

# Barbara Kotowa

---

## Wartościowanie w badaniach nad kulturą

---

Nowa Krytyka 2, 77-98

---

1992

Artykuł został 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.

**Barbara Kotowa**

## **Wartościowanie w badaniach nad kulturą**

Cel rozważań przedstawionych w niniejszym szkicu jest dwójaki. Po pierwsze, wyróżniam i charakteryzuję tutaj najbardziej typowe (w sensie stosowanej argumentacji) stanowiska, jakie w kwestii poglądów na rolę wartościowania w naukach humanistycznych zarysowują się w obrębie dwóch głównych, polemizujących ze sobą w tym względzie, orientacji badawczych: (1) scjentyistycznej oraz (2) antyscjentyistycznej. Po drugie, próbuję pokazać, iż aktualne wciąż pytanie o status poznawczy sądów wartościujących w naukach humanistycznych, rozpatrywane być może z innego jeszcze – niż przyjmowany najczęściej – punktu widzenia, mianowicie z uwagi na wchodzące w grę – na danym etapie historycznego rozwoju tej dziedziny wiedzy – jej (obiektywne) funkcje społeczne.

### **Wstęp**

W filozoficznej refleksji nad metodologiczną rolą sądów wartościujących (ocen) w humanistyce, która to refleksja w sposób świadomy i systematyczny uprawiana jest, jak wiadomo, dopiero od końca wieku XIX, ale która istotne swoje antecedencje ma już w epistemologii Hume'a, także oczywiście i w trzech „Krytykach” Kanta – zarysowują się wyraźnie (obecne do dzisiaj) dwie główne, polemizujące ze sobą tendencje czy orientacje, wywodzące się z przeciwstawnych epistemologicznie punktów widzenia: (1) scjentyistyczna i (2) antyscjentyistyczna. Pomijając mnóstwo różnicowań, jakie ujawniają się wewnątrz tych orientacji, gdy przyjrzeć się bliżej konkretnym sposobom ich artykulacji, przytoczę tylko na razie podstawową opozycję przeciwstawiającą scjentyistów antyscjentyistom. Dla tych pierwszych wartościowanie może być co najwyżej przedmiotem badań, mianowicie psychologicznych lub socjologicznych, w żadnej mierze zaś nie powinno wpływać na postępowanie naukowe, pod

groźbą destrukcji wiarygodności poznawczej jego rezultatów. Dla drugich natomiast, dla antyscjentystów, obecność wartościowania w owym postępowaniu jest nieunikniona lub nawet niezbędna metodologicznie. Obecność wartościowania w postępowaniu naukowym oznacza tu przy tym dwie sytuacje możliwe: (1) uzależnienie metody czy sposobu owego postępowania od wyników wartościowania, (2) występowanie wśród ustaleń merytorycznych postępowania naukowego sądów wartościujących. Scjentyzm wyklucza obydwie możliwości, antyscjentyzm dopuszcza lub postuluje przynajmniej pierwszą z nich.

Jak łatwo daje się to przewidzieć, konflikt między scjentyzmem i antyscjentyzmem najdobitniej ujawnia się wówczas, gdy w grę wchodzi – jako przedmiot rozważań – poznanie humanistyczne. Trzeba zresztą dodać, że do konfliktu tego nader często dochodzi głównie wówczas właśnie. Na pierwszy plan wysuwa się wtedy kwestia obecności sądów wartościujących wśród merytorycznych ustaleń badań humanistycznych. Scjentyści zakładają oczywiście całkowitą niemożność przysługiwania wiarygodności poznawczej takim sądom, co też wyraża postulowana powszechnie przez nich norma metodologiczna eliminacji wartościowań ze zbioru wyników owych badań, norma neutralizmu aksjologicznego. Wartościowania nie podlegają żadnej kwalifikacji z poznawczego punktu widzenia, jeśli tylko nie są one zamaskowanymi zeznaniami introspekcyjnymi.

Takiemu neutralizmowi aksjologicznemu, który można by nazwać przedmiotowym lub merytorycznym, towarzyszy u scjentyistów swoistego rodzaju metaneutralizm aksjologiczny, dotyczący już „piętra” metodologicznego. Występuje on w różnych wersjach. Najprostszą wersję reprezentuje bezrefleksyjne pomijanie faktu, że respektując choćby np. normę przedmiotowego neutralizmu aksjologicznego – tym samym wartościuje się przecież. Inną wersję reprezentuje psychologizm: to prawda, że kiedy eliminuje się wartościowanie ze zbioru wyników poznawczych, to tym samym dokonuje się wartościowania na „piętrze” metodologicznym, ale owo metawartościowanie jest tylko dyrektywnym stosowaniem opisowej psychologii badań naukowych (klasycznym przedstawicielem takiego stanowiska jest J. St. Mill). Z tą drugą wersją krzyżuje się trzecia, według której wartościowaniom poznawczym przysługuje status specjalny – tak, że np. wartościowania oparte na normie przedmiotowego neutralizmu aksjologicznego są, wyjątkowo, wiarygodne poznawczo.

W programach badań humanistycznych związanych z orientacją antyscjentystyczną sytuacja przedstawia się przeciwnie. Przeciwnieństwo owo może być bardziej lub mniej radykalne. Bardziej radykalne jest ono wówczas, gdy wszelkim sądom wartościującym, w tym – z poziomu przed-

miotowego i metapoziomu, przypisuje się określony status poznawczy; może on być pozytywny bądź negatywny – w zależności od odpowiednio przewidywanych warunków ich prawomocności. Tak więc antyscjentyzm, przeciwstawiający się normie neutralizmu aksjologicznego na obydwu jej poziomach, nie tylko traktuje humanistyczne twierdzenia wartościujące na równi z twierdzeniami opisowymi, ale – co więcej – ich prawo obywatelstwa w naukach humanistycznych (naukach o kulturze) opiera się na odpowiednich wartościowaniach z „piętra” metodologicznego, które gwarantują wiarygodność poznania humanistycznego.

Jak zauważyłam już, antyscjentyzm może również postulat powyższy pojmować w postaci bardziej umiarkowanej. Ta jego wersja domaga się obecności wartościowań tylko na poziomie czysto metodologicznym: wartościowanie miałyby być niezbędne dla humanistyki na tym tylko poziomie, natomiast same w sobie jej ustalenia merytoryczne mogą (lub nawet powinny) spełniać wymóg neutralizmu aksjologicznego.

Poczynione dotąd ustalenia wymagają jednak – dla uniknięcia ewentualnych nieporozumień – pewnego komentarza. Otóż zaznaczyć pragnę, iż używając tutaj terminów „scjentyistyczny” czy „antyscjentyistyczny” dla określenia dwóch przeciwstawnych sobie punktów widzenia na wiarygodność poznawczą nauki, a w konsekwencji – rolę metodologiczną sądów wartościujących w humanistyce, nawiązuję do niektórych tylko intuicji znaczeniowych, jakie powszechnie z terminami tymi się łączy. Oba one funkcjonują, jak wiadomo, jako pochodne nazw oznaczających – mówiąc najogólniej – dwa różne sposoby filozoficznego ustosunkowywania się do fenomenu nauki czy naukowości, dwa więc opozycyjne nurty w filozoficznej refleksji nad poznaniem naukowym. Nie wdając się tutaj, zgodnie ze swą zapowiedzią wstępną, w szczegółową analizę dzielących je różnicowań, a także – ich różnicowań wewnętrznych (dotyczy to w pierwszym rzędzie scjentyzmu, o którym Jan Woleński mówi, iż „jest krytykowany za wszystko, co sprawia, że funkcjonuje obecnie przede wszystkim jako epitet, a nie termin opisowy”,<sup>1</sup>)<sup>2</sup> rozwijać będę w dalszym ciągu swą następującą tezę podstawową. Scjentyistyczna nobilitacja

<sup>1</sup> J. Woleński: Umiarkowana obrona scjentyzmu. „Studia Filozoficzne” 1986 nr 9.

<sup>2</sup> Na temat scjentyzmu i antyscjentyzmu wypowiedzieli się w ostatnich latach m.in.: J. Kmita („Scjentyzm i antyscjentyzm”. [w:] Poznanie, umysł, kultura. Pod red. Z. Cackowskiego. Lublin 1982); S. Amsterlamski („Kryzys scjentyzmu”. [w:] Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych. Pod. red. S. Nowaka. Warszawa 1984); M. J. Siemek: „Nauka” i „naukowość” jako ideologiczna kategoria filozofii”. „Studia Filozoficzne” 1986 nr 9).

postępowania naukowego, nobilitacja nauki oraz przeciwstawna jej antyscjentystyczna nobilitacja pewnych przynajmniej obszarów poznania pozanaukowego (w rozumieniu scjentystycznym) – dadzą się, w gruncie rzeczy, zredukować do odpowiednio przeciwstawnych sposobów traktowania roli metodologicznej wartościowania. Teza moja uwzględnia wyłączenie wyobrażenia subiektywne rzeczników obydwu orientacji. Łatwo bowiem można zauważyć, iż dzieli je właśnie tylko sposób wartościowania. Negujący jego rolę metodologiczną rzecznicy scjentyzmu opierają się mimo to, w sposób szczególnie uderzający, na wartościowaniu wywodzącym się z oświeceniowo-comte'owskiej wiary w postęp, rozumiany jako coraz to doskonalsza, naukowa organizacja społecznego świata. Wszelkie tedy idee scjentyzmu podporządkowane są tej ich wartości naczelnej. W postulowanym przez nich modelu racjonalności poznawczej nie ma miejsca na jakiegokolwiek elementy uznane przez nich za pozanaukowe, elementy nie funkcjonujące jakoby „naukotwórczo”, nie ma więc miejsca na sądy wartościujące; rozstrzyga o tym – rzecz paradoksalna – nie co innego, lecz właśnie wartościowanie oświeceniowo-comte'owskiego światopoglądu.

Warto przypomnieć jeszcze, że jednym z ważniejszych źródeł inspirujących niewątpliwie scjentystyczny model nauki, naukowego poznania z jego centralną normą merytorycznego neutralizmu aksjologicznego, ekstrapolowanego także na sferę metodologii – był system teoriopoznawczy Kanta, w szczególności kantowska dychotomia rozumu teoretycznego i praktycznego. To, co w metodologicznym sporze scjentyistów z antyscjentystami wyeksponowane zostało jako dychotomia „faktu i wartości” czy „opisu i oceny”, koresponduje z przeprowadzoną przez autora trzech „Krytyk” dystynkcją pomiędzy dwiema sferami ludzkiej aktywności myślowej, czy też dokładniej – mówiąc po kantowsku – dwoma rodzajami użytku, jaki czynimy z naszego rozumu: (1) użytku czysto teoretycznego oraz (2) „użytku” praktycznego. O ile w ramach pierwszego sposobu użytkowania rozum zajmował się przedmiotami samej jedynie władzy poznania, a jego krytyka w odniesieniu do tego „użytku” dotyczyła właściwie tylko *c z y s t e j* władzy poznawczej, o tyle z praktycznym użytkowaniem rozum ma się już całkiem inaczej: w nim ustala rozum motywy, jakie powinny determinować wolę<sup>3</sup>. W ramach kantowskiej koncepcji epistemologii wartościowanie nie uczestniczy jako uprawnione źródło poznania; poznanie bowiem rozgrywa się zawsze w sferze całkowicie pod względem aksjologicznym neutralnej: na poziomie

<sup>3</sup> Por. I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa 1984, s. 25.

„czystego” rozumu teoretycznego, dla którego „materiałem” badawczym są „dane” ze świata zjawisk. Wartościowanie pojawia się dopiero wtedy, gdy „czysty” rozum zaczyna funkcjonować w swym wymiarze „praktycznym”, kiedy – poprzez przywołanie pojęć „(bezwzględnego) dobra i zła” jako przedmiotów jego badań – funkcjonowanie to odnosi się do świata „powinności”. Rozum teoretyczny ani nie ukierunkowuje naszego postępowania, ani też świata wartości moralnych; sfera moralnego działania nie wpływa w żaden sposób na przebieg procesów poznawczych i charakteru uzyskiwanych efektów. Dodajmy jeszcze, że kantowski neutralizm aksjologiczny, obowiązujący sferę poznania naukowego – jeśli tak zinterpretujemy oddzielenie postawy „czysto” teoretycznej od postawy praktycznej – odnosi się w gruncie rzeczy do postępowania badawczego przyrodników. Ten bowiem rodzaj poznania naukowego uczynił Kant przedmiotem pozytywnej waloryzacji światopoglądowej, nadając mu przy tym status poznania epistemologicznie uprzywilejowanego.

#### **Neutralizm i minimalizm aksjologiczny**

Wspólne dla całego scjentyistycznego nurtu przekonanie o pozapoznawczym charakterze twierdzeń wartościujących i konieczności respektowania w badaniach nad kulturą normy neutralizmu aksjologicznego (na obydwu jej poziomach) odmawiającej owym twierdzeniom miejsca w nauce – bywało nader różnie artykułowane w ramach poszczególnych, historycznych odmian tego nurtu. Przywołajmy najbardziej typowe – w sensie stosowanej argumentacji – stanowiska.

(1) *Scjentyzm pozytywistyczny*. Mianem tym określam każde takie stanowisko w kwestii ocen, w ramach którego zakłada się, że niezbędnym warunkiem tego, aby dana wypowiedź stwierdzała cokolwiek o rzeczywistości, jest możliwość przełożenia jej na zbiór zdań obserwacyjnych odnoszących się do obserwowalnych, fizycznych stanów rzeczy bądź do tak zwanych „bezpośrednich danych”. Scjentyzm pozytywistyczny występować może w dwóch postaciach: emotywniej i psychologicznej. Emotywiści głoszą, że wypowiedzi wartościujące wyrażają jedynie pewne stany emocjonalne podmiotu, są sui generis ekspresyjnymi symptomami odpowiednich przeżyć aprobaty bądź dezaprobaty; i tak, jak różnego rodzaju zwroty wykrzyknikowe, do których można je porównać – nie konstatają żadnych faktów dotyczących rzeczywistości, pełnią jedynie funkcję emotywną<sup>4</sup>. Stanowisko to, powołujące się na D. Hume’a jako

<sup>4</sup> Zob. w tej kwestii Z. Najder: *Wartości i oceny*. Warszawa 1971; także M. Przełęcki: *Racjonalność w dziedzinie wartościowań*. „*Studia Filozoficzne*” 1983 nr 5 - 6.

na swego promotora, reprezentatywne jest, jak wiadomo, dla licznych wariantów filozofii pozytywistycznej i neopoztywistycznej.

Zwolennicy psychologicznej postaci scjentyzmu pozytywistycznego przyznają wprawdzie – w przeciwieństwie do emotywistów – twierdzeniom wartościującym sens opisowy, traktując je jako zdania równoważne pewnym zdaniom psychologicznym o przeżyciach czy postawach osób je wypowiadających, ale nie czynią tego faktu warunkiem wystarczającym dla włączenia ich do nauki. Mogą one być przydatne co najwyżej jako „material” nadający się do wykorzystania w celach poznawczych na terenie psychologii czy dyscyplin jej pokrewnych.

(2) „Scjentyzujący” antynaturalizm (metodologiczny). Tak można by nazwać ten nurt w obrębie orientacji generalnie antyscjentyzycznej (za taką bowiem uważany jest antynaturalizm metodologiczny), którego przedstawiciele – opowiadając się w zasadniczych kwestiach metodologicznych (takich jak rodzaj preferowanego doświadczenia, delimitacja przedmiotu badań czy sposobów porządkowania twierdzeń w naukach o kulturze) po stronie antynaturalizmu metodologicznego (czy szerzej – antyscjentyzmu) – zachowują jednocześnie pewne rygory (w osłabionej wprawdzie postaci) scjentyzycznego modelu nauki, scjentyzycznego pojmowania „naukowości”. Przypadek taki reprezentuje fenomenologia, zwłaszcza w jej wariacie ingardenowskim. Jeżeli przyjąć, że stosunek tej koncepcji filozoficznej do sądów wartościujących stanowi jeden z istotnych czynników zbliżających ją – silniej od innych antynaturalistycznie zorientowanych programów badawczych – do scjentyzmu, to ingardenowski wariant tej koncepcji uznać można z pewnością za najbardziej radykalne jej skrzydło.

Warto przypomnieć w tym miejscu, iż ten „scjentyzujący” charakter rozważanej koncepcji stanowi oczywisty rezultat przyjęcia odpowiednich przesłanek filozoficznych. Wspólny dla wszystkich antynaturalistycznych programów metodologicznych humanistyki spod znaku niemieckiej *Philosophie der Geisteswissenschaften* punkt wyjścia: idea nieefektywności poznawczej humanistyki pozytywistycznej – na gruncie fenomenologii – wchodzi również w rachubę, ale odwołuje się do przesłanek specyficznych. Założony przez Husserla szczególny rodzaj doświadczenia, legitymizującego poznawczy walor absolutny „intuicji ejdetycznej”, posiada w pewnym tylko stopniu swój odpowiednik w antynaturalistycznej procedurze poznania „rozumiejącego”. Twórcy fenomenologii chodziło bowiem o coś znacznie więcej niż klasycznemu antynaturalizmowi niemieckiemu. Hus-

serl chciał znaleźć inne – od pozytywistycznych – źródła poznania swowych cech rzeczywistości kulturowej („duchowej”). Intuicja ejdetyczna jako taki rodzaj doświadczenia, które umożliwiłoby w trybie „naocznym” bezpośredni dostęp poznawczy do „istoty”, do zawartości idei aktualizowanych w postaci rozmaitego typu obiektów, w szczególności kulturowych, miała służyć przede wszystkim realizacji naczelnego postulatu filozofii fenomenologicznej: zbudowaniu bezzałożeniowej, „przednaukowej”, bezwzględnie obowiązującej i uniwersalnej – teorii poznania. Niejako „przy okazji” tylko ten, proponowany przez fenomenologów fundament badań naukowych, obejmujący zasięgiem swoim wszelkiego rodzaju obiekty „uobecniające się” naszej świadomości, okazał się ważny (w swoich konsekwencjach metodologicznych) także dla poznawania obiektów kulturowych.

Istnieje też jeszcze inny rodzaj powiązania „scjentyzujących” rysów fenomenologii z intuicją ejdetyczną. Otóż chodzi o to, że stanowiąc podstawę – dzięki zastosowaniu fenomenologicznej epoki – uchwycenia istoty poddawanych zabiegom poznawczym obiektów, w szczególności zjawisk kulturowych, intuicja ta ma dawać gwarancję uzyskiwania wiedzy prawomocnej i nieodwoływalnej – także i w tym sensie, że przysługiwałby jej charakter ponadindywidualny oraz ponadczasowy. Byłaby to więc wiedza obiektywnie ważna i ponadhistorycznie obowiązująca. Właśnie ten moment, jak można przypuszczać, ma decydujące znaczenie dla postulowanej możliwości urzeczywistnienia ideału filozofii jako „nauki ścisłej”. W tym też punkcie przeciwstawił Husserl swój absolutystyczny program poznania tzw. filozofii światopoglądowej, reprezentowanej najpełniej, jego zdaniem, przez Diltheyowską „filozofię życia”. Można sądzić, że koncepcja intuicji ejdetycznej jeszcze radykalniej odróżnia – z punktu widzenia rozpatrywanej tu kwestii centralnej – fenomenologię od większości antynaturalistycznych orientacji, silniej wpływa na jej „scjentyzujący” charakter za pośrednictwem swych implikacji ogólnie kwestionujących epistemologicznie uprawomocniający walor filozofii światopoglądowej, niż za pośrednictwem implikowanej przez tę koncepcję nieufności do poszczególnych sądów wartościujących. Nieufność owa stanowi tylko jedną z konsekwencji przeciwstawienia podstaw poznania światopoglądowi. Wartościowanie nie powinno, w myśl tej konsekwencji, ingerować w przebieg czynności poznawczych, ponieważ aksjologiczny neutralizm procesów poznawczych został przesądzony przez nadanie sferze poznania pełnej autonomii względem światopoglądu.

Ta husserlowska próba „oddzielenia” nauki od światopoglądu została w sposób najbardziej radykalny podjęta w ingardenowskiej wersji



tej koncepcji, najdokładniej zaś w postulowanym przez Ingardena programie badań nad sztuką. Okolicznością dodatkowo sprzyjającą rozwinęciu husserlowskiego postulatu przez polskiego fenomenologa okazał się fakt, iż – w wyniku jego niezgody na późniejszy transcendentalizm autora „Medytacji Kartezjańskich” – filozof polski ograniczył sferę intencjonalności (obejmującej, wedle tego transcendentalizmu, cały świat zwany realnym) wyłącznie do zjawisk, które zinterpretować dają się jako symboliczno-kulturowe<sup>5</sup>.

Zobaczmy tedy, jak przejawia się nieufność do poznawczej wiarygodności ocen. minimalizm aksjologiczny autora „Das literarische Kunstwerk” w jego programie badań nad sztuką, w szczególności, nad dziełem sztuki literackiej, gdyż temu właśnie spośród innych obiektów kulturowych poświęcił on najwięcej uwagi.

Niewątpliwie najistotniejszy dla obchodzącej nas tu sprawy jest fakt odróżnienia przez Ingardena dzieła sztuki od jego estetycznych konkretyzacji. W odniesieniu do samego dzieła, tak jak prezentuje się ono w swej schematycznej postaci, nie zakłada się, w ramach tej koncepcji, żadnych wartościowań; jako schemat – dzieło sztuki jest całkowicie neutralne aksjologicznie. Nie przewiduje się również żadnych wartościowań w związku z historycznym szeregowaniem dzieł.

Zauważmy przy okazji, iż gdyby rygorystycznie respektować w praktyce badawczej ingardenowską normę dotyczącą wartościowania, metodologiczną konsekwencją tej sytuacji dla historii sztuki, historii literatury w szczególności, byłaby, najkrócej mówiąc, „historia dzieła sztuki bez aksjologii”. Nie wchodzi tu bowiem w grę ani porządek aksjologiczny (kolejność dzieł nie wyraża tutaj, jak to ma miejsce np. u Rickerta, narastania jakiejś wartości), ani też porządek nomonologiczny: dzieła-schematy (ich typy) nie mogą być zestawiane na zasadzie łączących je w specyficznie jednostkowy sposób związków przyczynowo-skutkowych. Nie działają tu również żadne prawidłowości determinujące w taki to a nie inny sposób zestawianie owych dzieł-schematów (ich typów). Przedmiotowej normie neutralizmu aksjologicznego służyć ma u Ingardena odpowiednia postawa samego badacza: aby mógł on „uchwycić” dzieło-schemat w jego naturalnej aksjologicznie postaci, „uchwycić” więc neutralny aksjologicznie szkielet tego dzieła, czyli te istotne jego własności, które charakteryzują się pełną niezależnością od jego estetycznego „przeżywania”

<sup>5</sup> W rozumieniu społeczno-regulacyjnej kultury, której podstawowe założenia przyjmują w niniejszym szkicu. Szkic tej koncepcji zawiera m.in. praca J. Kmity: *Kultura i poznanie*. Warszawa 1985, rozdz. II.

- winien przyjąć postawę przedestetyczno-badawczą. Chodzi zatem o postawę, w ramach której badacz nie komunikuje w żaden sposób swego stanowiska (aprobatywnego czy dezaprobatywnego) do tego, co - w postaci określonego stanu rzeczy - funkcjonuje społecznie jako wartość pozytywna bądź negatywna. Nastawienie przedestetyczno-badawcze umożliwia - w przekonaniu Ingardena - potraktowanie dzieła sztuki jako „tworu nie ukwalifikowanego in concreto wartościowo pod żadnym względem”, pozwala na wykrzycie - powtórzmy - tego niezmiennego, neutralnego aksjologicznie szkieletu, który dopiero w poszczególnych swoich estetycznych konkretyzacjach „zostaje niejako ubrany w ciało różnych jakości nie występujących w samym dziele jako właśnie w takim szkielecie, a jedynie potencjalnie wyznaczonych”<sup>6</sup>. Dodajmy jeszcze, że dopiero tę wypełnioną, „ukwalifikowaną” aksjologicznie postać dzieła, jaką jest estetyczna jego konkretyzacja (w sensie wytworu), czyni Ingarden przedmiotem wartościowania; pojawia się ono zatem jako metodologicznie niezbędny składnik procesu poznawania estetycznej konkretyzacji dzieła i to pojawia się w dwojakim sensie: (1) jako ocena wartości estetycznej przysługującej (potencjalnie) samemu dziełu oraz (2) jako ocena wartości estetycznej realizującej się w toku konkretyzacji<sup>7</sup>.

Pogląd Ingardena na rolę wartościowania w praktyce badawczej humanistów przypomina do pewnego stopnia stanowisko, jakie zajmował Max Weber. Przyjrzyjmy się zatem teraz jego wersji antynaturalistycznego minimalizmu aksjologicznego.

Ideę, patronującą postawie niemieckiego socjologa wobec wartościowania w naukach o kulturze, wyraził w swoim czasie Arnold Hirsch mówiąc, „iż nauki o kulturze w ujęciu Webera rozpoznają wartości, ale same

<sup>6</sup> R. Ingarden: *Studia z estetyki*. Warszawa 1966, T. I, s. 164.

<sup>7</sup> Podkreślić należy, iż stanowisko, które nazywam tutaj aksjologicznym minimalizmem poznawczym, charakterystyczne jest dla poglądów metodologiczno-estetycznych R. Ingardena jako autora pierwszej wersji rozprawy „O poznawaniu dzieła literackiego”. powstałej w latach trzydziestych (1937), jako iż w drugiej już jej wersji, z roku 1968, wyraża on przekonanie, iż estetyczna konkretyzacja dzieła literackiego może być równie dostępna jak dzieło-schemat intersubiektywnemu w swoich wynikach poznaniu, w związku z czym „pole badania nauki o literaturze rozszerza się na (literackie) przedmioty estetyczne i powstaje dzięki temu naukowo sprawdzona podstawa wartościowania dzieła literackiego, które dotychczas było z nauki wygnane i pozostawione jedynie subiektywnemu upodobaniu czytelnika”. (R. Ingarden: *O poznawaniu dzieła literackiego*. Warszawa 1976, s. 408).

nie wartościują”<sup>8</sup>. Swoją postulat „nauki wolnej od wartościowania” realizuje Weber za pomocą koncepcji „typów idealnych” – środka metodologicznej neutralizacji kulturowych wartościowań pozapoznawczych badacza. Przypomnijmy tutaj, w dużym rzecz jasna skrócie, jakie istotne momenty powinny wchodzić w grę w postępowaniu badacza-humanisty usiłującego respektować weberowską dyrektywę metodologiczną dotyczącą wartościowania.

Punktem wyjścia dla badacza jest dziedzina zjawisk kulturowych (kultura) ukonstytuowanych uprzednio przez rickertowskie „odniesienie” ich do „idei wartościujących”, czyli ukonstytuowanie owych zjawisk kulturowych w aktach nadawania im „sensów i znaczeń” ważnych z punktu widzenia owych „idei”. Mając do czynienia z tak uformowanym fragmentem rzeczywistości kulturowej (jako przedmiotem swojego poznania), badacz winien: (a) zrekonstruować ten zespół przekonań – „idei wartościujących”, które łącząc „sensy i znaczenia” z określonymi zjawiskami, nadawały im status zjawisk kulturowych; (b) wyrazić explicite w postaci określonego, niesprzecznego systemu sądów te cechy odnośnych zjawisk, z uwagi na które miałyby przysługiwać im wchodzące w grę „sensy i znaczenia”. Nie są to cechy wyłączne owych zjawisk, ani też cechy w pełni przez nie reprezentowane. Tak więc nasz system sądów reprezentuje idealizujący opis danego zespołu zjawisk, jego typ idealny, który stanowi pewną konstrukcję myślową. Posługiwać się nią należy jako swojego rodzaju szablonem „przystawianym” do poszczególnych układów zjawisk kulturowych. Na takim „przystawianiu” – ujawniającym różnice między określonym układem oraz „szablonem” – typem idealnym, pozbawionym statusu „ideału”, zneutralizowanym aksjologicznie – polega rola badacza typu idealnego. Potrzebny jest on nam do opisu odnośnego układu w podobny sposób, jak potrzebny jest system geograficznych współrzędnych zerowych dla zlokalizowania konkretnego punktu na globie ziemskim.

Zasadniczym tedy celem poznawczym badacza-humanisty, odnoszącego konstrukcje typowo-idealne do empirycznie rozpatrywanych przezeń konstelacji kulturowych, jest selekcja danego mu materiału z punktu widzenia kryterium stopnia jego zgodności z odnośną konstrukcją. Jeżeli stopień ten okaże się niewielki, to konstrukcję ową należy uznać za bezużyteczną dla dalszych badań nad rozpatrywaną konstelacją. Jeżeli jednak zbieżność, o którą tu idzie, okaże się dostateczna, to wówczas uprawnione jest dalsze postępowanie. W jego ramach możliwe jest usta-

<sup>8</sup> For. A. Hirsch: *Soziologie und Literaturgeschichte*. „Euphorion” 1928. R. 29.

lenie zachodzących w obrębie danej konstelacji zależności o charakterze przyczynowo-skutkowym. Zależności te przesądzone są wewnątrz aplikowanej konstrukcji typowo-idealnej, zaś podstawą rzutowania ich na rozpatrywaną konstelację zjawisk kulturowych jest właśnie owa zbieżność. Jasne jest przy tym, że diagnozowane tą drogą zależności przyczynowo-skutkowe mają charakter, by tak rzec, jednorazowy. Zbieżność bowiem wchodząca tu w grę: konstrukcja typowo-idealna – określona konstelacja zjawisk kulturowych, ustalana jest zawsze tylko w tym a nie innym przypadku.

Na czym polega tedy weberowskie stanowisko w kwestii wartościowania w badaniach nad kulturą, stanowisko, które – podobnie jak w przypadku Ingardena – nazwałabym minimalizmem aksjologicznym?

Otóż zarówno Weber jak i Ingarden rezygnują w swoich programach z przesłanek aksjologicznych przy wyjaśnianiu poszczególnych stanów chronologicznie następujących skądinąd po sobie faz sztuki (Ingarden), czy generalnie kultury (Weber). Nawet, przy diagnozowaniu tych stanów nie stanowią owe fazy kolejnych etapów przybliżania się do aksjologicznie przesądanego „ideału” (wartości „docelowej”), jak zakłada to np. rickertowska koncepcja „syntezy historycznej”. Tym bardziej nie sądzą obydwaj myśliciele, aby wartościowania mogły występować w roli składników owych diagnoz. Wyraźnie więc zakładają normę merytorycznego neutralizmu aksjologicznego. Mimo to jednak wartościowanie stanowi w obydwu przypadkach konieczną, pozanaukową przesłankę wyodrębniania się zjawisk, jakie podlegają badaniu humanistycznemu. Ażeby dzieło-schemat Ingardena było zjawiskiem artystycznym, godnym badania humanistycznego, musi być ono zdolne do wywoływania swych (efektywnych) konkretyzacji estetycznych, ściśle powiązanych z ich ocenami. Ażeby zjawisko kulturowe Webera mogło się ukonstytuować jako zjawisko godne badania humanistycznego, posługującego się arsenalem pojęć typowo-idealnych, musi ono uprzednio być w powszechnie stosowanym trybie pozanaukowo-kulturowym „odniesione do wartości”: jako efekt intencjonalnej próby realizacji owych wartości. W obydwu przypadkach przedmiot badania humanistycznego wyłania się przed tym badaniem jako efekt wcześniejszych (logicznie czy historycznie) przedsięwzięć „nakierowanych na wartość”, bądź też w postaci samych tych przedsięwzięć. Przedsięwzięcia owe, czy też ich efekty, zdefiniowane są zatem przez to właśnie, że zostały uprzednio ocenione, „odniesione do wartości”; dzięki temu tylko stanowią przedmiot badań humanistycznych.

### Aksjologizm antyscjentystyczny

W ramach tego nurtu – a zakłada się tutaj, przypomnijmy, pozytywną kwalifikację poznawczą sądów wartościujących na poziomie merytorycznym (przedmiotowym) lub przynajmniej metodologicznym – zdecydowanie wiodącą pozycję zajmuje orientacja antynaturalistyczna i jej rozmaite współczesne kontynuacje. Spróbujmy wskazać niektóre, najbardziej typowe, punkty widzenia, jakie zarysowują się tutaj w kwestii poglądów na rolę metodologiczną wartościowania.

(1) *Aksjologizm otwarty* Tak można by określić te wszystkie stanowiska, których przedstawiciele zakładają, iż twierdzenia wartościujące zarówno podlegają kwalifikacji stricte poznawczej, nie różniąc się pod tym względem od twierdzeń opisowych, jak i uzasadniają ten pogląd stanowiskiem, iż uprawniona obecność ocen w obrębie systemu twierdzeń danej dyscypliny humanistycznej jest przesądzona na poziomie metodologicznym, na którym analogicznie uprawnione są wartościowania, w tym zaś wartościowania uzależniające walor poznawczy twierdzeń poziomu przedmiotowego od odpowiednich ich powiązań z ocenami przedmiotowymi. Tak więc podczas gdy pozytywiści – we wszystkich wersjach tej orientacji – głoszą hasło: „poznanie wolne od wartościowania, bezinteresowne i dlatego prawomocne”, traktując przy tym to hasło jako formułę – z różnych względów – nie nasuwającą zastrzeżeń odnoszonych przez nich do ocen, antynaturaliści (antyscjentyści) spod znaku aksjologizmu „otwartego” sądzą wręcz przeciwnie: poznanie, według nich, jest nierozzerwalnie związane z wartościowaniem; to ostatnie stanowi wręcz komponentę wszelkich aktów poznawczych, a – co istotniejsze – także i metodologicznej refleksji nad nimi.

I tak np. główny inspirator antynaturalistycznego myślenia o humanistyce, Wilhelm Dilthey, w taki sposób charakteryzuje specyficzny, jego zdaniem, tylko dla humanistyki rodzaj doświadczenia: przedpojęciową, irracjonalną w tym sensie, intuicję rozumiejącą, zwaną zwykle za nim „rozumieniem”, iż niejako do jego „istoty” należy wartościowanie. Rozumienie więc, akt poznawczy nie poddający się pojęciowo-dyskursywnej artykulacji, centralna kategoria w diltheyowskim programie metodologicznym badań humanistycznych, polegać ma na intuicyjnym uchwyceniu sensu stanowiących przedmiot badań zjawisk kulturowych. Przejawiają się one bądź w postaci „prostych wyrazów” życia duchowego innych ludzi, takich jak pojedyncze słowa, gesty, pojęcia czy sądy, których sens uchwycony został w aktach „rozumienia elementarnego”, bądź też w postaci „złożonych wyrazów”, a więc całości znacznie bardziej skomplikowanych, typu dzieła sztuki, rozprawy teologicznej, filozoficznej, nauko-

wej, a nawet prądu kulturowego czy epoki historycznej; dla uchwycenia sensu owych „złożonych wyrazów” niezbędne jest już jednak „rozumienie wyższe”. Aby intuicyjny akt rozumienia mógł się dokonać, a więc został uchwycony sens jakiegoś „wyrazu życia duchowego”, a więc sens danej czynności, danego wytworu lub pewnego zespołu czynności bądź wytworów – badacz winien, najkrócej mówiąc, ów sens przeżyć, czyli przyporządkować im w roli owego sensu, w swym własnym imieniu (jakkolwiek „autoryzując” nim naśladowczo wywołane przeżycia podmiotu „rozumianego” zjawiska) odpowiednią wartość. Tak więc rozumienie diltheyowskie jest zawsze rozumieniem wartościującym, określona wartość stanowi tu zawsze ostateczną instancję, organizującą w taki czy inny sposób każdą rozumiejąco poznawaną (przeżywaną, doświadczaną) odpowiednią „całość” – przedmiot badawczych zabiegów humanisty.

(2) *Aksjologizm ukryty*. W przypadku aksjologizmu otwartego mieliśmy bardzo wyraźnie do czynienia z zespoleniem poznania i wartościowania, przy czym wartościowanie, niezbędne dla ustalenia sensu, stanowiło podstawową przesłankę „rozumiejącego” poznania. Aksjologizm ukryty natomiast przenosi niejako rangę poznawczą wartościowania wyłącznie na poziom metodologiczny procesu poznawania rzeczywistości kulturowej. Nie włącza wartościowania do zakresu przedmiotowych przesłanek czy ustaleń dyscyplin humanistycznych, tych ostatnich nie czyni już elementami humanistycznej wiedzy naukowej. W programie badawczym najbardziej reprezentatywnego wyraziciela aksjologizmu ukrytego, jakim jest przedstawiciel badeńskiej szkoły neokantyzmu – Heinrich Rickert, sądy wartościujące określają, w ramach swojej funkcji metodologicznej: (a) sam przedmiot badań humanistycznych, a więc obszar faktów kulturowych, kulturę, a ponadto (b) tworzą fundament struktury związków specyficznie humanistycznej przyczynowości, łączącej ze sobą poszczególne fakty kulturowe. Przywołajmy tutaj szczególnie istotne – dla tak określonej metodologicznej roli wartościowania – momenty badawczej koncepcji nauk o kulturze badeńskiej neokantysty.

Centralnym punktem wyjścia postulowanego przez H. Rickerta programu badań humanistycznych jest problem stosowanej w nich metody tworzenia pojęć. Metoda ta właśnie je wyodrębnia, nie zaś – konstytuujący się dzięki niej – ich przedmiot. Rickert – wbrew Diltheyowi – sądzi, że nie to określa poznanie humanistyczne, iż jest ono zdobywaniem „wiedzy o duchu” (*Geisteswissenschaften*), lecz to, że poznanie owo podlega specyficznej metodzie. Polega ona na budowaniu treści stosowanych w poznaniu tych pojęć. Buduje ją mianowicie „odniesienie do wartości” (*Wertbeziehung*). Wartość („doniosłość”) kulturowego zjawia-

ska historycznego, determinująca treść oznaczającego je pojęcia, stanowi zarazem czynnik pozwalający określić kulturę jako wyznaczony przez rozpatrywaną metodę przedmiot badań historycznych nad kulturą a nie diltheyowskich nauk o duchu. Kulturę bowiem konstituuje ogół zjawisk odniesionych do wartości, czyli tych zjawisk, do których „przywiązuje się” wartości lub powinno „przywiązywać się” wartości. Wartości wchodzące tu w grę mają to do siebie, iż uznawane są jako takie przez wszystkich lub przynajmniej respektowane są przez wszystkich jako wartości (rozumiałe jako wartości). Tym właśnie wartościom, powszechnie uznawanym lub rozumiałym, wyznacza Rickert w praktyce badawczej humanistów rolę szczególną: spełniają one funkcję kryterium wyodrębniającego zjawiska kulturowe. Są to jednak, siłą rzeczy, zjawiska niepowtarzalne, jedyne w swoim rodzaju, ponieważ wartościowe jest w nich zawsze to, co odróżnia je od innych zjawisk „przywiązanych do wartości”. W konsekwencji oznaczające je pojęcia mają charakter indywidualizujący.

Wartości kulturotwórcze nie tylko jednak wyznaczają u Rickerta zakres indywidualnych zjawisk konstituujących świat kultury, ale decydują również – już jak zasygnalizowano – o dalszych fazach ich poznawczego opracowania. Mianowicie stałe „odnoszenie się” do owych wartości stanowi niezbędny warunek – ustalania specyficznych dla historycznych nauk o kulturze – powiązań przyczynowych pomiędzy poszczególnymi zjawiskami ukonstytuowanymi jako historyczne fakty kulturowe. Rzeczono powiązania wyrażać mają historyczne znaczenia, historyczną doniosłość odpowiednich swych członów reprezentujących „przyczyny”. Wyprzedzający w czasie swój „skutek”, „przywiązany do wartości” stan rzeczy pełni tu rolę swoiście idiograficznej „przyczyny” dlatego właśnie, że „skutek” ów stanowi przejaw realizacji wartości, do której „przywiązana” była przyczyna i do której, tym samym, „przywiązany” jest ten „skutek”.

A zatem, postulowana przez Rickerta na użytek badań kulturoznawczych, metoda konstruowania w ich ramach pojęć oraz (tym samym) ustalania w tychże ramach idiograficznych związków przyczynowych, przesądza zarówno o zakresie przedmiotowym tych badań (tj. wyznacza zbiór poszczególnych, historycznych faktów kulturowych), jak i o sposobie porządkowania twierdzeń konstituujących fakty kulturowe. Jedno i drugie czynione jest zawsze z punktu widzenia określonej wartości lub grupy wartości. Wyznaczają one stany rzeczy aksjologicznie wyróżnione oraz porządek przyczynowo-skutkowy, w jakim następują po sobie owe stany. Porządek ten wyraża (inaczej niż u Ingardena, o czym pisałam wcześniej) bądź „narastanie” wyróżnionej wartości, bądź jej „zanikanie”.

Mamy tu zatem do czynienia, jak widać, z porządkiem o charakterze aksjologicznie zdeterminowanym.

Należałoby teraz zapytać, na czym polega różnica, jeśli chodzi o stosunek do wartościowania w badaniach kulturoznawczych pomiędzy koncepcją rickertowską a rozpatrywaną wcześniej koncepcją W. Diltheya, skoro w przypadku tej pierwszej zarówno wyodrębnianie faktów kulturowych, jak i przyczynowo skutkowe ich systematyzowanie angażuje – jak widzieliśmy – wartościowanie. Odpowiedź na powyższe pytanie byłaby, jak się wydaje, następująca. Otóż, zdaniem Rickerta, ani pierwsza, ani druga ze wskazanych wyżej podstawowych czynności badacza-kulturoznawcy nie wymaga „uruchomienia” z jego strony żadnych wartościowań; badacz obowiązany jest respektować w swojej praktyce normę metodologicznego neutralizmu aksjologicznego. Nie wchodzi zatem w grę jakiegokolwiek wartościowania własne badacza, gdy konstruuje on swoje „narzędzia pracy” – pojęcia które mają służyć mu do opisu zjawisk interesujących nauki o kulturze. Stosowana bowiem przez niego w tym celu operacja zwana „odniesieniem do wartości” stanowi jedynie metodę poznawczego wykorzystania zastanych, gotowych już kategorii aksjologicznych powszechnie obowiązujących w danym środowisku kulturowym; ich normatywnego obowiązywania nauki o kulturze nie ustalają, a tym samym nie wartościują. Wartościowania te są aksjologicznie uprawomocnione przez odwzorowywane przez siebie „drugie królestwo” wartości absolutnie obowiązujących. W tym punkcie zatem koncepcja badawcza Rickerta pozostaje w opozycji do diltheyowskiego aksjologizmu otwartego; ten bowiem nakazuje, jak pamiętamy, właśnie wartościowanie własne badacza (poprzez rozumiejącą afirmację rozumianego podmiotu) jako warunek niezbędny efektywnego spełniania celów poznawczych.

Zauważmy jednak, że postulowany przez Rickerta zakaz wartościowania własnego badacza kultury obejmuje w gruncie rzeczy wyłącznie explicite wypowiedzane sądy wartościujące. Już samo bowiem uznanie, iż dana wartość czy grupa wartości jest powszechna lub powinna być powszechna, zwalniające od społeczno-historycznego ich relatywizowania, kryje w sobie sądy wartościujące – implicite „autoryzowane” przez badacza: ponadczasowe wartości, do których „odnosi” on pojęcia, są lub powinny być także jego wartościami. Tymczasem jest tak, iż one właśnie mają decydować o treści stosowanych pojęć, a więc o zakresie przedmiotu badań w postaci określonego zbioru faktów kulturowych, a dalej o łączeniu tych faktów w związki przyczynowe. Tak więc pojęcia owe, fakty i powiązania pomiędzy nimi stanowią implicite wyraz aksjologii własnej rickertowskiego badacza. Chociaż więc pozornie badacz ów nie



wartościuje. w rzeczywistości nie może on jednak operacji tej uniknąć: stanowi ona niezbędną metodologicznie, milczącą przesłankę, poznawania świata kultury.

### **Wartościowanie metodologiczne a wartościowanie przedmiotowe**

Jeśli wziąć pod uwagę rodzaj wartości, do jakich odwołują się (explicitie czy implicitie) poszczególni badacze (humanistyczni), kiedy dokonują w ramach uprawianej przez nich dyscypliny naukowej aktów wartościowania, to konieczne jest odróżnienie dwóch różnych poziomów dokonywania owych aktów: (1) poziomu metodologicznego, gdy w grę wchodzi zwłaszcza wartości typu poznawczego takie, jak „prawdziwość”, „prawomocność wiedzy”, „wiarygodność wyników poznania” czy ich „adekwatność względem rzeczywistości”, a więc wartości odnoszone do wyników praktyki badawczej oraz (2) poziomu przedmiotowego, gdy wchodzące w grę wartości orzekane są w trybie przedmiotowym i zwykle mają charakter pozapoznawczy (tylko wówczas, gdy przedmiotem badania jest postępowanie naukowe, wartościowanie metodologiczne jest przedmiotowe z relatywnie wyższego, trzeciego poziomu, metametodologicznego). Bliższe określenie pozapoznawczych wartości przedmiotowych (a także i metodologicznych) możliwe byłoby dopiero po ustaleniu, w jakiej dziedzinie nauki odnośne wartościowanie ma miejsce: można by zatem mówić o wartościach artystycznych czy estetycznych, obyczajowych, religijnych itd.

Można tutaj zapytać, od czego zależy wystąpienie wartościowania w obrębie każdego z wyróżnionych poziomów. Inaczej mówiąc, w jakiej sytuacji poznawczej dochodzi do wartościowania z poziomu metodologicznego, kiedy zaś pojawia się ono na poziomie przedmiotowym.

Wartościowanie z poziomu metodologicznego traktuję tutaj jako pewien szczególny rodzaj wartościowania przedmiotowego z punktu widzenia metametodologicznego poziomu. Stanowi ono element takiej szczególnej nauki, jaką jest metodologia nauk, teoria poznania naukowego i w tym przypadku odpowiedź na postawione wyżej pytanie nie nastrocza specjalnych kłopotów. Na „treść” każdej metodologii, każdej teorii poznania naukowego składają się – obok elementów opisowych – także elementy normatywne, a więc twierdzenia wartościujące; ustalają one określone wartości poznawcze jako cele do realizacji we wszystkich „pozametodologicznych” dyscyplinach wiedzy, które nie zajmują się – jako przedmiotem swych badań – nauką. Tak więc fakt obecności wartościowania na poziomie metodologicznym, „w nauce o nauce”, jeśli można tak powiedzieć, wydaje się być czymś zupełnie oczywistym: procedura ta sta-

nowi tutaj niezbędny składnik uprawiania nauki zwanej teorią poznania naukowego.

Odpowiedź na pytanie dotyczące wartościowania z poziomu przedmiotowego jest już o wiele bardziej kłopotliwa. Odnosi się to, rzecz jasna, tylko do nauk typu humanistycznego, nauk o kulturze, jako iż w praktyce badawczej nauk matematyczno-przyrodniczych, wartościowanie – jeśli nawet stanowi element składowy formułowanych tam twierdzeń – nie posiada żadnej mocy uzasadniającej w stosunku do wyników poznawczych tych nauk.

Jak próbowałam pokazać w pierwszej części niniejszego artykułu, na różne sposoby usiłowano dotąd rozwiązać, skomplikowany skądinąd, problem wartościowania w humanistyce. Poczynając od pozytywistycznej normy radykalnego neutralizmu aksjologicznego, odmawiającej sądom wartościującym w ogóle miejsca czy jakiegokolwiek roli w nauce, a nawet w metodologicznej refleksji nad nią – aż po antyscjentystyczny aksjologizm otwarty, honorujący owe sądy przez nadanie wartościowaniu rangi sądu sensownego poznawczo, a także naczelnej kategorii epistemologicznej – na poziomie metodologicznym. Rozwiązania te, jakkolwiek każde z innego powodu, niejednokrotnie poddawane były krytyce, przy czym zdecydowanie częściej przedmiotem owej krytyki czyniono stanowisko pozytywistyczne. Nie sposób zresztą nie zgodzić się z podstawowym zarzutem, jaki wysuwa się wobec tego stanowiska, mianowicie zarzutem, iż przyjmuje ono utopijny w gruncie rzeczy punkt widzenia na kwestię obecności sądów wartościujących w tekstach zawierających wyniki badań humanistycznych. Eliminacja bowiem ocen z tych tekstów uniemożliwiałaby artikulację zasadniczych aspektów badanego przedmiotu, skoro można je odnotować głównie za pomocą pojęć funkcjonujących społecznie w sposób wartościujący – niezależnie od intencji badacza. Przedmiotów tworzą wszak stany rzeczy będące właśnie wartościami lub pozostające z nimi w ścisłym związku instrumentalnym. Opisywanie ich musi z konieczności angażować terminologię „nasyconą” skądinąd aksjologicznie; nasycenie to nie zanika w humanistycznej komunikacji społecznej – także i wówczas, kiedy badacz subiektywnie dystansuje się od niego. Można by jednak domagać się, jak chciał tego Ossowski, aby badacze zdawał sobie sprawę z wartościujących „obiektywnie” sensów swojej wypowiedzi.

Nawiasem mówiąc, humanistyczna praktyka badawcza, odwołująca się deklaratywnie do idei epistemologii pozytywistycznej, nie była bynajmniej „wolna od sądów wartościujących” – właśnie dlatego, że nie czyniła zadość postulatowi Ossowskiego. Faktycznie więc wartościowa-

nia humanistyki pozytywistycznej występowały bądź to bez komentarza jako sądy opisowe, bądź też „dorabiano” im sankcję opisów. Sankcję tego typu stworzył np. Hipolit Taine, gdy odpowiednim wartościowaniom nadawał status sądów opisowo jakoby odtwarzających w „duszy” badacza w danej epoce historycznej przewodnie idee zbiorowości narodowych, mających przy tym wyjaśniać przyczynowo (przy jednoczesnym uwzględnieniu czynników „rasy” i „środowiska”) treści dzieł sztuki, a także dalsze przemiany owych idei, ogólnie – kolejne przemiany historyczne społeczności ludzkich. Tak więc pozytywistyczna norma przedmiotowego neutralizmu aksjologicznego, odniesiona do humanistyki, praktycznie uprawnia ją do wydawania odpowiednich, „postępowo” zorientowanych sądów wartościujących, mistyfikująco wszelako opatrywanych mianem twierdzeń opisowych.

Niezależnie jednak od tego, że scjentyści generalnie nie doceniają roli wartościowania w humanistyce, antyscjentyści zaś, przekonani o możliwości naukowego uzasadnienia tej procedury, czynią ją z kolei niezbędnym metodologicznie składnikiem procesu poznawania zjawisk kulturowych (aksjologizm otwarty), to problem wartościowania w naukach humanistycznych istnieje nadal; argumenty bowiem żadnej ze „stron” toczzonego od lat sporu nie są wystarczająco przekonujące, aby można było zgodzić się na proponowane przez nie rozwiązania. Pytanie więc o to, czy w naukach o kulturze powinno się wartościować – chodzi tu o wartościowanie na wyróżnionym wcześniej poziomie przedmiotowym – pozostaje nadal pytaniem nierozstrzygalnym.

Można jednak podjąć kolejną próbę ustosunkowania się do tego, wciąż jeszcze najbardziej chyba newralgicznego, punktu metodologicznej refleksji nad poznaniem humanistycznym. Można mianowicie spojrzeć na rolę wartościowania w humanistyce, a więc w naukach o kulturze, z punktu widzenia pewnych funkcjonalnych implikacji praktykowania tej dziedziny wiedzy, na jakich mogłyby się opierać rozważania o nich. Szereg z tych implikacji, które stwarzają punkt wyjścia dla refleksji filozoficznej przekraczającej horyzonty czysto epistemologiczne, odsłaniają podstawowe założenia marksowskiego materializmu historycznego. Zobaczmy zatem, co nowego – w porównaniu z innymi ujęciami kwestii wartościowania w badaniach nad kulturą – oferuje nam ta perspektywa. Perspektywa inspirowana przez te idee Marksa, które dają się skojarzyć

z koncepcją kultury jako społeczno-subiektywnego regulatora praktyki społecznej<sup>9</sup>.

### **Kulturoznawcza interpretacja materializmu historycznego wobec metodologicznej normy neutralizmu aksjologicznego**

Zanim przejdę do sformułowania odpowiedzi na postawione wyżej pytanie, wprowadzę jeszcze kilka niezbędnych dla jasności dalszych wywodów ustaleń terminologicznych.

(1) Sposób, w jaki posługuję się tutaj terminem „nauka”, nawiązuje do takiego rozumienia tej kategorii, przy którym przypisuje się jej dwójakie znaczenie<sup>10</sup>. Z jednej strony nauka to określony zespół czynności badawczych, określona praktyka wytwarzająca różnego rodzaju sądy (naukowe) w postaci twierdzeń lub ich systemów (teorii), z drugiej zaś – jest to zespół określonych norm, dyrektyw regulujących w trybie społeczno-subiektywnym tę praktykę. Łatwo można zauważyć, że ujęcie powyższe pomija najbardziej bodaj popularne rozumienie nauki: jako zbioru sądów stanowiących produkt naszej praktyki, waloryzowanych przy tym pozytywnie na różne sposoby. W najprostszym przypadku – za pomocą kwalifikacji: „prawda”.

(2) Nauka, jako określony produkt praktyki społecznej, funkcjonuje względem innych, pozanaukowych dziedzin owej praktyki za pośrednictwem „wytwarzanych” w niej twierdzeń czy teorii w taki sposób, że dostarcza – implikowanych przez te stwierdzenia czy teorie – norm lub dyrektyw działania efektywnego technologicznie, to znaczy wskazujących taki rodzaj działań, który stanowi względnie niezawodny środek osiągania praktycznie uchwytanych rezultatów. Ta właśnie (obiektywna) funkcja społeczna praktyki naukowej jest jej funkcją definicyjną: określa ją jako praktykę naukową właśnie i odróżnia tym samym od innych, pozanaukowych typów praktyki społecznej. Tak długo też, jak długo nauka (jako badawcza praktyka społeczna) pełni swoją funkcję specyficzną, praktyczno-poznawczą, technologiczną więc jako funkcję pierwszoplanową (wchodzi w grę jeszcze inne jej funkcje, o czym za chwilę), mamy jeszcze do czynienia z praktyką naukową; zaniechanie zaś tej funkcji na rzecz innych, pozatechnologicznych jej funkcji – doprowadzić może do sytuacji, w której będziemy mieli do czynienia z praktyką pozornie już tylko naukową, ściślej: z praktyką funkcjonalnie pozanaukową.

<sup>9</sup> Taką interpretację podstawowych kategorii marksowskiego materializmu historycznego można znaleźć w książce J. Kmity „O kulturze symbolicznej”. (Warszawa 1982).

<sup>10</sup> Por. J. Kmity: Szkice z teorii poznania naukowego. Warszawa 1976, rozdz. III.

Wracając do głównego wątku naszych rozważań, można już teraz – po części przynajmniej – odpowiedzieć na postawione wcześniej pytanie o to, jakie nowe elementy do scjentystyczno-antyscjentystycznego sporu o status poznawczy wartościowania w humanistyce wnosi kulturoznawczy sposób widzenia nauki wykorzystujący idee Marksa. Otóż zwłaszcza wtedy, gdy w grę wchodzi scharakteryzowana jak wyżej definicyjna funkcja społeczna nauki (jako typu praktyki społecznej), funkcja praktyczno-poznawcza, technologiczna – problem wartościowania rozwiązywany jest generalnie w duchu neutralizmu aksjologicznego. W szczególności w takiej mierze, w jakiej wytwarzane w ramach humanistycznej praktyki badawczej systemy twierdzeń (obiektywnie) funkcjonują w sposób technologiczny, praktyczno-poznawczy, a więc w sposób w ramach którego dostarczają różnym pozanaukowym typom praktyki społecznej, przede wszystkim edukacyjnej, przesłanek skutecznego działania, tj. takich dyrektyw, które umożliwiają obiektywną realizację celów tego działania, praktycznie uchwytnych celów – podlegają one normie metodologicznego neutralizmu aksjologicznego<sup>11</sup>.

Proponowana tu przeze mnie interpretacja rzeczonyj normy różni się jednak zasadniczo od jej pozytywistycznej wykładni, koresponduje natomiast do pewnego stopnia z jej ujęciem weberowskim. Stosowanie owej normy polegać ma więc nie na zakazie włączania twierdzeń wartościujących w obręb nauki – jak chcą pozytywiści – ale na przyjęciu pewnej zasady regulującej sposób owego włączania; twierdzenia wartościujące – głosi owa zasada – mogą występować wśród naukowych twierdzeń humanistycznych pod warunkiem, że będą poddawane kontroli wyłącznie ze względu na to, co komunikują w trybie opisowym, zaś aksjologiczna trafność owych twierdzeń, wyrażona w ich sensie wartościującym, nie powinna mieć żadnego wpływu na ich naukową akceptację lub odrzucenie.

Tak więc nic tu nie ma do rzeczy aprobatywny bądź dezaprobatywny stosunek badacza do faktu, iż opisowo rozpoznany przez dane twierdzenie stan rzeczy indentyfikowany jest w ramach jego sensu aksjologicznego z wartością negatywną lub pozytywną; od faktu tego badacz powinien właśnie abstrahować.

### **Wartościowanie a pozatechnologiczne funkcje humanistycznej praktyki badawczej**

Jak wspomniałam już wcześniej, poza tym, iż naukowa praktyka badawcza (a ściślej – wytwarzane przez nią systemy twierdzeń) funkcjonuje

<sup>11</sup> Zob. idem: *Norma metodologicznego neutralizmu aksjologicznego*. [w:] *Metaetyka*. Pod red. I. Lazari-Pawłowskiej. Warszawa 1975.

(obiektywnie) przede wszystkim w sposób technologiczny, praktyczno-poznawczy, może ona pełnić równolegle inne jeszcze funkcje społeczne. Może więc w szczególności funkcjonować w trybie kulturowo-educacyjnym bądź w trybie światopoglądowo-waloryzacyjnym<sup>12</sup>. Te dwa rodzaje funkcjonowania zdają się wysuwać w przypadku humanistyki na plan pierwszy. Funkcjonowanie kulturowo-educacyjne polega na tym, iż rozmaite ustalenia humanistyczne stanowią „nasyconą” aksjologicznie perswazję elementów kultury; inaczej mówiąc, idzie tutaj o perswazyjne wdrażanie jednostek – za pomocą odpowiednich wyników owej praktyki – do respektowania odpowiednich norm i dyrektyw kulturowych, regulujących poszczególne dziedziny praktyki społecznej, o włączanie tedy poszczególnych jednostek do uczestnictwa w kulturze.

Drugi natomiast ze wskazanych wyżej typów społecznego funkcjonowania nauki, humanistyki przede wszystkim, polega na tym, iż dostarcza ona istniejącym już w świadomości społecznej, a więc powszechnie akceptowanym systemom światopoglądowym, takich „nowych” elementów światopoglądu, które – sankcjonując aksjologicznie owe systemy zastane – wzmacniają odpowiednio ich działanie waloryzacyjne.

Nie ulega tedy wątpliwości, że do istotnych cech uprawiania humanistycznej praktyki badawczej należy wartościowanie. Nasuwa się wobec tego pytanie, w jakim stosunku do siebie muszą pozostawać wyróżnione dotychczas rodzaje funkcji społecznych nauki, tj. z jednej strony – konstytuująca ją jako naukę – funkcja praktyczno-poznawcza, z drugiej zaś – dwie funkcje pozostałe, które dalej określać będą łącznie – dla uproszczenia – jako edukacyjno-swiatopoglądową. Aby można było jeszcze mówić o nauce w odniesieniu do humanistyki w znaczeniu tu przyjętym, funkcjonującej tedy w każdym razie w trybie praktyczno-poznawczym, muszą wchodzić w grę wówczas dwie zasadnicze sytuacje następujące. Oto pierwsza z nich: w ramach równolegle pełnionych przez praktykę humanistyczną interesujących nas dwóch funkcji, nadrzędna rola przypada funkcji praktyczno-poznawczej, zaś funkcja edukacyjno-swiatopoglądowa stanowi jej uzupełnienie, jest jej podporządkowana. Taki sposób łączenia rzeczonych funkcji właściwy jest naukom matematyczno-przyrodniczym.

Sytuacja drugiego rodzaju występuje wówczas, gdy funkcja praktyczno-poznawcza badania humanistycznego zostaje zdominowana przez jego funkcję edukacyjno-swiatopoglądową. W tym, raczej typowym dla

---

<sup>12</sup> Funkcje owe wyróżnia J. Kmita w licznych pracach. Zob. m.in. „O kulturze symbolicznej” (Warszawa 1982), „Dynamika rozwoju nauki a typy dyscyplin naukowych”. („Zagadnienia Naukoznawstwa” 1987 nr 1 (89)).

humanistyki, przypadku wytwarzana przez nią wiedza upodabnia się stopniowo w swoim funkcjonowaniu do systemów światopoglądowych. Tak właśnie funkcjonuje humanistyka „rozumiejąca”, uprawiana w duchu diltheyowsko-sprangerowskim; zbliża się do niej pod tym względem humanistyka realizująca program badań kulturoznawczych H. Rickerta (zarówno artykulacja zjawisk kulturowych przez „odniesienie” ich do wartości, jak i budowanie z nich syntez historycznych służy w gruncie rzeczy perswadowaniu określonych wartości światopoglądowych).

Gdy przyjmie się powyższe ustalenia, diagnozujące dwie podstawowe struktury typów funkcjonowania specyficznych dla dyscyplin humanistycznych, powstaje – wówczas dopiero – właściwy problem filozoficzny, a więc problem wymagający pryncypialnych rozstrzygnięć wartościujących. Czy należy preferować humanistykę funkcjonującą przede wszystkim na sposób technologiczny, praktyczno-poznawczy, czy też humanistykę podporządkowaną głównie funkcji edukacyjno-swiatopoglądowej? Jak każdy problem domagający się odpowiedzi pryncypialnie wartościującej, w szczególności więc każdy problem filozoficzny, również i to pytanie nie może być rozstrzygnięte w sposób bezwarunkowy: ani na gruncie dotychczas nagromadzonej wiedzy naukowej, ani poza nią. Uczciwie formułowane rozwiązania filozoficzne mogą jedynie mieć postać zdań warunkowych.

Powiemy więc, że jeśli miałyby zależeć nam na efektywnym technologicznie formowaniu kulturowych osobowości ludzkich, to wówczas należy preferować uprawianie humanistyki funkcjonującej przede wszystkim w trybie praktyczno-poznawczym; jeśli jednak zależałyby nam na formowaniu owych osobowości poprzez apel do ich ugruntowanych już lub formujących się systemów wartości, systemów światopoglądowych, to należałoby wówczas kłaść nacisk na perswazyjną funkcję edukacyjno-swiatopoglądową humanistyki.

Możliwe jest specyficzne łączenie ze sobą obydwu zaleceń. Niech humanistyka uprawiana w duchu praktyczno-poznawczym nie tyle służy wykorzystywaniu swych możliwych zastosowań technologiczno-edukacyjnych, instrumentalno-edukacyjnych, jak określiłaby je teoria krytyczna, ile uświadamia jednostkom ludzkim zakres ich zależności od kultury, która je otacza od dzieciństwa; niech natomiast humanistyka „rozumiejąca”, funkcjonująca w trybie edukacyjno-swiatopoglądowym, stanowi wyłącznie źródło możliwie świadomie przyjmowanych wyborów aksjologicznych, rezygnując natomiast ze swych bezrefleksyjnie funkcjonujących oddziaływań perswazyjnych.