

sto formalne nie prowadzą jednak do uzyskania upragnionej jedności. Tylko i wyłącznie na gruncie jedności formy i treści jest możliwa realizacja jedności języka i rzeczywistości, człowieka i świata, myślenia i bytu. Sztuka podejmuje więc próbę stworzenia w nowym planie utraconej pierwotnie jedności. W jedności, która ma równie obowiązujący charakter co mit dla człowieka całkowicie żyjącego w jego wymiarze, doświadcza twórca sensu i podstaw swej egzystencji. Jedność ta zasadza się na afirmacji piękna w rzeczywistości, co implikuje afirmację natury, która jest jego źródłem i jedynym właściwym domem człowieka.

Powrót do jedności z naturą z poziomu *empeiria* jest oczywistym regresem. Kampits poddaje w wątpliwość możliwość cofnięcia się do owej pierwotnej jedności, po uświadomieniu sobie przez człowieka absurdalności jego istnienia.

Dalsze uwagi krytyczne Kampitsa odnośnie ostatecznych rezultatów myśli filozoficznej Camusa skupiają się wokół specyficznie rozumianej przez Camusa natury i roli jej w samookreśleniu się człowieka. Natura dla Camusa jest jednością rzeczywistości realnej i symbolicznej, ujawniającą się w wywołanym przez sztukę pięknie jako „żywa transcendencja”, w którą człowiek jest wtopiony i przez którą jest zdeterminowany, podobnie jak przez pierwotny mit, który nie jest li tylko opisem niepojętego i tajemniczego właśnie w celu zniesienia tajemnicy, lecz jest jednością człowieka i świata, myśli i buntu, elementu boskiego i ludzkiego, sensu i zjawiska, jest całością rzeczywistości człowieka. W związku z taką interpretacją jako mit pojętej natury, w której człowiek znajduje swój sens i podstawę swego bytu stawia Kampits pytanie, czy ów człowiek nie staje się sam mityczną postacią, czy Camus nie stwarza nowej transcendencji, transcendencji mitu-natury. Kampits, wskazując na niedokończoność dzieła Camusa, wzbrania się przed jednoznaczną odpowiedzią, zdaje się jednak uważać, iż Camusowi nie udało się dać alternatywnej w stosunku do chrześcijaństwa odpowiedzi na dręczące go pytanie o sens życia ludzkiego w świecie bez Boga.

Gerhard Kloska

#### O NAUKOWY AUTORYTET AKSJOLOGII

Oleg G. Drobnickij, *Mir ożiwskich przedmiotow. Problem cennosti i marksistskaja filozofia*, Izdatielstwo politiceskoj literatury, Moskwa 1967, ss. 351.

Książka Olega Drobnickiego, *Swiat przedmiotów powołanych do życia*, z podtytułem *Problem wartości i filozofia marksistowska*, jest pracą ambitną i ciekawą.

Pierwszą część stanowi krytyczny szkic historii tzw. „problemu wartości” i jest próbą rozrachunku autora z aksjologią tradycyjną. Drobnicki wspomina na wstępie, że pisze pod wrażeniem dyskusji na temat problematyki wartości, która odbyła się w Tbilisi, w październiku 1965 r.<sup>1</sup> W dyskusji mieszały się dwa zagadnienia: 1) czy należy w ogóle badać wartości i 2) jakie stanowisko winna zająć filozofia marksistowsko-leninowska wobec tzw. problemu wartości. Przedmiotem sporu okazało się tylko drugie zagadnienie. Zdaniem autora, „problem wartości” obejmuje

<sup>1</sup> Podobne dyskusje odbyły się w grudniu 1964 i w maju 1965 roku. Pisze o tym F. Bałakina w artykule *Problemy cennostej — wnimanije issledowatielej*, „Woprosy Filozofii” 9, 1965. Krótkie omówienie tego artykułu znajdzie czytelnik w sprawozdaniu E. Zy-ro, „Woprosy filozofii” o naukowości etyki, „Etyka” 2, 1967, s. 313—314.

dwie różne kwestie: (1) „Czy można wywieść wartości z wiedzy o bycie?”, (2) „Czy nie należałoby na równi z myśleniem naukowym dopuścić możliwość jakiegoś z zasady innego, wartościującego widzenia świata?” Na drugie pytanie Drobnicki odpowiada negatywnie. „Problemy aksjologii należą do dziedziny nauk „zwykłych”, takich jak historia, socjologia, psychologia społeczna, do dziedziny wiedzy filozoficznej w ogóle [...] problem wartości po prostu nie istnieje” (s. 289). Wszystkie stawiane w klasycznej aksjologii pytania dają się rozstrzygnąć „zwykłym”, tj. ściśle obiektywnym, naukowym sposobem.

Cel, jaki sobie autor postawił w części pierwszej, jest następujący: pokazać, na czym polega błędność metody aksjologii, dlaczego problem wartości był postawiony w takiej formie, która wykluczała możliwość jego rozstrzygnięcia.

Część druga jest popularnym, nie pozbawionym akcentów polemicznych, wykładem własnej, zdaniem autora, marksistowskiej teorii wartości. Walory popularyzacyjne i formalne pracy harmonizują w pełni z jej zawartością problemową i nie zacierają subtelności zagadnień kontrowersyjnych, które autor ujawnia z zamiarem wywołania publicznej dyskusji.

### *Metoda aksjologii i problem wartości*

Zdaniem Drobnickiego, problem wartości jest konkluzją następującego wywodu aksjologów: jeśli poznanie traktować jako „czysty ogląd”, to można opisać jego treść — czyli to, co człowiek poznaje, i formę — czyli prawa percepcji i logiki. Zarówno przedmiot poznania, jak i prawa rządzące poznaniem należą do obiektywnie zdeterminowanej rzeczywistości. W takim modelu poznania nie ma miejsca na wartości. Obiektywne prawa bytu nie tłumaczą, dlaczego człowiek dąży do poznania prawdy niezależnie od tego, jakie to ma dla niego znaczenie praktyczne. Aksjologowie szukają rozwiązania tego problemu w samej „naturze” wartości prawdy lub w „sferze powinności”. Przedmiotem badań tradycyjnej aksjologii, pisze autor, są zatem pewne przedstawienia wartościujące, które zawierają treść poznawczą niedostępną poznaniu naukowemu.

Drobnicki sądzi, że metoda tradycyjnej aksjologii opiera się na błędnym założeniu, wedle którego naukowy obraz świata i wartościujący ogląd bytu wzajemnie się wykluczają. Aksjologia tradycyjna traktuje wartości jako byty samoistne i z tego powodu natrafia na nieprzezwyciężalne trudności. Zjawiska wartości mają paradoksalny charakter: po pierwsze, wartości zależą i nie zależą od człowieka (wartości to twory subiektywno-obiektywne); po drugie, każda wartość określa się w asymetrii przeciwstawnej (względem wartości przeciwnej); po trzecie, jest możliwa granica, poza którą nie istnieje przeciwieństwo „wartości biegunowych” (por. s. 34 - 38).

Zasadnicza ograniczoność metody aksjologii polega, zdaniem autora na tym, że nie jest w stanie wyjaśnić genezy i natury wyszczególnionych paradoksów, dopóki opisując fenomeny wartości nie wykracza poza ramy „świadomości wartości”. Krytyczna ocena Drobnickiego dotyczy przede wszystkim fenomenologicznego modelu aksjologii.

Paradoksy wartości wyjaśnia autor jak następuje: (1) wartości mają charakter subiektywno-obiektywny dlatego, że wyrażają wzajemną zależność człowieka i przyrody; (2) wartość jest miarą niezaspokojenia potrzeby, stąd też może ukonstytuować się tylko w asymetrii przeciwstawnej do wartości przeciwnej; (3) nie istnieje granica, poza którą całkowicie znosi się przeciwieństwo „wartości biegunowych” — bowiem byłyby to kres historii.

Drobnicki dzieli wartości na: „wartości przedmiotowe” albo „wartościujące charakterystyki przedmiotów”, i „przedstawienia wartościujące” albo „wartości świadomości”. Wartości przedmiotowe występują jako obiekty skierowanych na nie potrzeb, interesów, dążeń; natomiast przedstawienia wartościujące wyrażają ten stosunek w subiektywnej, idealnej formie (por. s. 43 - 44).

Naczelnym problemem aksjologii jest status ontologiczny wartości. Rozstrzygnięcia „krytycznego problemu” są cechą wyróżniającą różnych kierunków tej dyscypliny filozoficznej. Drobnicki wyróżnia trzy alternatywne stanowiska aksjologii klasycznej: naturalistyczne, subiektywistyczne i obiektywistyczno-idealistyczne. (1) Naturaliści<sup>2</sup> traktują wartości jako obiektywne, naturalne własności (przedmiotów) zjawisk natury w całości (przyrody i społeczeństwa). Ocena jest konstatacją własności przedmiotu. Na rozwiązaniu tym ciąży „błąd naturalistyczny”; naturalizm, zdaniem autora, nie może rozstrzygnąć kwestii społecznej natury wartości oraz genezy wartości kultury i ich wpływu na życie człowieka. (2) Alternatywne rozwiązanie proponuje aksjologia subiektywistyczna<sup>3</sup> — wartości (według subiektywnych idealistów) to pewien psychiczny, subiektywny stosunek człowieka do przedmiotu; ocena nie ma związku z poznaniem obiektywnych własności przedmiotu. Bez odpowiedzi pozostaje wtedy pytanie, dlaczego przedmiot świata obiektywnego jest subiektywnie wartościowy. (3) Idealizm obiektywny<sup>4</sup> proponuje trzecią możliwość: wartości istnieją obiektywnie jako byty idealne („istoty”); nie można stosować do nich kryterium realności, gdyż przysługuje im konieczność wewnętrzna i sens autonomiczny; nie istnieją w porządku konieczności naturalnej, aby więc „prawo powinności” stało się „prawem rzeczywistości” potrzebny jest sprawca-pośrednik (człowiek). Wartości absolutne stanowią obiektywne cele ludzkiej działalności. Ocena rzeczywistości ma charakter teleologiczny. Powyższe trzecie rozwiązanie ma, zdaniem autora, implikacje mistyczne i prowadzi do teologii. Drobnicki próbuje przezwyciężyć wszystkie ujawnione trudności wymienionych stanowisk rozbudowując (4) socjologizm<sup>5</sup>. Wartości konstytuują się w kulturze jako efekt obiektywizacji osobowości człowieka w wytworach pracy (uprzedmiotowienia) i osławiania, ucłowieczenia przyrody (odprzedmiotowienia). Twierdzi, że nie istnieje osobna sfera „świata wartości”, lecz tylko szczególna forma świadomości, osobliwa „epistemologia” społecznej działalności ludzkiej, w której przedmioty nabierają ludzkiego sensu.

#### *Drobnickiego alternatywy aksjologii*

Po dokonaniu pozytywistycznego zabiegu eliminacji problemu wartości i złożeniu antypozytywistycznej deklaracji w sprawie ścisłości nauk społecznych autor podjął na nowo wszystkie istotne pytania tradycyjnej aksjologii przyjmując następujący postulat metodologiczny: wartości nie można opisywać wprost, trzeba je

<sup>2</sup> Rozwiązanie naturalistyczne lansują, zdaniem Drobnickiego, niektórzy marksiści (zwani przyrodnikami), m. in. radzieccy, pojedyncze zaś elementy naturalizmu (u niemarksistów) są dla autora symptomami „żywiotowego materializmu” (por. s. 296—299).

<sup>3</sup> Autor ma na myśli neopozytywizm.

<sup>4</sup> Obiektywny idealizm w aksjologii reprezentują, zdaniem Drobnickiego, m. in. tacy filozofowie jak Hartmann, Scheler, Hildebrand, Santayana, Moore, Ross, Carrit i Broad (s. 305).

<sup>5</sup> „Socjologisci” (humanisci) to oponenci „przyrodników” (naturalistów) wewnątrz współczesnego marksizmu (por. s. 296—299). Drobnicki polemizuje z „przyrodnikami”.

wywodzić z wiedzy o społeczno-historycznej naturze człowieka i ludzkiej działalności. Postulat ten wynika z założenia, że wartość jest pochodną czynników przyrodniczych i społecznych. Teoria wartości winna badać genezę, naturę i funkcje wartości.

Drobnicki sądzi, że źródła celów „działalności życiowej” człowieka należy szukać w specyficznym ludzkim sposobie opanowania przyrody, odróżniającym ludzi od zwierząt. Człowiek uwalnia się od „bezpośredniej potrzeby fizycznej” wytwarzając dobra planowo i w nadmiarze — „według potrzeb” jeszcze nie istniejących. Uniwersalne wytwarzanie i związane z nim zainteresowanie przedmiotem zmierza do odkrycia maksimum użytkowych możliwości tego przedmiotu, do penetracji wszystkich potencjalnych jego sensów. Wszechstronne zainteresowanie przechodzi w „bezinteresowność” — poznanie (nie określone bezpośrednimi potrzebami użytkowymi) ujmując przedmiot „sam w sobie”, wszelką jego naturę, a przeto i miejsce tego przedmiotu we wszechzwiązku zjawisk (nie zaś tylko jego aktualną podatność). Zatem nauka wyrasta z ogólnospołecznych potrzeb praktycznych, „obiektywność nauki” to jej cel ze względu na perspektywy wszechstronnego rozwoju człowieka w przyrodzie, bowiem profilowanie praktyki na miarę potrzeb ogólnoludzkich wymaga prawdziwej wiedzy o całym kosmosie. Powołaniem człowieka jest kosmiczna ekstrapolacja ludzkiej celowości, efektywności i rozumności w praktyce zgodnej z prawami natury. Człowiek działając na przyrodę od wewnątrz, jako jedna z jej sił, w związku z przewagą jaką zyskał, może do swych celów użyć wszystkich potęg natury będąc zarazem ich panem i podwładnym. „Tak więc — konkluduje Drobnicki — przyroda odkrywa sens, powołanie i cele działalności życiowej człowieka tylko w przypadku, gdy on sam zdolny jest wyjść za granice czysto użytkowego stosunku do niej” (s. 187).

Autor ukrył prawdę o immanentnym sensie przyrody w tautologii: przyroda będzie celem (i wtedy ujawni cel), gdy nie będzie środkiem (lecz celem). Domniemany sens normatywny cytowanego twierdzenia — „aby żyć zgodnie z naturą (sensownie) należy wyzwolić się od swojej („zwierzęcej”) natury” — jest wskrzeszonym naturalizmem wytkniętym przez Drobnickiego Demokrytowi. Nie oznacza to jednak, aby obiektywnie przyroda nie miała żadnego sensu. Autor broni się przed tym wnioskiem. Po ściśle obiektywnym zbadaniu przyrody trzeba, powiada, wyjaśnić jej znaczenie dla nas. „To czego nie może powiedzieć dowolna dziedzina nauki przyrodniczej, może odkryć filozofia — wartościujące rozumienie świata, rozpatrujące przyrodę w jej stosunku do człowieka [...] tym samym naukowym sposobem, co i problemy poznania świata zewnętrznego” (s. 194).

Rewindykacja wartościowania (między innymi uznanie racjonalnej treści intuicji) umożliwiła Drobnickiemu włączenie teorii wartości do nauki, co jest w pełni uzasadnione, jeśli „obiektywny opis” jest także wartościowaniem, tyle że totalnym. Właściwa tradycyjnej aksjologii koncepcja autonomii i bezwzględnej ważności wartościowania, a więc to, co autor nazywa „aksjologicznym imperializmem” (por. s. 166) nabiera prawdziwego dostojeństwa dopiero wtedy, gdy jest nauką, wówczas bowiem stanowi zasadniczy wymiar humanizmu.

Osobną zupełnie kwestią jest geneza problemu wartości. Drobnicki sądzi, że właściwa tradycyjnej aksjologii koncepcja autonomii wartości zrodziła się z niewiary w naturalną doskonałość człowieka, niewiedzy ludzkiej i bezradności wobec praw przyrody i historii. Wartości są zatem traktowane jako gwarancja przywrócenia zachwianej homeostazy człowieka w przyrodzie i społeczeństwie. Aksjologia jest jedynie formą ideologii klasowej — za wartościami kryje się autorytarna władza stosunków społecznych. Ponieważ „nieznane prawa historii zastąpiono ahistorycz-

nym naturalizmem”, powstaje pytanie: dlaczego nauka o przyrodzie nie dostarczała człowiekowi poczucia sensu istnienia? Zdaniem Drobnickiego, twierdzenie o bezsensie świata, typowe dla aksjologii współczesnej, wynika z instrumentalnego, pragmatycznego stosunku człowieka do przyrody; właściwym antidotum na absurd jest irracjonalizm. Ostatecznie więc Drobnicki stara się utwierdzić czytelnika w przekonaniu, że tradycyjna aksjologia jest po prostu mieszczańską namiastką religii.

„Konieczność historyczna”, jako obiektywna strona produkcji i reprodukcji ludzkiej, związanej dynamicznie z potrzebami społeczno-kulturalnymi, które pozostają w korelacji z określoną skalą wartości, sama może podlegać wartościowaniu. Drobnicki uważa, że „obiektywnie postępowy” rozwój historii ma swój prawdziwy ludzki sens, ponieważ jego rezultaty są zbieżne z potrzebami człowieka. Ludzkość niezmiennie dąży do własnego postępu i ten ruch stanowi, zdaniem autora, „wewnętrzna logikę historii”. Praktyczne rezultaty tych wysiłków uzależnione są od opartej na znajomości praw historii wiedzy socjotechnicznej. Wartości przeciwstawione faktom społecznym są, zdaniem Drobnickiego, symptomatyczną, pre-naukową świadomością „wymogów” logiki historii. Ogniwem łączącym wartości z rewolucyjną praktyką jest nauka.

Dylemat obiektywności naukowej i subiektywnych uprzedzeń wartościujących może być rozwiązany przez uzgodnienie obiektywnego porządku rzeczy i subiektywnego porządku wartości (potrzeb) w kategorii potrzeby obiektywnej. Wyrazicielką obiektywnych potrzeb postępowej klasy społecznej jest nauka partyjna, zaangażowana w zadaniu realizacji sensu historii komunizmu. Ale ostatecznie decydujące znaczenie mają, zdaniem Drobnickiego, potrzeby subiektywne, bowiem tylko przedmiot subiektywnie wartościowy może mieć ludzki sens. Jednostka (świadomość indywidualna) jest w mocy kwestionować „historycznie przeżywający się” porządek społeczny. Uczuciowy sprzeciw motywowany wartościami (prawnymi, moralnymi lub estetycznymi) może przerodzić się w świadomą walkę, ponieważ „człowiek przekraczający granice tego, co istnieje, jest twórcą historii”. W tym też sensie żyje on przyszłością.

Podstawą uznania partyjności nauki za miarę jej obiektywności jest, zdaniem autora, tożsamość obiektywnych praw historii i subiektywnej praktyki ludzkiej; „oczywiście pod tym tylko warunkiem, że społeczna pozycja uczonego odzwierciedla obiektywną logikę historii” (s. 287). „Tylko w warunkach wolnej dyskusji naukowej — pisze Drobnicki — partyjność nie jest uwikłana w partykularną monopolizację teorii” (s. 280). „Nie należy zaczynać dyskusji naukowej — dodaje — określając wcześniej jej rezultaty” (s. 281).

Różnica między wartościami i myśleniem naukowym, zdaniem Drobnickiego, polega na tym, w jakim stopniu człowiek może wniknąć w istotę postawionego sobie problemu. Wartości świadomości („przedstawienia normatywno-oceniające”) zawierają „gotowe rozwiązania”; „życiową stronniczość”, „formułę życia dla uczuć i woli” (por. s. 287). Jednakże świadomość wartościująca, konkluduje autor, nie ma jakiegoś szczególnego przedmiotu w rzeczywistości społecznej i przyrodniczej.

Reasumując, chciałbym sformułować kilka uwag:

1) Krytykując tradycyjną aksjologię i przeciwstawiając się w ogóle sensowności aksjologii autor *Świata przedmiotów powołanych do życia* w finale swoich wywodów na nowo skompletował argumenty na rzecz aksjologii. Proponowana przezeń „teoria wartości” nie jest niczym innym jak określonym sposobem uprawiania aksjologii

2) Wydaje się, że Drobnicki mimowolnie stwarza futurologiczną iluzję, jakoby powinność (wartość) była retrospektywną wizją rzeczywistości z perspektywy przyszłości. Tymczasem wartościowanie<sup>6</sup>, o którym pisze, jest ujawnieniem permanentnej zgodności lub niezgodności rzeczywistości z potrzebami człowieka, co w konsekwencji prowadzi do naturalizmu. Jeżeli wartości, tzn. „sensy możliwe”, jak twierdzi Drobnicki, są: co do swego pochodzenia efektami lub „funkcjami”, a co do swej roli motywami i celami szczególnej sensotwórczej „epistemologii praktyki ludzkiej” — pracy, to: (1) pracę i samo społeczeństwo należałoby traktować jako genetycznie wcześniejsze niż wartości kultury, ale wówczas (2) powstaje problem genezy wartości i sensu pracy.

(3) Nie wyjaśniony pozostaje problem stosunku ideału (jako projekcji przyszłości) do świadomości społecznej, która jest konserwatywna i anachroniczna w stosunku do bazy społecznej; gdyby „ideał” miał tylko znaczenie symptomatyczne, tzn. przypadkowe, to proces tworzenia historii nie mógłby być procesem w pełni świadomym, a więc i w pełni kontrolowanym. A tak bywa w przełomowych momentach historii.

Inicjatywa Drobnickiego — choć nie uwieńczona pełnym powodzeniem — jest ze wszech miar cenna. Marksizm istotnie coraz bardziej odczuwa brak nowoczesnej, w pełni rozwiniętej teorii wartości. Proces tworzenia z pewnością wymaga sporów i dyskusji. Autor *Świata przedmiotów powołanych do życia* rzuca szlachetne wyzwanie: „Prawda rodzi się w dyskusji”. Sądzę, że warto ją podjąć.

Roman Koper

#### PROBLEMY LAICYZACJI I PRZEMIAN MORALNYCH

Alasdair MacIntyre, *Secularization and Moral Change*, Oxford University Press, London 1967, ss. 76.

Książka ta jest w zasadzie streszczeniem trzech wykładów wybitnego filozofa Alasdaira MacIntyre, wygłoszonych na uniwersytecie w Newcastle dla grona słuchaczy zainteresowanych historią oraz socjologią religii i moralności. Wydaje się być cenne w rozważaniach MacIntyre'a traktowanie religii jako jednego z elementów moralności, eliminacja z rozważań nad moralnością analiz immanentnych (co zbliża autora raczej do Engelsa i Riesmanna niż do badaczy „czystych wartości”), połączenie dynamicznego i statycznego podejścia do badanych zjawisk, szerokie horyzonty porównawcze przy analizie moralności klasowych, jak też konstatacja nieadekwatności tradycyjnych pojęć moralnych do opisu przeżyć moralnych człowieka współczesnego.

Każdy z wykładów poświęcony jest istotnemu dla socjologii religii problemowi. W pierwszym MacIntyre zanalizował zagadnienie, dlaczego laicyzacja społeczeństwa angielskiego, a w szczególności klasy robotniczej, nie jest całkowita i ostateczna. W drugim, czy upadek religii jest przyczyną upadku moralnego społeczeństwa.

<sup>6</sup> Drobnicki nie odróżnia wartości od wartościowania. Ma to jeszcze inną, dość dziwną konsekwencję: ponieważ oceny są pozytywne i negatywne, wartości również przybierają charakter „biegunowy”.