

Г О Д И Ш Н И К  Н А  С О Ф И Й С К И Я  У Н И В Е Р С И Т Е Т

Том LXII

ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ

Книга I — Философия

1968

ANNUAIRE DE L'UNIVERSITÉ DE SOFIA

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET D'HISTOIRE

Tome LXII

Livre I — Philosophie

L'année 1968

---

доц. ИСАК ПАСИ

## ПРОБЛЕМАТА ЗА ЦЕННОСТИТЕ

I. PASSY

THE PROBLEM OF VALUES

Редактор: проф. *Кирил Василев*

Печата се по решение на катедрата по логика, етика и естетика.

През последните години на XIX в. и особено през първите десетилетия на нашето столетие в западноевропейската и американската философия се оформи едно направление на теоретическата мисъл, колкото ново, толкова и старо, но с безспорно новото название аксиология.<sup>1</sup> Аксиологията не може да се квалифицира като единна концепция, тя не е свързана с определена философска школа или определено направление. Авторите, разработили нейните принципи, се различават по най-съществени въпроси, отнасящи се до природата на ценностите, до тяхната „обхватност“, до методите, приложими в тяхната сфера. Няма единодушие и по терминологията, препоръчителна в тази изследователска област.

Широкият регистър на ценностните теории започва с теоретиците, които включват в ценността едва ли не всичко, което заслужава да се разглежда философски, т. е. за които ценността е всеобемно философско понятие, тъй като самата философия е нормативна и има за свой предмет абсолютните ценности на културата, като добро, красота, свобода (баденската школа на неокантианството). После той преминава през „по-умерените“ аксиолози, които разграничават, обособяват, а понякога и противопоставят факта и оценката, истината и нормата, за да запазят за философията правото да се занимава и с едните, и с другите, подразделяйки я на епистемология (теория на познанието) и аксиология (теория на ценностите и оценките). Най-сетне в края на този регистър се разполагат многобройните представители на философския неопозитивизъм, които, от една страна, довеждат до крайност противопоставянето на съжденията за факт на оценъчните съждения, а, от друга страна, отказват на оценъчните съждения всяка истинност и достоверност, квалифицират като „глупост“ (прословутото английско nonsense) всеки опит да бъдат подведени в категориалния апарат на науката и философията, поради абсолютната невъзможност да бъдат верифицирани, т. е. сверени с фактите и доказани по емпиричен път (Ейър, Карнап, Ръсел). Като изхвърлят от философията и

<sup>1</sup> От гръцките ἀξία — ценност, и λόγος — учение: учение за ценностите. Терминът аксиология е употребен за пръв път от Пола Лани (Logique de la volonté, 1902), въпреки че общата теория на ценностите се заражда няколко години преди това. Днес вече съществува огромна аксиологическа литература, а трудовете, признати за класически, фигурират в библиографиите на всяка уважаваща се философска енциклопедия (вж. „Axiology“, Dictionary of Philosophy, Ed. D. D. Runes, New York, 1942, p. 33, „Аксиология“, Философская энциклопедия, т. I. М., 1960, с. 31, „Value and Valuation“, The Encyclopedia of Philosophy, Ed. P. Edwards, New York—London, 1967 Vol. 8, p. 232).

науката цялата ценностна материя, неопозитивистите заемат по този въпрос съвсем самотно място в съвременната философия и дават възможност на „същинските“ аксиолози да обединят усилията си поне когато се противопоставят на „неопозитивизма, който в областта на ценностите е циничен и nihilистичен и отрича цялата истина или лъжливост на оценките, квалифицирайки ги просто като израз на чувство или емоция, следователно като нямащи критерий за определяне на истината или лъжата“.<sup>1</sup> Към този неопозитивистичен аксиологически nihilизъм (както го нарича Луис) трябва да се отнесе и един съвсем родствен нему аксиологически агностицизъм, който обявява ценността и особено моралната ценност за неопределима по принцип (Мур), за да се нареди до известните тези на европейския агностицизъм, които сега се пренасят от познавателната в оценъчната сфера.

На това твърде широко разбиране за *значението* на ценностите в съвременната западна философия отговаря едно още по-широко разбиране за тяхната *природа*. Какво представляват ценностите? Състояни на субекта? Вещни, материални същности? Свърхиндивидуални духовни феномени? Отговорът на тези въпроси отвежда към основните философски школи и направления и тяхното разнообразие предопределя разнообразията в реченията на ценностната проблематика. Аксиологията е не само нова, но и стара.

## I

Макар и единодушно призната за продукт на философското мислене на XX в., в същност аксиологията има дълга и славна история, поне толкова дълга, колкото е и историята на теорията за морала. Тази история — понякога шумно превъзласяна, понякога преднамерено премълчавана, както всяка история крие своите поуки, в нея са регистрирани успехи и поражения, възходи и падения. Етическите концепции предпоставят в най-голяма степен аксиологическата проблематика просто поради самия характер на техния предмет — теорията на морала не може да заобиколи такива понятия като оценка, избор, свобода, потребност, напротив, тя си служи с тях като с необходим инструмент. А същите понятия „играят“ и в аксиологическите теории, някои от тях идват направо от етиката и като че ли аксиологията се задоволява само с изследването на техните извънетически модификации. И през XX в. в една аксиологически добре развита философия етиката продължава да бъде *типичната* аксиологическа наука. Тя, науката за доброто и етичните оценки, често се оказва модел и образец за по-широки аксиологически обобщения.

Според Хегел Сократ е първият „морален“ философ, защото пръв свързал нравствеността като даден, установен от вековете закон с рефлексията, със субективното съзнание, с прозряното добро и тъкмо

<sup>1</sup> C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946; in: *Contemporary Philosophic Problems*, Ed. Y. Krikorian, A. Edel, New York, 1959, p. 530.

поради това превърнал непринудената и неосъзната нравственост в съзнателна моралност.<sup>1</sup> Но именно на това основание Сократ е и първият философ на ценността. Ако човекът трябва да познава само доброто, ако той трябва да търси само полезното, ако доброто трябва да пронизва цялата му дейност — от познанието до постъпките на ежедневието — то той е съществото, което има чисто „ценностна ориентация“ към света, което превръща субективното съзнание за доброто и полезното в норма на света и поведението. Така, без да използва специфичната за по-ново време аксиологическа терминология, Сократ е първият философ, който, без каквото и да е насилие над фактите, може да бъде причислен към предтечите на съвременната аксиология.

При Платон аксиологическата проблематика придобива съвсем „съвременен“ вид. Платон е първият мислител в историята на философията, който тълкува ценностите като вечни, неизменни и идеални. Ако фактическият родоначалник на субективната аксиология е Сократ въпреки целия му стремеж да излезе от индивида и да достигне до всеобщото и задължителното, то Платон е първият обективен аксиолог, разбира се, обективен от идеалистически тип. Три са върховните и абсолютните ценности според Платон. Истината, добродетелта и красотата образуват триадата на неизменните и вечните ценности. Красотата е „вечна и нито се ражда, нито загива, ни се увеличава, ни намалява, след това тя не е красива по един начин, а грозна по друг, или красива понякога, а понякога не, или красива в сравнение с едно нещо, а грозна в сравнение с друго, или пък красива тук, а грозна там, или красива за едни, а грозна за други. Тази красота обаче не ще му се представи като някакво лице или ръце, или каквато и да била част на тялото, или пък като някаква мисъл или знание; тя не се намира и в нещо друго — например в някое живо същество на земята, на небето или някъде другаде, но тя съществува сама за себе си, равна само на себе си, а всички други красиви неща участвуват в нея по такъв начин, че при тяхното раждане или умиране тази красота нито се увеличава, нито се намалява и въобще не търпи никаква промяна. Когато някой излезе отгук и чрез едно правилно схващане на любовта почне да съзира тази именно красота, той почти се е доближил до крайната цел. Ето това значи да следваш истинския път в любовта или безпогрешно да бъдеш воден в нея от другия — като почнеш от красивите тела, които ни забикалят, да се изкачваш винаги като че ли по някоя стълба от едно красиво тяло към две, от две към всички красиви тела, от красивите тела към красиви занимания, от красиви занимания към прекрасни науки, докато от науките се достигне до онова последно познание, което не е нищо друго освен познание на съвършената красота и човек най-после ще разбере какво е красотата.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Вж. Г. В. Ф. Хегел, История на философията, т. 2, С., 1965, с. 47—48.

<sup>2</sup> Платон, Пир, бр. Г. Цанкова Петкова, С., 1946, с. 76—77.

Тук е формулирана първата обективноидеалистическа аксиологическа концепция.

Красотата е ценност за човека, но тя не зависи нито от човека, нито от телесно-преходни, вещни видимости. Човек може да постигне красотата, когато чрез любовта, чрез Ероса се издигне до най-висшето познание — само така той може да се приближи и приобщи към ценностите. Но рационалистът Платон разбира много добре, че „оценъчното отношение“ не може да бъде акт на чисто познание, че дори тук познанието да е висшият момент, все пак то е съвсем недостатъчно, за да постигне красотата-ценност. А. Лосев характеризира пластично разбирането на Платон за този процес: „За да възникне красотата, необходимо е сливането на субекта и обекта и не просто сливане, а още и любов на субекта към обекта, и не просто любов, но и някакъв вид встъпване в брак на субекта и обекта и дори някакво порождаване в резултат на този брак.“<sup>1</sup>

В следренесансовата епоха заедно с диференциацията, настъпила както между философията и другите науки, така и в самата философия, по необходимост се разнообразяват и теоретическите източници на аксиологията. През XVII — XIX в. освен традиционно аксиологическата етика от ценности започват да се интересуват и други науки — политическа икономия, социология — всяка с оглед на особеностите на ценностите в своята област.

Между нефилософските източници на съвременната аксиология първото място се пада на английската политическа икономия, от която води потеклото си и самият термин ценност. Още у английските писатели от XVII в. се среща терминът *worth* за означаване на потребителната стойност, а терминът *value* за означаване на разменната стойност.<sup>2</sup> Адам Смит употребява един термин *value* за потребителната и за разменната стойност. В знаменития си трактат английският икономист пише: „Думата *стойност (value)*, както може да се види, има две различни значения, понякога тя изразява ползата на някакъв отделен обект, а понякога способността да се купуват други стоки, която притежаването на този обект осъществява. Едното може да се нарече „потребителна стойност“ (*value in use*), а другото „разменна стойност“ (*value in exchange*).“<sup>3</sup> И английската класическа политическа икономия, и Маркс като неин приемник и продължител анализираха икономическите ценности — извън набелязаното различие между потре-

<sup>1</sup> А. Лосев, Платон, Философская энциклопедия, т. 4, М., 1967, с. 267.

<sup>2</sup> Вж. К. Маркс, Капиталът, т. I, Маркс—Енгелс, Съч., т. 23, С., 1968, с. 48.

<sup>3</sup> Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, I, 4, London, Ward, Lock, & Co, p. 37. В марксистическата икономическа литература се е водил спор дали немското *wert* (както и английското *value* и френското *valeur*) трябва да се превежда като „ценност“ или като „стойност“. Днес този спор (Г. Бакалов — Д. Блязгов) е приключил в полза на „стойност“. Но от по-общо аксиологическо гледище *wert*, *value*, *valeur* имат смисъл на ценност, включително и за аксиологическите аспекти от икономическата сфера. „Стойност“ е общоприет термин в икономическата литература, поради което е запазен и в приведения пасаж.

бителна и разменна стойност те откриха механизмите на стойността при капиталистическия начин на производство. Но както „Богатство на народите“, така и „Капиталът“ са икономически съчинения, които не са могли да имат за цел създаването на обща теория на ценностите. Въпреки това направеното от тях в икономическата област е и необходима предпоставка, и сериозен теоретически източник на аксиологията като всеобща теория на ценностите.

Но и в следренесансовата епоха философията и в границите на философията именно етиката оставаха онези сфери на мисълта, където най-бързо зрееха условията за бъдещата аксиология. Античната традиция (Сократ, Платон) продължаваше, като се преосмисляше от опита на историята, науката и философията на новото време. В съчиненията на Спиноза не само се поставят най-важните въпроси, отнасящи се до характера, до природата на ценностите, но там се дава и отговор на тези въпроси, отговор, който може да се приеме или отхвърли, но на който не може да се отрече последователност и вътрешна логика. Спиноза е един от първите мислители в западноевропейската философия, който си е задавал кардиналния аксиологически въпрос: дали доброто, злото, красивото, грозното са такива сами по себе си или предметите получават качеството добро, зло, красиво, грозно само поради отношението на човека към тях. Отговорът, който Спиноза дава на този въпрос, е геометрически ясен: „Що се отнася до доброто и злото, тези думи също не означават нищо положително в нещата, разглеждани, разбира се, сами по себе си... Ние наричаме добро или зло това, което е полезно или вредно за запазване на нашето съществуване... Доколкото... възприемаме, че нещо ни причинява радост или скръб, наричаме го добро или зло, и затова познанието на доброто и на злото не е нищо друго освен идеята за радостта или скръбта, която следва по необходимост от самия афект на радостта или скръбта.“<sup>1</sup> „Аз не приписвам на природата нито красотата и грозота, нито ред и безредие. Впрочем предметите могат да бъдат наричани красиви или грозни, хармонични или нехармонични само по отношение на нашата представа за тях... Предметите, разглеждани сами по себе си или отнесени към бога, не са нито красиви, нито грозни.“<sup>2</sup> Така Спиноза, както никой друг от мислителите до него, формулира една по същество аксиологическа дилема: нещата сами по себе си ли са ценни (добри, красиви и пр.) или те стават ценни в отношението им към човека.

Както и да се е разрешавала през следващото развитие на философията тази дилема, отговорите не отменят заслугата на Спиноза за нейното най-категорично поставяне. Когато през XIX в. Иеремия Бентам и утилитарната школа (които също се сочат за предшественици на модерната аксиология) разглеждаха цялата човешка дейност

<sup>1</sup> Б. Спиноза, Етика. IV, увод, теор. 8, док., С., 1955, с. 203, 210.

<sup>2</sup> Б. Спиноза, Писма, За красотата и изкуството. Фрагменти из историята на западноевропейската естетика от Ренесанса до романтизма, С., 1966, с. 47.

от гледище на стремежа за удоволствие, те фактически неправомерно разширяваха сферата на някои от идеите на Спиноза, като ги тълкуваха в духа на вулгаризираното разбиране на класическата политическа икономия за човека като буржоазно-икономически индивид.

От цялата „доаксиологическа“ история на философията Имануел Кант има най-голямо право да бъде наречен непосредствен предшественик на теорията на ценностите. Не случайно съвременната аксиология се зароди в пределите на неокантианството. Идеята, че преди да започне познанието, трябва да се изследва самият познавателен апарат, поставянето на съзнанието в центъра на философския анализ и изобщо целият т. нар. коперникански преврат, който традиционните истории на философията свързват с името на Кант, трябва да се разглежда като една по-далечна по време, но близка по принцип предпоставка на всеобщата теория за ценностите.

Вътрешните противоречия в Кантовата философия са една от лично изследвана тема както сами по себе си, така и с оглед на детерминиращите ги социални механизми. Кантовата философия беше замислена като едно всеобщо примирение: между материализма и идеализма, между емпиризма и рационализма, между необходимостта и свободата, между природата и разсъдъка, между знанието и вярата, между радикализма и консерватизма. С това Кант сам откри възможността последвалата го умствена еволюция да вземе *едната* страна на неговата философия и да я развива за сметка на *другата*. И все пак онова, което от социално гледище обективно преобладава у Кьонигсбергския мислител, е революционно-хуманистичната страна, стремежът човекът да бъде освободен от съсловно-феодалните ограничения, политическия деспотизъм, клерикално-теологическата диктатура. Ако Хайнрих Хайне се отдаваше на леки поетически преувеличения, когато сравняваше Кант с Робеспьер и когато дори откриваше, че Кант „надминава по свой тероризъм Максимилиан Робеспьер“<sup>1</sup>, то Карл Маркс беше вече съвсем в истината, когато считаше *философията на Кант* за „германска теория на Френската революция“<sup>2</sup>. Тъкмо тази философска революция намери израз в идеите на Кант за правата на човека, за суверенността на индивида, за човека като върховна ценност за разлика от всичко онова, което му служи и което следователно придобива ценност от върховната ценност, от човека.

В „Основи на метафизиката на нравствеността“, съчинение, което исторически и логически непосредствено подготви главния труд на Кант по проблемите на етиката „Критика на практическия разум“, се намира онази класическа фраза, която следващата история на философията така често щеше да повтаря. „Човекът и изобщо всяко разумно

<sup>1</sup> H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Gesamtelte Werke, Aufbau-Verlag, Berlin, Bd. V, 1955. S. 291.

<sup>2</sup> К. Маркс, Философският манифест на историческата школа на правото, Маркс—Енгелс, Съч., т. 1, С., 1957, с. 85.



същество *съществува* като цел сама по себе си, а *не просто като средство* за каквато и да е употреба за тази или онази воля; а, обратно, във всичките си действия, насочени както към него самия, така също и към други разумни същества, той трябва *същевременно* винаги да се разглежда като *цел*. Всички предмети на склонността имат само обусловена ценност; защото, ако склонностите и основаните на тях потребности не съществуваха, то тогава техният предмет не би притежавал ценност... Така ценността на всички, *придобивани* чрез нашите действия предмети е винаги обусловена. Предметите, чиего съществуване наистина се основава на природата, а не на нашата воля, когато са неразумни същества, имат при все това относителна ценност като средство и се наричат поради това *вещи*, докато разумните същества се наричат *лица*, защото тяхната природа ги отличава вече като цел сама по себе си.<sup>41</sup>

Признал човека за цел и следователно за абсолютна ценност, Кант не можеше да не степенува човека, от една страна, и вещите, обстоятелствата или условията, от които зависи неговото съществуване, от друга. Нещата имат относителна ценност, защото те подобно на планетите светят не със собствена, а с чужда светлина, защото ценността им идва от съприкосновението с човека, от това, че те стават предмет на неговата склонност (*Neigung*). Не само в етическата, но и в естетическата сфера Кант внесе определен принос за едно по същество аксиологическо разглеждане на нещата. По-специално неговото учение за т. нар. безцелна целесъобразност като един от съществените моменти в аналитиката на красивото трябва да се приеме като естетически данък на аксиологията. Разглеждането на нещата не само откъм обективната им целесъобразност като целесъобразни в чисто онтологичен смисъл, но и като целесъобразни по отношение на човека, по-точно на човешкото чувство за удоволствие и неудоволствие, и при това независимо от съображенията за корист и възжеление (практически интерес) подсказва едно оценъчно ориентирано отношение, ако не противоположно, то най-малкото съществено различно от познанието; насочено към онтологическата взаимобусловеност на нещата.

Когато през втората половина на XIX в. повторният интерес към Кантовата философия прие формата на истинско движение, с лозунги („назад към Кант“) и школи (марбургска, баденска) интересът към ценностната проблематика беше не само възобновен, но и значително повишен. Неокантианството вече не е теоретическа предпоставка на съвременната аксиология, а неин увод, пролегомена. Това се отнася преди всичко до баденската школа на неокантианството, до нейните лидери Винделбанд и Рикерт.

Според Винделбанд проблемата за познанието е в същност проблема за ценността, създението е истинно не защото се сравнява с

<sup>41</sup> Immanuel Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Sämtliche Werke, hrsg. von K. Rosenkranz und Fr. Schubert, Acher Theil, Leipzig, 1838, S. 56.

обекта, с вещта в себе си, а благодарение на това, че е съобразено с едно непосредствено изпитвано задължение да му се вярва. Неокантианството показва колко несъстоятелен е популярният предразсъдък, според който кантианството изобщо е възможно като пълно и абсолютно противопоставяне на истина и ценност, на познание и съдна способност. Тръгнало от телеологическия идеализъм на Херман Лотце, неокантианството хвърли мост между истината и ценността и обяви самата истина за ценност и самото познание за „съдна способност“.

Рикерт, другият лидер на баденската школа, също разглежда познавателното съждение като форма на оценяване, истината като ценност сама по себе си. В това отношение американската прагматическа философия през следващия век щеше да внесе малко ново — идеята за аксиологията като част от теорията на познанието е неокантианската собственост.<sup>1</sup>

Но същевременно от баденското неокантианство (ако изключим една популярна идея на Дейвид Юм за разликата между „е“ и „трябва“, между съществуващо и дължимо) тръгва и онава противопоставяне на „съждение“ и „оценка“, на констатирането принадлежността на предиката на субекта (съждение) и изразяването на човешко състояние по повод на същия този субект (оценка). В такъв смисъл ценностите нямат реален прототип, модел в природата. Те според Винделбанд и Рикерт са идеални и нормативни. С това баденското неокантианство положи началото на съвременната аксиология. Но по въпроса за обхвата, за широтата на ценностите баденската школа е съвсем традиционна. Тя остана при старата идея на Платон (при всичките ѝ опити да се разграничи от нея) за триадата духовни ценности, тя също твърдеше, че ценностите са ценности на духовната култура. Неокантианството е все пак прологотема на аксиологията, то не може да достигне до всеобщата теория на ценностите. Всеобщата теория на ценностите беше дело на една друга школа, на австрийската психологическа школа (Брентано, Майнонг, Еренфелс), с която в действителност и започва историята на съвременната аксиология.

Един от първите, ако не и първият от създателите на модерната аксиология, е Алексийс Майнонг. Сам признал своята близост до неокантианството, Майнонг започна с критика на икономическата ценност, за да достигне до едно всеобщо понятие за ценността, което да обхваща и материалните, и духовните явления. Тъкмо този опит и тази идея на Майнонг — създаване на всеобща теория на ценността — го поставиха в началото на съвременната аксиология като едно от най-перспективните направления във философията на ХХ в. (Второто издание на основното аксиологическо съчинение на Майнонг носи названието „Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie“, Graz, 1923.)

<sup>1</sup> Ако днес някои теоретици я обявяват за специфично марксистско откритие, това показва не само неосведоменост в „аксиологическата“ история, но и едно неразбиране колко противоположни на духа на марксизма е този маниер, който свежда човешката психическа дейност единствено или почти единствено до познанието.

Под силното влияние на Майнонг неговият ученик, австрийският философ и психолог Кристиан фон Еренфелс, продължи критиката на чисто икономическото приложение на термина ценност и внесе нови моменти в опита да се създаде всеобща теория на ценността. Оценяваният обект не е свързан само с една тясна полезност, но притежава за нас по-обща годност и в този смисъл полезност (Frohnen). Оттук и определението на Еренфелс: „Ценността на един предмет е неговата желаност.“<sup>1</sup>

Най-малко две са причините за възникването и успехите на съвременната аксиология. Тук може да се използва готовата терминология и тези причини да се подведат под рубриците „социални“ и „гносеологически“. Към числото на социалните причини за възникването на аксиологията се отнасят най-общо онези промени, които станаха в европейското общество през втората половина на XIX в. Стихването на революционната вълна и перспективите на един относително мирен капитализъм. Развитието на производството и възходът на потребителското отношение към света. Социалната деперсонализация и усиления на индивида да я преодолее. Трагедията на отчуждени човек, която Маркс така ярко беше нарисувал в „Икономическо-философски ръкописи“, и опитът да се излезе от нея чрез негодните средства на буржоазния либерализъм. Аксиологията дойде с подема на хуманистичната проблематика, тя беше и една реакция, едно противопоставяне на антихуманните тенденции на времето. Едва ли е много пресилено твърдението на Ралф Бартън Пери, че аксиологията е форма на „демократичната революция против наследствената аристокрация“<sup>2</sup>.

Разнообразието на аксиологическите теории същевременно показва и разнообразието на техните социални еквиваленти. Тук могат да се видят усилията на католическите реформатори да придадат на най-традиционната религия по-модерно хуманистичен вид (вторият период на Макс Шелер) и на либерализма, който тълкува ценностите в духа на един буржоазен радикализъм (Ралф Бартън Пери), и на ревизионистите в работническото движение, които чрез аксиологията се опитваха да заместят революционния комунизъм с един чисто етически и затова неосъществим социализъм (неокантианският социализъм, Едуард Бернщайн, Конрад Шмит). Но въпреки това разнообразие в главните аксиологически направления на границата между двата века преобладава именно либерално-демократичната насока, израз на повишеното самочувствие, на спечелените права, на извоюваното достойнство на човека. Затова, когато през второто десетилетие на този век (когато аксиологията беше вече фактически създадена) започна епоха на войни и социални сътресения, на фашизъм и античовешки изстъпления, която всекидневно елиминираше човешките ценности, аксиологията придоби значението на теоретическо опровержение и дори на някакъв изход от

<sup>1</sup> C. h. E. I. r. e. n. f. e. l. s. System der Werttheorie, Bd. 1, Leipzig, 1897, S. 53.

<sup>2</sup> R. B. P. e. r. r. y, General Theory of Value, New York, 1926, p. 10.

практическото крушение на ценностите. Това противопоставяне на философската теория на историческата практика е добре схванато от някои коментатори на модерната аксиология. Така например съставителите на антологията „Съвременни философски проблеми“ Крикорян и Едел пишат: „Съществува странен контраст между теоретическото спокойствие на теорията за ценностите през XX в. в нейните доминирани проявления и бурността на самия век.“<sup>1</sup> В този случай се повтаря един от добре известните духовни феномени: теорията създава или най-малкото се придържа към онова, което липсва на историята.

Не по-малко съществени са и другите, условно определени като гносеологически, причини за възникването и успехите на аксиологията. Историята на философията до края на XIX в. познава онова, което по самата си същност представлява ценност и дори самият термин ценност (например Кантовото *wert*). Историята на философията до края на XIX в. даде основните типове решения на проблемата за доброто и за красивото, познати са и обективните, и субективните, и обективно-субективните концепции за красотата. Никой не е поставял етическата дилема по-ясно от Спиноза, а любовта и удовлетворението (ценностните моменти) от истината са познати още от Платон. Принципно новото в аксиологията е в това, че тя е *всеобща* теория на ценностите и особена форма на интеграция на науките. На безкрайното разчленяване и дори строг партикуларизъм в науката на XIX в., осъществявани не без въздействието на позитивизма, а в един по-широк план, и на метафизическия начин на мислене се противопостави аксиологията като израз на една по същество диалектическа *интеграция*, дори и когато тя се осъществяваше под силното влияние на недialeктическото кантианство.

Аксиологията е обединителният момент в няколко сродни науки, израз на общото в тях, на стремежа да бъде извлечен основният *принцип* във всички сфери, където се проявяват ценности и оценки. И същевременно аксиологията държи сметка за различията в проявяването на този принцип, в неговата конкретна механика — от етическата и естетическата област до икономиката и правото. Тъкмо поради това споровете по въпроса, дали аксиологията е, или не е обособена наука, не могат да бъдат резултатни, ако те не тръгнат от особеная, диалектическия статут на нейния феномен. Защото аксиологията *не е* отделна наука и нейното битие не е извън науките за ценностните сфери (морал, изкуство) и същевременно тя *е* отделна област на знанието, доколкото изследва принцип, който в своята всеобщност не е достойние само на една сфера и на една наука, а има много по-широко приложение. Оттук и особеното, двойното битие на аксиологията: немислима извън битието на „аксиологическите“ науки, фактически тя излиза извън него, за да си присвои и собствен терен — общите принципи на ценностите и оценките.

<sup>1</sup> Contemporary Philosophic Problems, p. 460.

## 2

Вече самата същност на аксиологията — разглеждането на нещата не сами по себе си (онтологически), а с оглед на човешките и и в този смисъл субективни потребности (аксиологически), съдържа много от изкушенията на субективизма. Не винаги може да се направи тънката теоретическа разлика между субективния адрес на ценностите като техен необходим компонент и разглеждането на самите ценности като чисто субективна креация. А тази разлика е твърде съществена. Недостатъкът на психологическите ценностни теории (Майнонг, Еренфелс) съвсем не е в признаването на субективно-психическия момент като задължителен и оттук в признаването на една своеобразна ценностна „принципиална координация“, а в неразбирането на предметната и социалната детерминираност на самия психически момент. Това типично за субективизма игнориране на обективната (предметна и социална) мотивираност на оценката води до една характерна теоретическа аберация — вместо въпроса, *защо нещата са ценни*, се поставя друг въпрос, свързан, но все пак различен от него, а именно *как аз оценявам нещата*. Субективизмът, доколкото е субективизъм, съсредоточава ценността в *субекта*, единствено в него той търси не само основанията и критериите, но и същността на самата ценност.

Субективната аксиология не винаги логически следва от субективноидеалистически общофилософски предпоставки (много често тя съжителствува с обективноидеалистическа онтология и гносеология). Така Чарлз Стивънсън, който не може да бъде причислен към последователния субективен идеализъм, чрез „лингвистичен анализ“ свежда моралните ценности до едно чисто субективно състояние. С помощта на „работни модели“ той преобразува положенията:

А. това е добро,

Б. това е лошо,

и те приемат формата:

А. аз одобрявам това; одобри го и ти,

Б. аз не одобрявам това; не го одобрявай и ти.<sup>1</sup>

По този начин въпреки „убедителните дефиниции“, които определят доброто като „довеждащо до превес на щастието над нещастieto за обществото като цяло“<sup>2</sup>, „работният модел“ на Стивънсън трансформира обективната характеристика в субективна и при това превръщане въпросът, *какво е добро*, се заменя с въпроса, *какво аз считам за добро*, без това да довежда до новия и съвсем логичен въпрос, *защо го считам за добро*.

Показателно е, че Спиноза, когото мнозина квалифицират като най-сериозния предшественик на субективната аксиология във фило-

<sup>1</sup> Вж. Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1941; in: *Contemporary Philosophic Problems*, p. 537.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 545.

софията на новото време, все пак твърдеше, че добро и зло наричаме *онова*, което е полезно или вредно за нашето съществуване, *онова*, което ни причинява радост или скръб, но не самата радост или самата скръб. По радостта и скръбта ние *познаваме* доброто и злото, но те не са радост и скръб, а *онова, нещата*, които ги причиняват.<sup>1</sup> Който не е в състояние да разбере тази разлика, докрай ще остане в плен на характерната за аксиологията теоретическа аберация, която приема субективния адрес за цялостна субективна същност на ценностите.

Етиката на логическия позитивизъм, която също се развива върху аксиологическа основа, не преминава границите на познатия субективизъм. Само че сега той се обосновава като принципна противоположност между познавателното съждение (съждение за факт) и оценъчното съждение. Моралното оценъчно съждение е *емотивно* и това според известния английски философ Алфред Ейър означава, че то „изразява чувство за някои обекти, а не изтъква (make any assertion) нещо за тях“<sup>2</sup>. Наистина етическите съждения изразяват още заповед, нареждане, команда, но това не променя тяхната основна същност като израз на чувства. Дори когато сме напълно убедени в превъзходството на нашата етическа система, ние не сме в състояние да докажем това, етическите ценности не могат да бъдат предмет на спор, защото не подлежат на верификация. При всичките усилия на Ейър да се разграничи от ординерния субективизъм, неговата аксиология е типично субективистична. „Единствената информация, която ние законно можем да извлечем от изучаването на нашия естетически и морален опит, е информацията за нашата собствена духовна и физическа природа.“<sup>3</sup>

Аналогични са и решенията на субективната аксиология при анализа на естетическите ценности. Красивото, както и доброто са ценности *par excellence*, нито една аксиологическа система не може да избегне красивото, както тя е невъзможна и без доброто. Своего знаменито изследване на красотата Сантаяна започва тъкмо с това признание. „Философията на красотата е теория на ценностите.“<sup>4</sup> И много други автори са съгласни с такова признание. Според Балард главният въпрос на естетиката се заключава в „определението на естетическата ценност“.<sup>5</sup>

Началата на субективно разбраната естетическа ценност могат да се открият още у Кант. Четирите момента на аналитиката на красивото подготвиха естетическия субективизъм. Но наред с тях в „Критика на съзнателната способност“ се откриват и други теоретически тен-

<sup>1</sup> Вж. Б. Слиноза, Етика. IV, теор. 8, док., с. 210.

<sup>2</sup> A. I. Ayer, Language, Truth and Logic, London, 1958, p. 108.

<sup>3</sup> Ibid., p. 114.

<sup>4</sup> G. Santayana, The Sense of Beauty. Being the Outline of Aesthetic Theory, New York, 1955, p. 14.

<sup>5</sup> Ed. G. Ballard, Art and Analysis, An Essay toward a Theory in Aesthetics, 1957, p. 1.

денции. Изходният пункт на Кантовата естетика е следният: за да се различи дали нещо е красиво или не, представата трябва да се отнесе чрез силата на въображението към субекта и към неговото чувство за удоволствие и неудоволствие. Съждението за вкус е естетическо, а това означава, че основата за определянето му *не може да бъде друга освен субективна*.<sup>1</sup> Субективизмът на този изходен пункт е безспорен. И все пак Кант допуска някои твърде съществени корективи по посока на обективизма. Ако красивото е онова, което ни се нрави с помощта на своята чиста форма, то все пак красивото е поне частично задължено на обективното, защото формата не принадлежи на разсъдъка или на съзнателната способност. Затова, когато сравнява красивото с възвишеното, Кант акцентира обективните моменти и в тях вижда някои от съществените различия между красивото и възвишеното. „Красивото на природата се отнася до формата на предмета“, при красивото „харесването е свързано с представата за *качество*“.<sup>2</sup> И най-сетне съвсем недвусмисленият тезис, че „за красивото в природата трябва да търсим една основа извън нас“.<sup>3</sup> Всичко това подсказва онази настойчива потребност, която още Кант е чувствувал — да се намерят обективни основания на субективната страна в ценността, в това число и в естетическата ценност.

Еволюцията на субективната аксиология именно като субективна доведе до теоретическото отстраняване на тези обективни основания и източници, до съсредоточаване на красотата като главна естетическа ценност единствено в субекта и неговото чувство. И тъкмо тук изчезваше тънката, но съществена разлика между красотата като предмет, който предизвиква наслада, и самата наслада като предмет на красотата. За пример в това отношение може да служи естетиката на Джордж Сантаяна.

Според Сантаяна „няма ценност извън някаква нейна оценка“, „няма добро извън някакво предпочитане“. „В оценката, в предпочитането лежат коренът и същността на всичко добро.“<sup>4</sup> Ценността и красотата „съществуват във възприемането и не могат да съществуват по друг начин“.<sup>5</sup> Красотата, която не е възприета, е наслада, която не е почувствувана и следователно е противоречие. Красотата е емоционален елемент, наслада, акт на нашата оценяваща природа, която независимо от това разглеждаме като качество на нещата. Такава е и заключителната дефиниция на Сантаяна. „Красотата е наслада, разгледана като качество на предмета.“<sup>6</sup> Между „това ми харесва“ и „това е красиво“ няма съществена разлика. Дали ще се употреби едната

<sup>1</sup> Вж. И. Кант, Критика на съзнателната способност, § 1, За красотата и изкуството, с. 197—198.

<sup>2</sup> Там там, § 23, с. 202.

<sup>3</sup> Кант, Kritik der Urteilskraft, § 23, hrsg. von Karl Vorländer, 1902, S. 95.

<sup>4</sup> G. Santayana, The Sense of Beauty, p. 18.

<sup>5</sup> Ibid., p. 45.

<sup>6</sup> Ibid., p. 49.

или другата фраза, зависи само от темперамента и настроението на ценителя. Обективните основания на ценностите и особено на красотата са без значение, те са аксиологически ирелевантни. Качествата на нещата нямат мотивиращо значение спрямо човешките субективни способности, които са изцяло независими от тях (като страни на вещната човешка природа). Сега вече изгубва значението си и *чистата форма* на Кант, която все още принадлежи на ноуменалния свят.

По този начин за субективната аксиология еднакво е характерно свеждането на ценността до субективното състояние (наслада, емоция, оценка, желание и т. н.), и разглеждането на самото субективно състояние (наслада, емоция и т. н.) като независимо и необусловено от вещественния свят. Аксиологическият субективизъм не признава двустранната връзка между обективния и субективния момент в отношението ценност, изобщо не разглежда ценността като отношение, не разбира, че не само потребността (оценката) обуславя ценността, но и предметът (социалните условия) на свой ред също обуславят потребността (оценката). Тъкмо поради това за субективизма остава необяснима материалната диференциация на ценностите. Аргументът на Рикерт е убедителен: „Не е възможно да се изведе материалното многообразие на ценностите от общата природа на оценяващия субект.“<sup>1</sup>

Най-сетне аксиологическият субективизъм проявява видима склонност към разглеждането на субективните човешки способности, от които нещата извличат своята ценност като предимно ирационални, интелектуално неконтролируеми. Ако според Кант съдната способност въпреки принципната ѝ разлика от логическото съждение е все пак от някакъв интелектуален ранг и поради това се характеризира с признаците, характерни за логическото съждение (качество, количество, отношение, модалност), то според Сантаяна ценността е по начало ирационална. „Ценностите възникват от непосредствената и необяснима реакция на жизнения импулс и от ирационалната страна на нашата природа.“<sup>2</sup> С други думи, аксиологическият субективизъм не се изразява в простото признаване на задължителната субективна адресираност на ценностите, а в неразбирането на обективната детерминираниост на потребностите, към които са насочени ценностите и в тяхното ирационалистично тълкуване. Субективизмът признава двояката суверенност на субективната същност на ценността (емоция, наслада, оценка) както по отношение на веществено-материалната природа на нещата, така и спрямо интелектуално-познавателната дейност на разума.

Сравняването на естетическите концепции на Кант и Сантаяна показва едно движение от относителния (с много корективи и ограничения) към абсолютния субективизъм. Кант е разбирал (не само в аксиологически, но и в общофилософски план) рисковете на субективизма, той

<sup>1</sup> Г. Рикерт, О понятия философии, „Логос“. Международният ежегодник по философията култури, 1910, кн. първа, Москва, с. 38.

<sup>2</sup> G. Santayana, The Sense of Beauty, p. 19.



е разбирал, че последователният субективизъм е теоретически трудно защитим. Доведена до логическия си край, субективната концепция за ценностите не може да избегне противоположания на всеки научен анализ релативизъм — релативизмът е коварният риф, в който се разбиват усилията на субективизма. Ако ценността е субективна и само субективна, ако *само* нашето харесване, желание, стремеж, интерес *правят* нещата ценни, то необясними остават най-малко: а) еволюцията, историческото развитие и диференциация на самото харесване, желание, стремеж, интерес; б) тихната собствена мотивация не само в исторически план, но и в границите на една историческа епоха, време, момент; в) съществуващата в тази област устойчивост, сводимостта на ценностите до родове, класове и типове; г) материалното разнообразие на ценностите и т. н. Първ Кант е схванал опасностите от неподдаващия се на каквото и да било контрол аксиологически плурализъм и затова веднага, след като признава чисто субективната основа за определянето на съждението за вкус, включва в аналитиката на красивото и другото изискване — претенцията за всеобщност. Да, естетическото съждение е чисто субективно, но такова субективно, „което бива представяно като обект на *всеобщо* харесване“, „което се харесва на всички“. <sup>1</sup> Този момент в аналитиката на красивото най-малко от всичко може да се отнесе към субективизма. Той показва не само ограничеността, непоследователността на Кантовия субективизъм, но и движението на Кантовата аксиология от субективното към обективното, от субективизма към обективизма. Обратно, явно полемизирайки с Кант, Сантаяна твърди, че спецификата на естетическата наслада не е в нейната универсалност, че не съществува никаква претенция за общовалидност на естетическото съждение. <sup>2</sup> Субективната аксиология не означава нищо друго освен най-буквално и елементарно разбраната максима на Протагор за човека като мярка на всички неща. Но още от времето на Протагор са разбирали невъзможността човекът да бъде мярка на *всички* неща, защото и той сам, човекът, се нуждае от мерки, които не винаги може успешно да извлече от самия себе си.

## 3

От релативизма и плурализма на аксиологическия субективизъм има два ординерни изхода. Историите на аксиологията и аксиологическите науки са изпробвали и двата. Първият търси ценностите в самия веществено материален мир, в обективната същност на света, в онтологическата структура на действителността. Тук се отнасят всички икономически, етически и естетически концепции, за които цен-

<sup>1</sup> И. Кант, Критика на съзнателната способност, § 6, За красотата и изкуството, с. 199, 200.

<sup>2</sup> Вж. G. Santayana, *The Sense of Beauty*, pp. 40—44.

ността на вещите, доброто и красивото принадлежат на материалния свят точно така, както му принадлежат не само цветовете и звуците, но и формата, плътността, протяжността. Такова разбиране за ценностите е най-близко до „здравия смисъл“ на елементарния разум, и то естествено има най-много „привърженици“ между философски неизкушените хора. Но тази чисто обективна аксиология има също така и своите теоретици.

Наивно е да се мисли, че така разбраната обективна концепция за ценностите е духовна собственост на марксизма или най-малко, че е синоним на марксизма. Не само защото тя е обоснована дълго преди появата на марксизма, не само защото тя се поддържа от автори, които нямат нищо общо с него, а преди всичко, защото онези, които създадоха и развиха марксизма, нямаха никаква теоретическа симпатия към тази концепция, защото не други, а те разработиха основите на друг тип аксиология. Изходът от аксиологическия субективизъм, за който става дума, изход, намерен в *обективността на материята*, е философско порождение на метафизическия материализъм, на онзи материализъм, който по характеристиката на Маркс „схваща предмета, действителността, сетивността само като *обект* или *съзерцание*, а не като *човешка сетивна дейност, като практика*, не субективно“.<sup>1</sup>

Тъкмо за този материализъм стойността (разменната) на стоките е присъща на самите стоки като вещна субстанция и самата материя на бисера и диаманта е вече доказателство за тяхната стойност. И тъкмо тези икономисти иронизира Маркс, когато с пълно право препраща въпроса на химиците: „Досега още нито един химик не е открил разменна стойност в бисер или в диамант. Но икономистите, откриватели на тази „химическа“ субстанция, които предявяват особена претенция за критическа задълбоченост, намират, че потребителната стойност на вещите е независима от техните вещни свойства, докато тяхната стойност им принадлежи като на вещи.“<sup>2</sup> Разкриването на стоковия фетишизъм (една от най-големите научни заслуги на Маркс) е заедно с това разкриване на несъстоятелността на метафизическия материализъм в една от конкретните сфери на ценностите — сферата на икономическите ценности.

Към същия по принцип тип аксиологически решения може да се отнесе етичската концепция на Джордж Мур. Според Мур доброто е недифинируемо, защото то принадлежи към онези най-прости понятия (като например жълтото), които именно поради своята простота не участват в дефинициите — с такива понятия се прекъсва възможността за дефиниране. Може да се дефинира понятието „кон“, защото то се състои от по-прости елементи, но „жълто“, „добро“ не могат да се разложат на съставните им части и следователно не мо-

<sup>1</sup> К. Маркс, Тезиси за Фойербах, Маркс — Енгелс, Съч., т. 3, С., 1957, с. 3.

<sup>2</sup> К. Маркс, Капиталът, т. I, Маркс — Енгелс, Съч., т. 23, с. 96.

гат да се дефинират.<sup>1</sup> Доброто е очевидно, всеки незабавно открива какво е добро, тук най-често е необходимо простото свидетелство на интелекта. Според Мур доброто не е обикновено разбраното обективно, то е „вътрешна ценност“, което трябва да се разбира като нещо различно от обективизма. Философското развитие на Мур е трайно свързано с теорията за вътрешните ценности. Вътрешната ценност зависи единствено от природата на нещата, тя не е субективна, не зависи от хората, не зависи и от външните обстоятелства, нито по характер, нито по степен. „Да се каже, че даден вид ценност е „вътрешна“, означава просто, че въпросът, дали дадено нещо я притежава и в каква степен я притежава, зависи единствено от вътрешната природа на въпросното нещо.“<sup>2</sup> Доброто и красивото са независими от възприемащия ги човек или група хора, както и от възможността да бъдат възприемани, те са независими от каквато и да е форма на човешкия опит. Светът е по-красив, когато в него има хора, които го съзряват и които се наслаждават на неговата красота, но и с хора и без хора красивият свят е по-добър от грозния.

Едва ли в друга аксиологическа сфера този тип обективизъм има по-многобройни и по-непреклонни привърженици, отколкото в сферата на естетиката. Това е лесно обяснимо. Ако доброто, етичното, моралното са явления, пряко свързани с човека и човешките отношения, ако никой не би могъл сериозно да прилага тези понятия например към неограничната природа, то красивото, възвишеното като че ли са по-безспорни при дочовешките форми на материята, отколкото при човешките отношения. Тук очевидността за елементарния разум е твърде силен аргумент. Ето например поетично-патетичното изложение на този аргумент от Лейбн: „Има красота в небето и облака, и морето, в лилиите и в залезите, в блясъка на папратите през есента и в примамливата зеленина на разлистената пролет. Природата, разбира се, е безкрайно красива и тя, изглежда, носи своята красота, така както има цвят или звук. Защо тогава нейната красота трябва да принадлежи на нас повече, отколкото на нея? Човешкият характер и човешките склонности имат ценност или стойност, която принадлежи на тях в същия смисъл, в който червенината принадлежи на черештата.“<sup>3</sup>

Не само за философски неизкушения човек, но и за естествоизпитателя би прозвучал кощунствено всеки опит природата да бъде „лишена“ от нейната красота и тя, красотата в природата, да се окаже частично незадължена на природата. „Впрочем няма нужда от дълги пътешествия и скъпи съчинения — пише Ернст Хекел, — за да се открият всекиму дивните красоти на този свят. Човек трябва по-скоро само да си отвори очите и да упражнява своето сетиво. Навсякъде

<sup>1</sup> Вж. G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1903; in: *Contemporary Philosophic Problems*, pp. 469—471.

<sup>2</sup> G. E. Moore, *Philosophical Studies*, London, 1922, p. 260.

<sup>3</sup> J. Laird, *A Study in Realism*, 1920, pp. 129, 144.

околната природа ни предлага едно преголямо изобилие от красиви и интересни обекти от всякакъв вид. Във всеки мъх, всяка тревичка, във всеки майски бръмбър, във всяка пеперудка ние намираме при едно точно изследване красоти, които човек обикновено не забелязва. Най-после, ако ние ги разгледаме с една лупа при слабо увеличение или още повече, ако приложим по-силното увеличение на един добър микроскоп, ще открием навсякъде в органичната природа един нов свят, пълен с неизчерпаеми прелести.<sup>1</sup> Но извън тези апологии и възторзи естествоизпитателят като естествоизпитател (в тази група трябва да бъде отнесен и Чарлз Дарвин) не може да каже нищо определено за характера на самата красота. Красотата не е „тема“ на естествознание, както например учението за цвета и за звука, и нито един физик, химик или биолог в пределите на своите професионални задължения не може да хвърли дори и бледа светлина върху същността на това явление. Тогава именно остават възторзите: „нима небето не е красиво?“, „нима морето не е красиво?“, „нима цветята не са красиви?“. Възторзите са възторзи, но и старата мисъл, че незнанието не е доказателство, може да се промени: и възкликанието не е доказателство!

Цялата трудност на проблемата за красотата се вижда при усилията да се намери *единството на многообразието*. Многообразието е неоспорим факт: красиви са различни и разнообразни неща, красиви са морето, небето, луната, звездите, горите, цветята, животните, хората, говорим за красота в произведенията на архитектурата, скулптурата, живописата, музиката, балета, театъра, литературата. Но ако толкова различни неща се определят, квалифицират по един и същ начин, сиреч като красиви, в тях въпреки всичките им различия трябва да има *нещо общо*, нещо, което еднакво може да се открие във всички тях. Така, когато говорим за течни неща, откриваме нещо общо независимо от това, дали става дума за вино, нода или бензин. Или за отровни, или за вредни, или за разтворими, или за какъвто и да е клас предмети, които по един или няколко признака се обединяват в дадения клас. Привържениците на естетическия обективизъм не са в състояние да дадат задоволителен отговор на този първостепенен въпрос. Не че отговори не са давани, само че те не са успявали да преодолелят възраженията. Най-често отговорите на материалистически обективистичните концепции за красотата са се свеждали до посочването на някакво съотношение на частите в цялото, което, ако е налице, прави предмета красив, а ако липсва, го лишва от красота. С други думи, красотата се схваща като пропорция, симетрия, особена линия, ритъм или друго подобно качество, което е иманентно на предмета и поради това съвсем не зависи от човека. Но поне досега никой от тези концепции не е устоявала срещу отправните ѝ възражения. А те обикновено се свеждат до две: Първо. Защо има пропорционални,

<sup>1</sup> Ернст Хекел, Световни загадки, С., Изд. Сл. Атанасов, с. 274.

симетрични, ритмични неща, които не са красиви (например някои животни). Второ. Защо има красиви неща, които не са пропорционални, симетрични, ритмични (например някои растения, произведения на изкуството, произведения за украса, които са преднамерено асиметрични). Обективизмът от този тип не е дал задоволителен отговор на тези два въпроса, неговият дефект се състои в това, че реалното отношение на частично съвпадение:



невярно представя като тъждество:



Тъкмо затова тази аксиологическа иманентност, този естетически обективизъм премества своите усилия от законния въпрос за същността на красотата към другия въпрос, *на кое принадлежи красотата*, макар че той се обезсмисля, след като не е отговорено на въпроса, *що е красота*. Признанието, че красотата, „принадлежи“ на природата, е ирелевантно за нейната същност. Някоя наука (изглежда освен естетиката) не се задоволява само с проблемата за принадлежността. Движението „принадлежи“ на материята, но какво е движението, каква е материята, но какво е неговата същност, мисленето „принадлежи“ на мозъка, но какво е мисленето, каква е неговата същност? Кога и къде констатацията за принадлежност на едно свойство към някой предмет е заменяла анализа на *това* свойство, е отменяла задължението да се изясни природата на *самото* свойство? Само при такава теоретическа ситуация човек може да се отдава, колкото си иска, на своите чувства при пълното „одобрение“ на сетивните данни. На тях, на сетивните данни, се дължи и многовековното господство на теорията, че земята е неподвижна, а слънцето се върти около нея.

Онова, което е характерно за естетическия обективизъм, в една или друга степен важи и за цялата обективистична материалистическа аксиология. Стойността е иманентна на вещната субстанция, доброто е вътрешна ценност и зависи само от вътрешната природа на нещата, красотата е ако не вещна субстанция, то все пак вътрешно отношение на частите на цялото. Невъзможността да се определи самата същност на ценността (Мур за неопределимостта на доброто) се „изкупва“ от нейната „очевидност“. Но една от най-важните задачи на науката се състои тъкмо в преодоляването на тази „очевидност“, в премахването ѝ, в постигането на скритата зад нея същност. Относно стойността на стоките Маркс беше първият, който преодоля тази лоша и заблуждаваща очевидност, за да се добере до истинската същност. Показателна е при това и аналогията, която Маркс прави с фетишизма на усещанията, на зрителните усещания. Тя показва, че той великолепно е разбрал много по-широкото приложение на несъвпадението между мамещата очевидност и истинската, но скрита същност. „Светлинното въздействие на дадено нещо върху зрителния нерв се изразява не като субективно раздражение на самия зрителен нерв, а като вещна форма на нещо, което се намира във от околото. Но при гледане действително се хвърля светлина от дадено нещо, от външен предмет, върху друго нещо — околото. Това е физическо отношение между физически неща. Но стоквата форма и стойностното отношение на продуктите на труда, в което тя се проявя, нямат абсолютно нищо общо с тяхната физическа природа и с вещните отношения, които произтичат от нея. Това е само определено обществено отношение между самите хора, което приема за тях фантастичната форма на отношение между нещата.“<sup>1</sup>

Извън невъзможността на този тип обективистична аксиология да обясни истинската природа на ценността, извън нейния методологически дефект — да се занимава със субстанцията, на която принадлежат ценностите, вместо с тяхната същност — разгледаният аксиологически вариант не може да се противопостави успешно на логически по-издържания и по-верния на себе си субективизъм. Тъкмо поради постоянната изменчивост на материята, на нейните структури и форми обективистичната материалистическа аксиология не е в състояние да противопостави на концепцията на субективизма една своя, докрай промислена, концепция. Оттук и убеждението на Николай Хартман, на неокантианците и феноменолозите, че само учението за идеалното битие на ценностите може да обоснове тяхната действителна обективност и на тази основа да бъде реално противодействие на субективизма. Такъв е изходният пункт на обективноидеалистическите школи в аксиологията и същевременно вторият възможен изход от релативизма и плурализма на субективизма.

<sup>1</sup> К. Маркс, *Капиталът*, т. I, Маркс — Енгелс, Съч., т. 23, с. 85.

Най-малко едно нещо не може да се отрече на неокантианската и на феноменологическата аксиология: те отлично разбраха теоретическите недостатъци както на субективизма, така и на материалистическия обективизъм. Ценностите не могат да бъдат субективно състояниие, нито пък веществена субстанция. Ценностите са нещо съвсем различно от оценките. „Ценността — пише Рикерт — може да има значимост дори и при отсъствието на акта на оценката, изразяващ едно или друго отношение към нея.“<sup>1</sup> Но ценността не само че е различна от психичния акт на оценката, тя е различна и от обективния свят на предметите, които могат да бъдат „блага“ (Güter), но не и ценности. Ценността, която приписват на действителността, съвсем не съпада с тази действителност. Според Рикерт ценностите „не се отнасят нито към областта на обектите, нито към областта на субектите. Те образуват съвършено самостоятелно царство, стоящо отвъд субекта и обекта.“<sup>2</sup>

И тъкмо тези ценности, тази трета действителност, намираща се между обекта и субекта, идеална и нормативна, обективна и задължителна, трябва да спаси философията от положението на Крал Лир. Без обективните и идеалните ценности философията ще се окаже в положението на някога могъщия крал, който раздал на своите деца имуществото си и когото след това като бедняк изхвърлили на улицата. Една след друга от философията са отпаднали сфера след сфера, за да остане най-сетне само онова, което неотменно ѝ принадлежи — ценностите.

За неокантианството ценностите са важни както сами по себе си, така и като предмет — единственият достоен предмет на философията. Според Винделбанд философията в систематичен смисъл е „критическа наука за общоприетите ценности. Наука за общоприетите ценности: това характеризира предмета; критическа наука: това характеризира метода на философията.“<sup>3</sup> Оттук и разграничителният критерий за философията и другите науки, който Винделбанд предлага: „Всички други науки трябва да установяват теоретически съждения, обекта на философията образуват оценките.“<sup>4</sup> И тъй като общовалидните, или претендиращите за общовалидност оценки са три — истината, доброто и красивото, — то може да има само три истински философски дисциплини: логика, етика и естетика. Така и според Рикерт „ценностите като ценности“ принадлежат на философията и отделянето на проблемата за ценностите от проблемата за действителността

<sup>1</sup> Г. Рикерт, О понятия философии, „Логос“, 1910, кн. първа, с. 33.

<sup>2</sup> Пак там.

<sup>3</sup> W. Windelband, Präludien, Freiburg und Tübingen, 1884, S. 28.

<sup>4</sup> Ibid., S. 32.

довежда до очистиране и изясняване на действителните философски въпроси. „Философията започва там, където започват проблемите на ценността.“<sup>1</sup> Обективността на ценностите дава на философията онзи обективен принцип, от който тя така се нуждае. Това убеждение за твърдата обективност на ценностите преминава от философията на XIX в. във философията на XX в., от неокантнизма във феноменологията.

Според Макс Шелер, основателя на феноменологическата аксиология, един предмет може да има позитивна ценност, без да възбужда любов. Ценността е независима от пораждащите чувства или дори от способността да ги поражда. Първата дума на аксиологията трябва да бъде критиката срещу релативизма. Доказателство за обективността и абсолютната независимост на ценностите от субекта Шелер вижда в т. нар. вечни ценности. Ценностите могат да бъдат вечни именно защото не зависят от временно пребиваващия на земята човек и от неговите още по-непостоянни чувства (така той тълкува Кантовото *à priori*). Разбира се, хората и нещата са носители на ценностите, но те не са самите ценности, доверието е ценност и когато хората престават да си вярват. Субективността и релативността се отнасят до възприемането и преживяването на ценностите, но не и до тяхната собствена природа — обективна и постоянна.<sup>2</sup> „Аз пък казвам — пише Шелер — *абсолютни ценности* ще са онези ценности, които съществуват за едно „чисто“ чувствуване (предпочитане, обичане), т. е. за едно чувствуване *независимо* по начин на функциониране и по закони на функционирането от *свещността* на сетивността и от *свещността* на живота.“<sup>3</sup> Ценностите се възприемат от човека не с разума (в това отношение Шелер решително скъсва с Кантовата традиция), а чрез интуицията, чрез една „непосредствена“ интуиция. В този пункт — аксиологическия ирационализъм — се допират субективният и обективният идеализъм в теорията за ценностите. Идеята за абсолютната обективност на ценностите довежда Шелер до мисълта за тяхната строга йерархия — феноменологичната аксиология на Шелер е първият опит за такава стриктна субординация. Най-долу стоят сетивните ценности (приятно и неприятно), а най-горе религиозните ценности (свето и несвето). Между тях се намират два други класа ценности: на живота (благородно и подло) и на духа (красиво и грозно, справедливо и несправедливо).

След Макс Шелер най-значителният представител на обективноидеалистическата аксиология е безспорно Николай Хартман. Автор на по немски обстойно написаните трудове „Етика“ (1926) и „Естетика“ (1953), Хартман заема мястото на теоретик, без който картината на съвременната ак-

<sup>1</sup> Г. Риккерт, О понятия философии, „Логос“, 1910, кн. первая, с. 37.

<sup>2</sup> В съвременните марксистски полемички за силността на красиво също се чуват гласове, че относителна е не самата красота, а чувството за красота, „познаването“ и „преживяването“ на красотата, тъкмо защото те са свързани със субекта, докато самата красота е напълно независима от него.

<sup>3</sup> Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke, Bd. 2, Bern, 1954, S. 118.



сиология би била непълна. Според Хартман ценностите са битие; те не произхождат нито от нещата, нито от субекта; на тях не са присъщи никакъв реализъм и никакъв субективизъм. Ценностите имат битие в себе си (*Ansichsein*) и това битие в себе си е идеално. Идеалното не трябва да се смесва със субективното. „Ценностите съществуват независимо от съзнанието. Съзнанието може да ги схване или да не съумее да стори това, но не да ги създаде или спонтанно „положи.“<sup>1</sup> „Ценностите нямат реално битие в себе си. Те могат да определят действителността като принцип на поведението, дори те могат да се „реализират“ в различна степен, но тяхната същност, тяхното специфично битие остава въпреки това идеално.“<sup>2</sup>

Идеалната сфера на ценностите има собствена структура, собствени закони, собствен порядък. Тя е подобна на също така идеалната и априорна математическа и логическа сфера и този паралел според Хартман има изключително важно значение и учението за ценностите. Сферата на ценностите се отнася към реалната етическа действителност също така, както идеалната логическа сфера се отнася към реалната онтическа действителност. Защото етическият реален свят не е онзи на нравствения субект с неговите действия. Дори „чувството за ценност е не по-малко обективно от математическото виждане (*Einsicht*). Неговият обект е само по-замаскиран чрез емоционалния характер на акта; той трябва най-напред да се извлече от него, ако искаме да го разберем. Но това допълнително знание не може нищо повече да промени в структурата на обекта (на ценността).“<sup>3</sup> Обективната и идеалната същност на ценностите вече подсказва идеята за тяхната неподвижност и неизменност. Независими от действителността и от субекта, ценностите са тъкмо поради това постоянни, неподвижни, винаги равни на себе си. „Не ценността, а по-скоро възгледът за ценностите е променлив. Но той се променя тъкмо затова, защото самите ценности и техният идеален порядък не участвуват в неговите движения.“<sup>4</sup> Такава е строгата, разработена до последните детайли обективноидеалистическа аксиология на Николай Хартман. Само от нейните собствени положения може да започне и критиката срещу нея.

В ценностите, разбира се, има нещо надиндивидуално, дори свръхиндивидуално. В това отношение феноменологията прави съвсем уместна бележка на наивната антропология. Но аксиологически надиндивидуалното, свръхиндивидуалното не може да бъде нищо друго освен общото, съпадащото, необходимото в индивидуалния опит. Доброто не може да се сведе до действието, постъпката или преживяването на отделния индивид, но то, доброто, като норма, като изискване е извлечено и моделирано от социалния опит, невъзможен, неосъществим извън индивидите. Няма никаква обща, идеална и нормативна ценностна сфера, различна и особено противоположна на социалната и човешката сфера. Тъкмо

<sup>1</sup> N. Hartmann, *Ethik*, Dritte Auflage, Berlin, 1949, S. 149.

<sup>2</sup> *Ibid.*, S. 151.

<sup>3</sup> *Ibid.*, S. 157.

<sup>4</sup> *Ibid.*, S. 158.

тук е най-уязвимият пункт на всяка обективноидеалистическа аксиология. Да изясни каква е тази идеална, абсолютна, независима еднакво от материалния свят на вещите и от духовния живот на индивидите ценностна сфера. Каквито и да са теоретическите съображения на тази концепция, тя неизбежно отвежда към идеализма от Платонов тип. При Николай Хартман героичните усилия на съвременната обективноидеалистическа аксиология да се разграничи и отчасти противопостави на платонизма (тези усилия започват от неокантианството) претърпяват пълна несполука. Защото, както и да се представят тези абсолютни и идеални същности, те винаги ще се оказват варианти на Платоновите „идеи“. „По начин на съществуване ценностите са Платоновии Идеи. Те принадлежат на онова, открито за пръв път от Платон, друго царство на битието, което по-скоро се съзира духовно, а не може да се види и улови.“<sup>1</sup> Като че ли цикълът е завършен: от Платон през неокантианството и феноменологията до критическата онтология на Николай Хартман. Но тъкмо затвореността на този цикъл налага и отнасящите се до цялото направление критически съображения и заключения.

В обективния идеализъм почти винаги се е проявявала една тенденция да бъде низвергнат човекът, да бъде субординиран от някакви висши и стоящи над него сили. Тъй като тези сили са идеални, духовни, а и човекът е мислещо, духовно същество, обективният идеализъм много често е проявявал своеобразна ревност към човека — единствения възможен съперник на Идеята. Феноменологията е още една крачка назад в сравнение с немския класически идеализъм, на който активността на съзнанието беше много скъпа. В по-голяма степен феноменологията ограничава активността и ролята на субекта в ценностната сфера. Николай Хартман иска да противопостави своята ценностна етика както на наивния възглед за света като просто антропоцентричен, така и на критично-научния възглед, който разглежда човека като пращинка във вселената. Той иска да синтезира двата възгледа: космическото нищожество на човека не е последната дума, до онтологическата съществува още една аксиологическа определеност на света и в нея човекът играе съществена роля. Тук се премахва неговото нищожество — без реставрация на антропоцентричната мания за величие.<sup>2</sup> Но тази активна роля отново се свежда до познаването, до претворяването в реалността на принципи и сфери, които сами по себе си нито зависят от човека, нито пък в някаква степен са му задължени за своето съществуване. Ако ценностите са идеално битие в себе си, как те могат да бъдат *вътрешен импулс* на нравствената личност. Доведена до логическия си край, етиката на феноменологията навива нравствена скука, нравствена индиферентност.

Аксиологически етиката е трудно защитима както от обективноидеалистически, така и от субективноидеалистически философски пред-

<sup>1</sup> N. Hartmann, *Ethik*, S. 121.

<sup>2</sup> Вж. *Ibid.*, S. 169—170.

поставки. Отдавна е посочено, че в областта на морала субективният идеализъм се трансформира в аморализъм. Такива обвинения са от правяни още по времето на Фихте, срещу тях е реагирал сам Фихте. Днес от дистанцията на времето можем да отсъдим, че обвиненията са били справедливи. Ако нравствената ценност е иманентно индивидуална, чисто субективна, макар и с „претенция“ за всеобщност, то какви реални прегоди могат да се поставят пред нравственото поведение на индивида, какви могат да бъдат препятствията пред нравствения произвол. На етическия субективизъм и релативизъм логически съответствува нравствената необузданост независимо от това, дали практически се стига до нея.

Такива са съществените логически изводи от идеалистическата аксиология в сферата на морала: гама, долният тон на която е нравственото безразличие, а горният — нравственият произвол.

## 5

Материалистическият и идеалистическият обективизъм са двата ординерни, добре познати на историята на философията и на аксиологическите науки изхода от субективизма и от произтичащия от него релативизъм. Но както историята на философията, така и аксиологическите науки познават още един изход, който при това избягва не само рисковете на релативизма, но и трудностите на обективизма, еднакво на материалистическия и на идеалистическия обективизъм. Ценността се разглежда като равнодействаща от два фактора, условия, същности — обективните и субективните. Ценността не е нито *само обект*, нито *само субект*, тя е *обект-субект*, тя е значимостта на обекта за субекта, тя е способността на обекта да задоволява потребностите на субекта.

Още от своето възникване марксизмът е свързан тъкмо с този аксиологически вариант. Разбира се, марксизмът възникна преди появата на аксиологията като всеобща теория на ценностите и твърде рискувано е да се *преоткриват* в литературното наследство на Маркс всички успехи на едно бъдещо близо стогодишно развитие на науката (тенденция наивна, но за съжаление популярна). Но както у почти всеки значителен философ от „доаксиологическия период“ на историята на философията, както у Спиноза, Кант, Хегел могат да се открият много по същество аксиологически решения, така и у Маркс се намират проблеми, идеи и решения, които макар и да не предвиждат всеобщата теория на ценностите, дават позитивен отговор на основната аксиологическа дилема. Освен това с анализа, който Маркс прави на икономическите ценности, бъдещата аксиология би могла да се обогати с най-конкретни изследвания, отнасящи се до аксиологическата сфера на икономическите ценности.

Дълго време между критиците на марксизма беше особено популярно убеждението, че марксизмът е равнодушен към всичко, което

се отнася до духовната страна на личността, че той се занимава само с обективните социално-икономически процеси, а личността разглежда доголъвка, доколкото чрез нея трябва да се осъществи детерминизмът на икономическия механизъм. Една от закъснелите критики в тази насока прозвуча и на XII световен философски конгрес във Венеция през 1958 г. „Трябва да се има пред вид, че диалектическият материализъм няма основа за определяне на философия на изкуството или морала. Диалектическият материализъм има малко общо с духовния аспект на живота.“<sup>1</sup> Но днес това обвинение все повече губи от своята популярност и сред критиците на марксизма, без да се има пред вид, че то по начало е чуждо на марксизма. Защото за марксизма не може да се съди нито по идеите за социалния автоматизъм, близки на теоретиците на Втория интернационал, нито по действителното стесняване на правата на човека и оттук игнорирането на човешко-хуманистичната проблематика, характерни за времето, определено като „култ към личността“. Защото, ако марксизмът е получил името си от своя създател Карл Маркс, за него трябва да се съди преди всичко от идеите на Маркс.

Още Енгелс посочи причините, поради които за дълъг период от своята дейност Маркс и той са били принудени да се занимават главно с „икономическата страна“<sup>2</sup>, без, разбира се, да игнорират другите моменти в социалното взаимодействие. Още повече, когато изследователите на марксизма се запознаха с произведенията на младия Маркс, не остана място за съмнение в неоснователността на горното обвинение. Напълно оправданият интерес към произведенията на младия Маркс окончателно разсея предубежденията (поне у непредубедените хора) за някакво принципно подценяване на старата идея на Кант за човека като върховна ценност — не само с използването на добре познатия термин *категоричен императив* и с признаването на човека

В едно от своите най-ранни (и най-вдъхновени!) произведения „Към критиката на Хегеловата философия на правото. Увод“ Маркс сочи действителната реабилитация на човека като изход от духовното подтисничество на религията: „Критиката на религията завършва с учението, че *човекът е висше същество за човека*, следователно с *категоричния императив да бъдат съборени всички отношения*, в които човекът е унижено, поробено, безпомощно, презривно същество.“<sup>3</sup> Тук се вижда и марксовото *пресмисляне* на старата идея на Кант за човека като върховна ценност — не само с използването на добре познатия термин *категоричен императив* и с признаването на човека

<sup>1</sup> Sidney Aronold. The Ethical Principle of Aesthetics, Proceedings of the XII<sup>th</sup> International Congress of Philosophy, Vol. VII, 1961, p. 14.

<sup>2</sup> „Маркс и аз сме отчасти сами виновни за това, че младешка понякога придава на икономическата страна по-голямо значение, отколкото трябва. Възрадивайки на нашите противници, налагаме ни се да подчертаваме отричаня от тях главен привилит и не винаги намирахме достатъчно време, място и повод да даваме дължимото и на другите моменти, участващи във взаимодействието“ (Енгелс — И. Блох, 1890, К. Маркс, Ф. Енгелс, Избр. произв., т. II, С., 1951, с. 559).

<sup>3</sup> Маркс — Енгелс, Съч., т. I, с. 407.

за „висше същество“, но и със свързването на идеята за освобождението на човека със социалните възможности на обществото. „Единствено *практически* възможното освобождение на Германия е освобождението от позициите на *оная* теория, която обявява за висша същност на човека самия човек.“<sup>1</sup>

В „Икономическо-философски ръкописи от 1844 година“ Маркс отново се връща към социалните фактори за реабилитация (или според терминологията от онова време еманципация) на личността и вече вижда в комунизма средство за такава реабилитация. По природа човекът е действащо същество, същество, което не се приспособява пасивно към природата, а което приспособява активно природата към себе си. И тъкмо в това активно отношение на човека (негова характерност като човек) се проявява (и не може да не се прояви) неговото ценностно отношение, онова отношение, при което човек гледа на света, пречупен през собствените му потребности, и от което се раждат действия, насочени към задоволяване на тези потребности. Следната мисъл от „Икономическо философски ръкописи“ може да се цитира като класически аксиологическа: „Човек си присвоява своята всестранна същност по всестранен начин, т. е. като цялостен човек. Всяко от неговите *човешки* отношения към света — зрение, слух, обоняние, вкус, осезание, мислене, съзерцание, усещане, искане, дейност, любов, — на кратко, всички органи на неговата индивидуалност, а така също и тези органи, които непосредствено, по своята форма, съществуват като обществени органи — в своето *предметно* отношение или в своето *отношение към предмета* са присвояване на последния, присвояване на *човешката* действителност. Тяхното отношение към предмета е *осъществяване на дело на човешката действителност.*“ И в забележка: „Затова човешката действителност е така многообразна, както многообрази са *определенията* на човешката *същност* и човешките *дейности.*“<sup>2</sup> Ако тази мисъл се изрази чрез терминологията на модерната аксиология, тя още по-ясно би разкрила една аксиологическа концепция, различна както от субективизма, така и от материалистическия и идеалистическия обективизъм.

Взаимодействието на човека с природата (в определени социални условия) именно поради своя обществен характер *определя* човека във *вещта* и *очовечава* природата в човека. Тези два диалектически свързани момента на опредметяване и на очовечаване са и предпоставките за разрешаване на аксиологическата дилема. Още за младия Маркс това решение е съвсем категорично. „Човек не се губи в своя предмет само тогава, когато този предмет става за него *човешки* предмет, или опредметен човек. Това е възможно само тогава, когато този предмет става за него *обществен* предмет, сам той става за себе си обществено същество, а обществото става за него същност в дадения предмет... Доколкото предметната действителност навсякъде в обществото става

<sup>1</sup> Маркс — Енгелс, Соч., т. 1, с. 413.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Енгелс, Из ранних произведений, М., 1956, с. 591—592.

за човека действителност на човешките същностни сили, човешка действителност и следователно действителност на неговите собствени същностни сили, всички *предмети* стават за него *определяване* на него самия, утвърждаване и осъществяване на неговата индивидуалност, *негови* предмети, а това значи, че предмет става *той самият*. Това *как* те стават за него *негови* предмети, зависи от *природата на предмета* и от природата на съответстващата и *същностна сила*.<sup>1</sup> В това разсъждение липсва само думата *ценност*, *wert*, която Маркс по-късно толкова често ще употребява и анализира (особено в „Капиталът“), за да бъде използвано като христоматийен аксиологически текст. Ценността, сиреч очовеченият предмет, се обуславя от „природата на предмета“ и от „съответстващата ѝ същностна сила“, термин, който в категориалния апарат на младия Маркс стои близо до *съществена човешка потребност*. Сега вече са налице всички предпоставки за марксистическата дефиниция на ценността.

Ценността е *вещ* (качество, структура, отношение, действие, институт), която задоволява потребности на човека. Вещта, която сама по себе си притежава особености, с които да задоволява човешки потребности, може да бъде ценна. Общественият човек е единственият адресат на ценността, *вещта* е ценна за човека. Ценността е отношение между *вещта* (или дори желаното явление) и човека, отношение, което е детерминирано, както от свойствата на *вещта*, така и от характера на потребността, която много често се оказва в пряка или косвена зависимост от състоянието на обществото.

В това определение на ценността едновременно като *вещ* и като отношение има само един *привиден* дуализъм, зад който се крие *реалното* диалектическо единство. Още Хегел посочи двойствената природа на свойството: свойството винаги се разкрива в отношението и заедно с това винаги включва една вътрешна определеност. А както е добре известно, отношението никога не се проявява извън или поне като паралелно с относимите неща. „Вещта има *свойства*; те са, *първо*, нейни определени отношения към *нещо друго*; свойството е налице само като начин на отнасяне на *вещите* една към друга... Но, *второ*, в тази поставеност *вещта* е *в себе си*; тя се запазва в отношението към *нещо друго*.“<sup>2</sup> Ако всяко свойство е едновременно *вещ в себе си* и *вещ за другите*, ако всяко свойство като свойство разкрива същността си в отношението, то колко повече едно особено свойство на *вещите*, свойство да бъдат *ценни* извън природата на нещата предполага и *нещо друго*, за което именно те са *ценни*. Свойствата предполагат отношение, сравнение, съпоставяне: голямото е голямо, защото има малко, твърдото е твърдо, защото има меко, подвижното е подвижно, защото има неподвижно и т. н. Но ценността на нещата предполага не само такова просто сравняване между неща повече или по-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Енгелс, Из равних произведения, с. 593.

<sup>2</sup> Г. В. Ф. Хегел, Науката логика, 1, С., 1966, с. 637.

малко индиферентни едно към друго. Тук критерият за разграничаване не е в отношението между *нещата* (както е най-често при простото свойство), а в *човека* и неговите потребности. Ценността задоволява човешки потребности.

Ценността е категория, с която се означава годността на нещата да задоволяват човешки потребности и съвсем неправомерно е нейното съдържание да се разширява до степен, която включва всяко нещо, което е необходимо за друго нещо. Водородът и кислородът са необходими за водата, както и сярата — за сярната киселина. Но космическото взаимодействие не е аксиологически факт — един пункт, в който са съгласни всички теоретици на проблемата. Спори се обаче дали нещата не може да бъде ценни за други жизнени системи, например за животните. Според Николай Хартман благо не е нещо за себе си, а нещо за нещо друго и това друго може да бъде животно или растение. „Всичко, което се намира в отношение на целесъобразност към някакво живо същество, има ценност на благото (Güterwert), ефект за него, но само „за“ него, а не в себе си: така зърното е благо за птицата, която го кълве; така слъц и въздухът, светлината и циркулацията на водите за всичко живо на земята.“<sup>1</sup>

Това адресиране на ценностите до всичко сензитивно не е отишло и нашите начални усилия в областта на аксиологията. „На какво основание — пита един автор — адресат на такива ценности като вода, въздух и т. н. може да бъде само човекът, а не и някои други живи организми?“<sup>2</sup> От гледище на феноменологическия обективизъм такъв въпрос е напълно разбираем, но за марксизма той не е съвсем уместен. Твърде отдавна марксизмът е разкрил чисто формалния характер на аналогията човешко потребление — животинско потребление. И пак в „Икономическо-философски ръкописи“ — тази енциклопедия на гения на младия Маркс — се намира изходът на действителното различие зад формалното тъждество.

И човекът, както животното, яде, пие, диша, задоволява същите потребности чрез същите сетива, както и всяка жизнена система. Но човешките сетива не са сетивата на животните, дори и в процеса на най-грубата и необходима консумация. В човешката практика човешките сетива стават теоретици. Окото става *човешко* око, точно така, както неговият *обект* става обществен, *човешки* обект. Сетивата имат отношение към *нещата* заради нещата, но самата тази *вещ* е *предметно човешко* отношение. Създаването на петте външни сетива е продукт на цялата досега протекла световна история.<sup>3</sup> Само когато зад формалното тъждество се разбере това дълбоко различие между потребяващия човек и потребяваното животно, може да се разбере защо ценността не е просто полезното в смисъл на подлежащото на консумация, а потре-

<sup>1</sup> N. Hartmann, *Ästhetik*, Berlin, 1953, S. 331.

<sup>2</sup> „Философска мисъл“, 1968, 1, с. 75.

<sup>3</sup> Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс, *Из ранини произведения*, с. 592, 594.

бното на *човека*. В противен случай и човекът би бил ценност за изживящия го вълк, но такъв „ценностен аспект“ още не е хрумнал на нито един автор. Вещите са полезни за животните, но са ценни за човека, тъй като човешките потребности ги „очовечават“, правят ги предмет на човешко отношение, при което наред с простата консумация винаги има място за чисто човешка духовност, асоциативност, наслада и т. н. Така половото влечение приема формата на човешка любов, така човешкото око и ухо виждат повече от грубите нечовешките око и ухо, така орелът вижда по-далеч от човека, но човекът вижда повече в нещата, така кучето има по-тънко обоняние, но не различава и стотната част от миризмите, които за човека са определени признаци на различни неща.<sup>1</sup> А и тогава, когато вещите са предназначени за задоволяване на чисто физиологическите функции на *човека*, те все пак могат да се разглеждат като задължителна и необходима основа за проява на другите, на социалните и духовни потребности на индивида. *Ценността* е ценност не просто за живото, а за *човека*.

Концепцията за ценността като вещь, задоволяваща човешки потребности, прави възможни *различни* класификации на ценностите според: характера на вещта, характера на потребностите, характера на вещта и на потребностите. Най-общо ценностите биват разграничавани в рубриците: материални и духовни. Някои считат тъкмо духовните ценности за единствено възможен предмет на философското познание. Различията в комбинациите на двете страни в ценността са съвсем очевидни: едни ценности са материални и задоволяват материални потребности (храна, облекло, жилище), други ценности са материални и задоволяват духовни потребности (естетическите обекти на природата са предмет на духовно естетическо съзерцание), трета група ценности са духовни и задоволяват духовни потребности (ценността на истината), четвърти са духовни и задоволяват материални потребности (науката като произвеждаща сила). При цялата относителност и подвижност на тези граници те все пак могат да се използват за класификации на ценностите.

Но ценностите могат да се градират и по пирамидален принцип. Най-ниско (в основата на пирамидата) се разполагат онези „вещи“, като храната, водата, въздуха, жилището, облеклото, все едно дали са готови произведения на природата или продукти на производството, ценни със своята способност да задоволяват всеобщи човешки потребности. Като ценности тези „вещи“ включват и адресираността им до човешките желания, инстинкти, влечения, склонности, страсти и т. н. Тъкмо тези желания, влечения съставляват субективния аксиологически момент, субективен по-скоро по принадлежността му към субекта, отколкото като акт на свободна преценка и изборително отношение. При ценностите, разположени в по-горните сектори на пирамидата, неизбежно се

<sup>1</sup> Вж. К. Маркс и Ф. Енгелс, Из ранних произведений, 592; Ф. Р. Енгелс „Диалектика на природата“, С., 1950, с. 180.



намалява широтата на предназначението, а значението на субективния момент видимо се увеличава. Така човекът може да съществува като човек и без да разбира смисъла на естетическите ценности, като повече или по-малко естетически индиферентно същество, но затова пък естетическата ценност е адресирана не към условията за физическото съществуване на човека, а към неговото въображение, съзерцателна способност (Кант би казал „съдна способност“), към неговото удоволствие от особен род и т. н. Човек може да чувства или да не чувства красотата, може да има или да няма естетически потребности, но и в двата случая той е човек.

Ценностите не винаги са осезаеми, веществени, телесни, както например повечето от стоките, предназначени за широка консумация. „Полезността на един предмет го прави потребителна стойност. Но тази полезност не виси във въздуха. Обусловена от свойствата на стоковото тяло, тя не съществува във от него. Поради това самото стоково тяло, например желязото, пшеницата, диамантът и т. н., е потребителна стойност, или благо.“<sup>1</sup> Не винаги обаче ценността притежава такова „тяло“, тя не винаги е инкорпорирана.

Категорията ценност може да се прилага и към несъществуващи неща, но такива, които, ако съществуваха, биха задоволявали човешки потребности „все едно дали те имат за източник стомаха или фантазията“ (Маркс<sup>2</sup>). Например всечовешкото братство, „вечният мир“, мечта на толкова философски, етични и социални системи, е ценност за човека, въпреки че до този момент (а сигурно и в близко бъдеще) не са осъществими. В този случай има само желани ценности, но не и реални ценности. Колкото и да зависят от субективното състояние ценностите са невъзможни без „природата на вещта“. Понякога субективното състояние остава неизменно, но се е изменила „природата на вещта“, както например в повелата на Стефан Цвайг „Невидимата сбирка“. Слепият колекционер продължава да се радва на своята сбирка, макар че тя вече не съществува, продадена от неговото гладуващо семейство. Старият колекционер продължава да гали въображаемите гравюри, сякаш пред него е творбата на Рембранд, а не празен бял лист. Без „природата на вещта“ ценността не е реална ценност, колкото и настойчива да е „човешката същностна сила“. Макар че ценността е ценност за човека и в такъв смисъл без потребяващия човек тя не може да се реализира<sup>3</sup>, ценността е най-напред предмет, реалност, обект. Дори когато ценността е „въображаема“ или просто „желана“, тя се мисли като нещо обективно, в нейната въображаема предметност, в нейната желана реалност. Ценността не е оценъчно съждение и тя не се свежда към него дори и тогава, когато е лишена от измеренията на физическия носител. Ценността е

<sup>1</sup> К. Маркс, Капиталът, т. I, Маркс—Енгелс, Съч., т. 23, с. 48.

<sup>2</sup> Пак там, с. 47.

<sup>3</sup> „Потребителната стойност се реализира само в потреблението, или в консумацията“ (пак там, с. 48).

обективна или по съществуването си, или поради задължителната претенция за обективност. Тук „интенционалното“ не е чисто мисловно; а мислимото *realno*, на което обаче липсват реални измерения.

Понякога ценност за индивида придобиват и неща, които не биха имали ценност за никой друг, например нищожна вещь, но която е скъпи спомен, неповторимо вплетен в неповторимата участ на индивида. Най-различни са човешките влечения, капризи, хобита. Един събира пощенски марки, а друг кибритени кутии, един събира дребни монети, а друг огнестрелни оръжия. И да не го е казал Гьоте, вярно е, че „колекционерите са щастливи люде“. Едни ценности са всеобщи, а други „чисто“ индивидуални.

Ценност е онова обективно, което е обърнато към субективното с оглед да го задоволи, и реалистично мислещите автори, като например Ралф Баргън Пери, които извеждат ценността от интереса, разбират разликата между ценността и оценката. Според Пери „едно нещо — всяко нещо — има ценност, или е оценявано..., когато е обект на един интерес — на всякакъв интерес“<sup>1</sup>. Но въпреки това или по-скоро именно поради това Пери твърди, че „ценностите не трябва да бъдат оценявани, за да бъдат ценности“<sup>2</sup>. Трудно е да се допусне, че едно нещо е красиво само когато (в мига) се гледа и че е достатъчно леко да се отмести погледът, за да престане да бъде красиво. Трудно е да се допусне, че нещо е полезно само когато се консумира и че е достатъчно да приключи консумацията, за да престане да бъде полезно. Трудно е да се допусне, че нещо е добро само докато задоволява нашето нравствено чувство, а веднага след това престава да бъде добро. И т. н. и т. н. Ценността не е оценката и това е изходният пункт за всяка конструктивна аксиология. Тук става уместна една известна, отдавна анализирана от философията категория, категорията *възможност*.

Възможността е също реалност — това е разбрал още Аристотел — реалността преминава през възможността, преди да се „реализира“. Едно от великите завоевания на диалектичката мисъл от времето на Хегел, пък и преди него, е разглеждането на нещата в тяхното *ставане*, в процеса и движението, което съдържа фазите на възможното и действителното. В „Капиталът“ — тази гениална по размер и дълбочина апликация на диалектиката към икономическите явления — Маркс многократно използва различието между категориите възможност и действителност. Така анализа на трудовия процес Маркс започва с това различие: „Потреблението на работната сила е самият труд. Купувачът на работната сила я потребява, като застава нейния продавач да работи. Благодарение на това последният става *actu* [на дело] действаща работна сила, става работник, какъвто преди това е бил само *potentia* [потенциално].“<sup>3</sup> Без тези *actu* и *potentia*, така

<sup>1</sup> R. B. Perry, *Realms of Value*, Cambridge, Massachusetts, 1954, pp. 2—3.

<sup>2</sup> R. B. Perry, *General Theory of Value*, 1926, p. 595.

<sup>3</sup> К. Маркс, *Капиталът*, т. I, Маркс—Енгелс, Съч., т. 23, с. 189.

присъщи на диалектичката и особено на марксистчката методология, не би могла да се разбере и категорията ценност.

Ценността е различна от оценката, но това различие не е абсолютно, а относително. Ценност е самият обект, който задоволява потребностите, а оценката особен род отношение на субекта към този обект. В този смисъл ценността е *обективна*, а оценката *субективна*. Но различието в тези понятия не отменя една съществуваща между тях „принципиална координация“. Ценността е ценна за човека, а човекът оценява нещата като ценни. Обективността на ценността се сменя и човешката субективност, а субективността на оценката в битието на обекта.

В даденото определение на ценността особено значение придобива изясняването на термина *потребност*. От аксиологическо гледище *потребността* е много по-обхватна, и нея се включва не само онова, което преди всичко подразбира обикновеното житейско съзнание (материално физиологическите нужди на организма), но и изискванията на най-висшата духовна организация на човека. В кръга на човешките потребности този кръг се разширява, стеснява, променя своето място и зависимост от исторически, социални, класови, професионални, културни, индивидуални и т. н. съображения – се включват и стремежите към доброто, съвестта, чувството за справедливост, естетическите търсения, жаждата за истината. От аксиологическо гледище потребности са безкористните влечения и „героическия ентузиазъм“, така както и най-делничните нужди на тялото. Понякога дори „висшите“ потребности изключват „низшите“: естетическото отношение към обекта изключва съображенията за корист, възделение, практическа консумация.

Но, от друга страна, пак в аксиологически смисъл потребностите не трябва да се тълкуват прекалено разширително. Потребностите са потребности на *индивида*. Ако нещата, действията, отношенията задоволяват „потребностите“ на организации, учреждения, институти, то те са ценност само дотолкова, доколкото самите организации, учреждения, институти задоволяват потребностите на индивида и индивидите. Не може да се допусне, че нещо е ценност за държавата или за някакво индивидуално и метафизично общество, ако то именно поради своята полза за държавата и обществото не е полезно (сега или в бъдеще) за хората, които съставляват това общество. Така нар. примат на обществените пред личните интереси не може да се разбира аксиологически като игнориране на личния интерес за сметка на всичко друго, което е всичко друго, но безотносително към личността. Защото кой може да си представи едно тасляно общество, чиито членове са нещастни, или едно богато общество, чиито членове са бедни както с това, което те лично имат, така и с онова, което обществото им е предоставило? Кой може да си представи едно изискано общество, чиито членове са груби, или едно умствено развито общество, чиито членове са некултурни? Още в „Икономическо-философски ръкописи“ Маркс

показа нешапната диалектика на онази икономическа система, при която „колкото повече работникът произвежда, толкова по-малко той може да потребява; колкото повече ценности той създава, толкова повече той сам се обезценява.“<sup>1</sup> И само по себе си това създаване на ценности за някого или за някои още не е ценност за този, който ги създава. Разбира се, никога не е възможна пълна „възвращаемост“ на произведенния продукт<sup>2</sup>, но и пълното отчуждаване на производителя от резултатите на неговия труд означава лишаването му от ценностите, които сам той създава. От друга страна, човекът познава и безкористното служене на истината, дълга, той е жертвоготовно същество и знае да умира за другите. Рядко онзи, който дава, получава онова, което дава, но това, което той дава на другите, има ценностен смисъл, ако е дадено не на един метафизичен абсолютен или на една религиозна фикция, а именно на другите.

Потребностите, които ценностите задоволяват, са индивидуални по тяхната непосредствена принадлежност. Но те не са абсолютна собственост на индивида. Много често самите потребности са социално-исторически продукт — човешките страсти са дрехите на историята. В тона отношение марксизмът внесе един много съществен коректив в разрешаването на аксиологическата дилема. Разбира се, някои най-основни потребности на човека, например нуждата от въздух, не зависят от историческото развитие (но могат да зависят в конкретното си осъществяване от географското положение, надморската височина), макар че дори и при тях социалните фактори дават своя отпечатък — мръсния въздух на градовете и air-conditions, климатичните инсталации. Други също така основни потребности се задоволяват чрез продуктите на общественото производство, на свой ред обусловено от състоянието на производителните сили на обществото. Човек винаги е имал потребност от жилище, но тази потребност се е задоволявала както с наколните жилища и сламените колиби, така и със супермодерните апартаменти и вили. Така и дрехите на човека добре познават развитието — веднъж хитони и тоги, друг път блестящи рицарски доспехи, трети път фракове и шумящи рокли. „Гладът си е глад, но гладът, който се задоволява с варено месо, ядено с вилица и нож, се различава от оня глад, който гълта сурово месо с помощта на ръце, нокти и зъби.“<sup>3</sup>

В много по-голяма степен зависят от социално-историческото развитие етическите и естетическите потребности. Чувството за справедливост, удовлетворението от изпълнения нравствен дълг са се променяли през различните епохи — зависимостта на морала от времето и класата е истина, отдавна влязла в учебниците. Промяната в естетическите потребности

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Енгелс, Из ранних произведений, с. 562.

<sup>2</sup> В „Критика на готската програма“ Маркс аргументираше критиката на искането на Ласал за пълна принадлежност на дохода на труда на работниците.

<sup>3</sup> К. Маркс, Увод (Из икономическите ръкописи от 1857—1858 г.), Маркс—Енгелс, Съч., т. 12, С., 1963, с. 716.

намира нагледна реализация и материализация в типове изкуство — от суровото величие и мрачните символи на източното изкуство през хармоничния пластицизъм на гръцката класика и драматичната деформация на средновековния спиритуализъм до ренесанса и всички сложни пътища на изкуството през последните шест века.

Без потребностите не могат да се разберат ценностите, но без историята, без социалната практика не могат да се разберат самите потребности. „От друга страна, производството произвежда потреблението, като създава определен начин на потребление и — след това — като създава като потребност подбудата за потребление, самата способност за потребление.“<sup>1</sup> По този начин в самия субективен момент на ценностното отношение марксизмът внесе обективност и историзъм. Ценностите са обективни не защото са осъществими без субекта, а защото „техният“ субект може да се схване откъм обективните му основания и детерминанти. Ако хората в една епоха считат за добро и красиво едно, а в друга епоха — друго, това се дължи не на тяхната субективна конституция, а на сложни социални фактори, обусловили човешките етически и естетически предпочитания, а следователно и потребности. В този факт неминуемо се разбиват усилията на всяка феноменологична аксиология.

Но и на каквото обективно тълкуване да подлежат потребностите, те са, които препръщат ценността — според терминологията на Маркс — от *potentia* в *actu*. Вещта може да притежава способността да задоволява човешките потребности и благодарение на това да бъде ценна. Но и тази способност не е извън човешката практическа дейност, а е тъкмо в нея. Тя „задействува“ при определена степен на общественото развитие и то прави реална самата тази способност на вещта. Скрият в земните недра петрол не е ценност, още по-малко могат да бъдат ценност петролните залежи на другите планети, ако, разбира се, съществуват. Предмет на труда не е географската среда изобщо, а онази част от нея, която се обработва, върху която се прилага човешкият труд. Парата отдавна е известна на човека, но тя е станала ценност, когато хората са я обуздали и включили в своите потребности. Дори парната машина придобива ценностен смисъл едва с практическата ѝ използваемост. Не Херон Александрийски, а Джеймс Уат я превръща в ценност. Така и електричеството, което е плашело първобитния човек, след много векове се е превърнало в „неоценима“ ценност. Химическият състав на неоткрития петрол може да е същият, както и на открития, а природата на парата или на електричеството не се е променила от това, че хората са се научили как да ги използват. Ценността не е иманентно, а функционално качество, то се придобива или се премахва, без да е необходима каквато и да е промяна във веществената субстанция. Тази концепция е най-легитимното следствие от марксистическите философски и политикоикономически предпоставки. „Железницата, с която не се

<sup>1</sup> К. Маркс, Увод (Из икономическите ръкописи от 1857—1858 г.), Маркс — Енгелс, Сън., т. 12, с. 717.

пътува, която следователно не се изхабява, не се потребява, е само *булуде*\* железница, но не и действително... Продуктът едва в потреблението става истински продукт. Например една дреха става действително дреха едва чрез акта на носенето; една къща, която не се обитава, фактически не е действителна къща; следователно за разлика от чисто природния предмет продуктът се утвърждава, *става* продукт едва в потреблението. Едва потреблението, като унищожава продукта, му слага *finishing stroke*\*\*\*, защото производството е продукт не като овеществена дейност, а само като предмет за дейния субект.<sup>1</sup> Вещта става ценна, когато стане годна да се включи в кръга на човешките потребности, реализираната ценност е отношение между вещта (или дори желаното) и човека. Извън това отношение съществуват вещи, но не съществуват ценни вещи. Ценността не се привнася от субекта, тя произтича от обективната спрямо човека способност на вещта да задоволява човешки потребности, които на свой ред са частично задължени на природните особености на човека и в по-голяма степен на социалните условия.

Аксиологическата проблематика поставя много трудни въпроси. Един от тях е за онези „вещи“, които не само че не задоволяват човешки потребности, но тъкмо напротив, противодействуват им, пречат им, реализират в човека състояния, противоположни на неговите потребности. Тук се отнасят всички „вещи“, които причиняват страдание, отвращение, погнуса, възмущение, негодувание. В какъв клас трябва да бъдат обединени тези „вещи“ и как той трябва да бъде наречен? Че това не са ценности, е повече от очевидно. Те не са ценности не само в буквалния смисъл като нещо аксиологически неутрално, като нещо, което няма отношение нито към желанието, нито към нежеланието, нито към одобрението, нито към неодобрението, нито към харесването, нито към нехаресването, като например природната вещь, която е извън всяко човешко отношение. Тук става дума за *противоценности*, т. е. за „вещи“, към които човек има също така активно отношение, както и към ценностите, но негативно отношение на нежелание, нехаресване, неодобрение, на омраза, презрение, негодувание, изобщо на целия регистър от отрицателни чувства.

Злото не е естетическа ценност, грозното не е естетическа ценност, вредното, отровното, смъртоносното не са материални ценности. Този клас вещи обикновено наричат неценност или противощенност, английските автори употребяват термините *disvalue* или *negative value*, а немските *Unwert*. Но тези термини не са точни, защото вземат за основа ценността, на която се противопоставят, и са само негативни, а не позитивни. На доброто противопоставят *злото* (а не недоброто), на красивото *грозното* (а не некрасивото), на полезното *вредното* (а не не-

\* потенциално.

\*\* \* последния прих.

<sup>1</sup> К. Маркс, Увод (Из икономическите ръкописи от 1857—1858 г.), Маркс — Енгелс, Съч., т. 12, с. 715.

полезното), сиреч същности, назовавани сами по себе си и според собствената им същност. Само на ценността като цяло трябва да се противопостави *неценността*. Но независимо от терминологическото несвързшенство неценностите или прогивоценностите са реални вещи, с реална функция — отрицателна, препятствуваща — спрямо човешките потребности. И тъкмо поради това те се различават от аксиологически неутралните факти и съжденията за тях. И тъкмо поради това те, без да са ценност и дори бидейки прогивоценност, са предмет на аксиологията — науката за ценностите и оценките. По същия начин грозното като жизнен факт не е естетическо явление, но е предмет на науката естетика, както и злото не е етично явление, но е предмет на науката етика.<sup>1</sup> Ценностите разкриват по-добре своята същност, поставени не толкова до аксиологически неутралните явления, колкото до неценностите: красивото до грозното, доброто до злото, привлекателното до отвратителното. С оглед на това оценките се характеризират (според неокантианците и особено Рикерт това е най-същественият им признак) с дихотомичност, на всяка оценка противостои съществена противоположност, а не просто нищо: на оценката за красиво — оценката за грозно, на оценката за добро — оценката за зло, на любовта — омразата, на желанието — отвращението.

Различният характер и различното значение на човешките потребности, възможността те да бъдат насочени в противоположни направления прави съвсем реална проблемата за противоречията в ценностите, дори за конфликтите между тях. Една вещь може да задоволява преходни, повърхностни потребности, но да е противопоказана на други трайни, съществени потребности. Една вещь може да е полезна с едно и вредна с друго, да е ценна в едно и неценна в друго. За настойчивата потребность на пушача цигарата е ценност (без нея той не може да живее нормално), но същата тази цигара е неценност за здравето му (по признанието не само на лекарите, но и на самия него). За болния лекарството е ценност, когато може да му помогне, но горчивината му е неценност за неговия вкус. Децата разбират най-добре непосредствените ценности и затова отказват да взимат горчивите лекарства. Разгледана от аксиологическо гледище, болката е едновременно неценност и ценност. В нея се откриват двата полюса на аксиологическото отношение. Така болката е тормоз, страдание, мъчение (неценност), но тя може да бъде средство за оздравяване при лечението, а в почти всички случаи е сигнал, предупреждение, тревога от част на организма и в такъв смисъл е ценност.

<sup>1</sup> Незадоволителни от научно гледище са опитите да се представи например грозното като красиво, „но взето с отрицателен знак“. Не само защото пред явленията не стоят никакви знаци, не само защото няма значение с какви знаци те се „вземат“, но преди всичко за това, че „знаците“ не са в състояние да изяснят *природата на самото явление*. Тази природа не се изяснява от това, че например злото се оказва добро, но взето с отрицателен знак, низкото — възвишено с отрицателен знак, отвратителното — привлекателно с отрицателен знак, грубото — нежно с отрицателен знак, глупавото — умно с отрицателен знак.

Там, където непосредствено излиза неценността, там в по-общ и по-широк план може да се проявява ценността. Човек има различни потребности и към тях са „аташирани“ различни ценности. Противоречията в личността се трансформират като противоречия в ценностите. Едни жертвуват красивото заради доброто (Толстой), други доброто заради красивото (Оскар Уайлд). Изкуството на френския класицизъм от XVII в. показва цялата сила на конфликта между дълга и чувствата. Независимо от изхода на този конфликт той е и сътолкновение на човешки ценности. Защото истината, честта, изпълнението на повелите на разума са също ценност, така както ценност е и онова, което задоволява свободното човешко чувство и преди всичко любовта. Ако „човешката душа е голяма и просторна“, то и ценностите са много и обширни, те познават единството и противоречието, хармонията и конфликта, разбирателството и враждата.

## 6

Потребностите, към които са адресирани ценностите, потребностите, благодарение на които нещата стават ценни, са човешки състояния. Но по-скоро динамични състояния, от които произтича активно отношение на човека към нещата, релевантни за неговите потребности. Гладът е състояние, но състояние, което поражда желание за удовлетворяването му, потребността от полови отношения е също основано на инстинкта състояние, но състояние, което поражда страст, влечение, стремеж. Същото е и с висшите, духовните ценности. Доброто рефлектира и съзнанието за добро, в чувството за дълг, в императива, който задължава човека, в тревогите на будната съвест. Красивото също поражда стремеж към съзерцание, душевна наслада, към които естетически развитият човек се насочва с желание. Потребностите на човека именно като потребности се нуждаят от задоволяване, в този процес човекът реализира своята човешка активност. В такъв *широк смисъл* оценката е синоним на човешки активното отношение, включващо желание, воля, стремеж, предпочитане, харесване и т. н. В оценката се включва този субективно-емоционален момент и без него се губят всички основания за аксиологическо разглеждане на проблемата.

Но в един *по-тесен* и аксиологически *по-прецизен* смисъл не всяка субективна активност, произтичаща от потребностите на индивида, може да се квалифицира като оценка. Могат да се проповядват всички варианти на въздържанието и аскетизма, но поне в известни минимални граници материалните потребности трябва да се задоволяват, за да могат хората да живеят, и при това, строго погледнато, не винаги е необходима оценка. Насочеността на организма към задоволяване на неговите потребности само в някои случаи се реализира като оценка. Инстинктът, страстта, стремежът още не са оценка и не винаги включват оценъчен момент, не всяка потребност предполага оценка. Оценката е присъща най-вече (но не само) на висшите потребности, които в несрав-



нимо по-голяма степен изправят човека пред *избор, предпочитане*, пред проява на *свободна* дейност, свързана със *съдени* (според терминологията на старата философия). Така в естетическата сфера потребността се слива с естетическото съзерцание, чрез него се реализира самата потребност. Ако храната задоволява потребности до известна степен независимо от преценките за нея, естетическият обект задоволява хората само когато те го съзерцават и оценяват. В този случай реализираната потребност се слива с оценъчната дейност.

Независимо от това, кой от двата смисъла на термина *оценка* ще се възприеме, широкият или тесният (който е по-прецизен), оценката винаги предполага субективната реакция на човека, включваща и емоционалната страна. Под *оценъчно съждение* трябва да се разбира реалното оценъчно отношение независимо от тона, дали то намира, или не намира словесен израз (макар че може да се изрази словесно), дали се формулира в изречение, или протича като вътрешен монолог, като вътрешно състояние-действие и т. н.

Имаме ли право да говорим за *оценка* или още повече за *оценъчно съждение*, когато става дума за „практическо усвояване“, за индивидуално емоционално отношение на човека към значимите за него вещи? Имаме ли право заедно с Кант да улотребяваме термина *съждение, Urteil*, и като *Urteilkraft*, като съдна способност, способност да се съди, оценява? Правомерен ли е терминът *съждение* в извънлогическата област, в съчетание с *оценката*, като *оценъчно съждение*, тогава, когато става дума за емоционални предпочитания, които понякога не се подават на вербални изражения?

Още Лютце, противопоставйки се на Хербарт, е поддържал, че само словесната форма прави от ценностните съждения *съждения*, че в действителност те не са мисловен акт, а чувство за удоволствие и неудоволствие, така че са невъзможни в царството на чистия разсъдък.

Като тръгват от Кантовото противопоставяне на логичното и естетичното, неокантианците противопоставят съждението на оценката. Според Винделбанд „всички изречения, с които изразяваме нашите схващания, въпреки видимата граматическа еднаквост се разделят рязко на два класа: на *съждения* и на *оценки*. В първия се изказва свързаността на две съдържания на съзнанието, а във втория — отношението на оценяващото съзнание към представения обект. Има фундаментална разлика между двете изречения: „тази вещь е бяла“ и „тази вещь е добра.“<sup>1</sup> В първия случай (при съждението) предикатът е взет от съдържанието на обекта на представата (бяло), във втория случай (при оценката) предикатът изразява отношението на целеполагащото съзнание (добро). По-късно и Рикерт поддържа, че „съжденията са винаги теоретични. „Естетически съждения“, строго казано, няма. Това, което се нарича с този термин, е в същност теоретическо съждение за естетическа ценност.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> W. Windelband, *Präludiven*, 1884, S. 29.

<sup>2</sup> Г. Рикерт, *О системе ценностей*, „Логос“, 1914, т. I, — вып. I, с. 60.

Същото по принцип е и схващането на Бенедето Кроче. В статията „За така наречените съждения за ценност“ Кроче пише: „В края на краищата оценката може да бъде преработена в съждение или направена субект на съждение; но в своето непосредствено теоретическо проявление тя няма логическа форма, както я нямат и такива изречения като „аз обичам“, „аз мразя“, „аз искам“ и други подобни... Затова терминът „съждение за ценност“ (Werthurteil) във философията трябва да се замени с термина „изражение на ценност“ (Wertausdruck).“<sup>1</sup>

Въпреки отричането на правомерността на термина съждение извън строгата разсъдъчна дейност този термин се използва с успех в аксиологическата област, и то съвсем не само за разсъдъчно-интелектуално познание на ценностите. Разбира се, всяко нещо, в това число и ценностите, подлежи на познание. Съждението, което *установява* ценност, е именно съждение, но не и оценъчно съждение. Простата констатация, че „чистият въздух е полезен за здравето,“ установява ценност, но това е обикновено познавателно съждение. Така ползата от природния предмет, ценностният характер на производствената дейност, ролята на науката в производството, както и всяка друга истина се установяват с помощта на „съждения за факти“. Етиката и естетиката, както и всички науки оперират с такива съждения. Съждения като „морето действа естетически“ или „героизмът е полезен за нацията“ констатират ценности, те са съждения за факти и като такива в своята обща форма се изследват от логиката.

Но „съждението за факт“ не изчерпва цялата съзнателна човешка дейност, то дори не обхваща цялата сфера на мисловната дейност на човека. Съждението е форма на мисълта, в която се отразява наличието или липсата в предмета на никакви признаци или връзки. Мнозинството логици са единодушни с Аристотел, който определя съждението като „изречение, утвърждаващо или отричащо нещо за нещо“<sup>2</sup>. Като логическа форма на мисълта съждението е утвърждаване на нещо за нещо. Но съждението може да се интерпретира и онтологически, като отразяващо реалната принадлежност или непринадлежност на нещо към нещо. Тъкмо тази онтологическа страна дава възможност съждението да бъде истинно, тя разкрива връзките в битието. „Съзнанието никога не може да бъде нещо друго освен осъзнато битие“<sup>3</sup>.

Но за разлика от повествователните изречения, които изразяват логически съждения, граматиката познава още въпросителни и подбудителни изречения. По правило въпросителните и подбудителните изречения се употребяват не за да признаят или отрекат някакво свойство на предмета, а за да изразят въпрос или заповед. Пак Аристотел пръв е установил тази разлика. „Не всяко изречение е изказващо се, а само онова, в което се съдържа или истина, или лъжа. Така молбата е изречение, но не е нито истинна, нито лъжлива.“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> „Логос“, 1910, кн. втора, с. 24, 25.

<sup>2</sup> Analytica priora 24<sup>a</sup>, The Works of Aristotle, Ed. Ross, Vol. I, Oxford, 1928.

<sup>3</sup> Маркс — Енгелс, Немска идеология, Съф., т. 3, С., 1957, с. 26.

<sup>4</sup> De interpretatione 17<sup>a</sup>, The Works of Aristotle, Vol. I.

А безспорно е, че въпросите и заповедите трябва да се отнесат към формите на мисълта. Въпросите са предшествували истината; хората първо са се питали и дълго след това са стигали до истината, която отговаря на техните въпроси. Векове наред хората са се питали защо през време на буря „се святка“ и чак след векове са разбрали природата на електричеството. А понякога като Понтий Пилат са питали и *що е истина*. Ако съдението не изчерпва цялата сфера на мисълта (към нея се отнасят въпросите и повелите), колко по-малко то ще изчерпва такива прояви на психическата дейност, в които наред с мисълта дейно участвуват чувствата и волята. Съдението е форма на логическо мислене, а не форма за изразяване на емоции. Като логическа форма, която отразява принадлежността или липсата на свойството или отношението към предмета, като структура, която показва връзката (наличност или липса) между субекта и предиката, съдението е емоционално безразлично. Съждение е: „Торкуемада изпрати на кладата няколко хиляди души“. Съждение е: „науката увеличава властта на човека над природата“. Мисълта, съдържаща се в първото съждение, ни отвращава, а онази, която се съдържа във второто, ни радва. Но тези емоционални реакции останат извън съжденията, които са насочени към истинността — наистина ли Торкуемада е изпратил на кладата толкова хора, наистина ли науката увеличава властта на човека над природата. Констативната на принадлежността или липсата на определено свойство (отношение) към предмета не може да се отъждествява със субективно-психологическото състояние, което може да се изрази в радост, скръб, гняв, одобрение, негодувание, презрение и др.

Ако приемем правомерността на термина съждение и за оценките, за основаването се на емоционални реакции съдене, ако се съгласим, че именно в тази област съществуват *оценъчните съждения*, то безсмислен става всеки опит *тези* съждения да бъдат подведени (или дори напъхани) под онова, което Аристотел, а след него и повечето логици разбират под съждение. Може да се спори по въпроса, дали оценъчните съждения са съждения (както например правят това Винделбанд, Рикерт и Кроче), но трудно защитима е тезата, че оценъчните съждения, оценките са просто познание, знанието на определени свойства на нещата. Много често тук в качеството на аргумент се намесва житейски-популярният смисъл на термина *оценка*, където под оценка се разбира най-баналното констатиране на факти: на това събрание трябва да се направи положителна оценка, на онази проява трябва да се даде отрицателна оценка; на съвременното международно положение правим такава оценка, а на вътрешното друга. Но такъв тип „оценки“ са много често аксиологически безсмислени.

Опитът да се разглежда оценката (оценъчното съждение) като чисто познавателен акт, като разбиране на причинно-следствените зависимости не означава нищо друго освен лицаването на аксиологията от собствени измерени, разварянето ѝ в гносеологията. Ако аз „преценя, че след като скоча от прозореца, по необходимост ще падна на тро-

тоара“<sup>1</sup>, в тази моя *преценка* (и когато се разбира като синоним на *оценка*) няма нищо аксиологическо. Аксиологическият феномен започва тъкмо след нея. Защо, като знам, че след моя скок „по необходимост ще падна на тротоара“, аз не *желая* да правя такива рисковани скокове, а *ти*, решил да свършиш с живота си, *желаеш* това (въпросният скок е едно от най-популярните средства за самоубийство). Защо един иска, а друг не иска да скача, макар че и двамата знаят какво следва. Оценката е произтичащата от потребностите активност, основаната на чувствата и волята избирателност, предпочитане, одобрение, харесване, а не само имперсоналното познание, простата констатация на обективни зависимости. „Оценката — пише един автор — е констатация за наличността или отсъствието на ценност и в този смисъл е нейно субективно отражение. Оценката може да бъде истинна или неистинна в зависимост от това, дали правилно констатира и правдиво отразява съответната значимост.“ Оценката е „знание за наличността или отсъствието на такава значимост“<sup>2</sup>. Оценката е следователно познание, познание на значимостта на нещата за хората. Ето и конвенциите на тази теоретическа версия.

Аз например знам, че червеите имат важно значение (значимост) за храненето на исландците и това мое знание е следователно *оценка*. Аз знам също така, че татуирането има важно значение — утилитарно и естетическо — за първобитния човек и това знание е също *оценка*. Аз знам, че кучетата обичат кокали (тази концепция приема, че ценностите са и за животните) и от това мое знание произлиза поредната *оценка*. По какво обаче се различават тези оценки от останалото познание, например, че въздухът окислява металите, това не би могло да се разбере или определи. Ако аз кажа, че трупове се разлагат в земята, ще бъде обикновено познание, но ако аз добавя, че трупове са полезни за червеите, това ще бъде оценка.

Достатъчно примери могат да ни покажат ако не противоположността, то различието между познание и оценка, между съждение и оценъчно съждение.

Аз мога да знам „значимостта“ на дадена жена, включително и за мене, но ако съм лишен от реални любовни възможности (например поради напреднала възраст), не мога въпреки това да изпитам любов, желание, стремеж и т. н. За любовта е необходимо нещо повече от познание, необходими са дарби от природата, способности, които, както е добре известно, никакво познание не може да замени.

Аз мога да виждам отрицателните качества на даден субект и пак да го обичам, както той може да ми бъде неприятен въпреки ангелското си съвършенство.

И оценъчното съждение, както и съдението за факт, подлежи на онтологическа интерпретация. Но същевременно очевидна е разликата в онтологическата основа на познанието и на оценките. В първия

<sup>1</sup> Вж. Д. Спассов, От логическа гледна точка, С., 1965, с. 118.

<sup>2</sup> „Философска мисъл“, 1968, 1, с. 76, 77.

случай реалната принадлежност на признаците към нещата, във втория значимостта на нещата за нас. „Когато казваме: тази роза е червена или тази картина е красива, то с това е казано, че не *ние* сме тези, които външно сме направили розата червена или картината красива, а че това са собствените определения на тези предмети.“<sup>1</sup> И същевременно Хегел посочва, че именно съждението за понятие (според неговата класификация тук трябва да се отнесат оценъчните съждения) стои най-близко до думата съди, *urtheilen*.<sup>2</sup> Онтологическите предпоставки, които могат да бъдат потърсени и намерени еднакво и за съжденията, и за оценките, на свой ред показват видими различия.

Още в древната, но особено в европейската философия от XVII—XVIII в. беше набелязано различие между *в себе си* и *вещ за себе си*. Еволюцията на теоретическото постигане на това различие е дълга и сложна — от Малбранш и Лайбниц през Кант и Хегел до марксизма. В „Мизерия на философията“ Маркс прилага термините „в себе си“ и „за себе си“ към развитието на пролетарската класа, а във „Философски тетрадки“ Ленин говори за *крайната* правилност и сполучливост на термините „в себе си“ и „за себе си“!!!<sup>3</sup> Различието между нещата такива, каквито са (в себе си), и такива, каквито изглеждат на възприемащото съзнание (за нас), е стара тема на гносеологията — преди Кант, при Кант и след Кант. Има неща познати и неща още неопознати, от гносеологическо гледище в тона може да се търси различието между нещата в себе си и явленията. Но без да се отрича правомерността на тази гносеологическа терминология, термините *an sich* и *für sich* могат да се употребят и в един по-различен нюанс, аксиологически, в аспекта на едно реално или възможно човешко отношение. *Вещта в себе си* е предметът такъв, какъвто е, определеността на битието, неговата иманентна характерност, безотносителна към някаква човешка потребност. *Вещта за нас* е онова в предмета, което задоволява някаква човешка потребност.

Както *вещите в себе си*, така и *вещите за нас* (в посочения смисъл) се установяват, познават чрез съждения за факт. *Вещите в себе си* предполагат само съждения за факт и изключват оценъчните съждения. *Вещите за нас* могат да бъдат обект и на съждения за факт, и на оценъчни съждения. *Вещите за нас* са обект на съждения за факт, когато с тях се установява и познава значението на предмета за задоволяването на някаква човешка потребност. *Вещите за нас* са обект на оценъчно съждение, когато се изразява и едно субективно емоционално отношение на индивида към тях, в което по необходимост се съдържа и предпочитане, желание, харесване, наслада и т. н.

Въпросът за ценностния характер на истината е един от най-сложните аксиологически въпроси. Ценността не е иманентна на исти-

<sup>1</sup> G. W. Fr. Hegel. System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik, § 166, Sämtliche Werke, Bd. 8, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart, 1955, S. 366.

<sup>2</sup> Вж. *ibid.*, § 178, S. 381.

<sup>3</sup> В. И. Ленин, Философски тетрадки, Съч., т. 38. С., 1963, с. 181.

ната. Сама по себе си истината е безотносителна спрямо човешките потребности (освен една: потребността от истината), също и в този смисъл тя не зависи „нищо от човека, нищо от човечеството“. Истините за атомната енергия могат да задоволяват различни потребности — на живота и творчеството, на смъртта и разрушението — но сами по себе си не са свързани с определен тип потребности, не произтичат от тях.

Но в един по-друг смисъл истината е ценност. За ценност на истината може да става дума и в този смисъл (извън практическата ѝ използваемост), че истината задоволява човешката потребност от знание, човешкото любопитство, стремежа към истината, „вкуса“ към истината. Но тъкмо това аксиологическо отношение към истината отново идва да подсказва за различието между истината като такава „в себе си“ и емоционално-оценъчното отношение към нея. „Ако всяко явление, в това число и оценката, подлежи на познаване, то всяко явление, в това число и самото познание, подлежи, от друга страна, на оценка. Познанието не включва и никак не е длъжно да включва в себе си оценката.“<sup>1</sup> Истината е истина и тогава, когато човек сякаш вярва в нея, и тогава, когато доброволно или под напора на обстоятелствата се отказва от нея. Историата на науката познава добре и двата феномена: на Джордано Бруно и на Галилео Галилей.

На кладата са отивали не само заради истината, но заради вярата в нея, заради невъзможността да преодолеят тази вяра. Фанатизмът, който не винаги е играл злокобна роля в историата, не е само убеждение, той е убеждение (може и неистинно) и ценностно отношение и дори повече ценностно отношение, отколкото убеждение. На кладата Джордано Бруно е застанал и заради истината, и заради вярата в нея. Истината познава своите мъченици. Но тя знае и своите предатели. „Аз, Галилео Галилей, син на покойния Винченцо Галилей от Флоренция, на 70 години, самолично поставен пред съда, прекланяйки колена пред техни преосвещенства, дълбокоуважаваните кардинали генерал-инквизитори против еретическата злоба в целия християнски свят, като имам пред очите си светото евангелие, до което се докосвам със собствените си ръце, кълна се, че винаги съм вярвал, сега вярвам и с божия помощ занаяпред ще вярвам във всичко, което светата католическа и апостолска римска църква приеме за истинно, което проповядва и на което учи... Желайки да премахна от умовете на ваши преосвещенства и на всеки християнин-католик това силно, справедливо възникнало против мене подозрение, аз с чисто сърце и вяра искрено се отричам от споменатите заблуждения и ереси, проклинаям ги и се отварявам от тях и въобще от всякакви заблуждения и секти, противни на посочената света църква.“ Но независимо от това тържествено отричане „истината на Галилей“ запазва своята истинност и значение. Не е прав Керкегор, че истината, която не е станала убеждение, е само празен звук. Истината е истина, еднакво истина

<sup>1</sup> А. В. Дунавчарскив, К вопросу об оценке, Этюди, М.—Пб., 1922, с. 54.

сред мъжеството и падението на нейните посетители, тя е истина и когато тлее, забравена от всички, и когато шумно крачи по света.

Понякога оценъчното отношение подпомага „чистото“ познание, понякога му пречи, но и в двата случая разкрива своето различно битие. Оценъчното съждение пречи на познанието, когато замъглява разсъдъка, отнема спокойствието, когато внася ненужни за делото емоции. Добре е известно, че лекарят най-лошо лекува или изобщо не е в състояние да лекува децата и близките си. Идеалният лекар е „безжалостен“ и „безкомпромисен“, любовта, състраданието, съчувствието често пречат на свързаното с неприятности лечение. Или военачалникът, който вместо от трезви и точен анализ на ситуацията започне да се ръководи от амбиции, желание за скорошна победа, изтъкване на собствената си личност подобно на Гай Теренций Варон, син на месар и консул на Рим, станал причина за поражението на римляните в битката при Кана през 216 г. пр. н. л. Както е известно от историята на войните, този случай не е единствен.

Разбира се, и лекарят, и военачалникът, и откривателят, и ученият не могат да не се възмущават, да бъдат безчувствени, да не обичат или мразят и на тази основа да не съдят, да не оценяват както своята работа, така и нейните резултати. Но тези възмущения и оценки са все пак външни, странични, те не са иманентни на истината. Затова Спиноза, когато иска да очертае собствената сфера на познанието, твърди: „Аз постоянно се стараех не да осмивам човешките постъпки и не да се огорчавам от тях, и не да ги проклинам, а да разбирам.“<sup>1</sup> Напротив, оценката включва и един зов за практическа дейност, за действие, емоционалната активност води до активност в поведението.

Дори и когато оценъчното съждение е възплетено в словесен израз, който може да се състои от същите думи, от каквито е съставено едно съждение за факт, видими са различията между двата рода съждения. В този случай индивидуално-емоционалната характеристика на оценъчното съждение може да се изрази само чрез интонацията. Изречението „X е човек“ е съждение за факт, когато чрез него се разкрива, че X принадлежи към класа на хората, че X не е камък или растение. Но същото изречение може да се произнесе „X е човек“ и дори само интонационно думата *човек* да покаже, че според произнасящия X притежава най-човешките между човешките качества, че той е благороден, нравствено красив, че той е образец на идеала за човека и т. н. В този случай думата *човек* трябва да се разглежда като омоним; сходството на тази дума в двете изречения (и съждения) е не толкова смислово, колкото звуково. По същия начин фразата „аз съм началник“ може да констатира факта на служебната йерархия, но може също така да съдържа и многобройни оценъчни отсевки, които не винаги се изразяват със знака „!“. Имплицитно или експлицитно,

<sup>1</sup> Б. Спиноза, Политический трактат, I, 4, Избранные произведения, т. II, М., 1957, с. 288.

като съдържаща се в текста или в звучащата реч, интонацията е една от най-популярните възможности за изразяване на оценки, на оценъчни съждения.

Един от халдейските царе казва за себе си: „Аз изучих тайните на реките за благо на хората... Аз прекарах речната вода в пустините; напълних с нея пресъхналите ровове... Аз оросих пустинните равнини; дадох им плодородие и изобилне. Аз направих от тях обител на щастие.“ Тук не само се констатира стопанската дейност на халдейския цар, а се и изразява неговата гордост, възхита, себепреклонение, самоочарование. Обратно, когато вторият пилот на Epola Gau, самолета, който хвърли атомната бомба над Хиросима, записва в бордовия дневник: „Боже господи, какво направихме“, с това най-малко от всичко констатира факта на хвърлянето на бомбата, а изразява съжаление, угризение, порицание, сиреч също така оценъчно отношение, само че противоположно на онова на халдейския цар.

В словесните изкуства думата може да има различен емоционален пълнеж, който я прави същата и същевременно различна от употребата ѝ в извънлитературния език. Думата получава една скрита интонация, която идва от контекста, от отношението на художника, до известна степен и от подготовката на читателя, и тъкмо чрез нея се изразява оценъчното отношение. В двустихието на Пенчо Славейков:

Свири, свири, бог убил те, луд гдия,  
божи дарба не занисва стар кадия,

като че ли най-голямото поетично очарование идва от това *бог убил те*, което пък, от друга страна, носи най-малко познавателно съдържание. В стиха, разбира се, няма никакво искане или проклетие героят да бъде убит от бога, но това *бог убил те* е възторг, преклонение, възхищение от милите пакости на изкуството, то е шеговита дистанция и завистлива адмирация, то е калейдоскоп от оценки:

Свири, свири, бог убил те, луд гдия.

Когато Яворов пише:

Денят издъхна вече и ве свети,

или:

Аз не живея: аз горя,

или:

Душата ми е слон. Душата ми е зов.  
Защото аз съм птица устрелена:  
на смърт е моята душа ранена,  
на смърт ранена от любов...

той разбира по-скоро със своя великолепен поетически инстинкт, че като сравнява, като употребява думите не в прекия и общоприетия им смисъл, нещата оживяват, одухотворени в оценъчното отношение на поета. В действителност денят завършва, а когато той издъхва



значи, че е оживял, че умира като жив и че не просто умира, а издъхва, свършва с въздишка, със сетен дъх. Така също човек гори, когато по него има пламъци, това в букваления смисъл значи гори, а ако няма такова нещо и той пак гори, значи борбата на душевните му сили, вътрешното напрежение и кипещ, силата на страстите е такава, че са като или дори по-силни от огън. В сравнението като прототип и ядро на поетично-художественото претворяване се намират и зародишите на поетично-оценъчното отношение. Душата е душа (нека психолозите да определят нейните измерения), на когато тя е стон, а още и зов, когато човекът, който я носи, е птица устрелена, а тя самата е на смърт ранена, на смърт ранена от любов, тогава в поетичното виждане и усещане на поета душата се очертава само чрез неговото оценъчно отношение, чрез *лъката* и *страданияето* от непостигната *любов*. Изящната литература и особено лириката са невъзможни извън оценъчните съждения, извън оценките, почиващи на емоционалния пълнеж на думата в контекста и в сравнението.

Оценъчните съждения не трябва да се смесват с т. нар. съждения за отношение, т. е. с познавателните съждения, които констатират величина (по-голямо от..., по-малко от...), положение в пространството (на изток от..., на запад от...), последователност във времето (преди, след) и т. н. При оценъчното съждение отношението е от друг род: на желание, възхищение, очарование. Поради това оценъчните съждения трябва да се различават от съжденията, които констатират факта на отношението между субекта и обекта, както в аподиктичните съждения от рода на „всеки жив организъм (и моя) има нужда от храна“. Оценъчното съждение предполага реално отношение на желание и нежелание, харесване и нехаресване. „Да се оценява нещо, значи да се установяват отношения между обекта и субекта, от гледището на когото оценяват.“<sup>1</sup> При това тук *отношението* се разбира именно в смисъла, в който го е разбирал Маркс в „Икономическо-философски ръкописи“: „Човек удвоява себе си не само интелектуално, както става това в съзнанието, но и реално, деятелно, и съзрява самия себе си в създадения от него свят.“<sup>2</sup> Оценъчното съждение е такова удвояване не в съзнанието, а реално, деятелно, приложение на „съдната способност“, а не мисълта, която го регистрира.

Най-сетне оценъчните съждения трябва да се различават и от хипотетичните съждения от рода на „това вероятно струва 100, а онова 1000“. Тук, макар че присъствува един момент на оценяване в най-буквалния смисъл (това трябва да струва толкова), няма оценъчно съждение, а хипотетично убеждение, че, изнесен на пазара, този предмет ще получи 100, а онзи — 1000. Тук няма собствено емоционално отношение на индивида, а само предположението му за пазарната цена на един предмет. Тук отношението е между предмета и цената,

<sup>1</sup> А. В. Луначарски, К вопросу об оценке, Этюди, с. 57.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, с. 566.

която дават за него, а ролята на изказващия съждението за това отношение се свежда до усилието му да разбере възможно най-точно това отношение и числения му израз.

Всички тези реални различия между т. нар. *съждения за факт* и *оценъчни съждения* доведоха някои съвременни аксиологически школи до тяхното пълно противопоставяне. Като възприемат термина *съждение* и за „съдната способност“ (Кант), „оценките“ (Винделбанд), „изражението на ценност“ (Кроче), много съвременни аксиолози изграждат своите концепции тъкмо върху радикалното противопоставяне на *съжденията за факт* и *оценъчните съждения*. Според Сантаяна: „Естетическите и моралните съждения трябва да бъдат класифицирани общо в противоположност на интелектуалните съждения; те и двете са съждения за ценност, докато интелектуалните съждения са съждения за факт.“<sup>1</sup> Според Ръсел: „Етическото съждение не определя факт, а макар и често в скрита форма, то формулира някаква надежда или страх, някакво желание или отвращение, някаква любов или омраза.“<sup>2</sup> Според Пери съждението за факт констатира, анализира, измерва, докато оценъчното съждение изразява любов, омраза, одобрение, осъждане. „Съждението за факт... е просто описание на обекта. То е безцветно и студено.“<sup>3</sup>

Теорията за генералната противоположност между *съждение за факт* и *съждение за ценност*, между *познание* и *оценка*, упорито поддържана от мнозина аксиолози, не само среща заслужено теоретическо противодействие, но все повече и повече не е в състояние да обясни задолжително „аксиологическите факти“. Защото констатирането на различията между съжденията за факт и съжденията за ценност съдържа само част от „аксиологическата истина“. Най-малко от всичко марксизмът може да се задоволи с полуистини и затова той винаги е чувствувал естествена необходимост да надхвърли различията между познанието и оценката, за да открие между тях и общи моменти.

Оценъчното съждение имплицира констативни моменти и на тази основа съществува нещо общо между познанието и оценката. Това не означава, че съждението за факт само по себе си е обособена част от оценъчното съждение, защото констативните моменти в оценъчното съждение нямат самостоятелно значение, а по-скоро грундират оценката. Познанието е в дълбокия вътрешен пласт на оценъчното съждение. Познанието за предмета (макар и елементарно знание) е подоснова на естетическото съждение. Абстрактните понятия не се поддават на естетическо преживяване, само тесни специалисти могат да търсят красота (и то кой знае каква) в диференциалното и интегралното изчисление, в скоростта на светлината, в постиженията на неевклидовата геометрия. Като красиви се оценяват реални, сетивно-възприемащи вещи, постъпки или отношения. Но преди да се оценят като красиви и за

<sup>1</sup> G. Santayana, *The Sense of Beauty*, p. 23.

<sup>2</sup> B. Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, New York, 1955, p. 3.

<sup>3</sup> R. B. Perry, *general Theory of Value*, p. 2.

да се оценят като красиви, тези нещи, постъпки или отношения се познават. Розата е красива, оценката за розата като красива нищо не прибавя към нашето знание за розата „като такава“ (в себе си), но ние можем да оценим розата като красива, защото предварително знаем, че това е роза.

Познанието, което се включва например в естетическата оценка като задължителна подоснова, не винаги е обстойното научно знание за предмета. За да оценим розата като красива, не е необходимо да знаем броя на тичинките ѝ или законите на фотосинтезата. Познанието, което предшества естетическата оценка и се включва в нея като задължителна подоснова, може да бъде елементарно, дори сетивно, да бъде осъществено в границите на най-тривиалната житейска практика. Но то все пак е познание и като познание може да се изрази в редица съждения за факт: „розата е растение“, „розата има бели и оцветени листа“ и т. н. При това не винаги естетическата оценка на даден единичен предмет изисква познание на този именно предмет. Можем да видим в полето за пръв път едно цвете и то да ни хареса, без да знаем за него нещо по-определено, но нашият опит и знание безпогрешно ще ни подсказват, че това е цвете, а не животно, не камък. Достигнатото познание се прилага и към непознатите предмети и те силно гравитират към него.

При естетическото съзерцание и оценка на произведенията на изкуството ролята на рационално-познавателните моменти видимо нараства. Удоволствието, извлечено от съзерцанието на художественото произведение, не е „автономно“ удоволствие, то не е свободно от познавателни и морални съображения. Още Аристотел е извеждал удоволствието от подражанието, т. е. органически е свързвал емоционалния с интелектуалния момент. Условие за естетическото възприемане на произведението на изкуството е неговото разбиране: въздейства това, което може да се разбере. Но човек може да „разбира“ превъзходно дадено произведение на изкуството в смисъл, че знае какво се говори в него, какви причини са го предизвикали и на какви потребности отговаря и пак да не го почувствува, да не е в състояние да го „преживее“.

Естетическата оценка на художественото произведение е неотделима от неговото познаване (както и изображението на обекта е неотделимо от неговото познаване), но тя включва нещо повече от простото му познаване. При това съотношението между познавателния и оценъчния момент в естетическата оценка на художественото произведение не е еднаква за различните видове изкуства. В произведенията на историческата и на жанровата живопис познавателните моменти са по-осезателни, докато например в карикатурата преобладават оценъчните моменти, защото тук най-важното не е в приликата между модела и изображението, а именно в карикатурното изображение, което трябва да внуши насмешка, порицание, негодувание, озлобление.

Оценката е реализация на субективната страна в ценностното отношение, тя е израз на човешка индивидуална необходимост. От друга

страна, естетическата оценка не е утилитарна, а естетическият обект като ценност също няма утилитарно предназначение. Естетическата ценност следователно още веднъж рязко поставя въпроса за различните типове потребности, аксиологически потребността е много по-широка от утилитарното в смисъл на практически, материално изгодното. Но тъкмо от аксиологическо гледище е необходимо да се изясни отношението между естетическата оценка и утилитарното предназначение на предмета.

Естетическото съждение изключва възделението и користта. Във възделението и користта сами по себе си няма нищо естетично.<sup>1</sup> Но естетическото съждение често се *съобразява* с утилитарното предназначение на предмета, реализира се в неговите утилитарни гравни, макар че естетичното като естетично не е утилитарно. Това се вижда най-ясно в случаите, когато се оценяват естетически произведенията на човешката творческа дейност. Красотата на сградата не е в нейното непосредствено предназначение да задоволява битовите потребности на хората, но красотата на дадения тип сгради се преценява и с оглед на тези потребности. Хотелът е красив като хотел, а не като спортна зала. Жилищният дом е красив като жилищен дом, а не като театър. Планинската вила трябва да отговаря на едни изисквания, а обществена баня — на други. Красотата на самолета не е в способността му да лети, но красивият самолет трябва да може да лети, инак ще говорим за красива кучина метал.

След известните „Писма без адрес“ на Плеханов за марксовски мислещите автори е безспорно, че *исторически* отношението към предмета от съзнателно утилитарно гледище предхожда отношението към него от естетическо гледище. Първобитната козметика е помагала на война да изглежда по-страшен в очите на своите врагове — в това е утилитарната ѝ функция. Но по-късно тя е придобила и естетически смисъл, започнала е да се прави за удоволствие. Жените от племето Динка са носели на себе си огромно количество железни брънки — така те са демонстрирали своето богатство. По-късно този факт е придобил естетически смисъл. Първоначално ловният трофей е бил само свидетелство за силата и ловкостта на ловца. По-късно на него са започнали да гледат като на предмет на наслада. „Когато ловният трофей започне да извиква с вида си приятно чувство независимо от каквито и да е съзнателни *съображения* за силата и ловкостта на украсения с него ловец, той става предмет за естетическа наслада и тогава цветът и формата му добиват голямо и самостоятелно значение.“<sup>2</sup>

Исторически житейско-познавателното и утилитарното отношение към предмета предхожда естетическото, оценъчното отношение към този предмет. Тази, така да се каже, филогенетическа последователност може би се осъществява и като онтологическа структура на оценъч-

<sup>1</sup> За историята на въпроса вж. И. Паси, Портрети на историята на западно-европейската естетика, За красотата и изкуството, с. LXXV—LXXVI.

<sup>2</sup> Г. В. Плеханов, Изкуство и литература, С., 1952, с. 119.

ното съждение: в долния пласт познавателното отношение, което може да се изрази в редица съждения за факт, в горния пласт емоционалното отношение, предпочитането, харесването. Но доколкото чувствата винаги са чувства за нещо, и собствено оценъчният момент не ще може да се откъсне от своя grund, ще съществува само върху него.

Най-сетне познанието и оценката, съждението за факт и съждението за ценност не само че са свързани във филогенезата и в онтогенезата, в историческия път до оценъчните съждения и в структурата на самото оценъчно съждение, но те са свързани и в житейската практика, а също и в много науки, невъзможни без непрекъснатите взаимодействия и паралели между познание и оценка. Оценъчните съждения имат изключително широка сфера на приложение. Може да се твърди без преувеличение, че всичко, до което човек се докосва, става възможен обект на оценъчно отношение. Ежедневният човекши опит убеждава, че оценъчните съждения следват съжденията за факт, както сянката следва човека; хората преценяват извършеното от тях с оглед на годността му да облекчава живота, да ги радва и за тях то е желано, добро или красиво. Дори и такава наука като историята, добре съзнателна, строга и „фактическа“, наука за случилото се „така, както е било“, безпристрастна и обективна, не може да мине без оценъчни съждения. Те са необходими на историка едва ли не във всеки етап от неговата изследователска работа. В някаква степен на морални и психологически оценки на историческите герои като личности и като хора, в подбора на историческите факти, при който необходим момент са симпатиите, идващи от убеждения, склонности и темперамент, в една по-цялостна интерпретация на периоди и епохи, интерпретация, която по необходимост стои между *случилото* се и социално-философските *концепции*, опитващи се да обяснят *защо и как то се е случило*. Най-сетне оценъчният момент в историческото изследване заема достойно място и при анализа на причините, защото, ако случилото се е очевидно, то причините за случилото се не са така очевидни. Обикновено тук са възможни множество обяснения, тълкувания на тази не винаги достъпна за невъоръженото око на историка историческа каузалност. Целият този комплекс от причини предопределя необходимостта от оценъчни съждения в собствената сфера на историка. Историята като наука не може да игнорира аксиологията и това се потвърждава от нейния многовековен опит. Френската революция е една, а историите на френската революция — много и различни.

Проблемата за ценностите е проблема за една от формите на човешката активност, тя е човешка, антропологическа проблема, при всички възможни в нея историзъм. Оттук произтичат и научната легитимност на аксиологията и онези най-често плодотворни теоретически и практически резултати, които тя донесе. Актуалността на проблемата за ценностите е в действителност актуалност на хуманистичната проблематика, свързана с правата на човешката индивидуалност, с освобождението, с реабилитацията или, както още Маркс се е изразявал, с еманципацията на човека.

## THE PROBLEM OF VALUES

*I. Passy*

### Synopsis

The paper deals with the historical evolution of axiological conceptions, the basic types of solutions of the axiological problems and makes an attempt at a positive Marxist analysis of values and valuations.

In spite of the fact that axiology as the general theory of values appeared towards the end of the XIXth and the beginning of the XXth centuries, it made use of many important solutions worked out by philosophy (ethics) and partly by political economy. This paper points out to what extent Socrates, Plato, Smith, Spinoza, Kant can be considered as predecessors and representatives of modern axiology and also the Neo-Kantian Baden school. Axiology appeared under the influence of social and theoretical factors: as a theoretical reaction against the degradation of social values, as a form of integration of science, dealing with the common features in related spheres of knowledge.

The drawbacks of subjective axiology lie not in the acknowledgment of the subjective address of values as their important feature but in considering values as pure subjective phenomena, as valuation, will, preference etc. Subjective axiology cannot explain the material variety of values, nor their relative stability, nor the objective motivation of values. Subjectivism cannot avoid the pitfalls of relativism.

The solutions offered by axiology when viewing values as purely material substance, as intrinsic to nature and having no connection with any human needs are not more fortunate either. In ethics this conception does not go further than ascertaining that goodness is an intrinsic value which cannot be defined while in aesthetics — that beauty is a kind of proportionality. This concept cannot offer anything definite, related to the essence of values which is not connected to a kind of reality. The materialistic objectivism in axiology reveals its helplessness whenever it tries to investigate the actual nature of values.

The third possible solution of the axiological problem is offered by objective idealism—by the neo-Kantians at the end of the XIXth century and by the phenomenologists during the XXth century. Values are objective and ideal, they are independent of the material world of things and of the valuating nature of the mind. The complete independence of values of the human mind makes axiology free of relativism and explains the so-called

eternal values, independent of circumstances and of the psychic peculiarities of the individual. Apart from limiting human activity which is traditional of objective idealism, this solution of the axiological problem has at least one more serious flaw — the theoretical „unpalpability“ of the real and the ideal, of the actual and the spiritual values.

The only way out of the difficulty of these axiological conceptions is offered by the school which treats values as object-subject relation, as the ability of the object to meet the needs of the subject. Since its very beginning Marxism was connected with this axiological variant. In the process of labour the human being objectivized itself and humanized nature, the labour product became its own, a human product. Value is an object (quality, structure, relation, action, institution) which meets the needs of the human being. The social individual is the only addressee of values. Value is a relation between the object and the human being, a relation determined by the qualities of the objects as well as by the nature of the need which in its turn very often is determined directly or indirectly by society. Defining value at one and the same time as object and as relation is a reflection of the actual nature of values. Values is not an intrinsic but a functional feature, it is acquired or refuted without any change in the material substance.

The final chapter of this paper deals with the ability of man to evaluate, with the valuation judgment mainly in the sphere of aesthetics. An analysis is made of the similarities and differences between the judgment of a fact and a valuation judgment, the peculiarities of human activity and freedom realized in value. The structure of valuation judgment reveals the presence of at least two layers: lower layer (cognitive) and upper layer (evaluative). The interrelation between these two layers explains much in the mechanism of the valuation judgments.