

# Stanisław Dąbrowski

---

"O procesie wartościowania i wartościach estetycznych", Piotr Graff, Warszawa 1970, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, ss. 218, 2 nlb. :  
[recenzja]

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 63/2, 353-360

---

1972

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Piotr Graff, O PROCESIE WARTOŚCIOWANIA I WARTOŚCIACH ESTETYCZNYCH. Warszawa 1970. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, ss. 218, 2 nlb. Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.

Podaję w poniższym omówieniu jeden tylko problem, a mianowicie problem subiektywizmu i obiektywizmu aksjologicznego w ujęciu Piotra Graffa. W książce Graffa, która jest wykładem (przez mnie tu nie rozpatrywanym) koncepcji wartościowania i oceniania, problem subiektywizmu i obiektywizmu aksjologicznego został zreferowany i (co ważniejsza) zinterpretowany zaraz we wstępie i autor wyraźnie uczynił z przeglądu stanowisk aksjologicznych tło dla własnej koncepcji.

Zrozumienie rodzaju interpretacji, jaką stał się ten przegląd, może jednak nie tylko pełnić rolę czynności wstępnej w analizie koncepcji Graffa, ale może także zostać potraktowane jako zadanie samodzielne, jako sposobność do próby rozważenia subiektywizmu i obiektywizmu w teorii wartości. Właśnie na tym drugim zadaniu poprzestaną.

Pod kopułą generalnego sformułowania, że teoria wartości jest dyscypliną filozoficzną, umieścił Graff rodzaje stanowisk aksjologicznych (terminy budują sobie sam): empiryczne, analityczno-semantyczne, racjonalistyczno-fenomenologiczne, ale już pierwsze z tych stanowisk („Teoria wartości ma być [...] nauką empiryczną”; s. 5) nie mieści się — myślę — w zasięgu tej kopuły, gdyż filozofia nie jest nauką empiryczną, i to chyba także wtedy, kiedy jest rzeczniczką metod empirycznych. Rzetelny empiryzm nie uznaje tez wstępnych, a filozofia startuje przy ich pomocy (w sposób jawny lub utajony). Pisząc to zakładam, że „jest dyscypliną filozoficzną”; oznacza tyle co: „stosuje metodologiczny *modus procedendi* właściwy filozofii”. I zaraz powstaje pytanie następne (stare): czy empiryczna sprawdzalność to jedyna sprawdzalność naukowa? Oraz: czy aksjologia jest doprawdy przetłumaczalna na język statystycznych wskaźników (s. 5) i czy jej wynikiem da się zasadnie przeciwstawić wyniki pomiarów fizycznych (s. 6)? Przyjęta koncepcja przedmiotu narzuca problematykę, zakres obserwacji, oczekiwania wyników badań i kto wie, czy nie — wyniki same (s. 6). Jeśli jednak nawet tak jest, to jak pogodzić obawę przed tym stanem rzeczy z filozoficznym charakterem aksjologii? A jak pogodzić filozoficzny charakter aksjologii z nostalgią za fizykalną sprawdzalnością i za „bezstronnością” instrumentów pomiarowych? W zderzeniu z ujęciem Graffa rodzi się pytanie zupełnie zasadnicze, czy można w ogóle mówić na terenie teorii wartości o sporze obiektywizmu z subiektywizmem (s. 6), gdyby przyjąć, że nie jest to spór o naturę tego samego przedmiotu, skoro „przedmiot, o którym mowa, jest w każdym wypadku odmienny” (s. 7). Toż dopiero wtedy, kiedy uznamy, że koncepcje różne tyczą tego samego przedmiotu — uznajemy, że są to koncepcje wzajemnie sprzeczne. A dopiero wtedy, kiedy uznamy, że różne koncepcje rozmiągają się (wobec odmienności ich przedmiotów), a nie zderzają się w sporze — możemy orzec czy bodaj przypuścić, że „część racji jest po obu stronach” (s. 7), będą to bowiem cząstkowe racje oboksobne, a nie konkurencyjne.

Między stanowiskiem „empiryka” i „semiotyka” nie same istnieją różnice, skoro pierwszy bada m. in., dlaczego ludzie cenią sobie pewne przedmioty, a drugi bada m. in., jak ludzie argumentują swe upodobanie w pewnych przedmiotach (lepiej by było rzec: „cenionych”, niż: „cennych”). Ponadto — wedle charakterystyki Graffa — stanowisko trzecie (s. 6) liczy się starannie z obu poprzednimi, a zatem ironizujący zarzut niedbania o „empirię” i „semantykę” nie jest tu dość sprawiedliwy i z charakterystyką Graffową dość zharmonizowany. I wreszcie: Graff jasno stwierdza, że wcale nie jest tak, by po prostu obiektywistyczno-empiryczna orientacja

badawcza gwarantowała obiektywne wyniki badań (s. 6). Zresztą nawet i ta orientacja bazuje na założeniach filozoficznych (niechby i w formie przeczącej sformułowanych!). „Empiryk” bada historyczny materiał kulturowy, a „semantyk” — materiał wyrażonych mniemań („fenomenolog” badałby czyste kategorie), ale nie jest to podział czysty, gdyż mniemania należą — jako manifestacje świadomości aksjologicznej — do materiału historycznokulturowego i dopiero na tle dziejów kultury i świadomości dają się zinterpretować w pełni. Tatarkiewicz napisał *Historię filozofii* i *Historię estetyki*. Chciałoby się powiedzieć na prawach podobieństwa, że potrzebna jest równie fundamentalna historia aksjologii.

Zastanawia ta konieczność, która empiryków aksjologicznych czyni subiektywistami i odcina ich od innego niż pośrednie kontaktowania się z problemami wartości. Pół żartem mówiąc: „empiryk” przypomina zasiedziałego specjalistę od literatury podróżniczej, dla którego jedynym dostępnym zabiegiem krytycznym jest kolekcjonowanie tekstów różnych autorów, a także tekstów innych specjalistów. „Empiryk” sam nie podróżuje, bo nie jest pewien, czy nie byłaby to podróż urojona, a mówiąc ostrzej: on się obawia, że ta podróż nie mogłaby być inna, on nie wierzy w empiryczną wartość podróżowania, pozostawia je zapewne dyletantom. Stanowisko „empiryka” nacechowane byłoby jakimś nihilizmem kulturowym, gdyby — jak chce Graff — utrzymywał, że o tym, co jest wartością, rozstrzyga w kulturze kaprys autorytetu indywidualnego czy zbiorowego (s. 10); sąd taki — zwłaszcza jako sąd „empiryka” — rozbrajałby też jako nacechowany ignorowaniem momentu historycznego.

Dziwiąca jest z kolei możność wskazania na dogmatyczność „semantyka”, który wierzy, że przez „porządną analizę języka” uzyska kryterium wartości, skoro ono „mieści się bez reszty w sądzie o niej”, tj. o wartości (s. 7), albo może: w językowym sformułowaniu sądu. A ponieważ i tu mamy do czynienia z uleganiem „potędze słów” (s. 7), więc byłoby chyba — powtarzam: w ramach charakterystyk dokonanych przez Graffa — szerokie zetknięcie między tymi, co badają obiekty idealne bądź intencjonalne i ufają „bytotwórczej potędze słów”, a tymi, co ufają kryteriotwórczej mocy sądów (tj. znaczeń zdań orzekających prawdziwie lub fałszywie). Tylko że rodzi się też wątpliwość: czy w sądzie miałyby się mieścić aż kryterium wartości, czy może tylko przesłanki do zbudowania takiego kryterium? Oraz: czy — w sądzie, czy może raczej w wielorakości sądów? Przecież np. każde stanowisko może mieć, obok swego wariantu radykalnego (skrajnego), wariant umiarkowany i w nim nawet „teza obiektywistyczna” nie musi się stać (w swej stanowczości) ni fałszem, ni bezsenssem dla „semantyka”, chociaż ten — wobec stykania się z wielością i wielorakością sądów — byłby bliski ujęciom pluralistycznym, wariabilistycznym, a może i subiektywizującym.

Kto utrzymuje, że rozpatrywanie zdań i sądów o wartościach pozwala (pomaga) wyświetlić istotę tych wartości, ten wcale przez to jeszcze nie stwierdza, że wartości istnieją w sądach, czy: jedynie w sądach. On bowiem mówi o sposobie poznania raczej niż o sposobie istnienia i nie o sposobie zaistnienia. Wbrew interpretacyjnemu ujęciu Graffa — nie da się postawić znaku równości między kryterium wartości a źródłem wartości, nie da się powiedzieć poprawnie: „jedynym kryterium (a zatem również jedynym źródłem) wartości” (s. 7). Więc nie da się też aż tak twardo mówić o dogmatyczności „semantyka” i — chyba jednak można z nim dyskutować.

Nie jest zupełnie trafne stwierdzenie, że stanowisko w sprawie obiektywnego czy subiektywnego charakteru wartości decyduje, i to automatycznie niemal, o teorii poznawania (epistemologii) wartości (s. 7—8). Teoria poznawania musi być przecież teorią sposobów poznawania, inaczej mówiąc: epistemologia musi być w jakiejś

mierze metodologią poznania, bo tylko po rozpatrzeniu i ocenie metod poznania może stać się teorią wartości poznania. A tymczasem Graff przyznaje, że obiektywiści także różnią się między sobą, właśnie począwszy od pytania o sposoby poznania wartości (s. 8).

Kłopot subiektywistów polega nie na tym, że „muszą wierzyć ludziom, iż dostrzegają oni wartości wszędzie tam, gdzie głoszą, iż je dostrzegają” (s. 9). Kłopot subiektywistów wynika stąd, że nie widząc możliwości zajmowania się wprost wartościami — zajmują się mniemaniami o wartościach. Wspomniałem już, że jakby nie mają dostępu do samych wartości i sądzą, że go mieć nie można. Więc może nie tyle „poprzestają na czysto zewnętrznym opisie wartości społecznie uznawanych” (s. 9), ile poprzestają na opisie opinii o wartościach. Bezzasadne, rzecz prosta, jest identyfikowanie kłamstwa i subiektywności (s. 9), bo skoro tylko rzeczywiście wydaje mi się, że jest tak a tak, to oczywiście prawdę mówię twierdząc, że tak mi się wydaje: nie angażuję w to przecież jeszcze orzekania, jak jest niezależnie od mojego mniemania. Subiektywiści aksjologiczni materiał ludzkich mniemań traktują z obiektywistycznym neutralizmem. Nie można jednocześnie utrzymywać, że: 1) subiektywiści posądzają o kłamstwo tych, którzy twierdzą, iż dostrzegają wartości w świecie, i — 2) subiektywiści na ogół ograniczają się do twierdzenia, iż zdania o wartościach nie są ani prawdziwe, ani fałszywe (s. 9). Te opinie wykluczają się wzajemnie, jeśli tylko kłamstwo to tyle co rozmyślnie głoszenie fałszu. I — jeżeli dobrze określam kłamstwo — stanowisko subiektywistów z pierwszej opinii ma (w ujęciu Graffa) charakter bezzasadnie obraźliwy w odniesieniu do tych, którzy twierdzą, że dostrzegają wartości. W postawie subiektywisty aksjologicznego jest coś pyrronistycznego, jeżeli nie agnostycznego, bo sceptyk też m. in. z wielości rozbieżnych sądów wnioskuje o niepoznawalności czegokolwiek poza łatwymi do skolekcjonowania mniemaniami ludzi. Podobną opinię o swym przedmiocie badań miałby religjolog pozytywista.

Subiektywista Charles L. Stevenson — zdaniem Graffa należący do bliższych prawdy w danej sprawie — opinie odnosi do faktów, a postawy ematywne do ocen (s. 71, przypis 10), z czego by można wnioskować, że w ocenie nie ma elementu opiniodawczego (zresztą ocena jest odmianą opinii), pozaemotywne. Byłby to wniosek trudny do przyjęcia, podobnie jak zdanie Stevensona, że to, co jest determinowane (!) niezgodnością interesów (mowa jest o różnicach „postaw emotywnych”), daje się kształtować — i to jedynie (!) — na drodze perswazji (niechby i ematywnej), a nie na drodze zniesienia niezgodności interesów.

Nie musi być (w pewnym znaczeniu) subiektywistą ten, kto twierdzi, że wartości powstają mocą aktów subiektywnych, bo można by odróżnić moment subiektywny w genezie (zaistnieniu) od obiektywności w istnieniu. Tak właśnie odczytuje stanowisko Graffa jego recenzent<sup>1</sup>. Tak również można by rozumieć mediatyzujące tendencje w artykule Tatarkiewicza o sporze obiektywizmu i subiektywizmu w estetyce<sup>2</sup>. Dopiero przyjąwszy takie rozumienie, trzeba by wśród obiektywistów aksjologicznych wyróżnić grupę tych, co twierdzą, że wszelkie wartości są niezależne w swym bycie od wszelkiego podmiotu, że więc istnieją, ale nigdy nie miały momentu swego zaistnienia. Tu mieści się Hartmannowskie przekonanie, że wartość ma być idealny, obiektywny byt w sobie (s. 15). A na przeciwnym biegunie mieści się antropologiczne pytanie, czy wytworzyłyby się w ogóle wartości, gdyby życie

<sup>1</sup> S. Tomala, *Wartość a zagadnienie kultury*. „Miesięcznik Literacki” 1971, nr 1, s. 138.

<sup>2</sup> W. Tatarkiewicz, *Spór obiektywizmu i subiektywizmu w estetyce*. „Kultura i Społeczeństwo” 1970, nr 1.

ludzkie nie było kruche<sup>3</sup>. Przecież nawet u Ingardena można spotkać sceptyczne zdanie: „Jest możliwe, że jakości autonomiczne i bezwzględnie wartościowe w rzeczywistości nie istnieją, potrzebne jest jednak ich pojęcie jako pojęcie graniczne”<sup>4</sup>. Graff z tej komplikacji zdaje sobie sprawę (s. 10—11), chociaż ujmuje ją od innej strony.

W innym miejscu (s. 23) Graff rozdziera Schelerowską spójność obiektywności i ponadczasowości, ale pytamy, czy rzeczywiście ocala obiektywność wartości, tzn. istotową niepodmiotowość wartości. Na użytek tego pytania zbudujemy opozycję natury i kultury, przyjąwszy, że przez kulturę będziemy tu rozumieli sferę subiektywności stworzoną przez obiektywnie istniejący podmiot — ludzkość. Wartość jako jedna z historycznie zmiennych treści kultury okazałaby wtedy także swą podstawową subiektywność, gdyż w niej się odbija — powiedzmy za Kantem — twarz człowieka. I jeśli mam trochę bodaj słuszności w swojej uwadze (opartej zresztą na przypuszczeniu, że subiektywność może być stopniowana), to jednak Graff w tym miejscu jakby nie dostrzega możliwości antyobiektywistycznych konsekwencji swej krytyki Schelera, choć sam deklaruje tendencje obiektywizujące. Jest tak, jakby Graff — komentując i interpretując Schelera — mówił o obiektywnych właściwościach tego, co istotowo subiektywne (s. 23). U samego Schelera sprzeczność ta oczywiście nie występuje. To dopiero nie licząca się z Schelerowską wizją rzeczywistości interpretacja jego koncepcji metateoretycznej czyni z jego programu etyki materialnej — absurd, tj. jawny fałsz. A wiadomo: „*Ab absurdo sequitur quodlibet*”.

Czy relatywizm aksjologiczny jest zarazem subiektywizmem aksjologicznym? Relatywista powie np., że wartość istnieje dla tego, kto angażuje się w odpowiedź na jej apelatyność, a nie istnieje dla tego, kto o niej nie wie. Ale określenie „istnieje dla” nie musi oznaczać „jest stwarzana przez”. Relatywista nie musi mówić tu, że wartość jest stwarzana i utrzymywana w istnieniu przez to, że ktoś o niej wie i na nią odpowiada. „W istnieje dla *x*-a” może znaczyć tyle co „*x* wie, że *W* istnieje”. Nie tylko drogowskaz jako drogowskaz istnieje dla woźnicy (jeżeli woźnica umie czytać), a nie istnieje dla tego, kto nie wie, co to drogowskaz (dałoby się mówić o interferencji ontologii i semantyki), ale także np. dla człowieka średniowiecza nie istniały bakterie, promieniotwórczość, Ameryka, chociaż dla nas ich istnienie jest już obiektywne i nie związane z funkcją semantyczną jak istnienie drogowskazu. „Istnieje dla” może też oznaczać „jest uznawane przez”, „jest szanowane przez”, „jest respektowane przez” — i tego przecież znaczenia używamy, mówiąc o kimś, że dlań nie istnieje nic świętego.

Graff w toku niepotrzebnego wybraniania subiektywności przed jej rozumieniem jako dowolności sięga aż po argument, który by wypadło nazwać obiektywnością subiektywnego, bo pisze: „Jakiś stan rzeczy sprawia komuś satysfakcję albo jej nie sprawia; jest to fakt, od którego nie ma odwołania [...]” (s. 84). Przypomina się zdanie Lema: „Zgwałcić sztuką nikogo się nie da — zachwycamy się nią, jeśli godzimy się być zachwyceni”<sup>5</sup>. Chociaż u Lema otwarta jest właściwie „woluntarystyczna” furtka. To rozumienie subiektywnego jako dowolnego wyraźnie Graffa kusi, więc się przed nim gęsto opęda. Zapewnia, że np. stanowisko ascetów dyktowane było nie przez kaprys czy przekorę, ale przez światopogląd i przez autentyczne przeżycia i potrzeby duchowe (indywidualne i społeczne; s. 118). Tylko że wszystkie wyliczone przezeń

<sup>3</sup> Zob. A. Grzegorzczak, *Zagrożenie istnienia. (Dramat jednoosobowy w czterech odsłonach)*. „Znak” 1970, nr 11, s. 1436.

<sup>4</sup> R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*. Kraków 1966, s. 130.

<sup>5</sup> S. Lem, *Wysoki Zamek*. Warszawa 1968, s. 165.

wyznaczniki zachowań są natury subiektywnej, są to motywy zachowań. Zresztą Graff dalej zaraz sam powie, że subiektywny to wywodzący się z ludzkich potrzeb, a nie „dowolnie wymyślony”, nie „dowolny ani kapryśny”, nie „arbitralny”, nie będący „ekspresją indywidualnego kaprysu” (powtarzam te słowa-synonimy tylko po to, by wskazać, jak lubi się powtarzać Graff). Podobnie zbędnie Graff nas przekonuje, że umowne to nie znaczy dowolne, bo... umowa obowiązuje (s. 82). Wiemy to bez przekonywania, które razi nas m. in. z tego powodu, że na nim Graff — niesłusznie — wspiera rzekomą odmiennność swego stanowiska od stanowiska subiektywistów.

Autor mówi (s. 7), że metodologiczna różnica między historyzmem a fenomenologią prowadzi — w sferze charakterystyki przedmiotu aksjologii — do różnicy między subiektywizmem a obiektywizmem (autor nie wyklucza częściowej słuszności obu stanowisk, które przecież nie mówią o tym samym przedmiocie). Historyzm prowadzi do wyjaśnień przyczynowo-genetycznych, fenomenologia — do opisu struktur znaczeniowych, do wyjaśnień analityczno-interpretacyjnych. Różnica między tymi stanowiskami wiedzie także do różnicy między relatywizmem a absolutyzmem aksjologicznym, co zresztą ze słów Graffa wprost wynika. Przy czym z samego tylko odsłanianego przez metodę historyczną pluralizmu i wariabilizmu aksjologicznego nie musi wynikać w sposób nieuchronny subiektywizm aksjologiczny, tylko może im towarzyszyć, ale (wbrew temu, co czytamy na s. 7) ten, kto mówi o przedmiotach idealnych, nie może (w odróżnieniu bodaj od „intencjonalisty”) mówić o ich zmienności, nawet o zmienności immanentnej i „samoczynnej”. Zderzamy się tu z trudnościami pogodzenia „kłopotów z istnieniem” ze społecznym i indywidualnym aspektem osoby, czego aksjologia wyminąć nie może.

Kiedy stykamy się z Hartmannowską czy Schelerowską teorią wartości, przypomina się słynna metafora Kanta, z którym polemizując Scheler kształtował swą etykę. Metafora ta przypomina się, a zarazem upomina się o przekształcenie, jeśli ma służyć wyobrażeniu wyznaczanego przez fenomenologów stosunku między sferą wartości a człowiekiem: sfera wartości unosi się ponad przemijającą w dziejach ludzkością niby niebo gwiaździste, jak ono niezależna od tego, jaką jego część (stronę) widzi (i czy widzi w ogóle) jakaś część ludzkości<sup>6</sup>. Kto — jak Hartmann (s. 17) — uzna absolutność każdej z wartości, ten chyba już nie może mówić o hierarchii wartości (Hartmann to jednak robi; s. 18), bo cóż by mogła znaczyć — hierarchia absolutów. Hierarchizowanie to rodzaj ustalania relacji wzajemnej między elementami hierarchii<sup>7</sup>. Sprawdzę, czy nie popełniam błędu ekwiwokacji: Graff pisze, że aprioryczność wartości jest dla Hartmanna ugruntowana na jej obiektywności (s. 16), a obiektywność — na absolutności (s. 17), więc terminy „aprioryczny” i „absolutny” nie są w tym tekście użyte synonimicznie, a gdyby przez absolutność rozumieć od

<sup>6</sup> Zob. M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa 1970, s. 19: „[idee platońskiej] miały gwarantować odwieczność i powszechność świata wartości. Znane jest w tej sprawie stanowisko Mikołaja Hartmanna. U nas Bogdan Nawroczyński w roku 1947 pisał: »Jak niebo gwiazdne nad ziemią — tak świat wartości absolutnych unosi się nad światem wartości związanych«. Nie są one związane z żadnym nosicielem, są »samym tylko walorem«”.

<sup>7</sup> Na prawach dygresji wtrąćmy, że nie może mieć racji Graff, kiedy tendencje (postawy): hierarchizacyjną i „empiryczno-sceptyczną”, wyróżnione w marksizmie, nazywa niesprzecznymi (s. 12, przypis 6). Przecież tę pierwszą tendencję określa jako absolutystyczną (s. 14), więc ona musi stać w sprzeczności z drugą, śledzącą historyczną zmienność wartości. Sprzeczność zasadnicza nie ulega tu zniesieniu nawet przy podkreślaniu różnopłaszczyznowości funkcjonowania obu tych tendencji.

biedy kompletność<sup>8</sup>, to znów tak rozumiana absolutność nie mogłaby się stać fundamentem obiektywności.

Zatem pozostaje przyjęcie — jako opozycyjnej pary terminów — terminów „absolutny” i „relatywny”, a wtedy moja uwaga o niemożności hierarchizowania jest słuszna. Powstanie też nowa trudność, bo mnogość nie może być pozbawiona momentu relacyjnego, a wartości są przecież mnogie. Wyjściem mogłoby być uznanie absolutności sfery wartości w odniesieniu do sfer innych, bo wtedy dałoby się wyjaśnić to jakby niekonsekwentne stanowisko Hartmanna jako przyjęcie niesubiektywizującej relatywności (a nie relatywizacji) międzybytowej, czy też — mówiąc językiem Hartmanna — jako przyjęcie relacjonalności. I wtedy bodaj trochę tłumaczyłoby się to przykładowe „zdumiewające twierdzenie ogólne” o cechach „wyższej zasady” (s. 18).

Kiedy Hartmann mówi, że wartości poszczególne są odmianami wartościowości (s. 14), to mówi według tego schematu, według którego Platon (*Prawa*, 963 C) utrzymuje, że cnoty szczegółowe są postaciami cnoty w sensie ogólnym i podstawowym. Jest to naturalnie inny schemat niż ten, według którego Platon (*Prawa*, 966 A) mówi, że piękno i dobro są czymś jednym, i inny niż ten scholastyczny, według którego byty poszczególne partycypują w Bycie. Śledzę terminy Hartmannowskie: człowiek może się przyczynić do stworzenia materii wartości, czyli do realizacji wartości w bycie (do uczynienia konkretnych dobrami; s. 15, 17). Wartość ma tu niemal cechy logosu, realizacja wartości w bycie konkretnym jest niemal wcieleniem logosu. Analogię tę podtrzymuje traktowanie wartości jako zasady idealnej (zatem nieziennej, wiekuistej), mającej w odniesieniu do sfery rzeczywistości moc normującego postulat (wezwania).

Czyżbym się więc zgadzał z Graffem w krytyce Hartmannowskiego konstrukt teoretycznego? Nie, nie zgadzam się w ocenie generalnej, że ten konstrukt intelektualny to „całość o znaczeniu raczej historycznym niż teoretycznym” (s. 19), skoro przecież daje się dopuścić myśl, że „wszystko to prawda”, niechby nawet tylko „prawda w stosunku do naszej kultury i epoki” (s. 19). Osiągnięcie i takiej prawdy wydaje się nie do pogardzenia, jest ważnym wkładem do procesu ludzkiego samookreślenia, bo przecież nim w gruncie rzeczy jest to zaciekle badanie przez nas sfer bytów realnych, idealnych, intencjonalnych, bytów koniecznych i możliwych itp. Nie są to więc „żadne wyniki” (s. 12; podkreśl. S. D.). Jeśli są to porażki metodologiczne, to jednak porażki instruktywne metodologicznie i wcale nie całkiem chybione poznawczo — książce tu omawianej można tylko współczuć, że nie jest porażką podobnego formatu. A ubocznie wtrąćmy, że Graff zwalczający „spostreżenie emocjonalne” (intuicję) jako instrument poznawczy — sam opiera swą generalną dezaprobatę dla koncepcji Hartmanna na... nieodpartym „uczuciu” (tj. na ogólnym wrażeniu; s. 19).

Graff zwraca przeciw Hartmannowi zarzut błędnego koła w rozumowaniu, bo pisze: „poprzez dobra mamy dostęp do zasad, a [...] zasady określają, co jest [...] dobre [...]” (s. 18). Podobnie można by uznać za nierozstrzygalny dylemat: „jedynie poprzez przedmioty barwne (czy: wielkie) mamy dostęp do barw (czy: wielkości), a wprzód trzeba mieć pojęcie barwy (czy: wielkości), by móc jakąś rzecz uznać za barwną (czy: wielką)”. Prawda, że w podobnie zbudowane zdania wpisujemy podstawowy spór między racjonalizmem a empiryzmem oraz między aprioryzmem a aposterioryzmem epistemologicznym, ale epistemologia dysponuje również inwen-

<sup>8</sup> Zob. M. K o w a l e w s k i, *Logika*. Poznań 1959, s. 361.

tarzem argumentów umożliwiającym zajmowanie stanowiska w tym sporze. Graff upomina się o kryterium, o poznawczy punkt zaczepienia. Tam gdzie Hartmann widzi wyjaśnienie (intuicja), Graff widzi nadal metodologiczną niewiadomą, gdyż teoria naukowa nie może operować kryterium „sposobu emocjonalnego”. Katalog wartości nie może być konstrukcją arbitralną, stanowiącą wynik indywidualnej i osobistej decyzji. Tylko z tego nie musi wynikać, że pojęcie naukowości ma ostrość brzytwy ani że naukowość jest koniecznym (czy może: jedynym) warunkiem wartościowości poznania. Liczę się ze stopniowalnością i heterogenicznością tego, co naukowe. Graffowa niezgoda z Hartmannem czy Schelerem to niezgoda na metodologię i ontologię fenomenologii, na kryterium oczywistości, na sposoby poznawania odmienne od metod myślenia dyskursywnego (doznanie, przeżycie), na zdanie w rodzaju: „Dostęp do świata wartości dany jest w doświadczeniu istotowym” (s. 20). I to ten antyfenomenologiczny sprzeciw podsunął Graffowi — paradoksalną na tle tradycyjnej terminologii aksjologicznej — teorię obiektywności zmiennego świata wartości (s. 23).

Tylko że Graffa trzeba spytać, czy — w ramach krytyki immanentyzującej — lojalne jest wobec fenomenologii, a także w ogóle wobec obiektywizmu aksjologicznego wiązanie ich z jednostkowym podmiotem i jego przeżyciami, tj. wiązanie z psychologizmem, subiektywizmem i indywidualizmem (s. 69—75). A gdyby to miała być krytyka z zewnątrz — powinna to być krytyka bardziej wprost.

Trudne do bodaj terminologicznej asymilacji jest orzeczenie (Hartmann) jednocześnie, że punktem wyjścia koncepcji jest „empiryczny kontakt z ludzkim światem wartości w całym historycznym i kulturowym bogactwie” i że odkrywanie wartości dokonuje się przez aprioryczny (i, jak chce Graff, arbitralny) kontakt z nimi (s. 15). Co to znaczy „ludzki świat wartości”, skoro dla Hartmanna wartości bytują idealnie i obiektywnie, tj. pozaludzko. Może chodzi o ludzkie realizacje wartości, tj. o dobra? Znaczyłyby to, że w empirycznym kontakcie z dobrami intuicją odkrywa się istnienie ich „sedna”: wartości. Lecz nadal nie będzie pełnej niezależności gnozeologicznej od empirii, ani uprzedniości w stosunku do empirii. Nie ma więc — przynajmniej w tym znaczeniu — aprioryzmu. Mielibyśmy chyba jednak aprioryczność ontologiczną wartości (wynikającą z obiektywności wartości) bez aprioryczności gnozeologicznej, czyli bez zmiany płaszczyzny rozważań.

Kiedy Hartmann mówi, że ilościowe określenia nie odnoszą się do wartości, lecz dopiero do realizacji wartości, tj. dóbr (s. 14), to kojarzy się to z podobnym nieco w schemacie stanowiskiem współczesnej genologii, która dopiero do realizacji pisarskiej gatunku literackiego, a nie do samego gatunku literackiego (tj. nie do przedmiotu genologicznego, jak mówi S. Skwarczyńska), odnosi możliwość czynności wartościowania i oceniania.

Wykluczanie realnych dóbr ze świata wartości nie budzi zastrzeżeń, bo dobro (rzecz, zdarzenie) można uznać za wartościowe, ale nie za wartość. W dobru odnajdujemy wartość. Pewne rzeczy i zdarzenia rozpatrywane w aspekcie wartości ukazują się nam jako dobra. Lecz ta oczywistość, że dobra można rozpatrywać także w innych aspektach, uniemożliwia umieszczanie dóbr (w ich bytowej całości) w sferze wartości. I odwrotnie: każde dobro uczestniczy w świecie wartości swą jedną stroną, aspektywnie. Dobrze jest widzieć, że mówiąc tak, ciągle jeszcze nie przesądza się natury wartości, bo to mówienie byłoby niesprzeczne zarówno z tezą, że świat wartości jest akcydensem świata realnego, jak i z tezą, że świat wartości należy do innego porządku ontycznego niż świat realny. A dopiero tę otatnią tezę wypowiada Hartmann (s. 10). Zresztą Ingarden także. Jest to w gruncie rzeczy



wykluczanie świata wartości ze świata realnego, a nie *vice versa* (zob. s. 15). Scheler opisuje ten stan jako jakościową niezależność wartości od dóbr (s. 19). Pamiętajmy, że dopuszczany przez Hartmanna błąd odnosi się do orzeczeń o wartościowości dóbr, tj. orzeczeń o realizacji wartości (s. 16), a nie do orzeczeń o wartości.

Stanisław Dąbrowski

Michel Foucault, *ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR*. (Paris 1969). Gallimard, NRF, ss. 276, 12 nlb. „Bibliothèque des Sciences Humaines”.

Rozprawy są swoistym zjawiskiem kultury europejskiej, pojawiły się u jej początków, a przedmiotem ich stawało się stopniowo niemal wszystko, tylko nie one same; nikt przez czas długi nie rozprawiał o rozprawach jako takich, o rozprawianiu w ogólności, zanim nie sięgnął po ów temat francuski historyk i myśliciel, Michel Foucault. Trwające od kilkunastu lat badania, którymi objął trzy ostatnie fazy dziejów wiedzy (odrodzenie, klasycyzm i dobę współczesną), wykazują iście archeologiczną pasję tego uczonego, co niejako uzasadnia nazwę wynalezionej i stosowanej przez niego metody: „archeologia wiedzy”. Uzyskane dzięki tej metodzie odkrycia, opisy i rozbiory odsłaniają nowy kształt naszej najbliższej europejskiej przeszłości, odmienny całkiem od tego, który właściwy jest teraźniejszości; i nne przedmioty i nnej myśli zjawiają się przed nami podczas lektury prac Foucaulta, takich jak *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (1963) oraz *Les Mots et les choses. Archéologie des sciences humaines* (1966)<sup>1</sup>; teoretyczne podstawy i pozateoretyczne motywy własnych poszukiwań ukazuje jego *Archéologie du savoir*, w której dokonał metodologicznej rekapitulacji swoich prac wcześniejszych; lektura tej książki pozwala przeto lepiej wnikać w myśl Foucaulta i przeniknąć niektóre tajniki jego metody.

W zamierzeniu samego twórcy tej nowej metody zastosowanie jej w historii idei lub historii nauki, filozofii czy literatury ma dopomóc badaczom w zrewidowaniu dotychczasowego postępowania i uchronić ich od popełniania błędów typowych dla XIX-wiecznej humanistyki. Tradycyjna historiografia, sądzi Foucault, traktowała pozostałości przeszłości jako dokumenty, przez które mówią dawne wieki i w oparciu o które należy odtwarzać rzeczy minione; nie brała przy tym pod uwagę faktu, że owe „pomniki” często już to miały same inną wymowę niż ta, której nabierały wewnątrz rekonstruowanej całości, już to nie miały w ogóle natury słownej, która pozwalałaby im „przemawiać” w imieniu przeszłości. Dzisiaj natomiast historiografia, przemyślana na nowo przez młodych badaczy, stawia sobie całkowicie przeciwne zadanie: stara się traktować owe „pomniki przeszłości” jako autonomiczny i właściwy przedmiot badań; zamiast odczytywać z nich — niczym ze śladów — rzeczywistość, która je pozostawiła po sobie, próbuje gromadzić i porządkować, klasyfikować i systematyzować. W tym sensie do nauki o dziejach wstępuje z wolna nowy duch — duch archeologii; historycy, a wśród nich Foucault, zrywają — przynajmniej w intencjach — z interpretacją, poczynają zajmować się wyłącznie opisem.

---

<sup>1</sup> Zob. też M. Foucault: *Maladie mentale et personnalité*. Paris 1954; Raymond Rousset. Paris 1963.