksjologii marksistowskiej jako względnie samodzielnej dyscypliny. Nie tylko Ł a d o s z, ale także Kurowicki jest przekonany, że dla obnażenia mistyfikującej problemy realne roli języka aksjologii wystarcza teoria materializmu historycznego.

Poglądy Ładosza i Kurowickiego bliskie są tzw. mocnemu obiektywizmowi aksjologicznemu. Wersja ta zakłada, że stany rzeczy, o których orzeka się, że są wartościami, zachodzą niezależnie od czyjejs świadomości; ponadto tylko jeden porządek wartościujący uznaje się za właściwy, gdyż jest on wyznaczony przez obiektywne relacje materialnej i zarazem społecznej praktyki. Ten właśnie mocny obiektywizm powoduje ich krytyczne podejście do wielu kategorii aksjologicznych, którym zarzuca się, że mistyfikują problemy realne i nie odpowiadają rzeczywitym stanom rzeczy. Konsekwencją tego stanowiska jest zanegowanie aksjologicznej kwalifikacji wielu kategorii, które rejestrowane są w świadomości społecznej właśnie jako wartości.

Jak to już podkreślano, od stanowiska tego w zasadzie nie odbiega interpretacja kategorii wartości proponowana przez S. Kozyra-Kowalskiego. *Wartości — pisze on — stanowią mniej lub bardziej adekwatne odbicie obiekty wne j roli jaką w procesie reprodukcji biologicznej i społecznej egzystencji ludzkiej, w zaspakajaniu danych potrzeb materialnych i duchowych, w określonych działaniach społecznych odgrywają poszczególne zjawiska i procesy przyrodnicze lub społeczne*²¹. W tym samym jednak tekście Kozyra-Kowalskiego występuje inne, jak się wydaje — komplementarne pojęcie wartości, zgodnie z którym wartości to *występujące wśród danej grupy ludzi poglądy, wyobrażenia, idee o znaczeniu, jakie określone zjawiska i procesy świata społecznego i przyrodniczego mają dla istnienia ludzi, dla ich potrzeb materialnych i duchowych, dla ich działań społecznych*²².

Pierwsze z tych pojęć odnosi się do własności określonych procesów i zjawisk przyrodniczych i społecznych ze względu na ich funkcję jaką pełnią w życiu człowieka. Drugie natomiast uwzględnia ich znaczenie. O ile pierwsze możliwe jest do określenia w sposób praktyczny, o tyle drugie wykracza poza czysto praktyczne wyznaczniki i wskazuje na ich kognitywny charakter. Z uwagi na to Kozyr-Kowalski odnosi

²¹ St. Kozyr-Kowalski: *Sposób życia jako kategoria materializmu historycznego*. W: *Nauka i światopogląd*. Kraków 1979, s. 238.

²² Ibidem, s. 237.

je wyraźnie do poglądów, idei, wyobrażeń danej grupy ludzi. W obydwu wypadkach relatywizuje się wartości do funkcji, jakie określone zjawiska i procesy pełnią w praktyce ludzkiej. Zwraca na to uwagę K o z y r - Kowalski w przytoczonych przykładach, w których wskazuje na praktyczną funkcję narzędzi kwalifikowanych jako wartości.

Twierdzeniom orzekającym wartości skłonny jest on przypisać walor poznawczy równy twierdzeniom opisowym, gdyż zawsze dotyczą:

- a) cech przysługujących danym zjawiskom i procesom świata przyrodniczego i społecznego;
- b) cech przysługujących określonym ludziom, warunkom ich życia, ich typowym działaniom społecznym;
- c) stosunków i zależności wzajemnych między cechami świata przyrodniczego i świata społecznego a cechami istniejących i działających w obu tych światach określonych ludzi²³.

Struktura teoretyczna — pisze Kozyr-Kowalski — twierdzeń orzekających wartości jest taka sama jak innych twierdzeń opisowych, a różnią się one tylko treścią. Odmawia on natomiast kwalifikacji aksjologicznej tym wszystkim twierdzeniom, które nie spełniają jednego z trzech wyżej wymienionych warunków, a w szczególności tym, które nie opisują *żadnych stosunków i zależności pomiędzy* zjawiskami i procesami przyrodniczymi i społecznymi a potrzebami i praktycznymi zachowaniami ludzi.

Z powyższym poglądem można się zgodzić pod warunkiem, że da się ująć wszelkie kategorie aksjologiczne w sposób konkretno-opisowy. Trudność polega jednak na tym, że opisowy charakter wielu tego rodzaju kategorii pozostaje w wyraźnej relacji do akceptowanej teorii. W wypadku zaś teorii społecznych (tj. odnoszących się do rzeczywistości społecznej i formułowanych przez tzw. nauki społeczne) ważną rolę spełnia klasowy punkt widzenia, co nie pozostaje bez wpływu na opisowy charakter np. takich wartości, jak chociażby równość, wolność czy sprawiedliwość. Uchylając mistyfikujący realne problemy charakter kategorii aksjologicznych łatwo można ulec mistyfikacji *konkretu*, którego status jest często pseudorealny.

Kozyr-Kowalski dzieli wartości na kontemplacyjne i motywacyjne. Do pierwszych zaliczałby prawdopodobnie te kategorie aksjologiczne, które tradycyjnie zwykło się nazywać *przedstawieniowymi*. Do takich zaliczano — przynajmniej niektóre — wartości estetyczne. Do motywacyjnych skłonny byłby zaliczyć np. pracę, przyjaźń itp., a więc te, których treścią są między innymi *stosunki interpersonalne w miejscu pracy i poza pracą, samą pracę jako czynność służącą uzyskaniu środków*

²³ Ibidem, s. 238.

utrzymania, ale także *środkii pracy i obiektywne warunki pracy, państwo, jego ogólnonarodowe i lokalne ogniwa, rodzinę itp., itp.*²⁴. Ponadto Kozyra-Kowalski wyróżnia elementarne wartości, które cechują się tym, że odbijają bezpośrednie stosunki pomiędzy światem przyrodniczym i społecznym, a ogólnymi warunkami egzystencji człowieka oraz takie, które najczęściej są mistyfikacjami ukształtowanymi zwykle wskutek tego, że wyżej wymienione stosunki *mają charakter zapośredniczony*.

Nietrudno zauważyć, że stanowisko Kozyra-Kowalskiego całkowicie mieści się w ramach tych poglądów, które główne zadanie teorii wartości rozwijanej w marksizmie upatrują w eksplikacji tezy o odzwierciedlaniu bytu społeczno-przyrodniczego przez świadomość aksjologiczną. Od interpretacji tej tezy zależy też to, w jaki sposób pojmuje się owo odzwierciedlanie w kategoriach wartości: czy jest ono bezpośrednie czy też pośrednie (zachodzi poprzez tzw. wyrazy wartości składające się na świadomość potoczną, zdroworoządkową). Kwestią wtórną w tych rozważaniach jest nie tylko status ontyczny wartości, ale także teoretyczny.

Odmienne w wielu kwestiach aksjologicznych stanowisko zajmuje L. Nowak. W swych rozważaniach wychodzi on od negacji założenia wspólnego subiektywizmowi i pewnym wersjom aksjologicznego obiektywizmu), iż jednostka, względnie pewien zbiór jednostek, jest właściwym układem odniesienia dla wszelkich twierdzeń orzekających wartości. Natomiast akceptuje on towarzyszące im przeświadczenie, że status wartości określonym przedmiotem nadaje sam człowiek. Innymi słowy — neguje on sposób formułowania problemu wartości zarówno przez nurt subiektywny jak i obiektywny, ale nie odrzuca wspólnej im idei o wartościotwórczej roli podmiotu. Tak zlokalizowany problem wartości, jak to już podkreślałem — decyduje o przerzuceniu całego ciężaru dociekań aksjologicznych na sferę podmiotową. W szczególności zaś sprowadza się do interpretacji samego podmiotu.

W filozofii marksistowskiej — dowodzi Nowak — podmiot, indywiduum ludzkie pojmuje się *jako personifikację więzi społecznych; idealna jednostka powiązana z innymi jednostkami relacjami, jakie są właściwe danemu społeczeństwu na danym etapie jego rozwoju*²⁵. Jest to właściwie problem tak czy inaczej pojętej jednostki gatunkowej bądź indywiduum reprezentującego tzw. podmiot społeczny (kolektywny). Respektując założenie o wartościotwórczej roli podmiotu Nowak twierdzi, że *wartościowe jest to, co odpowiada preferencjom jednostki gatunkowej (podmiotu społecznego)* zrelatywizowanej nie tylko do poziomu roz-

²⁴ Ibidem, s. 241.

²⁵ L. Nowak: *U podstaw marksistowskiej aksjologii*. Warszawa 1974, s. 8.

woju historycznego, ale także do struktury klasowo-warstwowej danego społeczeństwa. Wartością nie jest to, co wzbudza w poszczególnych jednostkach określone emocje (a więc jakiś bodziec dla reakcji psychicznej), ani to, co jest przesłanką ich *postaw aprobaty czy dezaprobaty*. Jest nią natomiast to, co spełnia *normę społeczną* w zbiorowościach, do których należą. Układ tego rodzaju norm jest zawsze zgodny z *preferencjami podmiotu społecznego*²⁶.

Łatwo zauważyć, że skoro wartościami są takie stany rzeczy, które spełniają warunek bycia normą społeczną i skoro owe normy są konstytuowane przez podmiot społeczny, to natura wartości jest tożsama z naturą układu preferencji owych norm. Dla M. Schelera preferencja stanowiła szczególną własność podmiotu, charakteryzowaną jako swego rodzaju dyspozycje psychiczne i zarazem somatyczne, umożliwiające odróżnianie przyjemności i użyteczności od nieprzyjemności i beużyteczności danych zjawisk dla życia ludzkiego. Nowak odwołuje się w tym wypadku do zmysłu człowieka społecznego (jednostki gatunkowej), który to zmysł jest właściwie niczym innym, jak pewną postacią zinterioryzowanych *norm społecznych*. W konsekwencji natura preferencji okazuje się zbieżna z naturą wartości, a wartościotwórcza jej moc wynika stąd, że preferencja sama jest wartością.

Nowak pisze, że idealny podmiot społeczny należy umiejscowić w strukturze klasowo-warstwowej oraz że jego preferencje są w istocie koniecznym warunkiem zachowania tej struktury²⁷. Znaczyłyby to tylko tyle, że panujący układ wartości jest faktycznie układem panującej klasy. Natomiast nie wynika z tego, że wartości mają jakiś pozapodmiotowy status ontyczny. Są one po prostu tym, co w świadomości idealnego podmiotu społecznego za wartość jest uznawane. Mogą to być stany rzeczy przysługujące rzeczywistości przyrodniczej bądź społecznej, w tym także rzeczywistości teoretycznej, będącej wytworem świadomościowym samego człowieka. Nie jest to zresztą istotne. Kwestia zasadnicza sprowadza się do tego, że są one konstytuowane przez podmiot i w tym sensie przysługuje im status ontycznie subiektywny. Tworzy je bowiem *relacja preferowania (cenienia wyżej czegoś przed czym innym)*, jak to Nowak pisał²³. Teoretycznie są to cechy relatywne, które nie przysługują bezpośrednio ani przedmiotowi, ani podmiotowi, lecz właśnie określonej przez układ preferencji relacji. Przy czym zawsze jednym z członów owej relacji jest podmiot i tylko dla niego dana cecha relacyjna jest lub nie jest wartością.

²⁶ Ibidem, s. 11.

Ibidem, s. 12.

²⁸ L. Nowak: *O wartościach i ich tworzeniu*. „Nurt” 1974, nr 4, s. 22.

Nowak wyróżnia, oprócz wartości, także pojęcie dobra i zła ogólnoaksjologicznego. *Dobrem — pisze — będziemy nazywać każdy pozytywny przypadek danej wartości, tzn. każdy zbiór z wartości S, który jest wyprzedzony pod względem P^+ przez indyferentny przypadek tej wartości*²⁹. Dobro i zło są więc ostatecznie konstytuowane przez relacje preferowania generalnego, a w sensie materialnym są one konkretnymi przypadkami określonej wartości.

Kategorię preferencji wykorzystuje także J. Kmita dla interpretacji wartości; dla niego również są one stanami rzeczy uszeregowanymi przez określony porządek wartościujący. Stany te zachodzą niezależnie od tego, czy dane są czyjejs świadomości czy też nie. Fakt ten przyjmuje Kmita jako przesłankę przemawiającą za obiektywnym statusem ontycznym wartości. Jest im on zagwarantowany także przez to, że *relacja porządkująca stany rzeczy od najmniej wartościowych do najbardziej wartościowych, zwana porządkiem wartościującym jest iloczynem dwóch relacji: obiektywnej (zachodzącej bez względu na czyjkolwiek świadomość) oraz preferencyjnej — wyrażającej preferencje jednostki bądź grupy społecznej i niejako „krystalizującej się” na gruncie tamtej relacji obiektywnej*⁸⁰. Kmita określa tę wersję obiektywizmu jako słabszą. W istocie głosi ona, że wartościowaniu podlegają stany rzeczy przysługujące przedmiotom rzeczywistym, a nie urojonym. Jednakże fakt, że są to stany rzeczy rzeczywistych przedmiotów, wcale nie czyni ich wartościami. Czynnikiem wartościotwórczym jest kategoria preferencji, a nie własności przysługujące immanentnie stanom rzeczy, *zachodzącym bez względu na czyjkolwiek świadomość*. Spór obiektywizmu z subiektywizmem nie dotyczy przecież rzeczywistości czy nierealności stanów rzeczy, lecz właśnie owego czynnika wartościotwórczego. Teoria wartości oparta na kategorii preferencji kwestię tę rozstrzyga w płaszczyźnie czysto subiektywnej.

Tego rodzaju orientacja subiektywno-aksjologiczna charakterystyczna jest także dla nurtu antropologicznego odwołującego się do założeń materializmu historycznego. W praktyce dociekań antropologicznych są one interpretowane bardzo różnie. Niejednokrotnie na ich wartość poznawczą wpływ ma pozamarksowska tradycja filozoficzna bliska naturalizmowi. W kręgu takiej właśnie antropologii pozostają ogólne refleksje S. Morawskiego, dotyczące wartości estetycznej. Skłonny jest on przyjąć, że pierwsze struktury estetyczne ukonstytuowały się w bardzo odległych czasach w sposób wręcz naturalny, a ich ewolucja została

²⁰ I d e m: *U podstaw marksistowskiej...*, op. cit., s. 15.

⁸⁰ J. Kmita: *Nota o wartościach*. „Nurt” 1975, nr 5, dodatek *Ziemska moc nauki*, s. 3.

uwarunkowana historycznie procesem rozwoju społeczno-kulturowego. Obiektywność sądu estetycznego — zdaniem Morawskiego — *znajduje uzasadnienie w naturalistyczno-kulturyistycznej hipotezie o niezmiennikach, które przebijają się przez wciąż zmienną sieć gustów indywidualnych i grupowych, co wyraża się w jego intersubiektywności*³¹. Tak więc intersubiektywność sądu jest ostatecznym argumentem na rzecz naturalistyczno-obiektywnego statusu wartości. Trudno nie dostrzec w tych propozycjach spekulacji czysto pojęciowych.

Do założeń antropologicznych odwołuje się również M. Gołaszewska w swej koncepcji wartości. Podobnie jak Marks, który pisał o kapitale jako wartości, że może on *wytwarzać wartość w różnych formach i postaciach, ponieważ sam jest wartością* — Gołaszewska twierdzi, że *człowiek tworzy wartości dlatego, że sam jest wartością, wartości zaś istnieją jedynie w dynamice rozwoju, zachowanie ich nie da się dokonać inaczej, jak tylko przez aktywny i wciąż ponawiany wysiłek, by stworzyć je i pomnażać*²². Tę kreatywną cechę człowieka Gołaszewska czyni zasadniczą przesłanką kultury przeciwstawnej światu naturalnemu. Rację należy przyznać A. Jeziorowskiemu, który uwzględniając ten antropologiczny nurt refleksji aksjologicznej pisze, że odzywają się w nim echa nietzscheańskie — *oto człowiek z perspektywy kultury neguje zastany świat i uruchamia własne siły kreacyjne. Człowiek sam z siebie, z własnej siły kulturotwórczej wykreowuje wartości, aby uzupełnić naturę*³³.

W ujęciu antropologicznym wartości nabierają wręcz uniwersalnego znaczenia. Mają one umożliwiać nie tylko zrozumienie unikalnej natury człowieka, jego wyróżnionej w świecie pozycji, ale także wyjaśnić samą istotę kultury. Nie ulega wątpliwości, że jest to kontynuacja złudzeń, jakie towarzyszyły antynaturalistycznej orientacji neokantystów ze szkoły badeńskiej, dla których wartości stanowiły zasadniczy składnik ludzkiego świata.

Uznanie człowieka za wartość podstawową prowadzi niekiedy do nowej wersji aksjologicznego naturalizmu. W. Tugarinow skłonny jest nawet przyjąć, że samo życie jest fundamentem wszelkich wartości i dla człowieka stanowi wartość absolutną. Inni, jak np. W. A. Wasilenko postulują, aby pojęciem wartości objąć nie tylko określone zjawiska świata społecznego, ale także naturalnego, bowiem *kategoria wartości odślania jeden z istotnych momentów uniwersalnej współzależności zjawisk*,

³¹ S. Morawski: *Wartości i oceny — dyskusja*. „Studia Filozoficzne” 1967, nr 4, s. 51—52.

³² M. Gołaszewska: *Człowiek jako wartość*. „Studia Filozoficzne” 1969, nr 6, s. 133.

³³ A. Jeziorowski: *Spór o problem wartości*, op. cit., s. 87—88.

a mianowicie moment znaczenia jednego zjawiska dla bytu drugiego. Przedmiotem tak pojętego stosunku wartościującego czyni on każde zjawisko, rzecz, organizm, których granice bytu można określić, tj. które mają egzystencję ściśle skończoną, a więc same w sobie są pewnymi całościami³⁴.

Wasilenko podobnie jak Kozyr-Kowalski kładzie nacisk w pojęciu wartości na związek przyczynowo-funkcjonalny istniejący między jednym i drugim zjawiskiem. O ile jednak Kozyr-Kowalski zależności te relatywizuje do człowieka, pojętego jako podmiot szeroko pojętej praktyki ludzkiej, to Wasilenko odnosi je do całej rzeczywistości, nie tylko do świata społecznego, ale także przyrodniczego. Wartości konstytuowane są w rezultacie zarówno przez stosunek człowieka do przyrody i rzeczywistości społecznej, jak i danej rzeczy przyrodniczej w odniesieniu do innej. Każdy więc sąd aksjologiczny jest jednocześnie opisem zależności obiektywnych cech i posiada taką samą wartość logiczną, jak twierdzenia opisowe nauki. Stanowisko takie zajmuje również S. F. Czunajew³⁵. Drobnicki polemizując z tymi poglądami trafnie zwraca uwagę na dwie kwestie: poglądy te są nie tylko wyrazem skrajnego naturalizmu filozoficznego i metodologicznego, przesądzającego o swoistej wersji *panaksjologizmu*, ale także potocznych, zdroworozsądkowych uogólnień, utożsamiających obiegowe wyobrażenia o rzeczywistości z wiedzą o jej sferze istotnościowej³⁶.

Jak to już wyżej podkreślano, pewne wątki naturalizmu aksjologicznego występują także w poglądach Tugarinowa, który przyjmuje, że *wartościowanie i pojęcie wartości powstaje w toku wzajemnego oddziaływania między człowiekiem a otaczającymi go przedmiotami. Innymi słowy, wartością jest to, co ludzie cenią*. Odniesieniem; przedmiotowym sądu orzekającego wartość może być rzecz, zjawisko przyrodnicze i społeczne, *czyny ludzkie, zjawiska kultury, o ile okazują się one pożyteczne, potrzebne ludziom, tj. zdolne zaspokajać ich potrzeby*. Tak więc dla Tugarinowa pojęcie wartości jest prawie identyczne z pojęciem *dobra*, przy czym w tym ostatnim pojęciu, tj. w *dobru*, zwraca się uwagę na własność bycia użytecznym, natomiast w pierwszym (w pojęciu *wartości*) ujawnia się sam fakt jego cenięcia. W pojęciu *dobra* — pisze Tugarinow — *wyeksponowana jest strona obiektywna, a w pojęciu wartości — subiektywna*³⁷. Stąd też wyprowadza ogólną defi-

³⁴ A. Wasilenko: *Cennost i cennostnye otnosenija*. W: *Problema cennosti w filozofii*. Moskwa 1966, s. 41—42.

³⁵ S. F. Čunajev: *O prirodnych osnovach čuvstva krasoty*. W: *Filosovski i sociologičeskie issledoanija*. Moskwa 1965.

³⁶ O. Drobnicki: op. cit., s. 267.

³⁷ W. Tugarinow: op. cit., s. 13—14.

nieję wartości, w myśl której wartością są *przedmioty, zjawiska i ich własności, które są potrzebne (konieczne, pożyteczne, przyjemne i in.) członkom pewnego społeczeństwa bądź klasy oraz poszczególnym jednostkom jako środki służące do zaspakajania ich potrzeb i interesów, a ponadto wartości to idee i motywy jako normy, cele lub ideały*³⁸. Pojęcie wartości zakłada — zdaniem Tugarinowa — swoisty stosunek do przedmiotu, odmienny od stosunku poznawczego, tj. stosunek wartościujący. Aksjologiczną kwalifikację jakiegoś obiektu nazywa *wartościowaniem*, a więc orzekaniem wartości. Różni się ono od oceny tym, że nie określa dodatnio lub ujemnie obiektu, lecz jedynie stwierdza, że jest on wartością.

Nietrudno spostrzec, że własność (cecha) obiektu, który orzekany jest jako wartość, nie jest jednorodna. Może nią być to, co niezbędne i w tym sensie konieczne (potrzebne), względnie to, co pożyteczne lub przyjemne. Własność ta jest ceniona z uwagi na żywione przez wartościującego podmiot interesy, zapotrzebowania. Jednakże tego rodzaju własności nie stanowią obiektywnego wyposażenia przedmiotu. Ani niezbędność, a tym bardziej pożyteczność nie mogą być ujmowane podobnie jak np. cecha bycia zielonym, ciężkim, ograniczonym przestrzennie itp. Pożyteczność i niezbędność nie są to cechy przedmiotowo autonomiczne, lecz relacyjne, konstytuowane ze względu na stosunek obiektu do wartościującego podmiotu. Tugarinow natomiast jest przekonany, że przysługują one immanentnie przedmiotowi, a tylko ze względu na stosunek wartościujący kwalifikowane są jako wartości. To zatem, czy wartości w ujęciu Tugarinowa mają status obiektywny czy subiektywny, zależy od tego, jak się pojmuje owe cechy relacyjne.

W myśl przyjętej przez niego definicji wartości dzieli on je na aktualne, już istniejące, oraz na *myślne, pożądane, normatywne, idealne, możliwe do urzeczywistnienia*. Status przedmiotowy przysługuje tylko wartościom aktualnym, natomiast *wartości myślne* miałyby swoje przedmiotowe odniesienie w tzw. przedstawieniach. Oprócz tego wyróżnia on *wartości życia*, które są oparte na takiej *absolutnej i naturalnej* wartości, jaką jest samo życie oraz wartości kultury. Te ostatnie dzieli on na materialne, duchowe i społeczne³⁹.

Kryteria tych podziałów nie są jasne. Wartości życia wyróżniane są ze względu na cechy naturalne. Z kolei podział wartości kultury, nawiązujący do porzuconego dawno w kulturoznawstwie wyróżniania kultury materialnej, duchowej i społecznej — stanowi wyraz przedteoretycznego

³⁸ Ibidem, s. 18.

³⁹ W. Tugarinow: *O wartościach życia i kultury*. Warszawa 1964, s. 25, 33, 49.

sposobu myślenia i poznania. Z tych też racji słuszny wydaje się pogląd Drobnickiego, wedle którego proponowane przez Tugarinowa ujęcie teorii wartości, kontynuuje wiele wątków i nieporozumień epistemologicznych tradycyjnych dociekań aksjologicznych.

Drobnicki jest przeświadczony, że dotychczasowe próby definiowania wartości podejmowane przez aksjologów opierały się na tym, *co ludziom wydaje się wartościowe*, a zatem nie wykraczały one poza wiedzę zdroworozsądkową. *Aksjolog* *wszakże, jeżeli uważa się za teoretyka, powinien przekroczyć granice potocznej świadomości, poddać jej utrwalone wyobrażenia analizie naukowej*⁴⁰. Podejmując tego rodzaju analizę świadomości potocznej należy przyjąć, że wartości są — po pierwsze — *obiektywne i subiektywne zarazem (...)*, *po drugie, są „korelatywne”, tzn. wszystko, co wydaje nam się dobrem bezwzględny ma, jak się okazuje sens tylko o tyle, o ile prócz niego istnieje jeszcze zło, po trzecie, wzajemny stosunek pomiędzy przeciwstawnymi wartościami ma pewną granicę, poza którą zaczyna się absurd, logika wyobrażeń o wartościach przestaje działać*. Stwierdzenia te, zdaniem Drobnickiego, stanowią opis tego, co jest charakterystyczne dla tzw. świadomości wartościującej, którą aby zrozumieć trzeba wyjaśnić jej genezę i funkcję, jaką pełni w czynnym procesie życiowym ludzi⁴¹.

Dalszymi ustaleniami, jakimi posługuje się Drobnicki w tych analizach, jest podział wartości na przedmiotowe i świadomościowe. *Wartości przedmiotowe są obiektami zwróconych ku nim potrzeb, interesów i dążeń (...)* *Natomiast przedstawienia wartościujące wyrażają ten stosunek w formie subiektywnej, idealnej. Są to potrzeby i interesy przełożone na język myśli i uczuć, pojęć i obrazów, wyobrażeń i sądów. Pierwsze są obiektami naszych ocen, ich walor trzeba dopiero ustalić. Drugie pozwalają właśnie dokonać takiej oceny*⁴². Innymi słowy — wartości przedmiotowe sprowadzają się do obiektywnych odniesień określonych potrzeb, dążeń i interesów, zaś wartości świadomościowe są ich idealnymi, modelowymi wzorami i normami, często funkcjonującymi jako ideały owych dążeń i interesów.

Do zasadniczego problemu aksjologii zalicza również Drobnicki to, co należy przyjąć za pierwotne: wartości przedmiotowe czy też ocenę wartości, a więc to, co umożliwi kwalifikację aksjologiczną przedmiotu (wartości świadomościowej). Tradycyjna aksjologia rozstrzygała ten problem w ramach wyżej sformułowanej alternatywy i to właśnie uznaj e Drobnicki za jej główną wadę. Odpowiedzi proponuje on poszukiwać

⁴⁰ O. Drobnicki: op. cit., s. 31.

⁴¹ Ibidem, s. 38—39.

⁴² Ibidem, s. 43—44.

we wzajemnym powiązaniu wartości przedmiotowych i świadomościowych, zrelatywizowanych do stosunku wartościującego. Ten zaś pozostaje ściśle związany z naturą człowieka, z jego praktyką i jej historią⁴³.

Przeprowadzone w tym zakresie analizy doprowadziły Drobnickiego do przeświadczenia, że — po pierwsze — zarówno wartości przedmiotowe jak i świadomościowe stanowią szczególną własność szeroko pojętej praktyki ludzkiej oraz — po drugie — że stosunek wartościujący pojęty jako czynnik konstytuujący wartość jest ze swej natury społeczny. On też przesądza, że natura wartości jawi się jednocześnie jako cecha obiektywna przedmiotów i jako *coś niezupełnie realnego*⁴⁴. Dzieje się tak z uwagi na to, że wartość przedmiotowa przysługuje tylko tzw. *przedmiotom społecznym*, względem których wartości świadomościowe nie są niczym innym, jak tylko subiektywnym kontekstem niezbędnym dla procesu ich historyczno-praktycznego wytwarzania. *Wartość przedmiotu* — pisze Drobnicki — *zależy więc od praw ruchu społecznego, a nie od czyichkolwiek upodobań lub nawet indywidualnych cech szczególnych organizmów — i w tym sensie przysługuje przedmiotowi obiektywnie*⁴⁵.

Drobnicki w swej koncepcji wartości usiłuje wykorzystać podstawowe idee marksistowskiej teorii wartości ekonomicznej, jak również założenia ontologiczne teorii materializmu historycznego. Jednakże konstruując płaszczyznę przedmiotową wartości i relatywizując ją do tzw. przedmiotów społecznych, popada w te same sprzeczności, które oceniał krytycznie; ów przedmiot społeczny pojmuje jako swego rodzaju kompozycję tego, co naturalne, przyrodnicze i tego, co podmiotowe, świadomościowe, a co ma stanowić motyw i cel działalności produkcyjnej. Z uwagi na to rzeczywistość społeczno-praktyczna jawi się mu jako *świat przedmiotów ożywionych*, zaś to, co w nich jest cenne i orzekane jako wartość nie jest niczym innym jak ucieleśnieniem sił tkwiących w istocie człowieka gatunkowego.

Łatwo zauważyć, iż te ostatnie ustalenia, jakie Drobnicki przyjmuje w swej teorii wartości mają swoje uzasadnienie w proponowanej przez niego interpretacji marksistowskiej filozofii człowieka, zwanej inaczej marksistowską antropologią filozoficzną. Wspiera się ona na założeniu, że człowiek jest twórcą przyrody, z którą pozostaje w bezpośrednim kontakcie, jak również kreatorem jej oraz swojej własnej historii. Z tego też względu przyroda przedstawia mu się jako byt wyposażony w określony sens, a poszczególne jego przedmioty i zjawiska jako posia-

⁴³ Ibidem, s. 45.

⁴⁴ Ibidem, s. 278.

⁴⁵ Ibidem, s. 294.

dające znaczenie, wartość dla tego, kto ten byt kreuje i tworzy jego historię.

Niezależnie od tych antropologiczno-przyrodniczych przesłanek rzeczywistości społeczno-praktycznej, w której Drobnicki poszukuje odpowiedzi na tradycyjne problemy aksjologiczne, wydaje się, że naszkicowany przez niego kierunek badań oraz ich ogólne założenia epistemologiczne — są poznawczo wartościowe. Ich walor polega głównie na tym, że sytuują one problematykę wartości w obszarze tych zjawisk i procesów, które dają się opisać i wyjaśnić za pomocą metod i środków dostępnych poznaniu naukowemu.